

99/6

132(19)

ИРЛИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

—◆—
ТРУДЫ ОТДЕЛА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
XIX

РУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА
XI—XVII ВЕКОВ
СРЕДИ
СЛАВЯНСКИХ
ЛИТЕРАТУР



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
Москва — Ленинград
1 9 6 3

Редакторы
Л. А. Дмитриев и Д. С. Лихачев

Ответственный секретарь редакции
М. А. Салмина



253823

К ПЯТОМУ МЕЖДУНАРОДНОМУ КОНГРЕССУ СЛАВИСТОВ

К ЧИТАТЕЛЮ

Перед советским литературоведением стоит ответственная задача — создание истории русской литературы в ее тесных связях с историко-литературным развитием других стран, в первую очередь славянских.

Только создание синтетических историй литератур, рассматривающих историко-литературные факты на широком фоне других литератур, истории культуры в целом и исторического процесса способно определить отдельные отличия в развитии каждой литературы и их национальную специфику. Широкий подход, учитывающий исторические изменения в жизни народов, совершенно необходим при рассмотрении фактов литературного сходства и литературного различия.

Исследования данной книги объединены стремлением рассматривать факты истории славянских литератур X—XVII вв. в связи с историей культуры славянских народов и объяснять их на основе исторического подхода. В книге собраны статьи обобщающего характера и небольшие исследования частных вопросов, важных для уяснения взаимоотношений древних славянских литератур. Все статьи в той или иной мере объединены поисками новых путей в области сравнительного литературоведения. Авторы статей справедливо считают недостаточным сводить вопрос о связях литератур славянских народов к установлению фактов перехода литературных произведений, тем, сюжетов и мотивов из одной литературы в другую. Необходимо сопоставлять пути развития литературы в каждой стране, определять закономерности сходства и различия этих путей.

Эта важная проблема не может быть успешно разрешена учеными какой-либо одной страны. Для сравнительного изучения славянских литератур необходимы объединенные усилия всех славистов.

В. П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ

Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности

1

Обширная тема русско-югославянских литературных взаимоотношений издавна привлекала к себе внимание славянской филологии, причем рассмотрение этих взаимоотношений шло по преимуществу в одном направлении — изучались югославянские воздействия на литературу древней Руси. Среди исследователей, поставивших одной из своих задач определить объем и пути проникновения памятников русской литературы на славянский юг, заметно выделяется крупнейший знаток русских и югославянских рукописных собраний акад. М. Н. Сперанский. Поэтому с таким интересом было встречено издание его неопубликованных статей 1920—1930-х годов,¹ дающих новый материал для суждения о переходе на славянский юг русских литературных памятников и русских переводов византийских произведений. За годы, прошедшие со времени написания покойным ученым этих статей, накопились новые данные, освещающие затронутые им вопросы,² шире стал круг исследователей, в разных направлениях изучающих культурные связи славянских народов, обмен литературным опытом между ними — от возникновения отдельных национальных литератур до расцвета социалистического реализма. Опубликование сборника статей М. Н. Сперанского, охватывающих материал с XI до XVIII в., несомненно оживит внимание к ряду вопросов русско-югославянских взаимоотношений, а богатые сведения, сообщаемые им, будут дополнены новыми наблюдениями. В настоящей заметке я коснусь лишь тех статей этого сборника, в которых речь идет о переходе памятников древнерусской литературы на славянский юг.

Этой теме посвящены следующие статьи сборника: «К истории взаимоотношения русской и югославянских литератур (русские памятники письменности на юге славянства)» (статья перепечатана в том виде,

¹ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. Сборник статей. Учпедгиз, М., 1960 (далее: Сперанский), 234 стр.

² Обзор новейших болгарских работ на эту тему дан в статье: В. Велчев и С. Русакиев. Изучаване на руско-българските и съветско-българските литературни връзки за петнадесет години. — Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. Том XIV, 2, 1959, стр. 95—97. В этой статье отмечается и большое значение той задачи, какую формулировал Д. С. Лихачев применительно к изучению так называемого второго югославянского влияния в России: «Чрезвычайно важным представляется всесторонне изучить вопрос об органичности сочетания второго южнославянского влияния в России с русским влиянием в южнославянских странах» [Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958]. См. также библиографию по этому вопросу в книге: Боню Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958 (далее: Б. Ст. Ангелов. Из старата), стр. 194—195, прим. 2.

в каком она впервые была опубликована в 1923 г.), «Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв.» (издается по автографу 1938 г.) и «Югославянские тексты „Исторической Палеи“ и русские ее тексты» (издается по авторизованной машинописной копии 1935 г.).

Все эти статьи не только расширяют наше представление о русско-югославянских взаимоотношениях до XVI в. включительно, сообщая ряд прочно установленных фактов перехода произведений русской литературы и письменности на славянский юг. Самой тщательностью филологического анализа они предупреждают, насколько осторожным следует быть при установлении исторической связи между русскими и югославянскими списками одного и того же памятника, при определении путей перехода его из одной национальной среды в другую. Далеко не просто разобратся в причинах сосуществования в одном тексте разных языковых слоев, установить хронологическую последовательность их проникновения в памятник и тем самым определить язык начального текста. Большую ценность представляют наблюдения М. Н. Сперанского над лексикой таких переводных произведений, как апокрифическое «Житие Моисея», слова Григория Богослова и толкования на них и особенно «Историческая Палея». Страницы, отведенные этим наблюдениям над словарем переводных памятников, напоминают, как недостаточно еще разработан весьма важный вопрос об особенностях приемов перевода, характерных для югославянской и русской письменности и литературы. Между тем для построения истории стилистики — древнерусской и югославянской — имели бы первостепенное значение наблюдения над способом передачи иноземных оригиналов средствами каждого из славянских языков.

Статьи М. Н. Сперанского заставляют вспомнить об одном серьезном пробеле, затрудняющем построение насыщенной конкретными фактами истории русско-югославянских литературных взаимоотношений: о том, что содержание многих старинных рукописей и русских, и югославянских древлехранилищ еще недостаточно полно раскрыто, а частью они и вовсе научно не описаны. Непосредственное знакомство даже с теми рукописями, которые уже вошли в научные описания, нередко открывает новые факты из истории общения восточных и южных славян. Но эти находки обнаруживаются более или менее случайно, напоминая о необходимости систематического постатейного научного описания всего сохранившегося рукописного материала.

Еще одно обстоятельство затрудняет в настоящее время извлечение необходимого для историка русско-югославянских взаимоотношений материала через описания рукописей. Нередко в них отсутствуют определения языка текстов, так называемых «изводов» для старшего периода, когда особенно часто одни и те же памятники бытовали в русской, болгарской и сербской письменности, и задача исследователя состоит в том, чтобы определить, откуда пошел путь этих памятников по соседним странам. Конечно, прав М. Н. Сперанский (стр. 14—15), когда предупреждает, что даже и внимательное изучение языка югославянских текстов не всегда открывает возможность точно установить, куда раньше пришел данный русский текст — к болгарам или сербам. Однако указание на «извод» в описании значительно облегчило бы и ускорило самый подбор фактов, подлежащих изучению, хотя и не заменило бы непосредственного знакомства с рукописями для дальнейшего исследования всех вопросов, возникающих у историка русско-югославянских литературных связей.

Плодотворная работа М. Н. Сперанского над выявлением фактов перехода русских литературных памятников на славянский юг была продолжена в 1940—1950-х годах главным образом болгарскими исследователями. К списку произведений, изученных М. Н. Сперанским, добавилось некоторое количество оставшихся вне поля его зрения текстов. Возникает потребность в подведении итогов наблюдений, разбросанных по разным статьям, и прав Б. Ст. Ангелов (Из старата, стр. 195), когда он считает очередной важной задачей собирание и издание отдельной книгой тех произведений древнерусской литературы, которые проникли в Болгарию, мы бы добавили — вообще на славянский юг. Задача настоящей статьи скромнее: свести воедино факты, подтверждающие переход русских оригинальных и переводных памятников XI—XVII вв. на славянский юг, установленные М. Н. Сперанским и продолжившими его работу славистами. Не всегда, как увидим, исследователям удастся более или менее точно определить время перехода данного памятника в югославянскую письменность, поэтому при обзоре придется в расположении материала учитывать два признака: время появления данного произведения в русской литературе и более или менее точную датировку переноса его на славянский юг.

2

В первой статье сборника — «К истории взаимоотношения русской и югославянских литератур» — М. Н. Сперанский доводит старший период общения русской и югославянских литератур до возникновения так называемого «второго южнославянского влияния», начиная обзор с русских литературных произведений XI в.

I. Служба Борису и Глебу, сложенная митрополитом Иоанном I не позднее 1039 г. (год смерти Иоанна), перешла на славянский юг в составе июльской служебной минеи, возможно уже в XII в., но сохранилась в сербской служебной минее XIII—XIV вв. собрания Хлудова, № 160, списанной с русского текста минеи (Сперанский, стр. 15—16). Опубликованные Б. Ст. Ангеловым (Из старата, стр. 190—200) в 1958 г. по рукописи XVI в. молдавского письма Библиотеки Румынской Академии наук, № 82, тропарь и кондак Борису и Глебу показывают, что на славянском юге были известны и другие редакции службы, сложенной в XI в. Тропарь воспроизводит текст службы, дополненной в XII в., а кондак взят из службы на перенесение мощей Бориса и Глеба, возникшей не позднее 1191 г.³

Популярность культа Бориса и Глеба на славянском юге подтверждается и ранним распространением проложного жития братьев, которое известно во многих списках.⁴ Это житие признается исследователями югославянской редакцией, составленной на основании Сказания о Борисе и Глебе, приписывавшегося иногда мниху Иакову и датированного или 1070—1071 гг., или первой половиной XII в. Таким образом, косвенно заключаем, что и Сказание уже до XIV в., к которому относятся старшие юго-

³ Д. И. Абрамович. Жития св. муч. Бориса и Глеба и службы им. — Памятники древнерусской литературы, вып. 2. Пгр., 1916, стр. XXI, XXII, 162, 174.

⁴ А. И. Яцимирский. Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературам. LXXI. — ИОРЯС, т. XXI, кн. 1 Пгр., 1916, стр. 194—201. Здесь же издано житие Бориса и Глеба по Лесновскому Прологу 1330 г. (стр. 197—198). Сказание о перенесении их мощей по спискам XIV в. Берлинской королевской библиотеки, №№ 37 и 38 (стр. 198—199), Сказание о убийстве Глеба по Прологу конца XVI в. церкви св. Николая в Брашове, № 314 (стр. 199—200). Лесновский текст переиздан в книге: Б. Ст. Ангелов. Из старата, стр. 200, прим. 1. По сообщению Д. С. Лихачева, в Тырнове сохранились изображения Бориса и Глеба.

славянские списки проложного жития, было знакомо на славянском юге. В составе Пролога перешло сюда и Сказание «о убиении» Глеба, известное по сербскому Прологу XIII в. (собрание Уварова, № 973) и проложная югославянская редакция Сказания о перенесении мощей Бориса и Глеба.

Среди рукописей Синайского монастыря имеется русский Паримийник XV в. (№ 11), в конце которого приписано «Чтение» о Борисе и Глебе Нестора. Отрывок этого «Чтения» вошел в собрание рукописей Порфирия и хранится в настоящее время под шифром F.1, № 590 в ГПБ. На Синае встречались представители разных православных стран, в том числе с XIV в. известны сношения синаитов с Русью, шел сюда поток паломников и рукописей и со славянского юга. Через них, возможно, хранившиеся в монастыре русские рукописи становились известны и южным славянам.⁵

В монастыре Крушедола есть сборник XV в. «сербской редакции», в котором наряду с другими русскими сочинениями старшего периода читаются два слова похвальных Борису и Глебу — под 2 мая и 24 июля.⁶

II. «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона несомненно было известно во второй половине XIII в. в сербской литературе монаху Доментиану, использовавшему его в 1264 г. в житии Симеона сербского, хотя списков этого слова на славянском юге неизвестно (Сперанский, стр. 16—17). Учитывая, что Доментиан жил на Афоне в Хиландарском монастыре, можно предположить, что именно там он познакомился с русским памятником и воспользовался им. Но и целиком произведение Илариона, по-видимому, также переписывалось для югославянского читателя. На такое предположение наводит тот факт, что другое сочинение, связываемое в рукописной русской традиции с именем Илариона «великого, святого, преподобного, черноризца или исповедника» (Сперанский, стр. 17), в сербском списке Петковича XIV—XV в. прямо усвоено Илариону митрополиту Киевскому.⁷

«Наказание к отрешившимся от мира» (или «Послание к брату столпнику», «Слово о пользе душевной»),⁸ кроме сербского списка Петковича XIV—XV в., известно по среднеболгарскому списку XVI в. Нямецкого монастыря, № 80, по мнению А. И. Яцимирского, переписанному с русского оригинала и содержащему еще ряд русских произведений XI—XII вв.⁹

III. «Слово о вере варяжской» Феодосия Печерского сохранилось в списках среднеболгарских, молдавского письма XV и XVI вв., собрания Нямецкого монастыря. Однако эти списки представляют старшую редакцию произведения, потому есть основание отно-

⁵ М. Н. Сперанский. Славянская письменность на Синае и в Палестине. — ИОРЯС, т. XXXII. Л., 1927, стр. 93—118; Н. Н. Розов. Южнославянские рукописи Синайского монастыря. — Научные доклады высшей школы. Филологические науки. М., 1961, № 2, стр. 134.

⁶ Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското културно влияние в България (XV—XVIII вв.). — Известия на Института за българска история. София, 1956 (далее: Б. Ст. Ангелов. Из историята), стр. 302.

⁷ Об этой рукописи см.: М. П. П-ий. Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский. — ИОРЯС, т. XIII, кн. 4. СПб., 1908, стр. 81—133.

⁸ О списках и заглавиях этого «слова» см.: Н. К. Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906, стр. 91 и сл. Вопрос о принадлежности этого «слова» Илариону не может считаться окончательно решенным.

⁹ А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. — СОРЯС, т. LXXIX. СПб., 1905, стр. 775—778; ср.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 299.

силь переход его в болгарскую письменность старшего периода, XII—XIV вв.¹⁰

Сведения о жизни Феодосия Печерского рано перешли в югославянскую письменность. Написанное Нестором Житие Феодосия Печерского известно уже по сербским спискам XIII—XIV и XIV вв. (собрания Румянцевого музея, № 319; Хлудова, № 189), хотя и в значительно сокращенном виде. Видимо, в XII—XIII вв. это житие полностью стало известно в Болгарии, здесь было сокращено, а затем перешло в сербскую письменность (Сперанский, стр. 23—25).

Б. Ст. Ангелов (Из старата, стр. 202—212) подтверждает такую датировку и подчеркивает особую важность самого факта существенной переделки русского сочинения на болгарской почве: этот факт свидетельствует о творческом использовании чужеземного памятника. Вторично, еще более кратко это житие было изложено со ссылкой на русский источник — «От патерика рускаго, глава II» — «южнославянским или румынским деятелем» позднее: старший текст этой версии опубликован по списку 1505 г. Вилковской на Дунае молельни.¹¹ Не свидетельствует ли заглавие этого текста о том, что Патерик Киево-Печерский к XVI в. уже был известен целиком на славянском юге? Не самостоятельно ли извлек эпизоды жития Феодосия из Патерика неизвестный книжник? Необходимо эту краткую версию сопоставить и со старшим извлечением из полного русского жития, и с самим текстом Патерика.

IV. Из сочинений Кирилла Туровского, по мнению М. Н. Сперанского, лишь два с очевидностью могут считаться перенесенными на славянский юг уже в старшем периоде: «Притча о белорице» («Повесть к Василию игумену Печерскому»), известная по сербскому списку XIII—XIV вв. «попа Драголя», и «Притча о человечьей души о телеси и о преступлении божиих заповедей и о воскресении телес человекь и о будущем суде и о муце» («Притча о слепце и хромце»), старший югославянский список которой дошел лишь от XVI в. (сборник Нямецкого монастыря, № 91).¹²

Что касается старшего сербского списка «Притчи о белорице», то следует внести некоторое добавление в характеристику его, данную М. Н. Сперанским (стр. 25 и 26), который называет этот список старшим «среди всех полных списков этого сочинения» и далее повторяет: «... текст этот сохранен в сербской копии целиком». Между тем в сербском списке недостает текста, который в лучшем русском списке собрания Титова, № 2074 (522), занимает листы 317—начало 320. Таким образом, последняя часть текста в сербской копии отсутствует.¹³ В дополнении нуждается и определение ценности сербского списка по отношению к авторскому оригиналу. М. Н. Сперанский (стр. 26) отмечает лишь, что этот список «дает в нескольких случаях лучшие чтения, нежели известные русские, как текст более близкий к оригиналу». Однако в этом списке есть

¹⁰ Сперанский, стр. 19—20; ср.: Б. Ст. Ангелов. 1) Из историята, стр. 299; 2) Из старата, стр. 213—218.

¹¹ А. И. Яцимирский. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII вв. — ПДПИ, т. CLXII. СПб., 1906, стр. СІХ, 159—160; вторично: Б. Ст. Ангелов. Из старата, стр. 211—212, прим. 1.

¹² А. И. Яцимирский. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV—XVII вв., стр. 148—150; ср.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 307.

¹³ См. новейшее издание сочинений Кирилла Туровского: И. П. Еремин. Литературное наследие Кирилла Туровского. — ГОДРА, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 353—354. Неточно называет И. П. Еремин и сербский список «отрывком», все же большая часть текста в нем передана полностью, видимо, в конце рукописи утеряны листы, так как изложение обрывается на середине цитаты из евангелия.

и ряд явно ошибочных чтений. На эти ошибки обращает внимание И. П. Еремин, обходя в то же время примеры несомненно более исправных чтений, поэтому и его характеристика сербского списка также несколько односторонняя: наравне с отрывком из Златой Цепи сербский список «не принадлежит к числу лучших».¹⁴ Впрочем, при издании текста И. П. Еремин правильно использовал в вариантах этот список.

Разбирая вопрос об отношении «Притчи о слепце и хромце» Кирилла Туровского к проложной статье на ту же тему, сохранившейся в болгарском сборнике Берлинской королевской библиотеки XIII в., М. Н. Сперанский колеблется в определении происхождения притчи этого сборника. В настоящее время можно считать доказанным, что обе версии «Притчи о слепце и хромце», приписываемая Кириллу Туровскому и читающаяся в Берлинском сборнике, восходят к общему оригиналу — болгарской притче.¹⁵

Не останавливаясь на югославянских списках других сочинений Кирилла Туровского, М. Н. Сперанский (стр. 25, примеч. 54) лишь упоминает, что с XVI в. в рукописях встречается имя этого автора, причем отмечает, что наименование его «мнихом» «может указывать, как и в русских текстах, на старую письменную традицию, близкую по времени жизни самого Кирилла». В настоящее время обнаружено несколько югославянских рукописей, содержащих слова и молитвы Кирилла Туровского.

В сборнике собрания Гильфердинга (ГПБ, № 19) XVI в., сербского письма, найденном в Старой Сербии, содержится «Слово на Вознесенье».¹⁶

В Народной библиотеке имени В. Коларова в Софии есть сборник № 320, в котором содержатся четыре слова Кирилла Туровского: «Слово блаженного Кирила о расслабленном» (л. 212 об.), «Слово в неделю пятую по Пасце» (л. 216), «Слово святого Иоанна Златоуста в неделю шестую по Пасце» (в заглавии имя Иоанна Златоуста поставлено по ошибке: это «слово» принадлежит Кириллу Туровскому), «Слово zelo похвально на Възнесение господне бога и спаса нашего Иисуса» (по наблюдениям Д. С. Лихачева, это «слово» совпадает со «словом» Кирилла Туровского на «собор св. отец 300 и 18»)¹⁷.

В той же библиотеке в сербской рукописи, № 7 (494), читаются молитвы Кирилла Туровского (см.: Б. Ст. Ангелов. Из старата, стр. 219—226). В сборнике сербского письма Белградской народной библиотеки, № 306, 1619 г. сохранились молитвы Кирилла Туровского с фонетическими сербизмами в языке.¹⁸

В. М. Н. Сперанский отмечает переход на славянский юг ряда переводов, сделанных на Руси не позднее XIII в. и в то же время освоенных

¹⁴ И. П. Еремин. Литературное наследие Кирилла Туровского. — ТОДРА, т. XI. М.—Л., 1955, стр. 346.

¹⁵ И. П. Еремин. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности. — ИОРЯС, т. XXX. Л., 1925, стр. 323—337; ср.: Йордан Иванов. Български старини из Македония. София, 1931 (старое издание: София, 1908); см. ссылку на его мнение, совпадающее с точкой зрения И. П. Еремина: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 307, прим. 6.

¹⁶ Перечень списков этого «слова», в котором указана и данная рукопись, см.: И. П. Еремин. Литературное наследие Кирилла Туровского. — ТОДРА, т. XI, стр. 360; см. также: Н. Н. Розов. Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки. — Труды ГПБ, т. V (8), Л., 1958, стр. 107.

¹⁷ Указание на этот сборник см.: Д. С. Лихачев. Отчет о командировке в Болгарию. — ИОЛЯ, т. XVIII. М., 1959, вып. 5, стр. 457. — За сообщение сведений о «словах» Кирилла в сборнике № 320 приношу благодарность Д. С. Лихачеву.

¹⁸ М. И. Соколов. Некоторые произведения Кирилла Туровского в сербских списках. — Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологического общества, т. III. М., 1902, стр. 235—236.

болгарской и сербской письменностью. В ряду этих переводов должно быть названо и сочинение, связанное с именем Иоанна II, митрополита Киевского, датируемое восьмидесятыми годами XI в., — «Канонические ответы». Вряд ли следует называть это сочинение «русским произведением XI в.» (Сперанский, стр. 21). Как справедливо указывает М. Н. Сперанский (стр. 22), Иоанн II, «грек по происхождению и воспитанию, свои „Ответы“ писал первоначально по-гречески», несомненно по греческим источникам; затем по его поручению «Ответы» были переведены для русского духовенства, и этот-то перевод не позднее XIII в. перешел в Болгарию, но сохранился лишь в позднем списке XVII в. собрания Гильфердинга, № 42 (Сперанский, стр. 22).

К тому же разряду сочинений, содержащих церковные и частью гражданские постановления, выработанные христианской властью феодальной Византии и затем освоенные славянскими народами после их христианизации, принадлежал Номоканон, или Кормчая книга. Перевод этой книги в конце XII или в начале XIII в. был сделан, видимо, русским монахом в одном из монастырей на Афоне с греческого языка. Этот перевод и получил затем, не позднее XIII в., распространение у южных славян (Сперанский, стр. 33). Возможно, русский перевод византийского монастырского устава («Типик») лежит в основе сербского Хиландарского типика, сохранившегося в списке XIII в. (Сперанский, стр. 34).

Пролог, широко распространенный в русских и югославянских списках уже с XII в. [по мнению Сперанского, не позднее как с середины века (стр. 36)], по вероятному предположению, был переведен совместно русским и югославянином (Сперанский, стр. 41).¹⁹ В рамках Пролога содержится некоторое число не только памятней, о русских святых, но и сказаний о них, старшие из которых были включены и в югославянские списки уже вскоре после перевода всего памятника, и во вторую его редакцию. Так, в списке XIII—XIV вв. уже читаются память и сказание о князе Мстиславе Владимировиче (ум. в 1132 г.), памяти и сказание о княгине Ольге (во второй редакции). Проложное житие Ольги особой редакцией читается в югославянском Прологе XIII—XIV в. (ГПБ, Q. I, 63).²⁰ В том же Прологе читаются жития Федора Варяга и князя Владимира Святославича. Во вторую редакцию Пролога было включено сказание об усении Феодосия Печерского. В позднейших югославянских Прологах встречается широко распространенная на славянском юге русская статья — легенда о посещении Руси апостолом Андреем. Эта статья читается в Прологе сербской редакции XVI в. собрания П. И. Шафарика (см.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 300).

Переведенный с греческого на Русь в XII—XIII вв. сборник изречений античных и христианских писателей — Пчела — не позднее XIV в. перешел в болгарскую, а оттуда в сербскую письменность (Сперанский, стр. 42—44), причем есть основание полагать, что в болгарской письменности русский перевод уже в XIII—XIV вв. был оттеснен новым переводом, сделанным в Болгарии и позднее перенесенным и в Сербию. Под вопросом еще остается место перевода другого сборника изречений, в ру-

¹⁹ Против этого вывода привел некоторые возражения В. Мошин в статье: *Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskoga u svijetlosti vizantijsko-slovenskih odnosa XII—XIII vieka: — Zbornik Historijskog instituta Jugoslavenske akademije*. Zagreb, 1959, в. 2, стр. 17—68; о переводе Пролога см. в статье В. Мошина в настоящем сборнике, стр. 71—72.

²⁰ Е. Э. Гранстрем. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. *Рукописи русские, болгарские, молдавлахийские, сербские*. Л., 1953, стр. 82; ср.: Б. Ст. Ангелов. Из старата, стр. 195—197.

кописной традиции постоянно стоящего рядом с Пчелой, — «Менандра мудрого» афоризмов. Хотя старший русский список этого сборника относится уже к XV в., тогда как сербский датируется XIII в., однако русский текст сохраннее, наряду с характером языка это позволяет предполагать, что перевод сделан на Руси в домонгольский период (Сперанский, стр. 44—45). Видимо, только глубокое изучение языка всех переводов, сделанных в XI—XIV вв. на Руси и на славянском юге, позволит получить настолько убедительные признаки, характеризующие каждую из групп переводов, что явится возможность решить спор и о языке перевода изречений Менандра, и все еще вызывающее сомнения утверждение о совместной работе над переводом Пролога русского и югославянина.

Еще в статье 1923 г. М. Н. Сперанский наметил необходимость изучения всего цикла сказаний о чудесах Николы, в котором не разграничены с полной отчетливостью группы переводов греческих рассказов, сделанных югославянскими и русскими книжниками. С несомненностью признается перешедшим не позднее XIII—XIV вв. к южным славянам — сначала в Болгарию, а оттуда в Сербию — русский перевод чуда об Агриковом сыне Василии (Сперанский, стр. 48—49). В статье 1938 г. М. Н. Сперанский (стр. 99) уточняет свое наблюдение. Чудо об Агриковом сыне «впервые» могло быть переведено на славянском юге вместе с некоторыми другими чудесами. Перейдя на Русь, эти сказания «подверглись новой справе с греческими текстами», и в таком исправленном виде они вернулись на славянский юг. Первоначальный перевод в рукописях не сохранился, а дошедшие тексты, в которых чаще всего встречается чудо об Агрикове сыне, обнаруживают русизмы в языке.

Русским по происхождению является частью опирающееся на переводные источники «Сказание о перенесении мощей Николая в Барград», известное в трех версиях. Югославянские тексты всех версий идут, по наблюдениям М. Н. Сперанского (стр. 100), от русских.

К числу чудес Николы, не сохранившихся в старшем югославянском переводе, но опирающихся в югославянских списках на этот перевод в уже исправленном на Руси виде, относятся следующие сказания: о юноше Николае, о трех воеводах, об изгнании беса из хижины, о трех воинах. Соотношение этих текстов с русскими предстоит еще детально изучить (Сперанский, стр. 101).

Не позднее 1230-х годов была переведена на Руси Повесть об Акире, по-видимому с сирийского оригинала. Время перехода этого перевода на славянский юг (сохранились только сербские списки, но в них есть следы болгаризмов) может быть установлено лишь предположительно: вторая югославянская редакция этого перевода дошла в рукописи 1468 г., следы повести обнаруживаются в сербских памятниках первой трети XV в. Это дает основание М. Н. Сперанскому (стр. 46—47) причислять повесть об Акире к тем русским переводам, которые проникли на славянский юг до периода второго югославянского влияния.

К числу переводов, сделанных на Руси с греческого языка еще в домонгольский период, относится Житие Андрея Юродивого. М. Н. Сперанский отмечает, что несколько позднее это житие было еще раз переведено на славянском юге, и именно этот текст получил там распространение. Но извлечение одного эпизода из русского перевода — «Видение Андрея и Елифания во Влахерне» — известно ему было по сербскому списку XVI в. собрания Белградской народной библиотеки, № 80 (458). Появление этого извлечения и аналогичного, но взятого из другого русского же источника (печатной богослужебной книги), сохранившегося в поздней сербской рукописи того же собрания, № 22 (377),

1692 г., М. Н. Сперанский (стр. 97) ставит в связь с установлением на славянском юге празднования Покрова, что произошло «вероятно не позднее XVI в. (дата рукописи № 80)».

Эти наблюдения М. Н. Сперанского над судьбой русского перевода Жития Андрея Юродивого на славянском юге могут быть дополнены сообщением Б. Ст. Ангелова (Из историята, стр. 302), который отметил наличие полного текста этого жития в сербском списке XV в. с русского сборника (собрания монастыря Крушедола), содержащего ряд других русских оригинальных произведений домонгольского периода (чудо Николы в Киеве с детищем, два слова похвальных Борису и Глебу, легенда о посещении Руси апостолом Андреем).

Из попутно сделанных замечаний в статьях М. Н. Сперанского, устанавливающих переход русских произведений и русских редакций старых югославянских переводов в славянские литературы между XIV и XVI вв., извлекаем дополнительно два факта, еще не исследованные ни самим ученым, ни продолжателями его труда. Ко времени не ранее XV в., видимо, склонен относить М. Н. Сперанский (стр. 76, 84, 110) знакомство сербов с древнерусским переводом Хроники Георгия Амартола²¹ (сборник Сербской Академии наук, № 24/106, середины или первой половины XVI в.). В одном позднем — 1633 г. — сербском списке (Хиландарского монастыря, № 307) известна русская по происхождению Толковая Палая (Сперанский, стр. 106, прим. 1).

3

Со времени выхода в свет первой статьи М. Н. Сперанского (1923 г.), подводящей итоги его наблюдений над переходом русских оригинальных и переводных произведений на славянский юг, накопилось некоторое количество фактов, расширяющих наше представление о знакомстве южных славян с русской литературой XI—XIV вв. Однако эти новые факты извлечены из рукописей не старше XVI в., и пока не изучен основательно язык этих югославянских текстов, нет основания датировать переход данной группы памятников к южным славянам временем до XIV в. включительно. Исследователи помещают обычно эти факты в историю литературных взаимоотношений южных славян с русскими XV—XVII вв., частью даже начала XVIII в. В настоящем обзоре мы все же выделим эти факты в особую группу, чтобы дать полное представление о том, что сохранили югославянские рукописи из русских переводных и оригинальных произведений XI—XIV вв. Значительная часть этих дополняющих наблюдения М. Н. Сперанского фактов содержится в работах Б. Ст. Ангелова, широко использовавшего описание югославянских рукописей, как местных, так и зарубежных собраний.

I. Из русских произведений XI в. Б. Ст. Ангелов отмечает в среднеболгарском сборнике XVI в. Нямецкого монастыря, № 91 (80), «Слово на перенесение мощей Николы» переяславского епископа Ефрема.²²

II. Из памятников XII в. в рукописном сборнике «болгарской редакции» XVI в. собрания Хиландарского монастыря, № 211, обнаруживающем особенно в языке «сильное русское влияние», Б. Ст. Ангелов (Из

²¹ В перечне русских переводов, пришедших в Болгарию, эту Хронику называет (без ссылки на рукопись) Б. Ст. Ангелов в статье «Начален период на проникване на руската книга в България» (Език и литература, год X, кн. 1 и 2. София, 1955, стр. 122).

²² Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 299; см.: А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек, стр. 779.

историята, стр. 299—300) отметил «Хождение Даниила игумена в светый град Ерусалимь и в прочая света места». Необходимы более подробные сведения об этом списке, чтобы уточнить редакцию его текста и получить некоторые основания для определения времени перехода этого памятника на славянский юг.

III. Среди чудес Николы есть и сложные. очень рано на Руси. К их числу относится чудо в Киеве с детищем. В сборнике «сербской редакции» XV в., принадлежащем монастырю Крушедола, содержится рядом с другими русскими сочинениями старшего периода и это киевское чудо Николы.²³

IV. В сборнике XVI в. собрания Гильфердинга, № 19 (ГПБ), найденном в Старой Сербии, содержится Климента Смолятича «Слово похвальное» архистратигам Михаилу и Гавриилу.²⁴

V. В югославянских списках не сохранилось текстов «Моления Даниила Заточника». Однако Б. Ст. Ангелов отмечает «известную близость» к тому разделу этого произведения, где речь идет о «злых женах», двух поучений на эту тему (одно из них приписано Иоанну Златоусту), читающихся в Беляковской рукописи, № 309, XVI в. (собрание Народной библиотеки имени В. Коларова), и подборки изречений о злых женах в поздней рукописи конца XVIII—начала XIX в., № 354 (619), того же собрания.²⁵

VI. По-видимому, проф. П. Динеков предполагает, что болгары знали повесть «Девгениево деяние» через русский перевод, хотя болгарские списки его и не сохранились.²⁶

VII. Было ли известно средневековым югославянским литературам Слово о полку Игореве, привлекшее в XIX в. внимание болгарских и сербских переводчиков? Рукописная традиция славянского юга не дает материала для ответа на этот вопрос. Однако Б. Ст. Ангелов вспоминает одно из изречений Слова — «Луче жь бы потяту быти, неже полонену быти», — комментируя отрывок «сербской летописи» конца XIV в., воспроизводящий речь царя Лазаря перед Коссовской битвой: «Луче есть намь въ подвизе сьмрть нежели сь студом живот; луче есть намь въ браны мучную кончину подети, нежели плешта врагомь нашим подати».²⁷ К этому эпизоду исследователь привлекает в параллель и два отрывка из Ипатьевской летописи — слова Игоря: «Оже ны будеть не бивши ся возворотитися, то сором ны будеть пущей смерти, нь како ны бог даст»; «то от бога ны будеть грехь сих выдаваше поидемь. Но или умремь или живи будемь на единомь месте» (Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 313).

Очевидно, приведенный отрывок из «сербской летописи» должен быть тщательно изучен в связи со всем контекстом данного памятника, а главное — на фоне принятой в сербском историческом повествовании фразеологии, выражающей понятие воинской чести. Эта фразеология в целом

²³ Сава Петкович. Опис рукописа манастира Крушедола. Сремски Карловци, 1914, стр. 168. — Цит. по: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 302.

²⁴ Н. Н. Розов. Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки, стр. 107.

²⁵ Б. Ст. Ангелов. Из старата, стр. 155. В статьях 1955 г. Б. Ст. Ангелов называл «Послание Даниила Заточника» (без указания списков) в числе русских памятников, знакомых «балканским славянам»; см.: Начален период на проникване на руската книга в България, стр. 123; ср.: Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжовно проникване у нас (XI—XIV века). — Известия на Института за българска литература, книга трета. София, 1955, стр. 57.

²⁶ См.: Стара българска литература, първа часть. София, 1950, стр. 155.

²⁷ Ст. Станојевич. [Рецензия на книгу] Историја срба. По доматчим и странним изворима и писцима израдио Милан С. Убавкич. — Летопис Матице српске. Књига 194, 1898, Свеска друга. У Новоме Саду, 1898, стр. 148, прим.

подлежит сравнению с русской, тогда лишь можно будет говорить о связи отдельных ее элементов с русскими «источниками».

VIII. Особого внимания заслуживает сохранившийся в собрании Хиландарского монастыря сербский список «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, точно датируемый записью писца 1585 г. Об этом списке и о других рукописях, содержащих текст сочинения Иосифа Флавия, дает подробные сведения статья Б. Ст. Ангелова «Иосиф Флавий в югославянских литературах» (см. стр. 255—261 данного сборника). К приведенному Б. Ст. Ангеловым описанию «Хиландарского II», по его терминологии, списка можно добавить некоторые предположительные соображения о том, что этот список помещался в сборнике вместе со Сказанием о Мамаевом побоище. Данные для такого предположения содержатся в рукописном собрании Порфирия (ГПБ, Q. IV, № 344). Эта рукопись, по описанию, «принадлежала Афонскому Хиландарскому монастырю, откуда и поступила в собрание преосв. Порфирия»,²⁸ причем «по помете тетрадей (42—46) видно, что настоящее сказание (о Мамаевом побоище, помещаемое на этих тетрадах, — В. А.-П.) составляло часть обширной рукописи». Указание на то, что содержалось в начале рукописи (тетради 1—41), дает запись на последнем листе оторванной от нее части, сделанная тем же почерком, каким перед ней засвидетельствована принадлежность всего сборника Хиландарскому монастырю: [«Смеренный игумень (Хиландарский) Гаврииль иеромонахъ. Лето 7190»]. Эта вторая запись представляет собой заклятие, которое должно было охранить рукопись от кражи: «Сиа книга Иосифъ от игумнарие Хиландарские и тко ее е отмити от вышеречение игумнарие, да е проклетъ от господа бога въседръжитела и пречистие богородице огну вечному да будетъ въжежение. Аминь, аминь, аминь». В описании после слова «Иосифъ» в скобках высказано предположение — «Иосиф Флавий?».²⁹

4

Статья М. Н. Сперанского «Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв.» издана по автографу 1938 г. По отдельным темам, затронутым в статье, покойный исследователь выступал с докладами в 1910—1920 гг.

Выделение периода с XIV по XVI вв. М. Н. Сперанский (стр. 58) мотивирует тем, что, по его мнению, со второй половины XIV в., когда наблюдается оживление литературной деятельности в северо-восточной Руси, новые русские переводы с греческого (как покажем далее, и русские оригинальные произведения, — В. А.-П.) «находят доступ в югославянскую письменность». Данная статья М. Н. Сперанского посвящена почти исключительно русским переводам, сделанным не ранее XIII—XIV вв. и переданным на славянский юг.

I. Из русских литературных памятников, переход которых на славянский юг доказывает в настоящей статье М. Н. Сперанский, называется лишь «Повесть о взятии Царьграда латинянами в 1204 г.», которая, видимо, была известна на славянском юге через выборку статей о Царь-

²⁸ Отчет имп. Публичной библиотеки за 1883 год. СПб., 1885, стр. 49—50. — О том же сообщил сам Порфирий в своем описании пребывания на Афоне: «... она (рукопись Сказания о Мамаевом побоище, — В. А.-П.) досталась мне и хранится в моей библиотеке». Порфирий Успенский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 году, часть II, отделение первое. Киев, 1877, стр. 130.

²⁹ Описание дает здесь ссылку на книгу: Порфирий Успенский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 году, стр. 130—131.

граде из Еллинского летописца второй редакции. Знакомство с этой повестью обнаруживается в сербском компилятивном «Сказании о създании храма... Софии иже есть в Константине граде» (рукописи собрания В. И. Григоровича, №№ 68 и 104, в датировке которых есть колебание между концом XV—началом XVI и XVII вв.; см.: Сперанский, стр. 64—65). Основной источник этой сербской компиляции — «Сказание о построении Софии цареградской» — представляет собой русский перевод с греческого, сделанный не позднее XIII в. Еллинский летописец второй редакции, через который Сказание вошло в выборку, также сложен не позднее второй половины XIII в. Выборка статей о Софии цареградской из Еллинского летописца была сделана русским книжником (старшая русская рукопись ее относится к началу XV в., Софийское собрание, № 1264, ГПБ). Югославянская компиляция сложилась, видимо, в XV в., до взятия Константинополя турками в 1453 г. (Сперанский, стр. 67).

II. Ко второму потоку текстов, пришедших на славянский юг из русской письменности, М. Н. Сперанский относит ряд переводов апокрифических греческих сочинений, переведенных на Руси частью в домонгольское время, частью не ранее XIV—XV в.

Апокрифическое «Житие Моисея» («Исход Моисеев»), переведенное, судя по языку, в домонгольский период, известно в двух сербских списках: полном в рукописи Сербской Академии наук, № 106 (24), середины или первой половины XVI в., и дефектном (без начала и конца) в составе «Исторической Палеи» в рукописи собрания Севастьянова, № 43 (Румянцевский музей, № 1472) первой половины XVI в. Оба эти списка представляют старшую русскую редакцию памятника, которая была переработана в третьей четверти XV в. для Толковой Палеи и оттеснена в рукописной традиции этой новой версией. М. Н. Сперанский (стр. 76—77) предполагает, что на славянский юг «Житие Моисея» перешло в то же время, когда была передана сюда и «Историческая Палея» в ее «обруселой» редакции.

«Историческая Палея» уже в греческом тексте обильно украсила ветхозаветную историю в ее библейском изложении апокрифическими дополнениями. В XII в. был сделан перевод Палеи на болгарский язык, но этот перевод затерялся на славянском юге и сохранился лишь в русских текстах в обруселом виде. Затем эта обруселая редакция вернулась к южным славянам; она известна была М. Н. Сперанскому в четырех списках (из них один — отрывок), старший из которых датируется первой половиной XV в.³⁰ Этот старший список Троице-Сергиева монастыря, № 180 (1859), представляет собой копию с русского оригинала, сделанную Пахомием Сербом во время его жизни в Троице-Сергиевом монастыре (Сперанский, стр. 110); судя по записи 1443 г., копия сделана до этого года. Данный список, по мнению М. Н. Сперанского (стр. 110, 116), среди югославянских занимает особое место и их историю не разъясняет. Анализ текста остальных трех югославянских списков доказывает, что в их основе лежит русская редакция старого болгарского перевода Исторической Палеи (Сперанский, стр. 84, 123, 141—142). Однако в сербской письменности этот тип Исторической Палеи не получил широкого распространения, поэтому в XV—XVI вв. появились два новых перевода с греческого текста, сохраненные списками сербским Крушедольским (№ 8, XVI в.) и среднеболгарским молдавского письма (собрания Шу-

³⁰ Судьбе Исторической Палеи в русской и югославянской литературах посвящено в сборнике статей М. Н. Сперанского специальное исследование, выполненное в 1935 г., — «Югославянские тексты Исторической Палеи и русские ее тексты» (Сперанский, стр. 104—146).

кина, ГИМ, № 505, XVI в.) (Сперанский, стр. 112, 123—142). Список, сделанный Пахомием Сербом, представляет переработку русского текста Исторической Палеи: Пахомий «сокращал, выдвигая еще более фактическую сторону и внося более стройности в самое изложение» (Сперанский, стр. 143). М. Н. Сперанский предполагает, что эта переделка была одной из подготовительных работ Пахомия при составлении Хронографа, которой, однако, он не воспользовался, изложив там библейскую часть по иным источникам. Сокращение Исторической Палеи, сделанное Пахомием, не получило распространения ни в русской, ни в югославянской письменности (Сперанский, стр. 146—147).

К XV—XVI вв. М. Н. Сперанский относит переход на славянский юг группы легенд и апокрифов эсхатологического содержания, объединенных уже в русской письменности в сборниках. Такой цикл повторяется в сербской рукописи XVI в. Венской, бывшей Придворной библиотеки, № 125.³¹

Первая из статей этого цикла воспроизводит русское компилятивное сочинение, использовавшее ряд переводных произведений и возникшее не позднее XIII в. Этот полемический трактат против иудеев, обличающий их неверие в то, что Христос — ожидаемый ими мессия, известен в русских списках под заглавием «Словеса святых пророк о сыне божьи и схождении его на землю...»; особое распространение он получил в годы борьбы с ересью «жидовствующих» и позднее в период еретических движений (московская и новгородская ереси). В XV в. вместе со статьями эсхатологического содержания перенесенной на славянский юг оказалась и эта полемическая статья (Сперанский, стр. 86—89).

Группу апокрифов эсхатологического типа начинает в сборнике Откровение Мефодия Патарского памятник, принесенный со славянского юга в русскую литературу не позднее начала XII в., а затем в русском изводе в составе сборника вернувшийся обратно в сербскую письменность (Сперанский, стр. 90). Текст сербского сборника «Вопрошание апостола Варфоломея» разделен на две части [Сперанский (стр. 91) предполагает, что такое разделение произошло уже в русском оригинале, где, однако, части шли в обратном порядке]. Подобно предыдущим апокрифам, и «Вопрошание апостола Варфоломея» вместе с выделенным из него «Вопрошанием св. апостолов богородице» в сербском сборнике опирается на русскую редакцию югославянского перевода этого сочинения (Сперанский, стр. 93). Такова же была и судьба апокрифической «Книги Еноха»: переведенная (или скомпанованная из переводных источников) в Болгарии в XI—XII вв., она в русской письменности не позднее XIV в. была переработана в сокращенную редакцию, и в этом именно виде воспроизвел ее с русского оригинала Венский сборник. Такой же сербский текст этого апокрифа читается в рукописи Белградской народной библиотеки, № 151, конца XVI в. (Сперанский, стр. 93—94). Таким образом, весь сборник Венской библиотеки является примером того, как не позднее XVI в. возвращаются в русской редакции старые югославянские переводы с греческого, в старшем периоде переданные на Русь, а на родине утерянные.

III. В числе собственно русских переводов, перешедших на славянский юг, М. Н. Сперанский называет «Толкования Никиты Ираклийского на сочинения Григория Богослова». Этот перевод был сделан, видимо, не позднее XIII в. и на русской почве присоединен к югославян-

³¹ Наиболее близки по составу к сербскому сборнику сборники библиотеки Краинских в Варшаве (№ 408) XV в. и собрания А. И. Яцимирского (БАН, № 22) также XV в., см.: Сперанский, стр. 88.

253823



скому переводу шестнадцати «слов» Григория. В этом объединении вернулся в югославянскую письменность и старый перевод «слов», и добавилось в русском переводе толкование этих «слов». Старший список «слов» с толкованием известен на славянском юге от XV в., но самый переход их сюда произошел, видимо, еще в XIV в. На юге текст был сверен с греческим оригиналом и в этом виде опять передан в русскую письменность (Сперанский, стр. 63).

5

В исследованиях 1940—1950-х годов, в отличие от концепции М. Н. Сперанского, первый период проникновения русских текстов на славянский юг доводится до XIV в. включительно, а в следующем, захватывающем время с XV до XVIII в., конец XVI в. не устанавливается как резкая грань, после которой, по мнению М. Н. Сперанского (стр. 55), «постепенно возрастает воздействие русской литературы на югославянские». Подводя итог своим наблюдениям, Б. Ст. Ангелов (Из историята, стр. 322) приходит к выводу, что уже с XV в. «систематически и последовательно русское культурное влияние проникает и все больше и больше разрастается, в тесной связи с параллельно расширяющимся русским политическим проникновением на Балканы, преимущественно среди болгар, находящее свое отражение во всех проявлениях жизни болгарского народа. Это влияние выразилось главным образом в проникновении русских произведений в нашу литературу и письменность в XV—XVIII веках, а также и в чествовании памяти русских святых, чтимых и болгарской церковью». Однако там же Б. Ст. Ангелов признает, что в XVII—XVIII вв. «русское проникновение в Болгарию усиливается». Появление в Москве книгопечатания несомненно увеличило приток русских книг на славянский юг, в особенности в Болгарию. «Всякий болгарин, посещавший Русь, старался принести оттуда на родину „московскую книгу“ — рукописную или печатную», — замечает Б. Ст. Ангелов (Из старата, стр. 191).

В Болгарии с середины XVI в. наблюдается заметное усиление воздействия славянорусского литературного языка на литературную письменную речь образованных болгар.³² Так, болгарский писатель середины XVI в. Матвей Грамматик, высоко образованный и начитанный, в частности в произведениях русского происхождения, в своем «Житии Николая Нового» (Софийского) признает воздействие на его труд «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, с которой он был знаком по русскому переводу. Воздействием именно этой книги Б. Ст. Ангелов (Из историята, стр. 298—299) объясняет «в значительной степени» наличие русизмов в языке Жития Николая Нового.

Об интересе некоторых болгарских книжников к изучению славянорусского языка в середине XVII в. свидетельствует запись на списке с печатного издания 1619 г. Грамматики Мелетия Смотрицкого.³³ Из этой записи видно, что копия была сделана в 1655 г. болгариним иеромонахом Стефаном Ловечским в столице Валахии Торговице, где Стефан обучался славянской грамматике у «священного даскала» Даниила. По предположению Н. М. Дылевского, под именем этого учителя следует подразумевать бывшего охридского архиепископа Даниила, которого после лишения его охридской архиепископии в 1650 г. видел в Торговице Арсений Суханов.

³² О русизмах в болгарских рукописях XII—XIII вв. см. в статье: Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското книжно проникване у нас (XI—XIV век), стр. 53—55.

³³ Н. М. Дылевский. Грамматика Мелетия Смотрицкого у болгар в эпоху их возрождения. — ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 461—467.

«Даскал» обучал грамматике, очевидно, по руководству Мелетия Смотрицкого, поэтому его ученик сделал с него список. Вторая запись 1666 г. на рукописи показывает, по мнению Н. М. Дылевского, что сохранившийся список представляет копию списка 1655 г., сделанную в болгарском селе Вречез. Таким образом устанавливается с несомненностью, что уже с начала второй половины XVII в. Грамматика Мелетия Смотрицкого служила для болгарских книжников главным руководством при изучении славяно-русского языка. Насколько в дальнейшем это изучение приводило к основательным результатам, видно, например, из того, что в середине XVIII в. видный болгарский литературный и церковный деятель Парфений Павлович сложил оду в честь Петра I на чистом славяно-русском языке того времени (Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 316).

Однако для рядовых югославянских читателей славяно-русский литературный язык в XVI—XVII вв. становился все более трудно понимаемым. Различия между русским языком и югославянскими, заметные уже в XIV—XV вв., подтверждают и русские книжники, как это видно из отзыва Нила Курлятева, ученика Максима Грека, о языке митрополита Киприана. Русские источники называют Киприана «сербином», а его язык именуют «сербским». Новые данные позволяют П. Динекову утверждать, что Киприан был болгарин, родился в Тырнове в 30-е годы XIV в., происходил из той же семьи Цамблаковичей, из какой вышел и Григорий Цамблак. Это была одна из знатных болгарских семей XIV в. Хотя фамилия Цамблаковичи встречается и у греков, румын, сербов и албанцев, однако Киприан и Григорий произошли от болгарской ветви ее, что подтверждается наименованием Болгарии — «наше отечество» в похвальном слове Киприану Григория.³⁴ Нил Курлятев отметил отличия языка Киприана от славяно-русского не только в фонетике (причем иногда эти отличия он распространяет и на болгарское произношение: «а речи по нашему не замедли, а сербски или буде болгарски не замуди»), но и в словаре, перечисляя ряд слов, которые «нам (т. е. русским) не разумны — бохма, васнь, реснотивие, цещи, ашут и много таковых мы не разумеем ино сербски, а ино болгарски».³⁵ «Сербским» назвал в данном случае Курлятев среднеболгарское написание, поэтому его замечание должно быть отнесено к болгарскому языку Киприана, ученика Тырновской школы Евфимия.

Потребность «исправляти русские речи на свои еззык» выразил болгарин, переписывавший в 1633 г. русский текст «Книги бытия и земли». Он сознается, что взялся переписывать русский «извод», так как «не изобреташе въ то време сия книга въ нашеъ езъще».³⁶

По-видимому, еще более ощущали трудность русского языка в XVI в. читатели сербы, как об этом свидетельствует на сербском списке 1585 г. «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия запись писца, который называет себя «убоги Григорий», в схеме «Василий священноиннок». Он переписывал «книгу Иосипа премудрого иже от еврей» «в пиргу святого Сави в Кареах». Согласно «заповеди» св. Савы, этот «пирг» стал местом постоянного книжного труда: в течение ряда веков, начиная с середины XIII в., здесь списано много богослужебных и «четьих» книг.³⁷ Эта тра-

³⁴ Ср.: П. Динеков. Стара българска литература, втора част. София, 1953, стр. 86, 88—89.

³⁵ Йордан Иванов. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375—1406). — Известия на Институт за българска литература, кн. VI. София, 1958, стр. 30—31; о болгарском происхождении Киприана см. стр. 32—37.

³⁶ Рукопись библиотеки Хиландарского монастыря, № 307; см.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 309.

³⁷ Джордже Сп. Радожичич. Стари српски књижевници XIV—XVII века. Расправе и чланце. Београд, 1942, стр. 44—45, 52—53.

диция, как видно из приписки схимника Василия, сохранялась и в XVI в. Писец сообщает, что он списывал «от рускаго извода, понеже не обрета- шесе сия книга Юсип нашимь сръбскимъ языкомъ ни в Светей горе в сръбскихъ монастырех, ни в сръбсцей земли, понеже много искахъ и испи- товахъ».³⁸ Приписка схимника Василия переключается с послесловием руко- писи 1615 г. (ГПБ, Ф. I, № 763), добавленным сербским монахом Йовом, который переписал эту книгу «в ските лаврском на келии Дионисия ри- тора» для сербского Студенецкого монастыря на Афоне «настоянием Дамаския еромонаха». Книга представляет собой список с русского текста «Беседы» Иоанна Златоуста на евангелие от Матфея. В предисловии к «Беседе», сложенном Селиваном, сподвижником Максима Грека³⁹ (пер- вый лист этого предисловия в сербской рукописи утрачен), вместо обра- щения к «русскому московскому народу» серб переписчик написал «сербскому народу», прямо определив, кому назначен его труд. В конце рукописи читается послесловие серба Йова, содержащее пространное витиеватое обращение к читателям сербам с извинением за ошибки, допу- щенные им по незнанию языка: «Извод, от кого писах, велми бе тежак, почто беше рускин рукопис, и аз невежда языку тому и велик труд подъех».⁴⁰

Не надо забывать, что даже более близкие русским по языку украинцы в XVI—XVII вв. «переводят» на свой литературный язык произведе- ния, созданные не только в Московской Руси в XV—XVI вв., но и в том древнерусском периоде, когда языковое единство будущих трех на- ций — великорусской, украинской и белорусской — еще не было нару- шено.

Некоторые трудности, связанные с тем, что живой болгарский и серб- ский языки все более отходили от того древнеболгарского, который послу- жил основой литературного языка старшего периода, а следовательно, и «русские речи» славяно-русского литературного языка становились не во всем понятными, не могли, однако, препятствовать проникновению русских литературных произведений на славянский юг. Список их, предложенный М. Н. Сперанским, в настоящее время может быть расширен прежде всего за счет оригинальных русских произведений XV—XVI вв.

1. На интерес сербских летописей к событиям русской истории конца XV—XVI вв., указывает акад. М. Н. Тихомиров.⁴¹ Сведения русских ле- тописей, воинских повестей и русского хронографа входят в сербские летописи (например, в сербской летописи середины XVII в. есть прямая выписка из русского Хронографа об освобождении «православных» от турецкого ига; см.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 313) и хроно- графы; известны и отдельные списки русских исторических повестей XV—XVI вв. В старой сербской книжности были известны две редакции русского Хронографа XV в. — редакция 1512 г., с середины или конца

³⁸ Эта запись полностью впервые издана в книге: Порфирий Успенский. Пер- вое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 году, стр. 131; переиздание: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 303; ср. также. Е. В. Барсов. Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси, т. I. М., 1887, стр. 214—215; см. также об этой приписке стр. 258—259 настоящего сборника.

³⁹ Текст этого предисловия по рукописи Антониева-Сийского монастыря конца XVI в., № 16—17, опубликован И. В. Ягичем в книге: Исследования по русскому языку, т. I. СПб., 1895, стр. 626—631.

⁴⁰ ГПБ, Ф. I, № 763; см.: Н. Н. Розов. Южнославянские рукописи Государ- ственной Публичной библиотеки, стр. 110. За сообщение сведений об этой рукописи принишу благодарность Н. Н. Розову.

⁴¹ Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. — Славянский сборник. ОГИЗ, 1947, стр. 183—184.

XVI в., и западнорусская редакция — с XVII в.⁴² Среди рукописей Народной библиотеки имени В. Коларова имеется список русского Хронографа второй половины XVII в. [№ 774 (336)], который Д. С. Лихачев характеризует как «весьма интересный, где среди разнообразного литературного материала имеются и сочинения Ивана Пересветова».⁴³

II. В описании собрания Хиландарского монастыря значится список XVII в., содержащий «Сказание о Задонском бою и похвала великому князю Димитрию Ивановичу и брату его Владимиру Андреевичу». О том, что эта хиландарская рукопись перешла в коллекцию Порфирия Успенского, сообщил он сам в описании своего путешествия на Восток.⁴⁴ В настоящее время рукопись находится в составе собрания Порфирия Успенского (ГПБ, Q.IV, № 342). Данный текст представляет собой основную редакцию Сказания о Мамаевом побоище.⁴⁵ Судя по языку, это русская рукопись, привезенная на Афон. Югославянских списков Сказания о Мамаевом побоище пока не обнаружено.⁴⁶

III. Хотя болгарский перевод русской повести о взятии Царьграда турками в 1453 г. той «пространной» редакции, которая в послесловии одного списка приписывается Нестору Искандеру,⁴⁷ сохранился лишь от XVIII в., П. Динеков полагал, что повесть пришла к болгарам уже в конце XV—начале XVI в. Характеризуя болгарскую версию этой повести, П. Динеков отмечал, что она представляет собой свободную передачу русского оригинала: часть эпизодов пропущена (например, вся первая часть, рассказывающая об основании Царьграда), вставлены новые. В настоящее время в связи с выходом в свет статьи М. Н. Сперанского «Повесть о взятии Царьграда турками в Скифской истории А. Лызлова» П. Н. Динеков пересмотрел эту датировку болгарского перевода и относит его к XVIII в., выясняя исторические условия, оживившие интерес болгар к теме повести.⁴⁸

IV. Неясен источник сказания «О създании Цариграда в Византии», встречающегося в югославянских рукописях XVII в. (собрания Шафарика, 1619 г.; Белградской народной библиотеки, № 306, XVII в.) обычно перед повестью о взятии Царьграда турками. Б. Ст. Ан-

⁴² Джордже Радојичић. Српски рукопис Хронографа западноруске редакције. — Питања књижевностијезика. Књига четврта — свеска прва. Сарајево, 1958, стр. 187—190.

⁴³ Д. Лихачев. Отчет о командировке в Болгарию, стр. 457.

⁴⁴ Порфирий Успенский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 году, стр. 130. Недавно в печати напомнил об этой рукописи Порфирия Н. Н. Розов (Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки, стр. 109).

⁴⁵ Л. А. Дмитриев. Описание рукописных списков Сказания о Мамаевом побоище. — В кн.: Повести о Куликовской битве. Под ред. М. Н. Тихомирова. Изд. АН СССР, М., 1959 (серия «Литературные памятники»), стр. 487.

⁴⁶ Б. Ст. Ангелов в статье 1955 г. называет Задонщину в числе русских памятников, известных «балканским славянам» (см.: Език и литература, год X, кн. 1 и 2. София, 1955, стр. 123; Известия на Института за българска литература, книга трета. София, 1955, стр. 57), хотя и не указывает ее списков. В статье 1956 г. (Из историята, стр. 314) он ведет речь о хиландарской рукописи, по-видимому, той самой, которая позднее перешла в собрание Порфирия и в которой содержится не Задонщина, а Сказание о Мамаевом побоище. В Хиландарском монастыре Порфирий видел лишь один сборник с повестью о Куликовской битве, и эта повесть не имеет отношения к Задонщине.

⁴⁷ Вопрос о русских редакциях «пространной» повести и ее датировке до конца не решен, хотя, кроме исследования М. Н. Сперанского, в том же X томе ТОДРА он затронут в статье М. О. Скрипила «„История“ о взятии Царьграда турками Нестора Искандера» (стр. 166—177).

⁴⁸ Подробнее о болгарском переводе повести о взятии Царьграда см. статью П. Н. Динекова в настоящем сборнике, стр. 318—329.

гелов (Из историята, стр. 315) называет этот источник «оригинальным русским произведением» вслед за М. И. Соколовым, который отметил, что повесть «несомненно появилась впервые по-русски, и югославянские списки ее идут от русских оригиналов». ⁴⁹ Русский оригинал сохранил в югославянских списках характерные лексические русизмы. ⁵⁰

V. Во втором периоде значительно расширяется круг русских агиографических произведений, переданных на славянский юг. Культ русских святых был усвоен югославянской церковью, поэтому целые сборники русских житий привозили и переписывали и в Сербии, и в Болгарии. В собрании Крушедольского монастыря хранятся два русских сборника XVI в., где, кроме уже известных с XII—XIII вв. текстов житий Бориса и Глеба, Владимира, Феодосия Печерского, читаются также жития Авраамия Смоленского, Леонтия Ростовского, Михаила Черниговского, Сергия, митрополита Алексея и др. ⁵¹ В Хиландарском сборнике, № 211, болгарской редакции, XVI в., рядом с Хождением игумена Даниила читается текст «От жития светага Сергия чудотворца русаго о съставлении общаго житя» (Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 299—300). Тропарь и кондак, прославляющие князя Владимира I, содержатся в рукописи Устава церковного XVI в. Библиотеки Румынской Академии наук, № 81 (Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 304).

Рост интереса к русской агиографии обнаруживают сербские приписки конца XVII—начала XVIII вв. на сербском Прологе XIV в. Берлинской королевской библиотеки, № 38 (порядковый номер в Описании А. И. Яцимирского 47). ⁵² Часть этих приписок лишь называет имя святого и дату его смерти (Ефрем Новоторжский, Георгий Всеволодович, Кирилл Белозерский, Димитрий Переяславский, Всеволод-Гавриил, Федор Смоленский и его сыновья Давид и Константин, Евфимий Новгородский, Евфимий Суздальский, Нифонт Новгородский, Никита Новгородский, Феодосий Печерский), часть «памятей» дает очень краткий пересказ главных сведений о происхождении и деятельности святого (Павел Комельский, Михаил Клопский, Никита Новгородский, Иона митрополит Киевский, Антоний, Иоанн и Евстафий литовские мученики, Зосима Соловецкий, Стефан Пермский, Пафнутий Боровский, перенесение мощей Бориса и Глеба, Антоний Печерский, перенесение мощей Николая Марликийского). Только под 12 февраля вписано краткое житие митрополита Алексея, представляющее, видимо, извлечение из поздней обработки старшей версии жития Алексея, приписываемой епископу Пермскому Питириму. ⁵³ Выписки свидетельствуют о том, что серб не всегда хорошо понимал их русский источник; так возникло ошибочное чтение в житии Алексея «рода болгарска» вместо «болярска», «трудшиисе» вместо «тру-

⁴⁹ М. И. Соколов. Некоторые произведения Кирилла Туровского в сербских списках, стр. 236.

⁵⁰ М. Н. Сперанский. 1) Рукописи Павла Иосифа Шафарика (ныне Музея королевства Чешского) в Праге. — ЧОИДР. М., 1894, кн. 1, стр. 42; 2) Заметки о рукописях белградских и Софийской библиотек. — Известия Историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине, т. XVI. Нежин, 1898, стр. 75—76.

⁵¹ Сава Петкович. Опис рукописа манастира Крушедола. Сремски Карловци, 1914, стр. 25—27; ср.: Б. Ст. Ангелов. Из историята, стр. 302.

⁵² А. И. Яцимирский. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек, т. I. — СОРЯС, т. 98. Пгр., 1921, стр. 380—381. Приписки были изданы А. И. Яцимирским в 1916 г. в статье: Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературе. LXXIII. — ИОРЯС, т. XXI, кн. I, стр. 205—209. В статье Б. Ст. Ангелова (Из историята, стр. 308) в шифре этой рукописи опечатка: 48 вместо 47, а библиотечный ее номер 38 не назван.

⁵³ См.: Н. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, стлб. 29—30.

дишице» (в других «памятях»: «паприць», «Перослава Зеленского» вместо «Переяслава Залесского» и др.). Язык приписок ярко окрашен фонетическими и морфологическими сербизмами, но лексика русского источника сохранена.

Об основательном знакомстве с русской агиографической литературой, с событиями русской истории конца XV—первых десятилетий XVI в., в частности со спорами о монастырском и вообще церковном землевладении, свидетельствует литературная деятельность Аникиты Льва, подписывавшего свои сочинения именем «Филолог черноризец». Серб по происхождению, монах одного из сербских монастырей, он между 1534 и 1560 гг. написал ряд сочинений, широко известных в русских списках: два слова похвальных Зосиме и Савватию соловецким (по просьбе соловецких монахов, переданной через инока этого монастыря Богдана, который и привез на Русь оба произведения), слово на память Михаила и Федора черниговских; ему же предположительно приписывается одна из версий жития Иосифа Волоцкого. Надо думать, что для этой работы на славянский юг было привезено старшее русское житие Зосимы и Савватия, сложенное еще в XV в. учеником Зосимы Досифеем и правленное низложенным митрополитом Спиридоном.⁵⁴ Не выяснены источники, на основе которых тот же «Филолог черноризец» — Лев Аникита написал житие Иосифа Волоцкого.⁵⁵ Уточнение их показало бы, что из русской литературы, связанной с событиями жизни и деятельностью Иосифа Волоцкого, в частности из сочинений самого Иосифа, к середине XVI в. было известно на славянском юге.

К числу агиографических произведений, сложенных на Руси по югославянским источникам, целиком или частично использовавших их, а затем перенесенных на славянский юг, относится «мучение» Георгия Нового болгарского, написанное псковским иеромонахом Ильей в 1539 г. Литературные источники этого произведения выяснены А. И. Яцимирским, который издал его по сборнику молдавского письма тырновского правописания собрания Ф. Гепецкого. Список XVII в. этого жития есть в собрании сербского Хиландарского монастыря (№ 327).⁵⁶

VI. Хотя большинство апокрифов, известных в русских текстах, пришло на Русь в югославянских переводах, но индексы книг «истинных и ложных», очень редкие на славянском юге в старшем периоде, позднее появляются здесь в копиях с русских оригиналов и воспроизводят русские добавления к первоначальным переводным перечням. Сербский («или книжный ресавский») текст статьи о книгах истинных и ложных по рукописи Рыльского монастыря XVII в., № 78, списан с русского оригинала.⁵⁷ Однако, как справедливо замечает в другой статье этот исследователь, более полное привлечение списков индекса, русских и болгарских, необходимо «не только для классификации всех списков индекса, но и для ре-

⁵⁴ Там же, стлб. 486—487.

⁵⁵ С. В. Иванов. Кто был автором анонимного жития пр. Иосифа Волоцкого. — Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915, сентябрь, стр. 173—190. Сопоставление некоторых взглядов автора жития с сочинениями Иосифа Волоцкого и Ермолая-Еразма см. в статье: Н. А. Казакова. Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. — ТОДРА, т. XIV, 1958, стр. 242—246.

⁵⁶ А. И. Яцимирский. 1) Из истории славянской проповеди в Молдавии. СПб., 1906, стр. LXXIV—LXXVIII, 99—109; 2) Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. — ИОРЯС, т. XIII, кн. 2. СПб., 1908, гл. LIV, стр. 168—171. Подробнее об этом житии см. статью П. Н. Динеева в настоящем сборнике, стр. 318—329.

⁵⁷ А. И. Яцимирский. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. — ИОРЯС, т. XIII, кн. 2, гл. LVI, стр. 191—195.

шения вопроса о русском или болгарском происхождении наиболее полной редакции индекса». ⁵⁸

Повесть «о панагии», связанная с легендами об успении богородицы, в сербском списке Сербской Академии наук, № 312, воспроизводит русский текст. ⁵⁹ К русским текстам восходят, по наблюдениям А. И. Яцимирского, югославянские поздние списки «Слова Ефрема Сирина о приношении сниреч о пречистых таин», ⁶⁰ передающего легенду о том, что язычник или сомневающийся христианин видит во время литургии не хлеб и вино, а живого младенца, которого закалывает диакон.

VII. Рассматривая вопрос о переходе древнерусских литературных памятников на славянский юг, исследователи указывают три основных пути, на которых сближались культуры восточных и южных славян: Константинополь, Афон и придунайские области. Именно в последнем районе отмечено общение «балканских славян» не только с Московской Русью, но и с Украиной. Уже с конца XV в. известны факты, подтверждающие, что в области среднего Дуная происходило общение с украинскими книжниками сербов. Так, два переписчика — дьяк Елисей из Подольского Каменца и Андрей из Санока — в 1490 и 1513 гг. переписывали в одном из городов этой области церковные книги для сербов. По-видимому, выходец из Закарпатской Руси Василий Никольский в 1511 г. по указанию сербского феодала Стефана Якшича (через сестру Анну бывшего в родстве с Еленой Глинской, матерью Ивана IV) написал полемическое богословское сочинение на славяно-русском языке, известное и в сербском списке. На Афоне для сербов поработал в первой половине XVI в. святогорский прот Гавриил (Мстиславич), русский по происхождению. Он перевел на сербский язык с греческого «Историю монашества на Афоне», написал Житие Нифонта, на сербском языке вел переписку с венгерским королем Иоанном Заполей, славянином по происхождению. В одном из писем Гавриила, касающемся Лютера и его учения, содержится пересказ широко известной в русской письменности легенды о папе римском Петре Гугнивом. В конце XVII в. украинец Самуил Бакачич перевел с греческого языка на сербский сборник поучений «Магнит духовный», сборник легенд Агапия Критянина «Грешных спасение», собрание поучений Дамаскина Студита «Сокровище» и полемическое сочинение украинского писателя Иоанникия Галатовского «Мессия Правдивый». ⁶¹

Приведенные факты общения между украинскими и сербскими книжниками напоминают об одном из путей, какими проникали в Сербию памятники древнерусской и украинской литературы. В сборнике Шишатовицкого монастыря читается апокрифическое «Сказание Афродитиана о бывшем чудеси в Первьстей земли». Этот апокриф не ранее второй половины XIV в. был переведен и в Сербии (известны русские списки этого перевода от XV—XVI вв.), однако Шишатовицкий текст идет не от этого перевода: он полностью совпадает с двумя украинскими текстами XVI в. Сказания, восходящими к древнерусскому переводу, сделанному не позднее XIII в., и читается, подобно им, в составе сборника «слов» и поуче-

⁵⁸ А. И. Яцимирский. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. — ИОРЯС, т. XIV, кн. 2. СПб., 1909, гл. II, стр. 281 (здесь изданы тексты индекса по спискам XIV и XVII вв.).

⁵⁹ Там же, гл. V, стр. 312.

⁶⁰ А. И. Яцимирский. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. — ИОРЯС, т. XV, кн. 1. СПб., 1910, гл. IX, стр. 16.

⁶¹ Свод данных о деятельности русских и украинских книжников в Сербии см. в статье Дж. Сп. Радоичича «Стари српски писци руске народности (од краја XV до краја XVII века)» (Годишњак филозофског факултета у Новом Саду, књига V, 1960, стр. 199—218).

ний типа Торжественника. В отличие от всех остальных русских, украинских и сербских текстов Сказания Шишатовицкой и оба совпадающих с ним украинских списка представляют собой интерполированную редакцию апокрифа. Обычный его текст в данной редакции разрезан вставкой, которая в ином изложении повествует о том, что, согласно древнему тексту, было записано на «золотых досках» о путешествии волхвов к новорожденному Христу. Эта вставка была сделана, судя по ее лексике, по русским источникам, вероятнее всего, по тем словам «на рождество Христово», которые были построены на различных рассказах о поклонении волхвов, в том числе использовали и Сказание Афродитиана. Дополненная на Руси, редакция Сказания переписывалась в XVI в. украинскими книжниками, лишь очень слабо отразившими в ней черты украинского языка. Сербский список в точности повторяет эти украинские тексты,⁶² но ярко окрашен фонетическими и морфологическими сербизмами. Однако лексика старого русского перевода сохранена в нем неизменной, повторены и русизмы вставки. Таким образом, путь от древнерусского перевода Сказания Афродитиана через интерполированную русскую редакцию и украинские ее списки к сербскому Шишатовицкому сборнику устанавливается вполне отчетливо.⁶³

VIII. Нередки в югославянских списках XVI—XVIII вв. и сочинения переведенных на Руси произведений религиозно-учительной и патристической литературы.

Сочинения Иоанна Златоуста в переводе сподвижника Максима Грека Селивана (Силуяна), инока Троице-Сергиева монастыря, в сербских списках известны по рукописи собрания Гильфердинга, № 36, XVI в., найденной в Герцеговине, и по рукописи 1615 г., переписанной на Афоне для сербского Студеницкого монастыря с русского оригинала (см. выше, стр. 20 о записи писца этой рукописи — ГПБ, Ф. I, № 763).⁶⁴

В небольших монастырях северной Далмации среди рукописей, в большинстве богослужебных, хранится некоторое количество книг четьих, религиозно-учительного содержания, частью русских, частью списанных с русских оригиналов. Описывая их, В. А. Мошин и М. Радек отмечают «болгарский или русский извод» Лествицы XVI в. (рукописи монастыря Крка, №№ 27, 133). В Задаре были обнаружены русские списки XVIII в. сочинений Симеона Нового Богослова, Никиты Студита и Василия Великого (рукописи монастыря Крка, №№ 110, 111, 112).

Из переводных светских сочинений в монастыре Крка оказался «русско-словенский извод» Сказания на Александра цара како прежде много землю и поклонился Саваоту богу Иерслим» (№ 30, 122, XVIII в.).

Русская богословская литература XVII—начала XVIII вв. представлена в монастырских библиотеках северной Далмации сочинениями Димитрия Ростовского в списке 1719 г. [Крка, № 48, 548 (116)],⁶⁵ русским списком

⁶² Сербский список издан: St. Novosovič. Afroditijana Persijanca griča o rođenju Hristovu. — Starine, kniga X. U Zagrebu, 1878, стр. 72—89. Текст издан с вариантами по публикации Тихонравова. Издатель не дает точной датировки сборника, приводя лишь вкладную запись XVIII в. Однако неизвестно, современна ли эта запись самой рукописи.

⁶³ Подробнее о данной интерполированной редакции Сказания см. в статье: В. П. Адрианова-Перетц. Из истории русско-украинских литературных связей в XVII в. (украинские переводы «Хождения» игумена Даниила и «Сказания Афродитиана»). — В кн.: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961, стр. 268.

⁶⁴ Н. Н. Розов. Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки, стр. 107, 110.

⁶⁵ По сообщению Д. С. Лихачева, в библиотеке Рыльского монастыря хранится ряд сочинений Димитрия Ростовского, в том числе его Четьи Миней.

полемических сочинений, написанных в защиту противопротестантского трактата Стефана Яворского «Камень веры», — «Возражение на пасквиль Лютера нареченный Молоток на книгу Камень веры» и «Лютеранский пасквиль на книгу Камень веры» (Крупа, № 50, II). В сборнике № 55, 410, XVIII в. (Крка), содержится статья «Заповеди божи... словеса кир Иоакима, патриарха московского» и два русских Помянника, изданные при патриархе Адриане в конце XVII в. и при Петре I, с записями от 1705 до 1716 г. (№№ 57 и 58).

В библиотеке Задара нашелся и русский список Лечебника XVIII в. (№ 114).⁶⁶

Как видно из обзора памятников русской литературы, обнаруженных к настоящему времени на славянском юге в рукописях с XII по XVIII вв., приток их происходил на протяжении всего этого периода. Насколько интенсивен был этот приток на каждом отдельном этапе его, судить трудно, так как сохранившиеся югославянские рукописи далеко не покрывают объема всей существовавшей там книжной продукции. В особенности пострадали книжные богатства в Болгарии в века турецкого ига, в годы преследования болгарской церкви греческими фанариотами. Не случайно поэтому ряд произведений, несомненно существовавших в Болгарии, дошел только в сербских списках, и лишь внимательный анализ языка этих списков открывает в них иногда следы болгарских оригиналов.

Не только степень воздействия русской литературы и письменности на культуру южных славян определяется весьма приблизительно по наличному составу югославянских рукописей местных и зарубежных древлехранилищ. Еще труднее во многих случаях с точностью хотя бы до ста лет датировать усвоение русского произведения на славянском юге и установить, в какую из двух письменностей — болгарскую или сербскую — данный русский памятник перешел раньше. Для многих названных в нашем обзоре памятников оба вопроса — времени и места включения русского произведения — остаются еще не решенными. В ряде случаев не выяснено, в каком именно виде в югославянскую письменность вошел тот или иной русский памятник. Например, глухо говорится, что в сербских летописях и хронографах имеются выписки из русских исторических произведений, однако, кроме русского Хронографа, не называются определенно другие исторические источники сведений по русской истории. Неясно, какая именно версия жития Сергия дошла до южных славян — Епифания Премудрого или Пахомия Серба; не уточнены сведения и о других агиографических произведениях, перешедших на славянский юг, и т. д.

Меньше всего разработан вопрос о том, как происходило освоение русских произведений югославянской рукописной традицией: еще не выделены случаи, когда данный текст оставался только в привезенной на юг русской рукописи или в сделанной для болгар или сербов русским писцом копии (например, есть ли югославянские списки с русских сборников житий XVI в., хранящихся в книжных собраниях славянского юга?). Вопрос о работе русских писцов в книжных центрах балканских славян и на Афоне для них же заслуживает внимательного изучения.⁶⁷

⁶⁶ Vladimir Mošin i Milan Radeka *Ćirilski rukopisi u sievernoj Dalmaciji*. — *Starine*, kniga 48. Zagreb, 1958, стр. 196, 197, 199—201, 210, 214, 215.

⁶⁷ Е. Спространов (Опис на ръкописите в Библиотеката при Рилския манастир. София, 1902, стр. 24, 71—72) отметил несколько рукописей монастырской библиотеки, сохранивших имена русских переписчиков XVIII и XIX вв.; см. также: Д. С. Лихачев. Отчет о поездке в Болгарию, стр. 459.

Не исследована во многих случаях работа югославянских писцов над русским текстом. Между тем на основании уже изученных (особенно в статьях М. Н. Сперанского) произведений мы знаем, что иногда над русскими текстами производилась целенаправленная редакторская работа: перестраивалась композиция, вводились новые эпизоды (например, в повести о взятии Царьграда турками), русский текст «переводился» на «наш език», как пишут болгарские и сербские писцы XVI—XVII вв., или, хотя, может быть, и в меньшей степени, переделывали для своего читателя славяно-русский литературный язык писцы и более раннего времени. Наконец, далеко не всегда ясны причины интереса к отдельным произведениям, переносимым в югославянскую письменность из русских рукописей.

Таким образом, дальнейшее изучение объема и характера воздействия русской литературы и письменности на югославянские следует вести по двум направлениям: 1) продолжать выявление в рукописных собраниях югославянских рукописей, восходящих к русским оригиналам, и русских рукописей, перенесенных в югославянские книгохранилища в XII—XVIII вв.; 2) всесторонне исследовать каждый отдельный памятник, вошедший в югославянскую литературу и письменность из русской рукописной или старопечатной традиции. Сборник статей акад. М. Н. Сперанского дает поучительные образцы таких исследований, приводящих к убедительно обоснованным заключениям о том, как протекало в каждом отдельном случае освоение южными славянами русской литературной культуры.

В. МОШИН

О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв.

«Литературные влияния» и периодизация литературных связей

В рамках славянской культурной взаимности русско-южнославянские литературные связи представляют проблему особого значения и особого интереса. Историческая судьба связала русский и южнославянские народы особенно крепкими культурными, в частности литературными, узами. Аналогичное развитие общественного быта при мощном воздействии общего внешнего культурно-исторического фактора — Византии, которая втянула православное славянство в круг общих религиозных и философских представлений, и общее славянское письмо придали русской и южнославянским литературам значение общей православно-славянской литературы. Создавшаяся под влиянием этих факторов русско-южнославянская литературная общность в течение ряда столетий была столь тесной, что во многих случаях — как в смысле идейного содержания, так и в отношении художественно-литературного оформления — очень нелегко определить, в какой среде первоначально возникло то или иное литературное произведение. Созданное в одной среде, оно в периоды живых политических, экономических или культурных, в частности церковных, связей очень быстро переходило в другую область общего культурного района и легко включалось в тамошнюю литературную сокровищницу.

Наряду с этим, так сказать субъективным, «внутриисторическим» фактором — тождественностью культурно-исторической ориентации и однородностью идейных и художественных интересов, которые объясняют легкость распространения взаимных литературных влияний, — действовал и объективный, внешнеисторический фактор — конкретные исторические условия, в которых развивались межславянские отношения. В этом смысле следует особенно подчеркнуть методологическое положение, выставленное В. М. Жирмунским в докладе на IV Международном съезде славистов, о проблеме сравнительного изучения эпической поэзии: в сравнении с типологической базой, которая не имеет хронологии, влияния являются категорией исторической. Они всегда связаны с конкретной исторической обстановкой и могут быть определены хронологически.¹ Последний момент в историко-литературных построениях часто принимается не в достаточно полной мере или берется в самых общих рамках, благодаря чему разрывается органическая связь между культурно-исторической эволюцией и жизнью общества во всей многогранности его потребностей и интересов

¹ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958.

в определенных условиях исторической действительности. В области литературных взаимоотношений эти конкретные исторические условия замедляли или ускоряли брожение местных творческих сил, облегчали или затрудняли возможность взаимного соприкосновения и ознакомления, увеличивали или ослабляли интерес к культурной жизни соседа. В освещении этого внешнеисторического фактора история литературных взаимовлияний между южным и восточным славянством представляется не в виде прямолинейного непрерывного процесса одинакового общего развития, а в виде сменяющихся одна другую волн влияния с одной и другой стороны — волн, которые в отдельные исторические моменты вызывали оживление литературной деятельности на Руси или на Балканах на базе нового комплекса идей и литературно-художественных понятий, из которых рождались новые литературные движения и направления. Таким образом, периодизация истории литературных взаимоотношений связана с проблемой периодизации литературных движений, шире — с проблемой основных периодов в истории русской и южнославянской культур.

Еще недавно вопрос о русско-южнославянских литературных связях рассматривался прямолинейно: как непрерывный процесс исключительного влияния на Русь, начавшегося перенесением из Болгарии переводной и оригинальной письменности в эпоху крещения Руси и после известного периода ослабления связей во время татарского ига, с новой силой разлившегося в XV в. и дожившего до Петровской эпохи. В конце прошлого столетия М. Н. Сперанский ввел в эту схему новый период — обратного русского влияния на балканских славян в XVI—XVII вв., когда Россия снабжала рукописями и печатными книгами болгар и сербов, которые вместе с другим православным Востоком обращались к Москве с мольбами о материальной и моральной помощи.² Позднее этот неумолимый труженик в области изучения русско-южнославянских литературных связей внес в прежнюю схему еще одну чрезвычайно важную поправку: показал, что и в рамках древнего периода параллельно с фактами болгарского влияния на русскую литературу существует и проникновение на Балканы большого числа памятников русской письменности XI—XII вв., что в значительной мере изменило первоначальное представление о полной зависимости древнерусской письменности от болгарской, позволило выставить положение о русско-южнославянских взаимовлияниях в данном периоде.³ Наконец, мои недавние занятия историей славянского Пролога привели к заключению, что открытый М. Н. Сперанским факт проникновения древних русских литературных произведений к сербам и болгарам может быть хронологически отнесен к определенному периоду — концу XII — первой половине XIII в.⁴ Этим в истории русско-южнославянских литературных связей фиксируется особый период русского влияния на славянские Балканы в промежутке между древнейшим периодом болгарского влияния на Русь в X—XI вв. и вторым южнославянским влиянием в XV в.

На IV Международном съезде славистов 1958 г. в Москве, где проблема межславянских литературных взаимоотношений была одной из клю-

² М. Н. Сперанский. Деление истории русской литературы на периоды и влияние русской литературы на югославянскую. — Русский филологический вестник, т. XXVI. М., 1896, стр. 193—223.

³ М. Н. Сперанский. К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур. — ИОРЯС, т. XXVI. Пгр., 1923, стр. 143—206; переиздана в сборнике: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 7—54.

⁴ В. Мошин. Славенска редакција Пролога Константина Мокисијског у светлости византијско-славенских односа XII—XIII вијека. — Зборник Хисторијског института Југославенске академије, т. II. Загреб, 1959, стр. 17—68.

чевых, вопросу о русско-южнославянских литературных связях было посвящено два больших доклада: Н. К. Гудзия — о литературе Киевской Руси и инославянских литературах⁵ и Д. С. Лихачева — о задачах изучения второго южнославянского влияния в России.⁶ Широкая проблематика обоих докладов вызвала живое и богатое новыми мыслями обсуждение, в котором был затронут и вопрос общей периодизации русско-южнославянских литературных связей. Это побудило меня к пересмотру данной темы с целью увязать основные моменты смены литературных направлений не только с взаимными влияниями, но и с конкретными условиями исторической действительности в определенные хронологические периоды. Разделы настоящей работы представляют в сущности ряд обособленных очерков, посвященных главным положениям приведенной проблематики, которые в докладах Н. К. Гудзия и Д. С. Лихачева поставлены как задачи будущих исследований или которые мне представлялись еще недостаточно определенными и ожидающими своего решения.

Церковнославянский и древнерусский типы литературного языка

Вопрос литературных связей древней Руси с остальным славянством, прежде всего с южными славянами, связан с возникновением и развитием древнего русского литературного языка. Эта проблема была всесторонне освещена на московском съезде славистов в большом докладе, вернее в программной статье В. В. Виноградова.⁷ В ней подведены итоги высказанным до сих пор взглядам русского славяноведения на проблему двуязычия в русской письменности, освещены неясные стороны возникновения и развития древнерусского литературного языка, намечены ближайшие задачи для дальнейшего углубления достигнутых результатов.

Согласно обычному представлению, которое до недавнего времени господствовало в славяно-русской филологии и которое нашло свою наиболее отчетливую формулировку в трудах А. А. Шахматова, язык русской письменности и литературы в своей основе древнеболгарский. Благодаря живым связям, существовавшим между Киевской Русью и Болгарией, болгарский язык уже в X в. был распространен в Киеве как язык просвещенных слоев. Входили в постоянное употребление болгарские слова, относившиеся к торговле, предметам материальной культуры, к понятиям из области общественного и политического быта. Вероятно, в то же время проникали и произведения болгарской народной словесности, в частности былины, которые болгарские певцы пели о Святославе и которые могли стать образцом для русских былин о князе Владимире. Перенесенный на Русь как язык церкви и духовного просвещения, болгарский язык быстро претворился в русский национальный язык. Этот язык после столетий постепенной русификации и до сих пор остался основой русского литера-

⁵ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958, стр. 42. Вопросу русско-болгарских связей древнейшего периода был посвящен и доклад Б. Ст. Ангелова «К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей» (ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 132—138).

⁶ Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958 (далее: Лихачев).

⁷ В. В. Виноградов. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958 (далее: Виноградов). 137 стр.

турного языка, который в своем лексическом составе по крайней мере наполовину, если не больше, остался церковнославянским.⁸

В противоположность этой точке зрения уже давно указывается на значение русского народного, разговорного языка как основного фактора при формировании русского литературного языка. Уже А. Х. Востоков обращал внимание на параллелизм употребления старославянского языка в церковной литературе и древнерусского языка — в деловой письменности и светской литературе. И. И. Срезневский искал основу древнерусского литературного языка в живой восточнославянской разговорной речи, которая по своей структуре была близка древнеславянскому языку (1887 г.). Эта точка зрения была с особой силой выставлена в новейшей русской филологии: стремились доказать самобытность древнерусского литературного языка, выработанного на базе живой разговорной восточнославянской речи, и ослабить значение старославянского влияния. С. П. Обнорский на основе языкового анализа таких оригинальных русских произведений, как Русская Правда, Моление Даниила Заточника и др., пришел к убеждению, что русский литературный язык древнейшего периода был чистым русским языком во всех элементах своей структуры — в фонетике, морфологии, словообразовании, синтаксисе и в лексическом составе. Болгарское влияние вначале было значительно слабее, чем это обычно считали, но оно постепенно росло и лишь в эпоху второго южнославянского влияния в XIV в. оказало более сильное воздействие на русский язык.⁹ Л. П. Якубинский также подчеркивает значение живой разговорной речи в процессе образования древнерусского литературного языка, но, в отличие от С. П. Обнорского, считает, что общенародный разговорный восточнославянский язык, служивший деловой письменности и юридическим документам, в первое время возникновения древнерусского литературного языка испытал наиболее сильное воздействие старославянского, в основе древнеболгарского языка, но что уже в XI в. в процессе оригинального литературного творчества в нем взяла верх восточнославянская стихия. В дальнейшем развитии взаимоотношения и взаимовлияния славянизмов и древнерусизмов сыграли существенную роль при формировании особых литературных стилей в разных жанрах древнерусской литературы.¹⁰

Что касается лексической стороны разбираемого вопроса, особое значение в этой области принадлежит исследованиям В. М. Истрина о русском переводе Хроники Амартола.¹¹ Третий том этого большого труда, посвященный анализу словаря памятника, открыл богатство древнерусского литературного языка XI в., вполне способного к точной передаче содержания греческого текста. Переводчик хорошо владел всем словарем старославянского языка и вносил в него выражения из живых восточнославянских говоров, пользовался и русскими литературными неологизмами

⁸ А. А. Шахматов. 1) Очерк современного русского литературного языка. Изд. 4. М., 1941, стр. 69, 90; 2) Очерк древнейшего периода истории русского языка. Энциклопедия славянской филологии, вып. 11. Пгр., 1915; 3) Введение в курс истории русского языка, ч. 1. Пгр., 1916; 4) Некролог В. Ф. Миллеру. Известия Академии наук, № 2. СПб., 1914, стр. 75—83; ср.: Виноградов, стр. 5—12.

⁹ С. П. Обнорский. 1) Русская правда как памятник русского литературного языка. Известия АН СССР, № 10, отд. обществ. наук, 1934; 2) Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.—Л., 1946.

¹⁰ Л. П. Якубинский. История древнерусского языка. М., 1958; ср.: Виноградов, стр. 13—15, где указаны труды того же направления Д. С. Лихачева, П. Я. Черныха, Ф. П. Филина; A. Do st á l. Uloha cirkevni slovanštiny v dejinah vzniku a gôzvoje spisovné rustiny. Ceskoslovenská rusustika, № 2—3. Praha, 1958; см. также: А. М. Селищев. Старославянский язык, часть I—II. М., 1951—1952.

¹¹ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе, т. III. Л., 1930; ср.: Виноградов, стр. 13, 47—50.

по старославянским образцам. Не всегда легко определить эти книжные русизмы в отношении к старославянскому материалу, так как общеславянское наследие в разных славянских языках того времени могло быть очень широким и однородным. Литературная обработка русского разговорного языка, по мнению В. М. Истрина, началась задолго до появления письменности, при устных переводах с греческого языка на русский, что было неизбежно при постоянных сношениях русских с греками.

Столь же важное значение для изучения структуры русского литературного языка древнейшего периода имеют исследование М. Н. Сперанского о русском переводе и позднейших переделках «Девгениева деяния». Здесь особенно ясно показана зависимость литературного языка этого памятника от народной словесности, в частности в широком применении поэтических сравнений с яко — как, в которых материал, как и в народной поэзии, главным образом берется из области животного царства и явлений природы (дождь, снег и т. п.).¹² На следы народного эпоса в Начальной летописи давно уже обращал внимание Н. И. Костомаров, а А. С. Орлов особо изучал этот элемент народной поэзии в литературном стиле русской исторической литературы XVI—XVII вв.¹³ В последнее время проблема связей древнерусского литературного языка с фольклором широко рассмотрена В. П. Адриановой-Перетц. Она показала, что народное творчество сыграло огромную роль в образовании и развитии древнерусской литературы и древнерусского литературного языка и что общенародный язык XI—XII вв., когда формировалась русская литература, заключал уже в себе большие художественные возможности и применялся древнейшими русскими писателями с подлинным поэтическим мастерством.¹⁴ Тот же факт исключительного значения народной разговорной речи при создании древнерусского литературного языка показали изыскания Д. С. Лихачева о языке новгородских летописей¹⁵ и многочисленные работы последних лет по изучению словаря «Слова о полку Игореве»,¹⁶ а также исследования Н. А. Мещерского в области русской переводной литературы, в частности о переводе Иосифа Флавия.¹⁷

В связи с приведенными исследованиями встает проблема отличия понятия языка письменности от литературного языка с его особыми культурно-общественными, в частности художественными, функциями и специфическими структурными свойствами по отношению к народной речи, как она записана в документальных памятниках в народно-областных диалектах.¹⁸ К таким памятникам живой народной речи принадлежит Русская Правда. Лексика этого памятника XI в., как это показал словарь к изданию Е. Ф. Карского,¹⁹ отражает чистую русскую народную речь. Новый драгоценный материал в данной области дало открытие многочис-

¹² М. Н. Сперанский. Девгениево деяние. Пгр., 1922.

¹³ ИОРЯС, т. XIII, кн. 4. СПб., 1908.

¹⁴ В. П. Адрианова-Перетц: 1) Древнерусская литература и фольклор. — ТОДРА, т. VII. М.—Л., 1949; 2) Историческая литература XI—начала XII в. и народная поэзия. — ТОДРА, т. VIII. М.—Л., 1951, стр. 95—137; ср.: А. М. Астахова, Ответ на вопрос «Проблема взаимовлияния устной и книжной традиции у славянских народов». — Сборник ответов на вопросы по литературоведению. (IV Международной съезд славистов). М., 1958, стр. 288—291.

¹⁵ Д. С. Лихачев. Новгородские летописные своды XII в. (Автореферат). — ИОЛЯ, т. III, вып. 2—3. М., 1944, стр. 98—106.

¹⁶ Виноградов, стр. 72—73.

¹⁷ Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958.

¹⁸ Виноградов, стр. 24—35.

¹⁹ Е. Ф. Карский. Русская правда по древнейшему списку. Изд. АН СССР, Л., 1930, стр. 90—113.

ленных документов, написанных на бересте, которые были найдены во время археологических раскопок в Новгороде и в некоторых других местах. Эти открытия обогатили славянскую филологию знакомством с особым по палеографическим признакам «деловым письмом», которое во многом связано с письмом заметок и записей на различных остатках предметов материальной культуры.²⁰ Хотя в языке отдельных документов обнаружены кое-где свойства литературного языка и даже поэтического стиля (№ 10, XV в.), все же, как это справедливо подчеркивает В. В. Виноградов,²¹ нельзя их считать памятниками древнерусского литературного языка, а можно рассматривать лишь как документацию народной речи и деловой письменности, которая существенно отличается от литературы.²²

Вопрос о различии между письменностью и литературой как особыми культурно-историческими явлениями исследован Д. С. Лихачевым.²³ Появление письменности он рассматривает как результат классовой дифференциации общества в эпоху перехода от патриархально-родовой к феодальной формации, а начало литературы — как результат дальнейшего развития того же процесса в направлении усиления княжеской власти, которой принята из Византии христианская церковь со своей письменностью дала идеологическую надстройку. Эта письменность привилась на почве собственного художественного творчества, которое до того развивалось в области устного народного эпоса, а также и на базе деловой письменности, которая уже в предшествующем периоде служила практическим потребностям в международной дипломатической переписке, в частности в правовых актах, в торговле и ремесленничестве.

При всей справедливости такого подхода к проблеме функционального разграничения процессов возникновения деловой письменности и литературы мне представляется, что в применении к древней Руси это разграничение трудно было бы втиснуть в строгие хронологические рамки. Такое хронологическое разграничение могло бы найти свое оправдание в применении к «доисторической» эпохе, когда «черты и резы», так же как и пользование чужим письмом, могли служить для важнейших деловых записей — в противоположность памяти, которая в форме произведений народной словесности оформляла религиозные представления, формулировала этические и правовые нормы и хранила историческую традицию. Между тем на Руси время, с которого источники начинают сообщать конкретные данные о деятельности первых русских князей и их войнах с Византией, — последняя треть IX в. — совпадает с начатками христианизации Руси и с появлением славянского письма, так же как и с рождением старославянской литературы в рамках кирилло-мефодиевской деятельности по просвещению славян. Перенесение славянского письма в Восточную Европу должно было в то время идти параллельно с христианской проповедью. Если уже в начале X в. существовали славянские переводы русско-византийских договоров и если тогда, а может быть, и несколько ранее, где-то в Киеве велись краткие исторические заметки вроде сохранившихся упоминаний о смерти Аскольдова сына или об уграх, прошедших в 898 г. около Киева, то, по всей вероятности, это делалось членами тогдашней христианской общины, научившимися славянскому письму на текстах из Библии, Евангелия, Псалтири и литургических книг. По своей краткости

²⁰ Л. В. Черепнин. Русская палеография. М., 1956, стр. 116—125.

²¹ Виноградов, стр. 22—24.

²² Новый обзор вопроса: Л. П. Жуковская. Новгородские берестяные грамоты. М., 1959 (здесь приведена литература о предмете).

²³ Д. С. Лихачев. 1) Исторические предпосылки возникновения русской письменности и русской литературы. — Вопросы истории. М., 1951, № 12, стр. 30—54; 2) Возникновение русской литературы. М.—Л., 1952.

и лаконичности такие летописные заметки вряд ли могли бы рассматриваться как произведения литературы, но с функциональной точки зрения они выходят и из рамок деловой письменности. Что же касается текстов Библии и Псалтири, то они представляли переводную литературу в полном смысле этого понятия, так же как и житийные произведения, которые в древнеславянской письменности появляются одновременно с переводами богослужебных книг. Следует подчеркнуть, что древнейшая кирилловская рукопись — Супрасльская — содержит именно жития святых, а одно из наиболее ранних упоминаний о русских книгах относится к житию чешского князя Вячеслава, которое св. Борис читал в первые годы XI в. Мне кажется, что в первые моменты своего проникновения в Восточную Европу славянское письмо шло сюда, вероятно, прежде всего в своей богослужебной функции в связи с христианской проповедью и уже после этого должно было служить целям делового, литургического и литературного характера. Между тем в процессе своего распространения в быту тогдашнего общества деловое применение славянского письма, вероятно, становилось все более частым и широким, тогда как его литературная функция была ограничена скромным трудом переписчиков древнеславянских произведений в узком кругу христианской общины. Только крещение Руси при Владимире поставило перед литературой новые культурно-общественные задания и этим определило путь для общей, широкой акклиматизации старославянской литературы в роли русской литературы.

Нужно думать, что именно в области деловой письменности, где приходилось употреблять местные выражения и привычную терминологию и где перо легче шло за навыками разговорной речи в фонетике и морфологии, в течение X в. выработывалась структура древнерусского письменного языка. В XI в. она формировала древнерусский тип литературного языка, который утвердился в деловой письменности и в литературных жанрах, стоявших в более тесной связи с бытом общества — в летописи, юридической литературе, частью в житиях и в произведениях поучительно-мемуарного характера вроде Поучения Владимира Мономаха и Моления Даниила Заточника. С другой стороны, под воздействием деловой письменности старославянский язык, который как общеславянский литературный язык пришел на Русь с церковной литературой и в течение столетий господствовал в богослужебной, религиозно-просветительской и церковно-юридической письменности, получил характер церковнославянского языка с русскими особенностями в фонетике и в формах склонения и спряжения. Процесс сближения и взаимовлияния между структурами старославянского и восточнославянского языков, по мнению В. В. Виноградова, развивался в течение XI в. с такой интенсивностью, что можно говорить об акклиматизации или ассимиляции старославянского языка на русской почве.²⁴

В. В. Виноградов ставит вопрос: когда речь идет о письменности эпохи древнерусской народности, можно ли говорить о двух литературных языках — церковнославянском языке русской редакции и литературно выработанном народном восточнославянском языке — о двух языках хотя бы и близких, но все же различных в смысле грамматики, лексики и семантической структуры? Или, имея в виду их близкое родство, существование общих грамматических и лексическо-семантических свойств и их взаимовлияние, целесообразнее рассматривать их лишь как два типа древнерусского литературного языка? В. В. Виноградов склоняется ко второму решению, так как, с точки зрения приведенных свойств, литературно выработанный тип народного литературного языка не отделяется от литературно-славянского типа как особый язык. В то же время в ту эпоху

²⁴ Виноградов, стр. 49.

это и не особые стили единого литературного языка, ибо они не укладываются в рамки единой языковой структуры, а применяются в различных культурных областях и с различными функциями.²⁵

Западная традиция при рождении русской письменности

Можно считать установленным, что старославянский язык, который в первые столетия славянской письменности представлял общеславянский литературный язык, сформировался на базе одного южнославянского диалекта из окрестностей Солуни, представлявшего переходный говор между западными, македонскими и восточноболгарскими диалектами. Между тем уже в первые дни своего возникновения в процессе распространения среди других славянских народов, как показали исследования ряда славистов, этот литературный язык стал включать в себя элементы других славянских языков, в частности и западнославянских. В русских памятниках он уже чрезвычайно пестр по своему составу. «В нем скрещивались и сливались разные народноязыковые стихии славянского мира и отражались византийско-греческие и латинские воздействия. Церковнославянский язык, кроме болгаризмов и вообще южнославянизмов, включал в себя моравизмы, чехизмы и даже (очень редко) полонизмы. Этот сложный характер древнецерковнославянского языка выражался отчасти в фонетических и морфологических колебаниях и вариациях его строя, но еще ярче — в пестроте и разнообразии его словаря, его семантической системы, в богатстве синонимов и смысловых оттенков значений слов».²⁶

Предполагалось, что западнославянские элементы попали в русский язык через посредство Балкан, где нашли прибежище ученики Кирилла и Мефодия после ликвидации в Паннонии славянской литургии и просвещения. Между тем после того как было доказано, что в Чехии и даже в Польше славянская традиция в богослужении и литературе сохранялась в течение X—XI вв., становится уместным замечание Н. К. Никольского, что «с исторической точки зрения остается неясным, почему словарный материал, какой мы имеем в древних наших памятниках, должен был переправляться из Моравии и Чехии сначала в Болгарию, а затем на Русь».²⁷

Вопрос связей древнерусской литературы с западнославянскими, которым после первых глубоких исследований А. И. Соболевского и Н. К. Никольского плодотворно занимались чешские слависты, нашел отражение в материалах IV Международного съезда славистов.²⁸ Здесь как самый важный результат предшествующих исследований устанавливается факт, что кирилло-мефодиевская традиция в Чехии в богослужении и в письменности не являлась кратковременным эпизодом (как часто считалось со времени И. Добровского), но что это наследие, как литературное, так и идеологическое, культивировалось при чешских Пржемысловичах, в государствах которых церковнославянский язык соперничал с латинским и в богослужении, и в письменности. В 1079 г. король Братислав просил у папы одобрения на употребление славянского богослужения. Козьма Пражский, представитель феодального класса и латинского просвещения,

²⁵ Там же, стр. 24—35.

²⁶ Там же, стр. 41 с цитатой из работы Б. М. Ляпунова о нюансах в значении слова бѣднь. (Поправки и добавления к этимологическому словарю Преображенского. — ИОРЯС, т. XXXI. Л., 1926, стр. 39—40).

²⁷ Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1. М.—Л., 1930, стр. 14.

²⁸ См.: Ответы на вопрос «Каковы были связи древней русской литературы с литературами западных славян» И. Вашицы, М. Коутной и Е. Прохазковой. (Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 7—17).

в начале XII в. старательно замалчивает в своей хронике все, что могло бы свидетельствовать о распространенности славянского просвещения, но и у него мы находим известие о том, что в 1097 г. латинский аббат Детгарт не нашел в доверенном ему монастыре других книг, кроме славянских. Это дало позже повод сазавскому монаху отметить, что книги, написанные на том языке, все уничтожены и никогда больше не будут читать по ним в этом монастыре.²⁹ Кирилло-мефодиевская традиция в Чехии должна была быть очень значительной и М. Вейнгарт имел полное основание предпринять реконструкцию чешско-славянского типа церковнославянского языка.³⁰ Базой для этой реконструкции служат в первую очередь тексты, сохранившиеся в древнерусских списках или переделках чешских и моравских литературных произведений.

А. И. Соболевский первым обратил внимание на многие древнерусские и несколько южнославянских литературных памятников, которые, судя по словарному материалу, были первоначально переведены с латинского языка на славянский в Моравии или Чехии.³¹ Беседы папы Григория Великого, Никодимово евангелие, значительное число житийных произведений, как например жития св. Аполинария, Венедикта, Хрисогона, Георгия, Климента, папы Стефана, Вита и Анастасия. Что касается жития св. Вита, Вашици удалось доказать, что прототип этой легенды действительно должен был попасть в Россию из Чехии, так как тот же самый текст послужил основанием и для глаголической службы св. Виту, которая была в употреблении в пражском Эммауском монастыре в XIV в.³² С латинского переведен комплекс русских молитв, сохранившихся в русском сборнике XIII в., среди них особенно обращает на себя внимание молитва св. Григория Двоеслова (папы Григория Великого), в которой молящийся обращается к апостолу Петру как хранителю ключей от небесного царства. Другая молитва, приписываемая гому же папе, — об избавлении от блуда и об угашении плоти — сохранилась даже в рукописи XI в.³³ Особый интерес представляет одна русская молитва, в которой наряду со св. Борисом и Глебом, а также с Кириллом и Мефодием упоминаются западнославянский святитель св. Войтех и скандинавские святые — Магнус, Канут, Албан, Олаф и Ватулф. Этот текст послужил Н. И. Коробке основанием для гипотезы о западных источниках русского христианства.³⁴

В рецензии на работу А. И. Соболевского «Церковнославянские тексты моравского происхождения» Г. А. Ильинский отмечал: «Присутствие в каком-либо произведении литературы известного числа иностранных слов отнюдь еще не указывает на то, что памятник, хотя бы только в своем первоначальном оригинале, возник на территории того языка, слова которого вошли в его текст. Они могли проникнуть сюда и на родной почве, — но не как результат литературной традиции, не как архаизм, но просто как результат позднейшего влияния чужих — в данном случае западнославянских — языков на старославянский».³⁵

²⁹ První pokračovatelé Kosmovi. Praha, 1950, стр. 74.

³⁰ M. Weingart. Českoslavenský typ církevní slovančiny, jeho pamiatky a význam. Bratislava, 1949.

³¹ А. И. Соболевский. 1) Церковнославянские тексты моравского происхождения. Варшава, 1900; 2) Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. — ИОРЯС, т. X, кн. 4. СПб., 1905, стр. 66—78; 3) Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. — СОРЯС, т. 88. СПб., 1910.

³² I. Vašica. Staroslovanská legenda o sv. Vitu. — Slovanské studie. Praha, 1948.

³³ А. И. Соболевский. Молитва о избавлении от блуда и о угашении плоти. — ИОРЯС, т. XI, кн. 2. СПб., 1906, стр. 13.

³⁴ Н. И. Коробка. К вопросу о источнике русского христианства. — ИОРЯС, т. XI, кн. 2. СПб., 1906, стр. 367—385.

³⁵ ИОРЯС, т. V, кн. 4. СПб., 1900, стр. 1384—1385.

Конечно, можно допустить случайное проникновение иноязычной лексики в чужой текст, но, как и всякая случайность, это будут отдельные случаи. Что же касается вопроса русско-чешских литературных связей, то открытые А. И. Соболевским с помощью словарных элементов литературоведческие факты органически включаются в более широкий материал, добытый последующими историко-литературными изысканиями.

При помощи текстологически литературного анализа А. А. Шахматов открыл в составе русской Начальной летописи несомненный западнославянский источник — «Сказание о предложении книг», внесенное в летопись под 898 г. Это «Сказание», по А. А. Шахматову, попало в летопись в начале XII в. Полное соответствие отдельных мест этого «Сказания» вступительной части «Повести временных лет» указывает на то, что первоначально это были составные части одного и того же произведения, которое рассказывало о Кирилло-Мфодиевской миссии в Моравии.³⁶ Положения А. А. Шахматова были развиты Н. К. Никольским.³⁷ Н. К. Никольский обратил внимание на то, что всеславянская идеология этой части памятника не согласуется с идеологической установкой летописца, который основание Русского государства связывает с норманнами, а просвещение и христианизацию восточного славянства — с Византией. В противоположность этому основная тенденция «Сказания» — доказать, что прошлое племени полян, от которых пошла Русь, было связано с судьбой западных славян, моравов, чехов, поляков, притом связано не только общим происхождением, но и общностью письменности, возникшей в Моравии, и единством христианской веры, которая на Западе ведет свою традицию от апостола Павла. В Моравии должна была создаться теория о Дунайской прародине славян, о которой говорится во вступительной части летописи, так же как и упоминание, что «Норици... суть Словене». Все эти данные, по мнению Н. К. Никольского, перешли в летопись из какого-то западнославянского исторического произведения, какой-то моравской хроники, которая говорила о древнейшей истории славян и их крещении. Последняя гипотеза была встречена серьезными возражениями Г. А. Ильинского и В. М. Истрина, но западнославянское происхождение приведенных данных было принято обоими авторитетными критиками как неоспоримый факт. «После его (Никольского, — В. М.) исследования должны исчезнуть всякие сомнения, что перечисленные данные перешли на Русь со славянского Запада».³⁸ «Теперь, разумеется, уже нет сомнений в том, что на Руси в XI веке, а может быть и в X-м, вращались произведения моравского происхождения; однако остается невыясненным путь, по которому они приходили на Русь».³⁹ Западнославянский источник русской летописи признает и Д. С. Лихачев в своем труде о Повести временных лет.⁴⁰

³⁶ А. А. Шахматов. 1) Сказание о предложении книг на словенский язык. — Сборник в славу Ватрослава Јаруџа. Берлин, 1908, стр. 171—188; 2) Повесть временных лет и ее источники. — ТОДРА, т. IV. М.—Л., 1940, стр. 80—92.

³⁷ Н. К. Никольский. 1) Повесть временных лет...; 2) К вопросу о следах моравско-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи. — Вестник АН СССР, №№ 8—9, 1933, стр. 5—18.

³⁸ Рецензию Г. А. Ильинского см.: Byzantinoslavica, т. II. Prague, 1930, стр. 435.

³⁹ В. М. Истрин. Моравская история славян и история Поляно-Руси как предполагаемые источники Начальной русской летописи. — Byzantinoslavica, т. III. Prague, 1931, стр. 308—331; т. IV. Prague, 1932, стр. 36—66 (см. цитату на стр. 54 в IV томе).

⁴⁰ Повесть временных лет, часть вторая. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Изд. АН СССР, М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»).

В упомянутой статье Г. А. Ильинский указал на факт, на который в свое время уже обратил внимание Й. Пекарж,⁴¹ что в латинской легенде Кристиана о св. Вацлаве имеется несколько данных, очень похожих на Нестора. Имя Кирилла связано здесь с крещением болгар; славянское письмо создано для Моравии; описание языческого быта чехов — *sine nullo principe vel rectore vel urbe; uti bruta animalia sparsim vagantes terram solam incolabant* (без какого бы то ни было вождя, либо правителя, либо города; словно дикие животные на огромном пространстве, блуждая, землю одну населяли) — весьма напоминает характеристику «звериногого образа жизни» древлян у Нестора. Этим вопросом специально занимался В. Халоупецкий в работе о памятниках X в. Он останавливается на «Привилегиях Моравской церкви», на которые ссылается Козьма Пражский в XV главе своей Хроники, ставит их в связь с Кирилло-Мефодиевскими «болгарскими легендами» и приходит к заключению, что они основываются на каком-то древнем моравском памятнике конца IX или начала X в., который по содержанию походил на паннонские легенды. Этот источник, который Халоупецкий называет «Историей гонения на моравскую церковь», проник в Россию и был использован для русской летописи.⁴² Р. Якобсон, который занимался вопросом проникновения древних чешских литературных памятников на Русь в рамках более широкой темы общеславянских связей, согласился с датировкой «Привилегий моравской церкви» последними годами моравской истории и тоже остановился на аналогиях между летописью и легендой Кристиана.⁴³ Последнее исследование О. Кралика о «Привилегиях Моравской церкви», в котором подведены итоги предшествующего изучения легенды Кристиана, отождествило упоминаемые Козьмой «Привилегии Моравской церкви» с легендой Кирилло-Мефодиевского цикла «Преподобный Кирилл», которая как вводная часть отщепилась от легенды Кристиана. Автор предполагает существование в Сазавском монастыре старославянского жития Кирилло-Мефодиевского цикла, отвечавшего «Преподобному Кириллу», которое послужило источником для соответствующего отрывка Повести временных лет, и подготовил особую работу о западнославянских источниках Начальной летописи.⁴⁴

Одновременно с этим источником на Русь перешли Паннонские жития, западнославянское происхождение которых теперь уже можно считать неоспоримым. И они были использованы в русской Начальной летописи. Как показал Е. Прохазкова, Нестор взял из Паннонских житий в первую очередь те места, где летописец защищает славянское богослужение. Он описывает крещение Моравии на основании старославянской легенды о св. Константине, но берет только основную мысль о значении Кирилло-Мефодиевской миссии для распространения славянского богослужения. Между тем другие места летописец пересказывает почти дословно, как это видно по цитируемому Прохазковой отрывку, относящемуся к полемике с утверждением, что только три языка достойны иметь свое письмо — ев-

⁴¹ I. Peckář. Die Wenzels- und Ludmila-Legenden, I. Prag, 1906, стр. 177 и сл.

⁴² V. Chaloupcký. Prameny X století Legendy Kristianovy. — Svatováclavský sborník, II/2. Praha, 1939.

⁴³ R. Jakobson. 1) Český podíl na církevněslovanské kultuře. — Ca daly naše země Evropě a listvu. Praha, 1939; 2) The Kernel of Comparative Slavic Literature. — Harvard Slavic studies, I. Cambridge Mass., 1952; ср.: М. Коутная, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 12.

⁴⁴ О. Кралик. Privilegium Moraviensis Ecclesie. — Byzantinoslavica, t. XXI. Prague, 1960, стр. 219—237; см. статью О. Кралика «Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле» в настоящем сборнике, стр. 177—207.

рейский, греческий и латинский, на которых была сделана надпись на кресте Христа.⁴⁵

Несомненно чешского происхождения жития чешского князя св. Вацлава и его матери св. Людмилы, перешедшие в русскую литературу в древнейший период ее истории. Как показал В. Халоупецкий, житие св. Людмилы возникло еще при жизни князя Вацлава, между 926 и 929 г., в связи с перенесением ее мощей из Тетина в Прагу. На Руси оно в южно-русской переделке вошло в текст русского Пролога. Между тем Р. Якобсон показал, что это произведение было известно и Нестору, следы чего имеются в Несторовом «Чтении» о Борисе и Глебе, в частности в сцене, где Борис спрашивает убийцу, что им сделал, и просит их обождать, пока закончит молитву.⁴⁶

Житие св. Вацлава существовало в Чехии в виде двух независимых друг от друга редакций. Более древняя сохранилась в русских вариантах Востокова и Минейной, в люблянской и в глаголической новлянской, которая найдена в Чехии. А. Х. Востоков датировал ее возникновение первой половиной X в., Н. К. Никольский — концом X в., Урбанек — 1045 г., Новотный — концом XII в. Однако после исследования М. Вейнгарта, который на основании упомянутых текстов попытался восстановить первоначальный чешско-старославянский текст, большинство славистов склоняется к датировке Востокова.⁴⁷

Вторая редакция жития св. Вацлава, которую открыл Н. К. Никольский и которую затем особо изучали Пекарж, Вайс, Вашица и Вейнгарт, представляет переработку известной латинской легенды, написанной мунтуанским епископом Гумпольдом. По мнению Вашицы, она была переведена на славянский язык в Чехии около 1000 г.⁴⁸ Д. Чижевский обратил внимание на следы знакомства с этой легендой в Несторовом житии св. Феодосия Печерского, указав, что древнейший текст Несторова жития св. Феодосия находится в сборнике XII в. вместе с житиями св. Мефодия и св. Вита.⁴⁹ Е. Прохазкова показала зависимость Несторова «Чтения о житии и погублении блаженную страстотерпцу Бориса и Глеба» от второй редакции жития св. Вацлава («Легенды Никольского»). Эта зависимость отражается как в аналогичной тематической структуре обоих текстов, так и в отдельных мотивах, как например исцеление женщины, которая была наказана болезнью за то, что работала в праздничный день, или известие, что Борис женился по желанию своего отца, так же как и Вацлав в «Легенде Никольского». Житие св. Вацлава было известно и автору анонимного Сказания о Борисе и Глебе, где говорится, что Борис перед смертью «помышля на мучение и страст св. мученика Никиты и св. Вячеслава, подобно же сему бывшу убиену».⁵⁰

Оставляя в стороне вопрос моравских переводов св. Писания и литургических текстов, как и вопрос старославянского сборника проповедей,

⁴⁵ E. Procházková. Po stopách давнего přátelství. Kapitoli z česko-ruských literárních styků do konce 17 století. Praha, 1959, стр. 7—29; см. также: Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 15.

⁴⁶ Ср.: М. Коутная, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 12—13.

⁴⁷ M. Weingart. První česko-cirkevněslovanská legenda o sv. Václavu. — Svetová-clavski sbornik, I. Praha, 1934, стр. 863—1088.

⁴⁸ См.: Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 16—17.

⁴⁹ Д. Чижевский. Anklänge an die Gumpoldslegende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der «Originalität» der slavischen mittelalterlichen Werke. — Wiener slavistisches Jahrbuch, I. Wien, 1950, стр. 71—86; ср.: М. Коутная, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 13.

⁵⁰ E. Procházková. Po stopách давнего přátelství, стр. 8—9.

который в последнее время был предметом глубокого изучения в трудах Вайса, Гривца, Вашицы, Ваяна и других, остановимся на юридических памятниках, возникших на территории западного славянства и перешедших в Россию и на Балканы. Благодаря последнему труду И. Вашицы о Мефодиевом переводе Номоканона можно считать окончательно доказанным великоморавское происхождение перевода «Синагоги» Иоанна Схоластика, дошедшего в русских рукописях Устюжской «Кормчей» XIII в. и Иоасафовской XVI в.⁵¹

И. Вашице принадлежит и наиболее полное исследование о моравском происхождении древнейшего славянского законника — «Закона судного людем», являющегося переводом византийской «Эклоги». Уже Н. Суворов в известном труде о следах западокатолического церковного права в русских юридических памятниках (1888 г.) обратил внимание на западные элементы в составе «Закона судного людем», но в согласии с тогдашним воззрением славяноведения на болгарское происхождение древнерусской литературы предположил, что этот памятник возник в Болгарии при князе Борисе между 866 и 869 гг., когда болгарская церковь находилась под юрисдикцией Рима. Вашица с помощью анализа словарного материала доказывает западославянское происхождение этого текста, что находится в соответствии с показанием Паннонских житий о том, что якобы византийский император послал Кирилла и Мефодия в Моравию по просьбе князя Ростислава со специальным заданием перевода «Правды», т. е. «Законника», под которым нужно разуметь «Эклогу».⁵² В самых последних трудах, посвященных «Закону судному людем», М. Н. Тихомирова⁵³ и С. В. Троицкого⁵⁴ в той или иной степени принимается факт участия моравской стихии в возникновении этого памятника.

Великоморавского происхождения и канонический текст «Заповеди святых отец», представляющий руководство для применения церковных наказаний (эпитимий), который встречается уже в древнеславянском Синайском молитвеннике и позднее в многочисленных кирилловских рукописях. Близкую связь этого памятника и вероятное общее происхождение с «Законом судным людем» показал С. И. Смирнов (1912) и снова подчеркнул Вашица в упомянутой работе о «Законе судном».⁵⁵

Как уже упоминалось, В. М. Истрин в своем критическом исследовании в связи с гипотезой Н. К. Никольского о моравском источнике русской

⁵¹ I. V a s i c a. Metodějov překlad nomokanonu. — Slavia, roč. XXIV. Praha, 1955, стр. 9—41; см. также: В. Е. Ушаков. Устюжская кормчая. — Slavia, roč. XXX. Praha, 1961, стр. 20—40.

⁵² I. V a s i c a. 1) Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit «Zakon sudnyj ljudem». — Byzantinoslavica, t. XII. Prague, 1951, стр. 154—174; 2) Anonymní homile rukopisu Clozova po stránce právní. — Slavia, roč. XXV. Praha, 1956, стр. 221—233; 3) K otázce puvodu Zakona sudného ljudem. — Slavia, roč. XXX. Praha, 1960, стр. 1—19 — ответ на возражения М. Андреева; см. также: H. F. S c h m i d. La législation bizantine e la pratica giudiziaria occidentale nel più antico codice slavo. — Atti del congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto. Verona, 1948, vol. I. Milano, 1953, стр. 393—403.

⁵³ Закон судный людем Краткой редакции. Подготовили к печати М. Н. Тихомиров и Л. В. Миров. М., 1961.

⁵⁴ С. В. Троицкий. Закон судный людем как памятник византийского права. (Доклад на XII Международном византологическом съезде в 1961). — *Résumés des communications, Belgrade—Ochrde, 1961, стр. 109—110.*

⁵⁵ См.: R. N a c h t i g a l. Euhologium Sinaiticum, t. II. Ljubljana, 1942, стр. 319 и др.; С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. — ЧОИДР. М., 1912, т. III, стр. 280 и др.; ср. замечания Н. К. Никольского в статье «К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право» (Библиографическая летопись, III. Пгр., 1917).

Начальной летописи признал, что после исследования А. И. Соболевского и других нельзя сомневаться в том, что литературные памятники появлялись в древнюю эпоху и в Моравии, и в Чехии, откуда переходили на Русь и сохранялись в русских списках. Однако, как отмечал Н. К. Никольский,⁵⁶ пути, по которым эти памятники шли на Русь, почти никем не изучались.⁵⁶ В 1954 г. попытку исследовать пути, которыми западнославянские тексты шли из Чехии в Россию, предпринял Ф. Дворник.⁵⁷

Он считает, что главными посредниками в переходе церковнославянских текстов из Чехии на Русь были чешские бенедиктинские монастыри. Для меня этот труд известного чешского славяноведа и византиноведа остался недоступным, но приведенная гипотеза представляется мне вполне вероятной. Сейчас уже неоспоримым является факт постоянных и непрерывных культурных связей Киевской Руси с Западом, так же как и неоспоримо существование непрерывной кирилло-мефодиевской традиции в X и XI вв. на территории западного славянства: в Моравии и Паннонии под властью венгров и в соседних Чехии и Польше.

Начальная летопись очень мало и лишь мимоходом говорит о связях первых Рюриковичей с Западом, но еще меньше говорит она о русских отношениях с балканскими славянами; да и отношения с Византией описываются лишь в связи с военными походами первых князей на Царьград, один раз в связи с путешествием в Царьград княгини Ольги и затем в связи с крещением Руси при Владимире. Между тем в других летописях, как и в некоторых иностранных источниках, сохранилось немало известий о дипломатических связях русских князей с соседними землями, в частности с Западом, который как раз в ту эпоху переживал период особенно живой миссионерской деятельности по христианизации языческих народов на севере и востоке Европы.

Слова летописца «мнози бо беша варязи христиане» свидетельствуют о роли этого элемента в процессе распространения христианства на Руси, и не безосновательной является гипотеза Н. И. Коробки, что, может быть, св. Ангарий, который в IX в. проповедовал христианскую веру в Дании и Швеции, побывал и в Киеве при Аскольде: ср. упомянутую молитву с именами скандинавских святых.⁵⁸

Хорошо известно свидетельство хроники Продолжателя Регинона, что в 960 г. к императору Оттону прибыли «legati Helenae reginae Rugorum» (Кведлинбургская, Корвейская и другие хроники исправляют — *Rusciae gentis*), которая перед этим приняла христианскую веру в Царьграде в правление императора Романа, с просьбой послать ей на Русь епископа; что Оттон послал туда Адальберта (чеха св. Войтеха, которого так и именует хроника сазавского монаха), но что русские прогнали его в 961 г. Безотносительно к тому, какое толкование этого известия примем в связи со спорным вопросом о месте и годе крещения княгини Ольги, само событие после ряда специальных исследований (особенно Воронова, Фортинского и Линниченко) можно считать незыблемо установленным.⁵⁹

⁵⁶ Byzantinoslavica, t. III. Prague, 1931, стр. 330.

⁵⁷ F. Dvornik. Les Bénédictins et la christianisation de la Russie. — L'Eglise et les églises. Chevetogne, 1954; см. также: Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 9.

⁵⁸ ИОРЯС, т. XIX, кн. 2. СПб., 1906, стр. 24.

⁵⁹ См.: Н. Д. Полонская. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира. — ЖМНП. Пр., 1917, № IX, стр. 63—72; Ж. Шмурло. Курс русской истории, т. 1. Прага, 1931, стр. 400 (литограф. издание); Б. Я. Рамм. Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959, стр. 33—37; А. В. Карташев. Очерки по истории русской церкви, т. 1. Париж, 1959 (далее: Карташев), стр. 101—103.

В следующие годы, при Святославе, все внимание летописца обращено к военным походам Святослава на Восток и Балканы, но в связи с этими событиями Нестор записал и слова Святослава о причинах, побуждавших его перенести свою столицу на Дунай, куда сходятся все богатства: от греков — золото, драгоценные ткани, вино и фрукты, от чехов и венгров — серебро и кони, из Руси — меха, воск, мед и рабы. Одновременно с военными операциями на юге развивались мирные торговые, очевидно и дипломатические, отношения с западными соседями: с Чехией, когда Болеслав II (967—999), основав пражскую епископию, освободил свою страну от церковной зависимости от немцев; с Венгрией, которая после поражения на реке Лехе в 955 г. переходила постепенно на мирную жизнь и христианизацию; конечно, с соседней Польшей, где князь Мешко женился на дочери Болеслава I Чешского, крестился и основал епископию в Познани. В последней работе В. П. Шушарина о русско-венгерских отношениях в IX в. убедительно устанавливается, с одной стороны, что в IX в. венгрославянские отношения складывались в направлении мирного сожительства и взаимной поддержки в борьбе с Западом, с другой, — что источники позволяют говорить не о единичных фактах, а о тесных политических и культурных связях Руси с Венгрией и в последующую эпоху, в частности в XI в.⁶⁰

О княжении Святославова сына Ярополка (972—980) Начальная летопись сообщает весьма немного: приводятся данные о разделе владений с братьями Олегом и Владимиром и о междоусобице между ними. Однако в других источниках имеются и другие интересные известия, в частности о связях с Западом. Кведлинбургская хроника рассказывает, что в 973 г. на Государственном соборе, который в этом городе на пасху собрал Оттон I с сыном, среди посольств, прибывших от римлян, греков, беневентанцев, итальянцев, венгров, датчан, славян (полабских) и болгар, присутствовало и русское посольство с богатыми дарами. По Нестору, Ярополк не был христианином, но его жена, красавица гречанка, которую Святослав привел сыну из какого-то греческого монастыря, была христианкой. Никонская летопись сообщает под 979 г., что к Ярополку в Киев приходили послы от папы Римского. В некоторых западных источниках сообщается о крещении Руси западными миссионерами при князе, имя которого не названо. Однако сведения этих источников дают основание предполагать, что речь здесь идет о Ярополке. Эти источники — житие св. Ромуальда (написано в 1040 г.) и компилятор Хроники Адемара — рассказывают, что против крестившегося государя восстали братья: одного из них король убил, а другой убежал и живет в чужой земле. Действительно, в междоусобицах Ярополка с Олегом и Владимиром погиб Олег, а двенадцатилетний Владимир убежал из своей Новгородской области за море к варягам. В. Пархоменко, посвятивший особую книгу вопросу о начале христианства на Руси,⁶¹ считал, что данное свидетельство относится к факту крещения Ярополка западным миссионером, и приводил в связь с этим существование Киевских глаголических отрывков западнославянского литургического текста X в. и блюдо из Перещепинского клада с латинской надписью епископа Патерна, а молчание русских летописей о крещении Ярополка объяснял тенденциозным отношением летописца — православного. А. А. Шахматов подверг критике гипотезу В. Пархоменко, считая, что он чересчур доверяет показаниям Иоакимовской и Никоновской

⁶⁰ В. П. Шушарин. Русско-венгерские отношения в IX в. — В кн.: Международные связи России до XVII в. Сборник статей под ред. А. А. Зимина и В. Т. Пашуто. М., 1961, стр. 131—180.

⁶¹ В. А. Пархоменко. Начало христианства Руси (IX—X в.). Полтава, 1913.

летописей. Думается, что сведения западных источников об этом же периоде дают основание предполагать, что раз были связи с Западом, значит должны были иметь место и попытки католической церкви привести Русь в лоно западной церкви.

В эпоху Владимира I наряду с принятием христианства из Византии имели место сношения с Западом, в частности в вопросе организации церкви. Три года своего изгнания, годы отрочества и первой юности Владимир провел за морем у варягов, где в то время трудились миссионеры с Запада. В период язычества Владимира по крайней мере четыре из его жен были христианками: норвежка Адлага, которая, согласно саге об Олафе, вместе с этим норвежским принцем повлияла на Владимира в вопросе крещения; гречанка, вдова Ярополка, которую Владимир взял себе по смерти брата; болгарка, мать св. Бориса и Глеба; чешка (которую В. Н. Татищев отождествляет с Малфридой). Повесть об испытании вер, сколько бы в ней ни было легендарного,⁶² своим сообщением о посольстве Владимира на Запад во всяком случае отражает факт тогдашних сношений с римской церковью, с чем в полном согласии стоит известие Никоновской летописи, что в 988 г. приходили в Киев посланцы от папы и «мощи святых принесоша». В той же летописи имеются данные и о сношениях с Римом после крещения. В 991 г. рядом с другими известиями — о наводнении, о каменосечцах, прибывших из Греции, о принявшем крещение печенежском князе Кучуге, — говорится снова о прибытии послов из Рима «с любовью и с честию»; в 994 г. Владимир сам посылает послов к папе, а в 1000 г. прибывают послы от папы вместе с посольствами чешского и венгерского королей, а в следующем году Владимир снова шлет своих гостей в Рим, Иерусалим, Египет и Вавилон. Известия Никоновской летописи о дипломатических связях Владимира с чехами, поляками и венграми подтверждает и Начальная летопись: «бе живя с князи околними миромь, с Болеславом Лядьскимь, и с Стефаном Угрьскимь, и с Андрихомь Чешьскимь. И бе мир между ими и любы».⁶³ (Известие поставлено по ошибке под 996 г.: Стефан Венгерский вступил на престол в 997 г., а Удальрих Чешский — в 1012 г.).

Княжеские брачные союзы в течение XI в. особенно интересны и важны для понимания тогдашней культурной ориентации Киевской Руси. Из сведений по этому вопросу, собранных в книге Н. Баумгартена,⁶⁴ следует, что из 38 сохранившихся данных о браках Рюриковичей в XI в. 8 случаев падают на Германию, 2 — на Францию, 5 — на скандинавские королевства и Англию, 7 — на Польшу, 6 — на Венгрию, 3 брака — с половецкими принцессами, 1 — с византийской принцессой и 2 — с представителями византийской аристократии; русские межкняжеские браки большей частью не регистрируются, особо упомянуты в двух случаях. Итак, 27 браков с католическим Западом, 3 — с Византией и 3 — с половцами. Сколь бы мы ни преуменьшали значение династического фактора в вопросах культурной ориентации средневековых государств, приведенные цифры убедительно говорят о том, что в XI в. Русь в своей политической жизни была значительно сильнее связана с Западной Европой, нежели с Византией и балканскими славянами. О значении этих связей древней Руси с латинским миром в Киевский период русской истории красноречиво говорит

⁶² Ср.: Карташев, стр. 105—121.

⁶³ Повесть временных лет, ч. 1, стр. 86.

⁶⁴ N. de Baumgarten. *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X-e au XIII-e siècle*. Roma, 1927 (из «Orientalia Christiana», IX).

и полемика с латинянами, которую вели греческие иерархи, стоявшие в то время во главе русской церкви.

Предостережения со стороны высшего греческого духовенства против латинских заблуждений появляются на Руси уже с первых лет существования христианской церкви (послание митрополита Леона при Владимире I),⁶⁵ однако это не препятствовало свободному развитию связей Руси с Западом. Необходимо учитывать, что, кроме отдельных моментов византийско-римского разрыва на почве догматических расхождений, до окончательного разделения церквей в 1054 г. столкновения латинской и греческой церкви базировались на вопросе территориального размежевания церковной юрисдикции, и в этом смысле греческое духовенство на Руси не имело канонического права препятствовать церковному общению русских с латинским духовенством, сопровождавшим западных принцев и других высоких гостей, приезжавших на Русь из католической Европы. Положение изменилось в 1054 г., и к последней трети XI в. и первой половине XII в. относится несколько случаев резкого выступления греческих иерархов на Руси против латинян. Первое (митрополита Георгия около 1072—1073 гг.), перечисляя вины латинян, указывает, что «не подобает у латыни камкати, ни молитвы взимати, и пития из единых чаши ни ясти ни дати им». Однако нужно думать, что при тогдашних князьях-братьях, борющихся за великое княжение (Изяславе, женатом на Гертруде польской, и Святославе, женатом на немке), это требование не могло иметь большого эффекта. Наследник Георгия, митрополит Иоанн II (1077—1089), в «Правиле черноризцу Иакову», запрещая литургическое общение с теми, которые служат на опресноках, в сырную неделю едят мясо и употребляют в пищу кровь и удавленину, указывает, что «Ясти же с ними, нужею суще, Христовы любве ради, не отинудь възбранно» и что при обособлении от латинян следует смотреть, «да не соблазын от сего, или вражда велика и злопоминанье родитесь: подобает от большаго зла изволити меншее».⁶⁶ В этом же наставлении митрополит Иоанн осуждает как «недостойное зело и неподобное» явление «иже дщерь благовернаго князя даяти замужь во ину страну, идеже служат опресноки и съкверноеденью не отметаються»,⁶⁷ однако приведенные данные о браках Рюриковичей свидетельствуют, что в данное время такие браки были самым обычным явлением.⁶⁸

Как раз в это время, в последней четверти XI в., связи русских князей с Римом были особенно сильны. В 1074 г. прогнанный с престола великий князь Изяслав после безуспешного вмешательства императора Генриха IV обратился к папе Григорию VII с просьбой о помощи и этим дал ему повод «властью святого Петра» подтвердить Изяслава, принесшего папе клятву верности, государем русской земли, как это читаем в сохранившемся папском «бреве».⁶⁹ Помощь папы Изяславу оказалась бесполезной, так как его брат Святослав вскоре умер, а Изяслав вернулся на Русь собственными силами. Однако это событие послужило поводом для дальнейших живых сношений между Киевом и Римом.

⁶⁵ Новый обзор вопроса о митрополите Леоне и греко-латинской полемике в его время дан в моей статье, принятой к печати в журнале «Byzantinoslavica».

⁶⁶ РИБ, т. VI. СПб., 1880, стлб. 3.

⁶⁷ Там же, стлб. 7.

⁶⁸ А. Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875; А. С. Павлов. Критические опыты по истории древней греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878; Е. Голубинский. История русской церкви, т. 1, 2-я пол. М., 1904, стр. 696—699; Карташев, стр. 263—266; А. А. Маман. Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950, стр. 30—34.

⁶⁹ См.: Б. Я. Рамм. Папство и Русь в X—XV веках, стр. 60—68.

Между 1084 и 1089 гг. антипапа Климент III послал в Киев епископа для переговоров о соединении русской церкви с римской. Предложение было отклонено особым посланием митрополита Иоанна II, которому принадлежит и упомянутое «Правило черноризцу Иакову». Вскоре после этого, в 1091 г., «приде Феодор, грек митрополич, от папы из Рима и принесе много мощей святых». Возможно, что это посольство было связано с установлением на Руси праздника перенесения мощей св. Николая из Малой Азии в итальянский город Бари. Это событие произошло в 1087 г. В следующем году на Западе был установлен праздник, а очень скоро после этого, при митрополите Ефреме (1090—1104), этот праздник введен и на Руси. Тропарь этому празднику, как показал А. А. Дмитриевский, несомненно западного происхождения, ибо говорит о радости и ликования города Бари и всей вселенной по поводу события, которое не могло быть приятно грекам: в Греции этого праздника нет. Имеется известие о связях с Римом и в 1096 г. при том же митрополите Ефреме. Известны такие случаи и позднее: в 1169, 1207, 1227 и 1231 гг., в последних трех случаях посольства пап Иннокентия III, Гонория III и Григория IX приходили для переговоров о соединении русской церкви с Римом. Следует упомянуть, что в домонгольский период на Руси существовало несколько католических храмов с латинским богослужением — в Киеве, Новгороде, Пскове, Ладоге и Смоленске, а вблизи Киева был воздвигнут и один доминиканский монастырь.⁷⁰ Общее мнение историков русской церкви, что «сравнительная веротерпимость русских по отношению к другим религиям и христианским исповеданиям была отличительной чертой домонгольского периода».⁷¹

При таких постоянных сношениях Киева с Западом в течение X и XI вв. не могло не осуществляться и постоянное культурное взаимовлияние. Можно полагать, что оно осуществлялось в первую очередь через посредство узкой среды родственников, свиты и ближней дружины, сопровождавших иностранных принцев, прибывавших на Русь и путешествовавших вместе с русскими княгинями к западным дворам. Если французская королева Анна Ярославна, будучи правительницей при своем малолетнем сыне Филиппе, в 1063 г. ставила кирилловскими буквами свою подпись под латинской дарственной грамотой суассонскому аббатству Сан-Крепенле-Гран, значит она в течение 12 лет жизни во Франции не забывала свой язык и славянскую грамоту, которой, очевидно, пользовалась в переписке с родными. При таких частых встречах и постоянных сношениях легко усваиваются чужие моды и обычаи, как это имело место даже в консервативной и гордой своим культурным превосходством Византии, которая в эпоху крестовых походов приняла при дворе западные моды и западные рыцарские обычаи. Заимствуются чужие художественные образы и мотивы, рождаются новые формы художественного оформления, постепенно меняются вкусы. Незаметно входят в обиход чужие термины, как пискуп, пискупия и др., которые встречаются в древних русских памятниках. В дипломатической практике легко усваиваются чужие формуляры, особенно в период рождения новых форм несуществовавшего дотоле письменного делопроизводства. Заимствуются и чужие юридические институты. В этом отношении особое внимание обращено на западноцерковное происхождение церковной «десятины», которую Владимир I установил для содержания построенной в Киеве Десятиной церкви: «Дах ей десятину по всей земли Русей: ис княжения в соборную церковь, от всего княжа

⁷⁰ Ср.: Е. Л. Шмурло. Курс русской истории, стр. 165—167 и 407—409.

⁷¹ Карташев, стр. 264—265.

суда десятую векшу, а ис торгу десятую неделю, а из домов на всяко лето от всякого стада и от всякого жита чудному Спасу и чудней его матери». ⁷² В Византии церковной десятины не существовало, и возникновение этого института на Руси естественно толкуется как заимствование западной нормы, обычной в то время в католической Европе. ⁷³

Западное влияние, по-моему, проявилось и в появлении на Руси хронологической системы, которая начинает год мартом месяцем. Эта система была принята на Руси в историографических трудах и в бытовой практике параллельно с византийской сентябрьской системой, которую русские митрополиты греки ввели в употребление в церковной жизни и в дипломатической переписке с Византией. В моей незаконченной работе о мартовском стиле ⁷⁴ я в данном вопросе повторил мнение русских палеографов, что к славянам эта система пришла из Византии через пасхалию. Сейчас я вполне убежден, что на Русь начало года мартом могло прийти только с Запада, где эта система в IX—XI вв. была во всеобщем употреблении, тогда как в Византии в то время она уже совершенно вышла из употребления как в историографии, так и в практической жизни. «Благовещенский год» — *Annis ab Annuntiatione* или *ab Incarnatione* (с 25 марта) — был в то время в употреблении во Франции — в королевской канцелярии и в разных областях (*mos Gallicanus*), в Англии, в Германии — как церковный год в Трирской архиепископии (как раз оттуда происходит знаменитая Трирская псалтирь с русскими миниатюрами XI в.), в разных областях северной и средней Италии (с особыми вариантами «флорентийского» и «пизанского» стиля) и в папской канцелярии от середины X до начала XIII в. Вероятно, под непосредственным влиянием папской канцелярии «благовещенская система» появилась у ближайших соседей Руси: поляков, чехов и венгров в связи с организацией их церквей в X и XI вв., — а от них была заимствована Русью в период живых династических, церковных и литературных связей той эпохи.

При наличии тех живых и непрерывных политических сношений и династических связей, которые существовали в X и XI вв. между Киевской Русью и Польшей, естественно предположить, что и культурные взаимоотношения между этими ближайшими соседями должны были быть очень значительны. Однако литературные связи между Русью и Польшей в этот период вообще еще не принимаются в расчет, так как и сама церковнославянская традиция в Польше является спорной. Противоположные точки зрения заняли в этом вопросе в 1956 г. такие авторитеты, как Ф. Лер-Сплавинский и Б. Гавранек. ⁷⁵ Первый из них признает значение свиде-

⁷² Устав св. Владимира по рукописи XIII в., цит. по: И. И. Срезневский. Славяно-русская палеография XI—XIV вв. СПб., 1885, стр. 98; ср.: Повесть временных лет под 6504 г.

⁷³ Н. С. Суворов. Следы западокатолического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888; Н. Никольский. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право, стр. 116 и сл. Это католическое влияние, конечно, могло прийти на Русь через посредство западного славянства; ср.: М. Н. Тихомиров. Объяснение некоторых понятий русских раннефеодальных памятников терминами из других славянских и неславянских источников. Актуальные проблемы славяноведения. Краткие сообщения Института славяноведения, 33—34. М., 1961, стр. 103—104.

⁷⁴ Три первые главы напечатаны в сербском журнале «Историски Гласник», № 1—2 (Београд, 1951, стр. 20—57).

⁷⁵ См.: T. Lehr-Splawinski. Czy są ślady istnienia liturgii cyrylometodejskiej w dawnej Polsce? — *Slavia*, roč. XXV, N 2. Praha, 1956, стр. 290—299; B. Havránek. Otázka existence církevní slovanštiny v Polsku. — *Slavia*, roč. XXV, N 2. Praha,

тельства жития св. Мефодия о том, что он склонял к крещению могущественного языческого князя на берегах Вислы, так же как и свидетельств о славянской проповеди в Польше, которые находятся в послании немецких епископов папе Иоанну IX в 900 г. и в каталоге краковских епископов XI в., но все же считает, что славянское богослужение в Польше не имело длительной традиции и не сыграло существенной роли в развитии польской средневековой культуры. Напротив, Гавранек доказывает, что кирилло-мефодиевская традиция должна была культивироваться в Краковской области уже в конце X в., когда эта область находилась под властью чешских Пржемысловичей. Должна она была существовать и в государстве Пястов, поскольку Мешко I женился на дочери Болеслава I Чешского и в 966 г. принял из Чехии христианскую веру. Из Чехии вместе со славянским богослужением должна была распространяться и славянская книга. Доказательством тому служит польская христианская терминология, которая в конце первой половины XI в. формировалась на базе чешской редакции старославянского языка, так же как и церковная песнь «Богородица» X или XI в., которая наряду с общим византийским характером содержит и характерные старославянизмы и чехизмы. Вопрос славянского богослужения в Польше в древнейшую эпоху несколько раз поднимался в последние годы и в связи с организацией польской церкви при Болеславе Храбром. В 1953 г. И. Уминский доказывал, что вторая польская митрополия при Болеславе Храбром пользовалась кирилло-мефодиевским обрядом.⁷⁶ Г. Пашкевич в 1954 г. в работе «The Origins of Russia» тоже доказывал существование кирилло-мефодиевской традиции в Польше в X и XI вв. Недавно Х. Квапишевский⁷⁷ снова привлек к этому вопросу свидетельства хроники Галла, Нестора и Кадлубека вместе с письмом принцессы Матильды Мешку II и славянской надписью на монете Болеслава Храброго и пришел к выводу, что славянская южнопольская митрополия с центром в Сандомирце хранила кирилло-мефодиевскую традицию до конца XI в. Известно, что славянское богослужение в Польше долго держалось в Тышецком монастыре, и А. И. Соболевский на основании фонетических данных предполагал, что там мог возникнуть перевод богослужебного текста, сохранившегося в Киевских глаголических отрывках.⁷⁸

Политические связи Руси с Чехией в X и XI вв. менее известны, чем русско-польские международные отношения той эпохи. Кроме того, что Нестор во введении говорит о соседних западнославянских племенах и о трудах славянских апостолов в Моравии, известного свидетельства летописи о торговых связях Руси с Чехией при Святославе и известия о Чехине, жене Владимира I, о его позднейших сношениях с чешским князем Удаальрихом, русские летописи подробнее говорят только о русском столкновении с чехами в 1076 г., когда русские князья помогали полякам в их войне с Чехией.⁷⁹ Не может быть сомнений, что в течение всего этого пе-

1956, стр. 300—305; см. также заметки А. Dostál'a: *Byzantinoslavica*, t. XX, N 1. Prague, 1958, стр. 198—199.

⁷⁶ I. Umiński. *Obrazdek Słowiański w Polsce w IX—XI w. i zagadnienie drugiej metropolii w czasach Bolesława Chrobrego.* — *Roczniki Humanistyczne*, IV, f. 4. Lublin, 1953, стр. 1—44.

⁷⁷ H. Kwapiśzewski. *Zagadnienie metropolii słowiańskiej w Sandomierzu.* — *Malopolskie studia hist.*, I. Kraków, 1958, стр. 73—78.

⁷⁸ А. И. Соболевский. 1) К хронологии древнейших церковнославянских памятников. — *ИОРЯС*, т. XI, кн. 2. СПб., 1906, стр. 1—19; 2) *Материалы и исследования...*, стр. 48—109; см.: Н. К. Гудзий. *Литература Киевской Руси и древнейшие восточные литературы*, стр. 14—15.

⁷⁹ Русско-чешские политические и культурные связи полнее всего обследованы в труде А. В. Флоровского «Чехи и восточные славяне», т. 1 (Прага, 1935). Замеча-

риода русско-чешские взаимоотношения были постоянными. Не только чешские произведения, как жития св. Вячеслава и Людмилы, переходили на Русь, но в рамках церковных связей осуществлялось и обратное культурное влияние. Весьма важные данные из области церковных связей сохранил сазавский монах в примечании к Хронике Козьмы Пражского под 1095 г. Тогда в его монастыре была освящена часовня, построенная игуменом Бежетехом, а в одном из двух тамошних алтарей, кроме других реликвий, хранились мощи св. Глеба и его друга.⁸⁰ М. Н. Сперанский так резюмировал обзор вопроса о значении чешско-моравских памятников для русской письменности: «Как памятники западного происхождения, они могли доносить к нам и западное культурное влияние, но на деле этого мы не видим, во-первых, потому, что в них ничего специфически западно-христианского (например, в области догматики), кроме терминологии и лексики, не было; во-вторых, они прошли через югославянскую среду (по типу культуры — восточную), значительно стершую и эти внешние следы западнославянской их физиономии; в-третьих, эти памятники очень многочисленны по сравнению с массой восточных, пришедших к нам».⁸¹ Это положение М. Н. Сперанского принимает и Н. К. Гудзий.⁸² Мне кажется, что приведенные результаты исследований в области русско-западнославянских литературных связей за последние 40 лет позволяют несколько ограничить все три положения цитированной аргументации М. Н. Сперанского.

Нельзя сказать, что в памятниках западнославянской письменности X и XI вв. не было ничего специфически западного, кроме терминологии и лексики. Упомянутая «десятина» является не только термином, а важнейшей нормой западного церковного права, вошедшей в русский юридический быт, которая сама по себе говорит о силе западного влияния в данной области, так же как и упомянутая церковная терминология. Если в X и XI вв. не было еще обширной полемической литературы о догматических расхождениях между западной и восточной церковью, существовали значительные различия в содержании литургических текстов и особые молитвы вроде упомянутых западных молитв со специфически западными элементами. Но и независимо от больших или меньших догматических различий в западных и восточных памятниках письменности важно, что именно с Запада пришли и на Балканы, и на Русь памятники такого культурного значения, как Никодимово евангелие, первый перевод Номоканона, «Закон судный людем», первый сборник поучений и первые житийные произведения. Уже сами эти примеры свидетельствуют, что западнославянское влияние при возникновении славянской письменности в качественном отношении должно было быть значительным.

Не бесспорно и утверждение, что число западных памятников было весьма незначительно в сравнении с числом восточных, перешедших на Русь. Из области канонической письменности мы привели три важных памятника, возникших в Моравии, рядом с которыми можем в эпоху старославянской письменности поставить только два возникших в Болгарии: перевод Номоканона XIV титулов и, вероятно, перевод Синодика в не-

ния по поводу его скептического отношения к значению связей в древнейшую эпоху см.: (И. Вашица, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 8—9.)
⁸⁰ См.: М. Коутная, Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 13.

⁸¹ М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. Введение. Киевский период. Изд. 3-е. М., 1920, стр. 277.

⁸² Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 23.

делю православия. В области агиографии рядом с несколькими чешскими и моравскими житиями не встречаем ни одного балканского из данного периода, кроме утерянного жития св. Климента. Правда, мы имеем много данных о произведениях из области церковно-учительской письменности, возникших на Балканах трудами учеников славянских апостолов, но их южнославянское происхождение бросается в глаза прежде всего благодаря сохранившимся записям с именами их авторов, тогда как отсутствие таких данных об именах западнославянских писателей той эпохи не дает нам возможности на первый взгляд выделить в общем литературном старославянском наследии произведения западного происхождения. Таким образом, в данном вопросе приходится опираться на лексический и вообще филологический анализ текстов, который с неизмеримо большими трудностями позволяет вскрывать в позднейших русских списках хронологические слои древнего старославянского и балканского происхождения. Это, как особо подчеркнул уже В. М. Истрин, в высшей степени сложный и тяжелый труд, который лишь начат в работах А. И. Соболевского и который и в данное время можно считать лишь заданием для будущих исследований.

Такой анализ сможет в будущем показать, действительно ли все западные памятники, попавшие на Русь, прошли через южнославянскую среду или отдельные произведения переходили на Восток непосредственно из Чехии, Польши и Венгрии. Мы упоминали о географическом аргументе Н. К. Никольского, который говорит за то, что Руси было неизмеримо легче принимать литературное наследие непосредственно от своих западных соседей, нежели кружным путем через Балканы. Между тем в данном вопросе, кроме фактора расстояний, в самой большой мере следует принимать во внимание и чисто исторический фактор: политическую обстановку, которая могла содействовать или препятствовать осуществлению взаимных культурных связей между Русью и остальным славянством в различные периоды. Если эти чисто исторические предпосылки в вопросе русских сношений с Чехией, Польшей и Венгрией в течение всего X и XI вв. были более или менее однородными, то совсем иными должны они были быть в отношении к славянским Балканам. Византийское завоевание Балкан в первые годы XI в. делит историю балканских славян и в политическом, и в культурном отношении на два особых периода. Первый — X в. — эпоха политического могущества Болгарии и ее культурной гегемонии в славянском мире. В этот период ученики просветителей Кирилла и Мефодия перенесли на Балканы литературную традицию своих учителей и в эпоху Симеона Великого сделали старославянскую письменность общеславянской. Второй период — XI и XII вв. — эпоха потери политической независимости и период насильственной эллинизации болгарского и македонского народов со всеми последствиями духовного гнета и культурного регресса. Рождение русской письменности относится еще к эпохе болгарско-македонской культурной экспансии, которая наиболее ярко проявилась в формировании церковнославянского типа русского литературного языка. Между тем эпоха создания самостоятельной русской литературы в XI в. приходится уже на период культурной изолированности южного славянства под византийской властью. Последняя, конечно, пользовалась всеми средствами для того, чтобы воспрепятствовать развитию культурных связей между своими беспокойными славянскими подданными и независимыми славянскими землями на севере. В таких условиях трудно предполагать, чтобы южнославянская письменность в данный период могла играть роль посредника в литературных связях Руси с западным славянством, и значительно более вероятным будет предположение, что русско-западнославянские связи XI в. осуществлялись и развивались непосредственно.

Русско-южнославянские связи в X и XI вв.

Огромное культурное влияние Болгарии на Россию, о котором говорит, с одной стороны, переход в Россию литературного богатства, созданного на Балканах в эпоху Симеона Великого и его наследников, а с другой — южнославянские элементы в словаре и грамматической структуре древнерусского литературного языка, находится в странном несоответствии с молчанием Начальной летописи о русско-болгарских связях. Как и в ряде других вопросов, связанных с этим памятником, были попытки истолковать это «невнимание» летописца к Болгарии грекофильской, следовательно, болгарофобской тенденцией автора.⁸³ Однако необходимо принимать во внимание то, что обычно совсем упускается из виду: в эпоху создания летописи Болгария как политическое понятие уже давно не существовала, и в сознании летописца этого времени болгары были лишь славянским племенем, живущим на территории Византийской империи. Ретроспективное отражение этих представлений о современной летописцу политической географии объясняет нам, почему летописные повествования о походах первых русских князей на Царьград, когда русская конница шла по территории Симеонова царства, не принимают во внимание неустранимую связь этих походов с тогдашними болгаро-византийскими отношениями.

Прекрасная работа М. Н. Тихомирова об исторических связях русского народа с южным славянством⁸⁴ во многом расширяет наши представления о характере и культурно-историческом значении русско-болгарских сношений в эпоху Преславского царства. Особое значение в данном вопросе принадлежит факту распространения компактной массы русского населения до нижнего Дуная. Здесь восточнославянские племена уличей и тиверцев входили в непосредственное соседство с Болгарией, тогда как на северо-востоке эти племена были непосредственными соседями древлян, которые уже в конце IX в. входили в состав Киевской Руси. По свидетельству баварского Анонима X в., в этой земле было 566 городов, что делает понятными походы первых русских князей в земли уличей и тиверцев, так же как и позднее желание Святослава перенести свою столицу на Дунай. Непосредственная связь Киевской Руси с Преславским царством внушает априорное заключение, что внешняя политика первых Рюриковичей на юге должна была считаться с тогдашними византийско-болгарскими отношениями и, вероятно, стояла с ними в связи. Так, вполне приемлемо предположение М. Н. Тихомирова о связи походов Олега на Царьград с тогдашними отношениями между Византией и Симеоном Великим, в частности указание на синхронизм похода Симеона на Царьград 922 г. с письмом Николая Мистика болгарскому царю того же года, в котором патриарх угрожает Симеону греческим союзом с его северными соседями, между которыми называет и русских, и с датой 922 г., под которой в Новгородской летописи поставлен поход Олега на Царьград. Хорошо известна связь походов Святослава на Балканы с тогдашними греко-болгарскими политическими отношениями.

Вероятная зависимость, существовавшая между русско-византийскими и болгаро-греческими политическими отношениями, получает особую убедительность в связи с фактом постоянных торговых отношений Киевской Руси с Балканами, о которых говорит Порфиригенит. Русские торговые фло-

⁸³ Ср.: В. Zastěrová. Observations sur le problème de la christianisation en Russie. — Byzantinoslavica, t. XI. Prague, 1950, стр. 241—254.

⁸⁴ М. Н. Тихомиров. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII века. В кн.: Славянский сборник. ОГИЗ, 1947, стр. 125—201.

тили ежегодно крейсировали между Киевом и Царьградом и на своем пути регулярно делали остановки в пристанях на болгарском побережье Черного моря: при устье Дуная, при устье Варны, при устье Дичины и в Месемврии. Здесь, так же как и в центральных пределах страны, во время русских военных экспедиций против Византии должны были развиваться постоянные связи русских купцов и воинов с болгарским населением, которые не могли остаться без влияния на постепенное проникновение к русским христианства и славянской письменности, которая как раз в то время переживала период своего могучего расцвета в государстве Симеона Великого. Б. Ангелов⁸⁵ привел ряд данных в пользу положения о существовании этих связей в течение всего X в., особенно подчеркивая функциональное значение «делового» письма, которое оставило наиболее значительный след в славянских текстах русско-византийских договоров X в., написанных не без участия болгарского переводчика. Очень интересно письмо Святослава Цимисхию, относительно которого И. И. Срезневский на основании ошибок в правописании с несомненностью доказал, что его сохранившийся текст переписан с глаголического оригинала.⁸⁶ Одновременно с проникновением славянского письма для целей деловой переписки переходила на Русь и славянская богослужбная книга вместе с христианством, которое с конца IX в. проникало в Восточную Европу и с католического Запада, но в большей мере с православных Балкан.

Сколь ни малочисленны были первые христианские общины в Киевской Руси, хотя бы только около церкви св. Илии, в которой дружинники Игоря приносили клятву на договор с греками 944 г., и может быть, при дворе княгини Ольги, которая имела своего пресвитера, они должны были иметь для богослужения книги св. Писания и важнейшие литургические книги. В интересной статье Б. Сапунова о древнерусской письменности XI—XIII вв. в качестве базы для статистических заключений о числе книг, которые в то время могли быть в обращении, взято число 8 как минимальное число необходимых для приходской церкви книг: евангелие-апракос, праксапостол, служебник, требник, псалтырь, постная триодь, цветная триодь и общая минея — с примечанием, что «часовник или октоих» (может быть нужно «часослов и октоих»? — В. М.) можно было заменить следованной псалтырью.⁸⁷ С некоторыми из этих данных я бы не согласился. «Следованной псалтири» в то время еще не существовало: в славянских рукописях я ее не встречал до XV в. Напротив, совершенно необходим часослов, как скелет каждой службы, а также и октоих, который встречается в древнейших рукописях, часто в форме сокращенного октоиха (воскресного и седмичного). Точно так же в древнюю эпоху не существовала и общая минея, тогда как при недостатке полной минеи из 12 книг безусловно была необходима праздничная минея, которая действительно и существует в ряде древних рукописей под именем Трефолая. Кроме того, для праздничных и постовых служб был необходим и сборник старозаветных текстов, который известен в ряде древних рукописей Паримейника.

⁸⁵ Б. Ст. Ангелов К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей, стр. 132—138.

⁸⁶ И. И. Срезневский. 1) Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1882, стр. 7; 2) Славяно-русская палеография XI—XIV вв., стр. 58. Особенно важна ошибка в дате: «В Дерестре месяца июля, индикта в 14»; здесь число 14 ошибочно поставлено вместо 15 благодаря буквальной транслитерации глаголического оригинала, где буква *Д* означает число 5, тогда как в кириллице — 4; XV индикт отвечает 6480 г. Вторая важная ошибка: слово «всаком» вместо «Иваном» «великим царем гръчким».

⁸⁷ Б. В. Сапунов. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI—XIII веков. — ТОДРА, т. XI. М.—Л., 1955, стр. 314—332.

Триодь постная и цветная в древних рукописях часто встречаются в одной книге, в сокращенном виде. Поэтому я бы дал приведенному списку такую форму: евангелие, апостол, служебник с требником, псалтирь, часослов, сокращенный октоих, сокращенная триодь постная и цветная, праздничная минея и паримейник.

Все же нужно думать, что хотя бы в центральной христианской общине должны были существовать и все 12 книг полной служебной минеи (сохранились 3 русских XI в.); вероятно, Номоканон для руководства в канонических вопросах, в частности в вопросах брачного права; вероятно, рукописи агиографического содержания (как житие св. Вацлава X в. или Супрасльская рукопись четырёх-миней за март) и, конечно, учительные (проповеди). В X в. все это легко могло быть получено из соседней Болгарии при Игоре и Ольге. Если же считать, что в Киеве уже при Святославе было несколько христианских храмов, то придется предположить, что и до Владимира I церковная книга из Болгарии должна была приходиться на Русь в более значительном количестве рукописей. Такое положение вопроса о начале русско-болгарских литературных связей, говорит Б. Ангелов, в значительной степени объясняет причины быстрого развития русской литературы и русской культуры вообще в период непосредственно после крещения Руси в конце X в.⁸⁸

Весьма вероятно, что много болгарских книг могло прийти в дохристианскую Русь вместе с болгарской эмиграцией после падения Преславского царства в 972 г. После ухода Святослава из Болгарии Цимисхий вошел в Преслав, взял в плен царя Бориса II с его братом Романом и вместе с их семьями послал в Константинополь. Борис должен был участвовать в триумфе Цимисхия: снял знаки царской власти и получил византийский титул магистра. Оскопленный Роман получил службу при дворе. Провозглашено присоединение завоеванных земель к Византии; столица Преслав переименована в Иоаннополь (в честь Иоанна Цимисхия), Доростол на Дунае — в Теодорополь; произведено частичное переселение жителей, в частности манихеев, во Фракию. Болгарский патриарх низложен, болгарская церковь потеряла автокефалию и подчинена константинопольскому патриарху. Часть болгарской церковной иерархии ушла на Запад в Македонские области, которые сохранили известную самостоятельность под властью четырех сыновей сильного феодала комеса Николы. Нужно полагать, что значительное число представителей высшего болгарского слоя из Преславской империи могло уйти через Дунай на Русь, и здесь они должны были сыграть важную роль в распространении христианства и славянского просвещения при сыновьях Святослава. Через 15 лет после этих событий произошли крещение Руси и организация православной церкви со славянским богослужением под юрисдикцией Царьграда.

В связи с организацией русской церкви на Русь перешла богатая болгарская письменность и литература, которую в эпоху Симеона Великого и его наследников создали ученики Кирилла и Мефодия и их южнославянская школа. Главную часть этой письменности составляют переводы произведений византийской литературы: прежде всего тексты св. Писания. Ветхого и Нового Завета, частью с толкованиями; вся литургическая литература; канонические труды, как Номоканон XIV титулов и, вероятно, Синодик в неделю православия; творения отцов церкви и позднейшая литература поучений, дошедшая в многочисленных русских сборниках, начиная от Святослава Изборника 1073 г., Златоустрых и т. д.; большое

⁸⁸ Б. Ст. Ангелов. К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей, стр. 133—138.

число произведений житийной литературы в виде особых житий прославленных подвижников и в больших сборниках — Четвях-Минях; поучительная аскетическая литература в Патериках; апокрифы; исторические труды, в частности Хроника Иоанна Малалы с включенным в нее сказанием о Троянской войне; Откровение Мефодия Патарского; вероятно, Физиолог. Многие из этих произведений переводной литературы носят имена переводчиков — тех же писателей, которые известны и как авторы самостоятельных произведений: Климент Охридский, биограф и панегирист своих учителей Кирилла и Мефодия, переводчик «Цветной Триоди», автор многочисленных поучений, составленных простым и ясным языком, и похвальных «Слов» в византийском риторическом стиле; Константин, сначала пресвитер, а позднее епископ, переводчик «Учительного евангелия» (51 «слово» за воскресные дни с его введениями и нравоучениями и с прибавлением одного собственного поучения) и «Слов» Афанасия Александрийского против ариан, автор «Азбучной молитвы» и, по всей вероятности, «Прогласа св. Евангелия» (стихотворного предисловия к славянскому переводу «Четвероевангелия»), а также, вероятно, ряда других произведений; Иоанн Экзарх, переводчик Дамаскинова «Слова о правой вере» и составитель «Шестоднева» по творениям Василия Великого и других византийских писателей, автор нескольких художественно стилизованных «Слов»; Григорий Пресвитер, переводчик 8 библейских книг и автор поучений, большей частью компилированных из творений Златоуста. В качестве оригинальных писателей известны Черноризец Храбр, автор полемического произведения «О писменех» в защиту Кириллового дела против «троязычной ереси»; сын Симеона Великого, царь Петр, который позднее принял монашество и под именем Черноризца Петра известен как автор поучений; Козма Пресвитер, автор известного полемического труда против богумилов «Слова на еретики».

В своем обзоре о древнеболгарской письменности и ее связях с русской литературой Н. К. Гудзий говорит: «Можно сказать с полной уверенностью, что многое из произведений древнейшей болгарской и переводной и оригинальной литературы не дошло до нас: многое, несомненно, погибло или было истреблено в обстановке тяжелых исторических катастроф, какими чревата была история Болгарии. Ни один памятник переводной и оригинальной литературы времени Бориса и Симеона не сохранился в болгарских списках: все они, как и многие позднейшие, известны по русским или сербским спискам, обнаруживаемым вплоть до наших дней в различных книгохранилищах, преимущественно русских. Не сохранились, например, болгарские оригиналы Остромирова Евангелия и Святославова Изборника 1073 г., дошедших до нас в богато оформленных русских списках, очевидно, воспроизводящих внешнее оформление оригиналов».⁸⁹

Вопрос о том, сколько и какие тексты из тогдашней болгарской письменности спаслись от гибели благодаря своему переходу в Россию, является особо важным по своей связи с общей характеристикой содержания древнейшей болгарской литературы, которая обычно строится на базе известного нам сохранившегося материала. При рассмотрении этого вопроса, мне кажется, необходимо тщательнее учитывать те исторические условия, в которых осуществлялись тогдашние русско-болгарские литературные связи.

Непосредственные связи Киевской Руси со славянскими Балканами после крещения Владимира были очень недолговечны, всего 12 лет: от 989 г., когда Самуил, восстанавливая болгарское царство, отнял у визан-

⁸⁹ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 25.

тийцев Преславскую область, до 1001 г., когда византийцы снова заняли весь северо-восточный угол полуострова.

Восстание «комитопулов» против Византии началось в 976 г., после смерти императора Цимисхия. После того как в течение первых лет борьбы погибло двое из четырех братьев, верховную власть взял в свои руки Самуил, предоставив брату Аарону восточную часть освобожденной территории. Вскоре из Царьграда прибыли бывший царь Борис с братом Романом: видимо, им удалось бежать, или они были посланы греками в надежде, что их появление на родине вызовет междоусобную борьбу среди восставших. Борис при переходе границы был по недоразумению убит. Самуил признал легальное право Романа на царский титул и поместил его в Преспе, сохранив фактическую власть в своих руках и продолжая завоевание Фессалии. Лишь в 986 г. молодой император Василий II смог начать борьбу против Аарона и Самуила, но ему не удалось занять Средеца, а затем он потерпел страшное поражение в Ихтиманском ущелье. В следующие годы, когда в Византии происходили восстания феодалов, а русские в Крыму заняли Корсунь, Самуил (который уже стал единоличным правителем после того, как дал убить Аарона за его сношения с Византией) занял на Западе византийские земли до Адриатики, а на Востоке — всю область до Черного моря, кроме Солуни, и таким образом присоединил Преславскую землю к своему государству. В 991 г. Василий II захватил в плен царя Романа, который вскоре после этого умер. Самуил продолжал успешные военные операции на юге до 996 г., когда потерпел поражение на реке Сперхее. Провозгласив себя царем, Самуил до 1001 г. вел успешные военные действия на северо-востоке. В 1001 г. военное счастье изменило Самуилу: Василий II удачным походом на Пловдив, Средец и Видин снова отторг Преславскую область от государства Самуила, а затем вскоре занял Преслав и земли до нижнего Дуная. Война продолжалась в Фессалии, во Фракии и у Скопля и завершилась поражением Самуила на Беласице, ослеплением 15 000 его воинов и скоростижной смертью Самуила. Через четыре года его государство перестало существовать и стало византийской фемой.⁹⁰

Упомянутое совпадение войн Самуила с Византией за северо-восточную часть Балканского полуострова с военными операциями Владимира в Крыму наводит на мысль, что это совпадение носило не случайный характер, а было обусловлено политическим союзом между этими двумя славянскими государствами против греков. Точно так же и совпадение крещения Владимира и первоначальной организации славянской церкви на Руси с Самуиловым завоеванием Преславской области, чем было снова осуществлено непосредственное русско-болгарское соседство на нижнем Дунае, внушает предположение о связях Владимира с Самуилом в области культуры в связи с устройством русской церкви. Б. Ангелов обращает внимание на одно интересное известие Иоакимовской летописи, достоверность которого в свое время доказывал П. А. Лавровский. После сообщения о крещении Владимира, его сыновей и всей Руси летописец прибавляет, что болгарский царь Симеон послал на Русь ученых иереев и «книги довольны». П. А. Лавровский привел в защиту этого известия сообщения Кедрина и Зонары, что брат последнего болгарского царя, евнух Роман, который на положении титулярного царя жил у Самуила в Преспе до 991 г., а затем снова попал в Царьград, настаивал на своем праве на царский титул и в честь своего

⁹⁰ См.: В. Н. Златарски. История на Българската държава през средните векове, т. I, ч. 2. София, 1927, стр. 624—715; Г. Острогорски. Историја Византије. Београд, 1959, стр. 296—298.

деда принял имя Симеона.⁹¹ Этот Роман-Симеон мог фигурировать в приведенном свидетельстве Иоакимовской летописи как тогдашний номинальный царь вместо фактического правителя Самуила, в то время еще не короновавшегося. Примем ли мы это объяснение или предположим в имени Симеона описку вместо Самуила (может быть, только в цитате у Татищева?), историческая основа самого известия вполне очевидна. При организации русской церкви Владимир должен был искать православных славянских священников на славянском Балкане. т. е. в то время только у Самуила и его охридского патриарха. Этот очевидный факт привел М. Д. Приселкова к предположению, что Владимир, приняв из Византии крещение, не получил от греков обещанной церковной самостоятельности и поэтому обратился к Охридскому патриарху, с благословения которого была основана русская архиепископия.⁹² Но и независимо от этой гипотезы связи русской церкви с тогдашней охридской патриархией априорно встают как очевидный факт.

Это получило прекрасное освещение в статье М. Н. Сперанского.⁹³ Указав на примеры перехода на Русь многих литературных памятников, возникших в охридской школе Климента, он пришел к выводу, что и до-Владимирово христианство, которое несомненно было в первую очередь болгарским, может быть охарактеризовано прежде всего как западноболгарское.⁹⁴ Исторический обзор политических событий на Балканах в последней четверти X в. завершается констатацией, что после разгрома Восточной Болгарии Цимисхием Западная могла стать единственным источником славянского христианства и связанной с ним литературы для Руси.⁹⁵ И действительно, тонкий анализ древнейших русских рукописей Псалтири с толкованиями Афанасия Александрийского — Евгениевых отрывков XI в. и Толстовской Псалтири (ГПБ) конца XI или начала XII в. — показал в их языке несомненные македонизмы (в области носовых, глухих, ятя и йотации), так же как и несомненные следы глаголического оригинала.⁹⁶ Как известно, следы употребления глаголицы на Руси находятся и на монументальных памятниках (Новгородские графиты XI в.), и в ряде рукописей, что уже давно привело И. И. Срезневского, а за ним Е. Ф. Карского к заключению, что русским приходилось часто переписывать с глаголических оригиналов.⁹⁷ Хотя на территории Преславской Болгарии найдены отдельные следы употребления глаголицы (что вполне естественно при факте перехода памятников охридской литературной школы на Восток в пределах общего государства Симеона Великого), все же на Востоке уже с конца IX в. распространялось преимущественно кирилловское

⁹¹ П. А. Лавровский. Исследования о летописи Якимовской. — Ученые записки II Отделения Академии наук, кн. II. СПб., 1856, стр. 147—148; ср.: Б. Ангелов. К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей, стр. 137.

⁹² М. Д. Приселков. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913; ср.: А. В. Карташев. Очерки по истории русской церкви, стр. 160—165.

⁹³ М. Н. Сперанский. Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы. — *Slavia*, год VII. Прага, 1928—1929, стр. 516—535.

⁹⁴ Там же, стр. 528—529.

⁹⁵ Там же, стр. 528.

⁹⁶ См. также: Н. П. Гринкова. Евгениевская псалтырь как памятник русской письменности XI в. — ИОРЯС, т. XXIX. Л., 1925, стр. 289 и сл.

⁹⁷ И. И. Срезневский. Следы глаголицы в памятниках X века. — Известия Академии наук, т. VII, 1858, стр. 337—352; Е. Ф. Карский. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928, стр. 211—213; ср.: П. А. Лавров. Палеографическое обозрение кирилловского письма. — Энциклопедия славянской филологии, вып. IV, 1. Пгр., 1915, стр. 5.

письмо (надпись Павла хартофилакса в Преславской церкви 893 г.).⁹⁸ Глаголица дольше держалась в Македонии.

Нужно думать, что после изгнания учеников Кирилла и Мефодия из Моравии и Паннонии глаголица задержалась на всем северо-западе Балканского полуострова.⁹⁹ В Хорватии ее древнее существование засвидетельствовано в XI в. надписями: Валунским — на острове Цресе, Пломинским, Крчким и Бащанской плитой, с какого времени эта традиция держалась почти до наших дней. На территории Боснии о ее употреблении говорит несколько сохранившихся отрывков (древнейший, может быть, еще от XII в.),¹⁰⁰ глаголические записи в средневековых кирилловских рукописях и правописание с числовой системой в босанской кириллице, которые несомненно восходят к глаголической традиции. На сербской территории, согласно И. В. Ягичу, возникло глаголическое Маринское евангелие XI в., так же как и тексты Апостола в отрывках Михановича и Гршковича XII в., а к глаголической традиции восходит и правописание зетско-хумской редакции, которая дошла до нас в знаменитом евангелии князя Мирослава последней четверти XII в.¹⁰¹ В Македонии находим глаголические записи на колонках в монастыре св. Наума на Охридском озере, которые, по мнению И. Иванова, относятся еще к эпохе охридской школы св. Климента первой половины X в.¹⁰² К этой области относятся глаголические записи на святогорском акте 982 г. Здесь возникли древнейшие памятники славянской письменности: Асеманово евангелие, Зографское, Синайская псалтирь и Синайский требник, Охридские глаголические отрывки и Македонский листок. Тут были написаны и глаголические оригиналы Евгениевской и Толстовской псалтири.

В данном случае я не имею в виду входить в вопрос, насколько македонцы в X и XI вв. в языковом отношении могли отличаться от болгар в собственном смысле. Если в отношении к лингвистической действительности в вопросе различения понятий языка и диалекта чувствуется известная нетвердость критерия, тем труднее говорить об этой проблеме в при-

⁹⁸ К. Миятев. Симеонова црква в Преслав и нейнит епиграфичен материал. — Български преглед, год 1, кн. 1. София, 1929, стр. 112; см. снимок в кн.: Л. В. Черепнин. Русская палеография. М., 1956, стр. 93; ср.: Емил Георгиев. 1) Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. София, 1952, стр. 59—60 и 89; 2) Основные вопросы возникновения старославянской (староболгарской) литературы и старославянского (староболгарского) литературного языка. — В кн.: Славянская филология. Сборник статей. Советский комитет славистов. М., 1958, стр. 225—242 (здесь резюмированы воззрения автора на вопрос о возникновении славянских алфавитов).

⁹⁹ См. обзор вопроса: I. Namt. 1) Der Glagolismus in mittlerem Balkanraum. — Die Welt der Slaven, I, Heft 3. München, 1956, стр. 265—275; 2) Глаголица. Энциклопедия Југославије, III. Загреб, 1958, стр. 462—468; 3) Глаголизам и његово значење за јужне Славене. — Slavia, гоџ. XXV. Прага, 1956, стр. 313—321.

¹⁰⁰ Обзор вопроса о глаголической традиции в Боснии: В. Врана. Књижевна настојања у средовјеочној Босни. Повиест хрватских земаља Босне и Херцеговине. Сарајево, 1942, стр. 794—822; В. Штефанић. 1) Сплитски одломак глагољског мисала старије редакције. «Слово», VI—VII — Вајсов зборник. Загреб, 1957, стр. 54—133; 2) Глагољски записи у Чајничком еванђељу и Радослављеву рукопису. — Зборник Хисторијског института Југославенске Академије у Загребу, II. Загреб, 1958, стр. 5—15.

¹⁰¹ См.: И. В. Ягич. 1) Глаголическое письмо. — Энциклопедия славянской филологии, вып. III. СПб., 1911, стр. 138—140; 2) статьи о Гршковичевом отрывке (Старине Југославенске Академије, XXVI, стр. 33—161) и о Михановичевом отрывке (Рад Југославенске Академије, II, стр. 1—35); I. Vajs. Rukovět hlholské paleografie. Praha, 1932, стр. 139—140; В. Врана. Књижевна настојања..., стр. 796; А. Беллић. Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ирилских споменика. — Светосавски зборник Српске Академије, књ. 1. Београд, 1936 (далее: Беллић), стр. 221—226.

¹⁰² И. Иванов. Български старини из Македония. 2-е изд. София, 1931, стр. 53.

менении к эпохе, когда специфические особенности языковой группы еще не были канонизированы литературной традицией и не получили еще теоретически обоснованного определения. Как я упоминал, научное отношение к данной проблеме хорошо сформулировал П. Скок: «Для лингвиста-ученого южнославянские диалекты составляют одно целое с местными вариациями, которые группируются географически и создают между собой переходы, нюансы большей или меньшей сродности».¹⁰³ Эти нюансы в языке даже древнейших болгарских и македонских памятников настолько ясны, что славистика их уже давно могла фиксировать как две особые группы среди «памятников юсового письма». И самые славянские азбуки — глаголица и кириллица — созданы на различной фонетической базе двух родственных, но все-таки различных языковых групп. Мне кажется, что в этом смысле различие болгарского и македонского имеет свое оправдание в общем стремлении всякого научного анализа к разграничению и уточнению смежных понятий, безотносительно к эмоциональным основам «лингвистического идолопоклонства» (по выражению П. Скока) в том или ином направлении.

Б. Конески в статье об Охридской литературной школе подчеркивает как ее особенности по отношению к Преславской — более длительное существование глаголической традиции и (на основе лексического материала) большую верность кирилло-мефодиевской традиции.¹⁰⁴ Что касается содержания памятников, возникших в данной школе, то мы не располагаем другими данными, кроме имен Мефодиевых учеников Климента и Наума и названий нескольких литературных произведений, связанных с этими именами. Возможно, что отдельные произведения, созданные в кругу Охридской школы, могли и не выйти в широкий свет, но значительно вероятнее предполагать, что все созданное здесь переходило и в Преслав. С одной стороны, нужно иметь в виду, что оба столпа Охридской школы — Климент и Наум — были детьми одной духовной семьи, непосредственными учениками Кирилла и Мефодия, и, конечно, они сами должны были заботиться о поддержании живых связей с братьями, которые выполняли ту же культурную миссию в восточных областях. С другой стороны, в эпоху Бориса и Симеона Великого Охридская область входила в состав его государства. Сами Климент и Наум первоначально трудились в Преславе, и оттуда Борис послал их на Запад, и потому этот князь, как и его наследник Симеон, в своих заботах о создании болгарской письменности не мог оставить без внимания литературные труды Климента и Наума. Кружок первых славянских литераторов и переводчиков не мог быть многочисленным, и возникновение каждого нового произведения требовало так много времени, что каждое из них должно было учитываться. Старославянский язык имел в это время значение общего «международного» культурного языка для всего славянства, и литературные памятники древнейшей эпохи должны были служить всем славянам.¹⁰⁵ Вероятно, каждое произведение, возникавшее в Охридской школе, сразу переписывалось кириллицей и для

¹⁰³ П. Скок. О бугарско језику у свијетлости балканистике. — Јужнословенски филолог, XII. Београд, 1933, стр. 91 и сл.; ср.: В. Мошин. 1) Македонско евангелие на поп Јована. Изд. Институт за македонски јазик. Стари текстови, I. Скопје, 1954, стр. 22—24; 2) Ђирилски рукописи Југословенске Академије, I. Загреб, 1955, стр. 9—10.

¹⁰⁴ Б. Конески. Охридска књижевна школа. «Слово», VI—VII — Вајсов зборник. Загреб, 1957, стр. 177—194.

¹⁰⁵ Ср.: Б. Ст. Ангелов. Кирилломефодиевото дело и идеята за славянско единство в старославянските литератури. — Славистичен сборник, II. София, 1958, стр. 41—49; I. Kurz. Cirkevňeslovanský jazyk jako mezinárodní kulturní jazyk slovanů. — Československé přednášky pro IV mezinárodní sjezd slavistů v Moskvě. Prague, 1958, стр. 13—35.

библиотеки Симеона, может быть даже и в Охриде, где обе азбуки появляются одновременно уже в самых древних сохранившихся памятниках. Не настолько бесспорно, но в высшей степени вероятно, что преславские тексты распространялись и на Запад. Это движение письменных памятников из Преслава на Запад должно было особенно усилиться при Самуиле в связи с перенесением на Запад не только государственного, но и культурного центра вместе с резиденцией патриарха. Можно предполагать, что наряду с этим шел и процесс постепенного распространения кирилловского письма вместо глаголицы. К данному периоду относятся древнейшие датированные кирилловские эпиграфические памятники в Македонии: Самуилова плита 993 г. и недавно открытая Битольская надпись, хранящаяся в Битольском музее.

Таким образом, мне кажется, что при всех различиях в употреблении глаголицы и кириллицы в особенностях правописания, в лексическом материале и в степени текстологической верности кирилло-мефодиевской традиции болгарские и македонские тексты в X в. в смысле содержания должны были составлять одно целое, и с этой точки зрения македонское влияние на русскую письменность при ее возникновении в последние годы X в. не могло значительно отличаться от того, что могла бы дать Руси литература Преславской Болгарии.

Что касается общего характера болгарской литературы Преславского периода, то в славистике до последнего времени господствовало мнение, сформулированное А. И. Соболевским в 1908 г.: она состоит преимущественно из памятников, переведенных с греческого, и как переводная, так и оригинальная имеет церковно-религиозное содержание.¹⁰⁶ Умаление ценности древней литературы ввиду ее церковного характера, которое до недавнего времени держалось и в отношении русской письменности (типичнее всего у Голубинского), уже 100 лет назад вызвало компетентный ответ Ф. И. Буслаева, который указал, что в смысле общего религиозного характера славянская литература вполне аналогична современным ей западным, и показал, что наряду с общим религиозным характером в русской литературе существовала и светская струя.¹⁰⁷ В последнем вопросе — силы и количества светских элементов и идеологической направленности — Н. К. Гудзий считает, что русская литература Киевского периода значительно превосходит болгарскую, «насколько мы ее знаем».¹⁰⁸

Это ограничение — «насколько мы ее знаем», — по-моему, следует особенно подчеркнуть, поскольку все наше знание о болгарской литературе древнейшего периода основывается только на материале, который дошел до нас в русских списках, и поскольку следует учитывать, что период непосредственных русско-болгарских связей после крещения Владимира был чрезвычайно кратковременным, всего около 12 лет. В тот короткий промежуток времени в связи с проводившейся организацией русской церкви надо было прежде всего заботиться о самом необходимом для церковной жизни, и приходится удивляться, как рядом с богослужебной литературой могли быть за эти несколько лет перенесены и столь разнообразные про-

¹⁰⁶ А. И. Соболевский. Древняя церковнославянская литература и ее значение. Харьков, 1908, стр. 17; ср.: Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 33, где приведено и аналогичное воззрение А. Теодорова-Балана (Центральная Европа, № 10. Прага, 1930, стр. 597).

¹⁰⁷ Ф. И. Буслаев. История русской литературы (Лекции, читанные наследнику цесаревичу Николаю Александровичу, 1859—1860), вып. 1. М., 1904, стр. 251 и сл.; см.: Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 44—45.

¹⁰⁸ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 32—33 и 65—66.

изведения учительной, патристической, житийной, канонической и исторической литературы. Среди южнославянских литературных сокровищ, перешедших в то время на Русь, мы действительно не находим оригинальных болгарских исторических произведений, повестей, житий и т. п., но из этого все же нельзя делать общего заключения, что такой литературы в Болгарии не существовало. Существовало, например, житие царя Петра, которое в сокращенном виде вошло в позднейшие Прологи, но не попало на Русь. Существовало житие св. Климента, дошедшее до нас в позднейшей греческой переделке архиепископа Феофилакта. Существовало житие св. Наума, сохранившееся в Зографском Прологе. Имеются важные доводы в пользу предположения, что существовало и болгарское оригинальное историческое произведение, из которого отдельные данные вошли в позднейшую литературу. Что же касается того, что перешло на Русь, то трудно искать местные болгарские элементы в переводах с византийского или в компилированных на их основе произведениях церковно-учительной литературы, предназначенной для миссионерской деятельности среди новообращенного народа. С другой стороны, такие писатели, как Черноризец Храбр и Козма Пресвитер, конечно, не заслуживают упрека в недостатке «идеологической направленности».

Приведенная общая характеристика болгарской литературы Преславского периода создавалась на базе убеждения, что «Россия получила большую часть того, чем владела Болгария»,¹⁰⁹ в предположении, что русско-болгарские литературные связи не были ограничены очень кратким отрезком времени, а развивались непрерывно в течение XI и XII вв. Не отрицая возможности таких связей в отдельные исторические моменты и в определенных местах, как в Царьграде или на Афоне, я думаю, что политическая обстановка и культурно-исторические условия жизни в славянских балканских землях в данный период не могли дать условий для поддержания и развития культурных связей южного славянства с Восточной Европой.

Балканские славяне и русская литература в XI—XII вв.

Начиная с 1001 г., когда Василий II занял восточные области между Дунаем и Балканским хребтом и этим прервал непосредственную связь между Киевской Русью и Самуилом, на юго-западе Балкан шла длительная война. По словам Кедрина, после завоевания Видина и победы при Скопле Василий не переставал каждый год нападать на Болгарию и грабил и разрушал все, что ему встречалось, пока не дошло до катастрофы 1014 г. Через четыре года после этого во всем государстве Самуила была введена византийская система управления с разделением страны на фемы и катепанаты. Церковь потеряла ранг патриархии, но сохранила автокефалию с подчинением охридского архиепископа непосредственно византийскому императору.¹¹⁰ Новый глава Охридской церкви архиепископ Иоанн из Дебра получил это достоинство соборным избранием, но уже его наследник Лев Пафлагонский, царьградский грек, в 1036 г. был поставлен на кафедре царской властью, так же как и все его наследники. Одновременно началась «эллинизация» церкви: для славянского духовенства остались только сельские приходы, где, конечно, не могла развиваться литературная деятельность.¹¹¹ Единственным ее убежищем были монастыри: древний монастырь св. Наума на Охридском озере, монастырь X в. Иоанна Рыльского и мо-

¹⁰⁹ А. М. Соболевский. Древняя церковнославянская литература..., стр. 20.

¹¹⁰ См.: Г. Острогорски. Историја Византије, стр. 296.

¹¹¹ См.: В. Златарски. Историја..., т. II. София, 1934, стр. 121 и сл.

настыри свв. Прохора Пчиньского, Иоакима Осоговского и Гавриила Лесновского, основанные в течение XI и XII вв. в Кратовско-Струмичкой области. Но и здесь греческие власти вели борьбу со славянской книгой. Златарский хорошо осветил этот вопрос анализом данных о перенесении мощей св. Иоанна Рыльского из монастыря в Средец после того, как было подавлено восстание Георгия Войтеха 1072—1073 гг.¹¹² Трудно предполагать, чтобы в рамках военно-административных округов, которыми управляли византийские власти, эти монастыри могли поддерживать культурную связь с другими, независимыми славянскими землями, с которыми такая связь могла возникнуть в эпоху Самуила. Гнет особенно усилился с конца XI в., когда при архиепископе Феофилакте (1090—1109) началась систематическая эллинизация болгарских и македонских земель, о которой красноречиво говорят как собственные письма этого архиерея, так и его меры по ликвидации славянских школ, введение греческого богослужения и переводы на греческий язык местной житийной литературы, в частности жития св. Климента.¹¹³

Наряду с приведенными фактами административной и церковной организации и тяжелым духовным гнетом, который воцарился на славянских Балканах под византийским владычеством, и внешняя политическая обстановка не являлась благоприятной для поддержания русско-южнославянских связей в это время. Известно, сколь много внимания уделяла Византия дунайской границе¹¹⁴ в связи с постоянной угрозой кочевых орд, которые часто переходили на Балканы из южнорусских степей. Уже с половины X в., когда в эту степную полосу пришли печенеги, сухопутные сообщения между Восточной Европой и Грецией могли осуществляться только при сопровождении путешествующих сильными военными отрядами. Потесненные в начале XI в. до Дуная, печенеги стали самыми опасными соседями Византии. После 1026 г. печенежские походы через Дунай повторяются ежегодно. Они опустошают Фракию и Македонию, доходят до Солуни. После побед 1048, 1095 и 1123 гг. византийцы поселяют разбитые печенежские орды по северным и средним Балканам. Начиная с середины XI в. место печенегов в северночерноморских степях занимают половцы, которые в течение столетия ведут постоянную борьбу с русскими князьями и часто предпринимают походы через Дунай в Византию. В заботах об обеспечении сухопутного пути к Царьграду русские со своей стороны предпринимают меры к форсированию дунайской границы и укрепляют несколько городов на Дунае. Благодаря этим опорным пунктам Галицкое княжество становится непосредственным соседом Византийской империи. Вероятно, отсюда идет русская помощь болгарам в отдельные моменты их борьбы за освобождение в течение XI и XII вв.¹¹⁵ Но, конечно, такие связи с болгарями могли осуществляться только в условиях военных повстанческих движений против Византии и в государственно-правовом смысле были нелегальны. Характерную иллюстрацию в этом отношении дает статистика брачных связей Рюриковичей в XI и XII вв.: Баумгартен указывает 10 браков между русскими и византийцами, но ни одного — представителями болгарской и македонской династии или аристократии.¹¹⁶

¹¹² В. Златарски. 1) Георги Скилица и написаното от него житие св. Ивана Рилски. — Известия на Историческото дружество, кн. XIII. София, 1933, стр. 49—68; 2) История..., т. III. София, 1940, стр. 149—153.

¹¹³ В. Златарски. История..., т. II, стр. 252—352.

¹¹⁴ Ср. о болгарских заботах по охране границы: И. Дуйчев. Славяно-болгарские древности. — *Byzantinoslavica*, t. XII. Prague, 1951, стр. 89.

¹¹⁵ См.: E. Francis. Les relations russo-byzantines au XII-e siècle et la domination de Galicie au Bas-Danube. — *Byzantinoslavica*, t. XX. Prague, 1959, стр. 50—621.

¹¹⁶ N. de Baumgarten. Généalogies et mariages occidentaux..., стр. 69.

Киевская Русь в XI—XII вв. пережила чрезвычайно быстрое и мощное развитие своей письменности и литературы, особенно при Ярославе Мудром (1019—1054), который, по словам Нестора, «книгам прилежя, и почитая е часто в нощи и в дне; и собра писце многы, и прекладаше от грек на словенское писмо, и списаша книги многы».¹¹⁷ Весьма вероятно, что в литературной деятельности при Ярославе значительную роль сыграли многочисленные болгарские и македонские эмигранты, которые могли искать убежище на Руси после катастроф 972, 1001 и 1014—1018 гг. В этот период переведена Псевдокаллистенова Александрия, Девгениево деяние, повести о Варлааме и Иоасафе, об Акире Премудром, о царе Адариане, История Иосифа Флавия о Иудейской войне, Хроника Георгия Амартола, Никифоров «Летописец вскорее», Христианская топография Козмы Индикоплова, Физиолог, Пчела и др.¹¹⁸ В это же время возникает и оригинальная русская литература, в частности историческая: по Шахматову, Первый Киевский летописный свод возник в 1039 г. В период с конца XI по XIII в. Русь создала оригинальную, богатую, разнообразную по содержанию и высокому по идейности и художественным качествам литературу, которая лишь в наше время получила свою справедливую научную и эстетическую оценку.¹¹⁹

Как уже упоминалось, в составе русской письменности XI и XII вв. видное место занимают списки с южнославянских литературных произведений. Но наряду с этим необходимо подчеркнуть, что все южнославянские оригиналы, которые могут быть определены хронологически, относятся к старославянской письменности IX и X вв.: произведения Иоанна Экзарха, Григория Пресвитера, Климента, Наума, Черноризца Храбра, Козмы Пресвитера, царя Петра. Вместе с тем мы не встречаем ни одного имени болгарских или македонских писателей XI или XII вв., ни одного названия литературных произведений, возникновение которых на Балканах можно было бы приурочить к XI или XII вв. Несмотря на эллинизацию и борьбу со славянским просвещением в XI—XII вв., литературная деятельность на Балканах не прекратилась совсем, хотя бы в упомянутых монастырях св. Иоанна Рыльского, св. Наума и в Кратовско-Струмичких обителях. Здесь в XI—XII вв. возникли, например, жития и службы основателей этих монастырей, которые дошли в позднейших южнославянских списках,¹²⁰ но ни одно из этих произведений не перешло в древнюю русскую письменность, и мы встречаем их на Руси только в эпоху второго южнославянского влияния — начиная с XV в. В полном согласии с отсутствием в русских списках южнославянских произведений XI и XII вв. стоит и хорошо известный факт, из которого почему-то не выводятся естественные историко-литературные заключения: югославянизмы в языке, правописании и графике русских текстов исчезают в начале XII в., что неоспоримо свидетельствует о прекращении в XI в. притока болгарских рукописей в Восточную Европу.

Остатываясь на указанном факте неожиданного и быстрого ослабления, а затем и разрыва в русско-южнославянских литературных связях в XI и XII вв. — факте, не согласующемся с обычным воззрением в данном вопросе, я не закрываю глаза на трудности, которые вследствие этого появляются в толковании значения и силы болгарского влияния в русской письменности и древнерусском литературном языке. В этой области напра-

¹¹⁷ Повесть временных лет, т. I, стр. 102.

¹¹⁸ См.: Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 38—41.

¹¹⁹ Там же, стр. 43—65.

¹²⁰ См. тексты: И. Иванов. Български старини из Македония, стр. 345—417.

шивается изумительная аналогия с фактом спонтанного возникновения русско-сербского языка в начале XVIII в. под влиянием 400 букварей Феофана Прокоповича и 100 грамматик Мелетия Смотрицкого, которые в 1724 г. Максим Суворов привез в Сремские Карловцы. Если такая революция в развитии языка могла осуществиться в течение нескольких лет в среде, которая имела свою многовековую литературную традицию, значительно легче могло это произойти в древней Руси в годы создания первых русских школ и возникновения русской письменности. Мощностъ процесса, очевидно, зависела от количества рукописных оригиналов и числа учителей-болгар, которые при Владимире и Ярославе пришли на Русь, другими словами — от силы волны болгарской эмиграции после падения их государства в первом двадцатилетии XI в.

Обычное воззрение на существование непрерывных культурных, в частности литературных, связей между Русью и южным славянством в течение всего дотатарского периода имеет в виду прежде всего факт межславянских взаимосвязей на территории Святой Горы Афонской. Здесь найдены древнейшие памятники глаголической письменности: глаголические подписи под греческим актом Иверского монастыря 872 г., Зографское и Мариинское евангелия, Хиландарские и Зографские кирилловские листки XI в., предполагается, что с Афона мог быть принесен на Русь Супрасльский сборник, поскольку Супрасльский монастырь был в XV в. основан Ходкевичем для святогорских монахов; Афон сохранил и наиболее древние и лучшие рукописи литературных произведений большей части древнеболгарских писателей.¹²¹ Все это давало бы право думать, что болгарские монахи жили на Афоне в XI, а может быть, и в X в., в эпоху политического могущества и культурного расцвета Болгарской державы, как об этом говорит и традиция, записанная в позднейшем Зографском «сводном хрисовуле».¹²² В это же время, во всяком случае уже в первой половине XI в., существовал на Афоне и русский монастырь, сначала в Мариином монастырьке Древодела (Ксилургу), а с середины XII в. (1169 г.) и в монастыре св. Пантелеймона. Чрезвычайно интересен список «русских» книг в греческой описи имущества русского монастыря 1142 г., свидетельствующий, что в то время в монастыре существовала мастерская для переписывания книг, ибо большинство богослужебных книг находим здесь в нескольких экземплярах, которые, очевидно, не были нужны для литургических потребностей немногочисленной братии: 5 апостолов, 2 параклитика, 5 октоихов, 5 ирмологиев, 4 синаксаря, 2 патерика и 5 часословов (кроме 2 украшенных евангелий, священнического молитвенника, одного паримейника, комплекта из 12 миней, книги св. Ефрема Сирина, жития св. Панкратия Тавроменийского и одного Номоканона).¹²³ Совершенно очевидно, что эти труды по переписыванию рукописей в русском монастыре должны были начаться копированием болгарских и македонских оригиналов, которые могли быть взяты из тамошнего болгарского монастыря, что вело бы к предположению о существовании таких связей и в последующее время, после падения государства Самуила.

¹²¹ См.: Г. Ильинский. Значение Афона в истории славянской письменности. — ЖМНП, СПб., 1908, т. XI, стр. 11 и сл.

¹²² А. Стоилов. Своден хрисовул за историята на Зографския монастырь. — Сборник в честь на Васил Н. Златарски. София, 1925, стр. 447—457; А. Соловьев и В. Мошин. Грчке повеље српских владара. Београд, 1936, стр. 352—375.

¹²³ В. Мошин. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв. — *Byzantinoslavica*, t. IX. Prague, 1947, стр. 55—85; t. XI, Prague, 1950, стр. 32—60; Акты Русского на св. Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона. Киев, 1873, стр. 50—67.

Между тем приходится иметь в виду, что, вероятно, и на Афоне в XI и особенно в XII в. проводилась эллинизация, в особенности в отношении болгарского монастыря. Русский монастырь смог удержаться благодаря поддержке русских князей, но, как свидетельствуют акты его архива, и он во второй половине XII в. не пользовался покровительством византийцев: в эти годы он не получал ни дарений, ни привилегий ни от византийских царей, ни от святогорского протата. Что же касается болгарского монастыря Зографа, характерно, что он вообще не имеет в своем архиве ни одного акта, в котором монастырь назван «болгарским» до царя Асеня II. Этот государь после своей победы над эпирским царем Феодором Ангелом в 1230 г. овладел Святой Горой и дал Зографу грамоту на славянском языке.¹²⁴ Возможно, что только тогда Зограф снова был возвращен болгарам после 200-летнего греческого владычества. Во всяком случае следует подчеркнуть, что ни в Зографе, ни вообще на Афоне славянская письменность не сохранилась в виде непрерывного целого от X в. и что на протяжении всего данного периода до XIII в. мы находим или редкие отдельные памятники, как Зографское евангелие, или случайные отрывки погибших древних рукописей. Таким образом, если в течение XI и XII вв. на Афоне и осуществлялось русско-болгарское сотрудничество в области письменности, то оно, вероятно, было очень скромным и могло иметь лишь местное значение.

Еще более проблематичной представляется мне возможность существования русско-болгарских литературных связей в XI—XII вв. в Константинополе. Там действительно существовала русская колония, по которой получила свое название и особая «Русская улица», и несомненно там были выполнены некоторые переводы греческих произведений на русский. Точно так же известен факт, что Василий II после покорения Самуилова государства переселил многие болгарские и македонские аристократические фамилии в Царьград, где охотно раздавал болгарам разные придворные должности и титулы. Вполне возможно, что в среде некоторых таких болгарских знатных семей занимались литературным трудом и переписыванием старых рукописей, но трудно предполагать, что такие труды могли иметь более широкое значение, в частности для русско-болгарских литературных связей. Документальных подтверждений этого не имеем, и если такие связи в отдельных случаях имели место, то они не отразились на содержании русской письменности XII в.

Наконец, следует учитывать и возможность культурных сношений между южным славянством и Русью в течение XI—XII вв. на западной стороне — через посредство Венгрии, которая в ту эпоху сохраняла кирилло-мефодиевскую литературную традицию и находилась в живых политических сношениях с Русью, особенно в XII в. Еще ближе тогдашняя Венгрия была связана с хорватами и сербами, что позволяет говорить о возможных хорватско-сербских литературных связях с восточным славянством в данный период. Хотя в югославской славистике, в частности в области глаголической письменности, указывалось на отдельные факты, которые могли бы найти свое объяснение в культурных связях с Русью, однако этот вопрос до сих пор широко не ставился и в славянской филологии продолжает господствовать воззрение, сформулированное Н. К. Гудзием: не приходится говорить о литературных связях Киевской Руси с сербами и хорватами,

¹²⁴ М. Ласкарис. Ватопедската грамота на цар Иван Асеня II. — Български старини, кн. XI. София, 1930; первый греческий акт, в котором Зограф назван «монастырь Болгаров», — простагма Никифора Хумна из 1286 г.: Actes de Zo-graphou publiés par W. Regel, E. Kurz et V. Korablev. — Византийский временник, т. XIII. М., 1907, стр. 27—29.

так как «церковнославянская письменность в Сербо-Хорватии возникла значительно позднее, чем в Болгарии (притом под ее влиянием), и позднее чем на Руси».¹²⁵

Мне кажется, что оба приведенных довода заслуживают серьезных возражений. Во всяком случае не может быть принято утверждение о позднем появлении литературы у хорватов, которые получили свою письменность не из Болгарии, а непосредственно с Запада, от моравско-паннонской славянской церкви. Из Хорватии же церковная литература уже в самую древнюю эпоху могла проникать и в северные пределы сербской территории, на что указывал в свое время Стоян Новакович.¹²⁶ Затем, нет никаких доводов в пользу предположения, что в Сербии славянская письменность возникла позднее, нежели на Руси. Константин Порфирогенит говорит об окончательном крещении сербов во второй половине IX в., а непосредственные связи сербских князей с болгарями, как политические, так и династические (браки), заставляют предположить живые культурные болгаро-сербские связи в IX и X вв. Маринское глаголическое евангелие XI в., по мнению Ягича, возникло на сербской почве (путаница в написании большого юса и у, ѳ и и); Михановичев и Гршковичев отрывки Апостола также являются сербскими памятниками, которые свидетельствуют о древней славянской литургической традиции среди сербов.

Между тем, как давно показал Ст. Станоевич в рецензии на первое издание книги Павла Поповича «Преглед Српске књижевности» (1909 г.), не только литургическая письменность, но и сербская литература неизмеримо древнее конца XII в.¹²⁷ Оригинал Летописи попа Дуклянина, которую автор должен был по желанию своих сограждан «ex slavonica lettere vertere in latinam», возник в середине XII в.¹²⁸ Среди источников, упоминаемых самим автором, имеется житие князя Иоанна Владимира Дуклянского, из которого летописец цитирует длинный отрывок. Не может быть сомнений, что это житие возникло вскоре после смерти князя, в первой половине, а может быть и в первой четверти, XI в. Вторым источником Дуклянин называет юридический сборник «Методиус», под которым с полным основанием предполагают Мефодиев перевод Номоканона 50 титулов. В тексте в нескольких местах упоминаются договоры между князьями разных сербских областей: нужно думать, что речь идет о писанных документах, вроде сохранившихся договоров князей Немани и Мирослава с Дубровником 1186 и 1190 гг. (под первым из них стоят подписи обоих государей, выполненные тогдашним «деловым» письмом, имеющим много аналогий с письмом берестяных русских грамот).

Особый интерес вызывают те части Дукляниновой хроники, в которых приводятся родословцы отдельных династий (в частности, Требинской). Они заставляют предполагать существование местных летописей-родословцев. Не останавливаясь на интересном вопросе о предполагаемом существовании Требинской хроники, которую в составе Дуклянина пытался выделить Медини,¹²⁹ необходимо особо подчеркнуть сам факт существования таких хроник-родословцев, подтверждение которого по отношению к зна-

¹²⁵ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 4.

¹²⁶ Ст. Новаковић. Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима. Легенда о Владимиру и Косари. У Београду, 1893, стр. 5—11.

¹²⁷ Летопис Матице Српске, год 86, књ. 268. Нови Сад, 1910, стр. 55—56.

¹²⁸ См.: В. Мошин. Летопис попа Дукљанина. Изд. Матица Хрватска. Загреб, 1950.

¹²⁹ М. Медини. 1) Дубровачке старине. Дубровник, 1933, стр. 29—64; 2) Како је постао летопис попа Дукљанина. — Рад Југославенске Академје, књ. 273, Загреб, 1942, стр. 113—156.

чительно более древней эпохе нашел Острогорский у Порфириогенита в главе о родословии сербских жупанов.¹³⁰ Существование такого сербского произведения в середине X в. представляет особую важность для истории славянских литератур. Оно свидетельствует об общем развитии этой категории исторической литературы в древнейшем периоде старославянской письменности, чем в значительной степени подкрепляется гипотеза о существовании древней моравской летописи и о первоначальных болгарских летописных заметках, а вместе с тем ставится на очередь и пересмотр вопроса о специфичности русского летописания, которое возникает в первой половине XI в.

Наконец, в данной связи следует напомнить и об известном факте каллиграфического искусства и иллюстраторского искусства Мирославова евангелия, которые говорят о том, что в зетско-хумской области во второй половине XII в. существовала высокоразвитая скрипторская школа с выработанной системой прописания, особым типом графики и особым орнаментальным стилем, сформировавшимся под непосредственным влиянием романского искусства, которое в то время процветало в южной Италии и в соседних областях Хорватской Далмации. Мы уже говорили о культурных связях всей этой территории как с преславско-охридской традицией на юго-востоке, так и со старославянской глаголической традицией на северо-западе. В XI и XII вв. при все возраставшем обособлении западной и восточной культурной ориентации на славянских Балканах славянская письменность все-таки еще в значительной степени сохраняла связь с исконной кирилло-мефодиевской традицией и представляла лишь местные ветви общеславянской литературы.

Не исключено, что найдутся и ясные следы литературных сербско-хорватских и, может быть, македонских связей с восточным славянством в XI и XII вв. Если существовали дипломатические и церковные связи между Владимиром I и Охридом в первые годы после крещения Руси, нужно думать, что Самуил и после 1001 г., когда Василий II завоевал Преславскую Болгарию, должен был искать пути для продолжения этих связей, и таким мог быть путь через Венгрию. Можно предполагать и возможность русско-сербских политических сношений в эпоху до Немани, когда сербы в борьбе с Византией опирались на соседнюю Венгрию. Как раз от этого периода сохранилось и одно известие о династических связях Рюриковичей с сербами. В 1150 г. дочь серба Белы, который в то время был баном Венгрии, вышла замуж за князя Владимира Мстиславовича Дорогобужского (сына в. кн. Мстислава I). Этот брак заключен в рамках русско-венгерских политических связей, но именно эти связи и приводили Русь к политическим отношениям с южным славянством. Могли ли они не дать известного отражения и в области культурных взаимосвязей, в частности в литературе?

Для рубежа XII—XIII вв. должен быть отмечен чрезвычайно интересный и важный культурно-исторический факт, на который до сих пор как-то не обращали должного внимания, — полное отсутствие на Балканах славянских рукописей до конца XII в. Это особенно бросается в глаза по сравнению с числом сохранившихся русских рукописей того же периода. В России И. И. Срезневский для XI в. нашел более 20 рукописей, 7 из которых датированы. Для XII в. Н. В. Волков указал в своем ценном ста-

¹³⁰ Г. Острогорски. Порфириогенитова хроника српских владара и њени хронолошки подаци. — Историски Часопис Српске Академије наука, год 1, св. 1—2. Београд, 1948, стр. 3—8.

тистическом обзоре 86 памятников.¹³¹ На славянских Балканах для XI и XII вв. нет ни одного! Все, что осталось от старославянской письменности, сохранилось либо в России, либо на славянской периферии — на Афоне, в Иерусалиме, на Синае:

Асеманово глаголическое евангелие из Македонии (сейчас в Ватикане) найдено в Иерусалиме.

Зографское глаголическое евангелие (теперь в Ленинграде) подарил монахи афонского Зографа в 1860 г. императору Александру II.

Мариинское глаголическое евангелие (сейчас в Москве) нашел Григорович на Святой Горе в «Мариинном ските», очевидно, в бывшей русской обители Ксилургу, которая еще в начале XIV в. называлась «Мариинным монастырем».

Глаголический Сборник Клотца, который считают хорватским списком македонского оригинала (сейчас в Триденте и Инсбруке), — единственный глаголический старославянский памятник, спасшийся в убежище глаголической письменности на острове Крке, на крайней западной периферии Балканского полуострова.

Супрасльская кирилловская рукопись (три куска в Любляне, в Ленинграде и в Варшаве, последний еще не обнаружен после второй мировой войны) найдена в России. Предполагают, что принесена на Русь в XV в., но вполне вероятно, что могла попасть и в период возникновения русской письменности в первые годы XI в.

Кирилловское евангелие-апракос, Саввина книга, точно так же нашло приют в России, где оно было уже в XIV в., вероятно в Псковском крае.

Добромирово евангелие начала XII в., как и Сборник Клотца, нашло спасение на северо-восточной периферии Балкан: из Никополя на Дунае поп Петр в XVI в. перенес его на Синай.

На Синае сохранились и глаголические памятники: Синайская псалтирь и Синайский требник — македонские тексты XI в.

Обрывок Слов Кирилла Иерусалимского — Хиландарский листок XI в. — Григорович нашел в Хиландаре на Афоне. Отрывки Ундольского второй половины XI в. неизвестно откуда попали в его коллекцию, хранящуюся теперь в Москве.

На македонской территории уцелел глаголический обрывок листка, найденный Григоровичем в Охриде. Можно упомянуть еще рукопись Боянского евангелия XIII в., писанную по смытому глаголическому тексту, найденному в селе вблизи Софии; эта глаголическая рукопись, очевидно, значительно более древняя, была бы единственным остатком старославянской письменности на славянских Балканах.

Обычно исчезновение старославянских памятников на Балканском полуострове объясняется как следствие военных опустошений, турецкого ига и фанариотского шовинизма, картинные примеры которого известны из ряда свидетельств недавнего прошлого. Но и давнее прошлое Руси было не более отрадным: междоусобия князей, набеги кочевников, татарское иго, позднее и государственные меры по уничтожению древних рукописей, хранившихся в собраниях старообрядцев. И все-таки осталось немало! Начиная от упомянутого числа в 20 рукописей XI в. количество сохранившихся рукописей естественно растет в каждом следующем столетии. По статистике Волкова (1897 г.): в XII в. — 86 рукописей, в XIII в. — 142, в XIV в. — 441. На Балканском же полуострове в XI и XII вв. не зафиксировано ничего, что не согласуется с утверждением Н. К. Гудзия о том,

¹³¹ Н. В. Волков. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI—XIV веков и их указатель. — ПДП, т. СХХII. СПб., 1897, стр. 24.

что «судьбы наследия русской литературы Киевского периода и других древнейших славянских литератур исторически как бы уравновешиваются». ¹³² Факт отсутствия на Балканах рукописей до XII в. тем интереснее, что среди многочисленных памятников в рукописных собраниях болгарских, македонских и сербских монастырей до сих пор хранится (или до недавнего времени хранилось, пока не перешло в научные коллекции и библиотеки) много рукописей XIII в., а до конца XII в. — ни одной! Совершенно очевидно, что именно в данный период, перед концом XII в., было проведено систематическое уничтожение южнославянской письменности, как глаголической, так и кирилловской.

Прекрасной иллюстрацией этого может служить коллекция остатков рукописных сокровищ в Охриде, древнейшем центре южнославянской литературы. Здесь сохранилось 89 греческих рукописей, среди которых имеются драгоценные памятники глубокой древности, начиная от X и XI вв. В свое время Григорович обнаружил в Охриде более 20 славянских памятников, теперь их всего 5. При этом палеографический анализ пергаменных рукописей и водяные знаки бумажных показали, что сохранившиеся славянские рукописи Охрида относятся к сравнительно очень короткому промежутку времени — около 25 лет третьей четверти XIV в. В те годы Охрид находился в руках царя Душана и тогда в нем было введено славянское богослужение. После битвы на Марице в 1371 г., когда закончилось сербское владычество, греческое местное духовенство восстановило богослужение на греческом языке и, очевидно, запретило славянскую службу, таким образом, славянские рукописи остались лишь историческим свидетельством сербского владычества в Охриде в середине XIV в. Между тем от предшествующей эпохи, в частности от славного времени св. Климента и Наума в конце IX—начале X в., так же как и от времени царя Самуила в конце X—начале XI в., не осталось ни одного славянского воспоминания, кроме нескольких имен, выскобленных на мраморных столбиках Наумова монастыря. Этот пример полного исчезновения памятников болгарской и македонской письменности X—XI вв. в главном центре ее яснее всего говорит об общей причине полного отсутствия памятников старославянского периода на всех Балканах. В XII в. вся славянская книга была здесь искоренена.

Известны данные о мерах, с помощью которых Византия проводила «ромеизацию» болгарского и македонского населения. Результаты этого процесса к концу XII в. прекрасно обрисовал В. Златарский. ¹³³ В представлении самих византийцев Болгария как национальное понятие в это время уже перестала существовать. В системе ромеизаторской политики особое место занимала борьба с богомилством, которое в ту эпоху приобрело на Балканах наиболее яркую форму славянского протеста против греческого общественного, экономического и культурного ярма. Мне кажется, что именно этот момент сыграл особо важную роль в исчезновении на южнославянской территории старославянских рукописей.

Немногочисленные, но чрезвычайно важные по содержанию, достоверные исторические свидетельства XI и XII вв. доказывают, что от Козмы Пресвитера в середине X в. до болгарского Синодика 1211 г. богомилство на славянских Балканах было не только живым, но и непрерывно развивалось. Различными сторонами своего учения — религиозно-философским осмыслением мира, догматикой, отношением к фор-

¹³² Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 66.

¹³³ В. Златарски. История..., т. II, стр. 399—409; см. также: Ф. И. Успенский. Образование второго болгарского царства. Одесса, 1879, стр. 57 и сл.

мализму официальной церкви и к народным верованиям, воззрениями на систему государственного и общественного устройства, этикой и т. д. — богомилство в ту эпоху находило отклик во всех общественных слоях, проникало в монастыри, города, круги церковной иерархии и на императорский двор.¹³⁴ О размерах и значении этого движения свидетельствуют обширные догматические труды Евфимия Зигавина в начале XII в. и монаха Евфимия из Перивлелты середины XII в.; жестокие меры борьбы с еретиками при императоре Алексее Комнине с массовыми заключениями в темницу, пытками и кострами; серия церковных соборов, созывавшихся для борьбы с ересью при этом царе и его наследниках, в частности в 1140, 1143 и 1156—1157 гг.; житие св. Илариона епископа Мегленского с известиями о ликвидации богомилства при царе Мануиле; ряд свидетельств о связях между западными дуалистами и балканскими еретиками.¹³⁵ Среди этих фактов особенную ценность представляет показание богомилского «папы» Никиты (который из Константинополя прибыл на катарский собор в Сен-Феликс де Караман, вблизи Тулузы, в 1167 г.) о том, что якобы на Балканском полуострове организовано пять богомилских церквей: *ecclesia Romana*, *Dragometia* (Драгомития), *Meliniqua* (Мельничкая), *Bulgaria* и *Dalmatia*; первые четыре — на болгарской и македонской территориях восточного и среднего района Балкан. Именно к этим годам относятся и данные жития Илариона Мегленского о широких полномочиях, предоставленных этому архиерею императором Мануилом для ликвидации ереси, после того как Илариону удалось отвратить самого императора от симпатии к богомилству. В качестве санкции в отношении тех еретиков, которые не пожелают повиноваться, император рекомендует «далече негде отганяти от православных стад», но младший современник этих событий — канонист Вальсамон — свидетельствует, что для искоренения ереси применялись и значительно более жестокие меры, в частности сжигание еретиков по постановлениям церковных судебных трибуналов. На этот же период, годы апогея могущества императора Мануила, между 1172 и 1180 гг., падает и свидетельство Стефана Первовенчанного о гонении на богомилов, которое в Сербии предпринял его отец Стефан Неманя: с церковным и государственным собором, вооруженным столкновением с еретиками, судом, сжиганием виновных на костре и другими казнями, конфискацией имущества и изгнанием, «выдирианием» языка «учителю и начальнику» и сжиганием нечестивых книг.¹³⁶

¹³⁴ См.: Д. Ангелов. Богомилство в Болгарии. М., 1954, стр. 120—132; автор особенно подчеркивает сложную природу богомилского учения, которая способствовала проливному богомилству в различные круги общества.

¹³⁵ После фундаментального исследования Фр. Рачкого «Богомили и патарени» (Рад Југославенске Академије, VII, VIII и X, а также отдельно. Загреб, 1870; 2-е изд.: Белград, 1931) и волны отрицательной критики в промежутке между первой и второй мировыми войнами вопрос снова получил всестороннее освещение в большом числе трудов. Особенно важны: А. Соловьев. 1) Вјерско учење босанске цркве. Загреб, 1949 (французский перевод: *Bulletin de l'Académie R. de Belgique. Classe des Lettres. Bruxelles*, 1948, стр. 481—534); 2) Фундајажити, патарени и кудугери. — Сборник Византолошког института Српске Академије наука, I. Београд, 1952, стр. 121—147; 3) Сведочанства православних извора о богомилству на Балкану. — Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, V. Сарајево, 1953, стр. 1—103; Драгутин Книевалд (*Dragutin Kniewald*). Вјеродостојност латинских извора о босанским крстјанима. — Рад Југославенске Академије, 270. Загреб, 1949, стр. 5—166. Остальная литература приведена в статьях о богомилстве в «Историја народа Југославије» (т. I. Београд, 1953, стр. 297—299 и 573—575) и в «Енциклопедија Југославије» (т. I. Загреб, 1955, стр. 640—645).

¹³⁶ Исчерпывающий анализ известных жития Илариона Мегленского и Стефана Первовенчанного см. в упомянутой работе А. Соловьева «Сведочанства православних извора о богомилству на Балкану» (стр. 12—24).

Сжигание книг сомнительных в смысле еретичества — основной метод инквизиции — практиковалось и в Византии. Так, это особенно подчеркнуто в актах Константинопольского собора 1140 г., осудившего как богомила проповедника Константина Хрисомала. Не может быть сомнений, что для греческого духовенства той эпохи должны были казаться сомнительными вообще все славянские рукописи литургического содержания, и этот момент должен был играть роль важного аргумента для оправдания тогдашней византийской политики грецизирования южнославянского населения. Греческие сомнения в отношении канонической правильности переводов церковных текстов на славянский язык не были вполне неосновательны. Греческое духовенство, которое в Охриде должно было научиться славянскому языку и могло в XI в. пользоваться и славянскими книгами при богослужении, должно было встречать в славянских текстах много неясного и сомнительного, особенно благодаря трудностям, которые представляло переводчикам требование дословного перевода греческого текста с сохранением порядка слов. Если сомнительные чтения проникали иногда в греческие тексты, это не могло служить доказательством канонической правильности текста. Богомилство в то время было распространено и в Византии, и там отдельные еретические элементы могли проникать в канонические тексты из неканонических списков.

Такие многочисленные сомнительные места, появившиеся в текстах св. Писания и в литургических книгах вследствие неясности перевода или случайных ошибок переписчика, а иногда и как результат сознательного изменения текста, давали греческой иерархии основание для подозрений в отношении ко всем славянским текстам в смысле их канонической правильности, следовательно, и опасности для чистоты веры. Единственным лекарством против этого представлялось полное уничтожение всей славянской письменности на Балканах. Греческий язык в богослужении в болгарских и македонских областях был введен уже при архиепископе Феофилакте в начале XII в. В связи с этим был предпринят и перевод славянской агиографической литературы на греческий язык: житие св. Климента перевел сам Феофилакт. В семидесятых годах XII в. на основе первоначального жития св. Иоанна Рыльского составлено греческое. Вероятно, тогда же возник греческий перевод жития св. Иоанна Владимира Дуклянского, которое известно по греческому печатному изданию 1690 г. Поскольку в Константинополе во второй половине XII в. считали, что славянский вопрос на болгарско-македонской территории в своей политической форме уже вполне ликвидирован, а завоевание Боснии, Далмации и Хорватии до реки Савы в 1167 г. рождало надежды, что и весь Балканский полуостров вскоре станет интегральной «ромейской» землей, нужно думать, что упомянутое предписание императора Мануила Илариону Мегленскому произвести полную ликвидацию ереси представляло местное применение общей государственной меры, которая проводилась по всем Балканам, и что на кострах, о которых говорит Вальсамон, вместе с еретиками горели и все сомнительные книги. Только этим можно объяснить, что вся славянская книга исчезла на всем пространстве балканского славянства, включая и Дуклю (Черногорию), Боснию, Хорватию и Далмацию. Остатки глаголической письменности сохранились только на острове Крке, крайнем северо-западном острове на Адриатическом море, который во время Мануилова завоевания Балкан не вошел в границы Византийской империи, а остался под властью Венеции.

Русское влияние у южных славян в конце XII и начале XIII в.

Планы роменизации славянских земель, так же как и великодержавные грезы Мануила о восстановлении империи Юстиниана Великого, исчезли вместе с его смертью в 1180 г. Уже в 1183 г. сербский великий жупан Неманя в союзе с Венгрией опустошает византийские области около Ниша, реки Тимока и Софии. В то же время начинается брожение среди болгар, которое в 1185 г. развивается в войну за освобождение под предводительством братьев Федора-Петра и Асеня при поддержке русских из задунайских земель. В 1187 г. по договору с императором Исааком на освобожденной территории Подунайской Болгарии, Добруджи, Загорья и северной Фракии восстанавливается второе Болгарское царство со столицей сначала в Преславе, а потом в Тырнове. Третий крестовый поход, когда войска Фридриха Барбароссы в 1188—1189 гг. шли через Балканский полуостров, помог болгарам и сербам укрепить свою политическую независимость. Неманя распространил свою власть и на Зету (Черногорию), и на северные пределы Македонии. Остановленный императором Исааком в 1190 г. на р. Мораве, он все же сумел заключить мир с Византией при условии признания независимости. Вскоре после этого завоевание Константинополя крестоносцами во время четвертого похода в 1204 г., распад Византии и основание Латинской империи позволили сербам и болгарам посвятить свои силы легализации новых государственно-правовых, общественных и церковных отношений. Вопросами внутренней жизни сербов и болгар были: отношение верховной власти к удельным княжествам на землях с различным этническим составом и различными государственно-правовыми традициями; устройство государева двора и дворцовой канцелярии; организация военных сил; определение феодальной иерархии по отношению к великим и малым властелям и властеличам и их отношение к местным властям; регламентация феодальных прав и обязанностей в отношении зависимых масс трудового населения; кодификация правовых норм, слагавшихся из симбиоза местных и посторонних юридических обычаев и институций, которые входили в жизнь новых государств путем традиции и рецепции. В комплексе этих огромных организационных проблем, которые стояли перед первыми государями неманической Сербии и Болгарии Асенеи, одной из наиболее жгучих и сложных являлась проблема восстановления православной славянской церкви и утверждения ее церковноправовой независимости, которая в ту эпоху давала авторитет легальности государственным организациям.

Эпоха византийского владычества оставила в этом отношении тяжелое наследство: пустоту на месте изгнанного византийского духовенства, которое отдало славянские массы от официальной церкви и содействовало распространению богомилства; несколько монастырей, обособленных в антицерковной и двоеверной среде; богомилство в живом брожении, вызванном гонениями эпохи Мануила; наряду с этим надежды Рима на духовную власть над славянскими Балканами, опиравшиеся на организованную католическую церковь в роменизированных областях Адриатики на западе и в новой Латинской империи на юге. Тяжелая политическая обстановка, в которой жил греческий народ после 1204 г. в государствах, возникших на обломках бывшей империи, облегчила сербам и болгарам получение признания церковной автокефалии от греческой (тогда Никейской) патриархии. Но для восстановления славянской церковной традиции и для возрождения славянской православной церковной литературы, уничтоженной в период роменизации и антибогомилской инквизиции, в то время можно было искать помощи только от Руси. В аспекте этих политических и

церковных условий в конце XII в. и в начале XIII получают свое естественное объяснение те факты русского влияния на южнославянскую литературу, на которые обратил внимание М. Н. Сперанский в своей прекрасной и открывающей широкие перспективы работе о взаимоотношениях русской и южнославянских литератур.¹³⁷ М. Н. Сперанский привел 10 русских оригинальных произведений, попавших в южнославянские списки, затем 8 греческих, которые вошли в южнославянскую письменность через посредство переводов, выполненных на Руси, и несколько южнославянских рукописей от конца XII до XIV в., которые содержат русизмы в языке и, следовательно, переписаны с русских оригиналов. На основании этого М. Н. Сперанский пришел к заключению, что в первые века своего существования русская литература не только принимала свое богатство от болгар, но и со своей стороны многое из своих культурных сокровищ передала балканским славянам.

Что касается южнославянских текстов Пролога, в которых уже А. Х. Востоков в 1842 г. (в рукописи Румянцевского музея) нашел очевидные русизмы (выражение «глазатые») и которые, по мнению А. И. Соболевского, возникли на основе перевода, сделанного на Руси,¹³⁸ то М. Н. Сперанский в данной статье высказал гипотезу (его собственное выражение) о том, что это произведение является не вполне русским, а представляет плод совместного труда нескольких переводчиков славян, среди которых был и русский. Этот совместный труд был выполнен в начале XII в. там, где русские и южные славяне могли работать совместно, вероятно в Царьграде или на Святой Горе.¹³⁹ В моей работе о славянском Прологе я пришел к выводу о необходимости отказаться от этой гипотезы и вернулся к воззрению А. И. Соболевского,¹⁴⁰ что перевод древней редакции греческого Пролога и его пополнение русскими статьями выполнены на Руси, откуда он в конце XII в. перешел на Балканы, где развивался в параллельных болгарской и сербской редакциях, пополнявших первоначальный текст своими статьями.¹⁴¹

В этой же статье о Прологе я попытался точнее определить хронологические рамки указанных М. Н. Сперанским фактов перехода русских литературных произведений в южнославянские литературы, найти синхронистическую связь этих явлений с другими культурно-историческими фактами в области русско-южнославянских связей, восстановить ту историческую обстановку, которая в течение средних веков могла открыть возможности для русского влияния на Балканы. Такой период действительно намечается в промежутке между освобождением балканских славян от византийского ига в конце XII в. и серединой XIII в., когда на Руси наступает эпоха татарского ига, а культурная ориентация южных славян

¹³⁷ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 7—54.

¹³⁸ А. И. Соболевский. Материалы и исследования..., стр. 176.

¹³⁹ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 36—42.

¹⁴⁰ В. Мошин. Славенска редакција Пролога Константина Мокисијског у светлости византијско-славенских односа XII—XIII в., стр. 182—190. При составлении настоящей статьи, основные положения которой определялись для меня уже в 1954 г. в связи с изучением истории славянского Пролога (они резюмированы в докладе о Прологе на X византологическом съезде в Стамбуле в 1955 г.), мне осталась неизвестной ценная работа Б. Ангелова «Из историята на руското книжноно проникновение у нас (XI—XIV в.)» («Известия на Института за Българска литература, т. III, София, 1955, стр. 37—65»), где автор, следуя за Сперанским, на базе болгарского материала приходит к ряду заключений, сходных с моими.

¹⁴¹ К воззрению А. И. Соболевского вернулся и Н. Дурново (Введение в историю русского языка. Брно, 1927, стг. 42—43, 78).

снова поворачивается в сторону восстановленной Византии Палеологов. В течение этого периода, действительно, прослеживаются русско-южнославянские связи в целом ряде явлений в области культурной жизни южнославянских народов. Кроме указанного факта перехода произведений русской литературы на Балканы, в это время обнаруживаются несомненные следы русского влияния в сфере языка, в правописании, лексике и графике текстов так называемой «рашской редакции». К этому же времени относятся появление особого типа тератологического орнамента, аналогичного русской тератологии XII и XIII вв.; появление русских святых и праздников в болгарских и сербских месяцесловах; факты употребления мартовской системы в южнославянской хронологии.

Русское влияние при формировании правописания сербских текстов рашской редакции было исчерпывающе исследовано Беличем.¹⁴² Сначала он дает характеристику древнейшей сербской редакции, как она развилась из старославянской «может быть во второй половине XI века, а может быть и несколько позднее» в Зете (Черногории) и соседних областях. Только здесь могло появиться обозначение полугласного знаком ъ, который в данной области, как и в соседних македонских пределах, выговаривался как краткое и неясное е, тогда как в других сербских областях произношение этого звука приблизилось к выговору звука а, который, вероятно, был бы обозначен твердым знаком ѿ. В этой зетско-хумской (черногорско-герцеговинской) редакции, согласно системе глаголического алфавита, был введен знак ħ (глаголический «джервь»), который употреблялся для обозначения и ħ (zj), и ħ (tj); утвердилось употребление ѣ вместо ja; отсутствие йотированных ĩ и ĵ (ю в глаголице отсутствует). Во второй половине XII в. здесь существовали параллельно два способа письма, которые различались правописанием и графикой. «Светское» (деловое) письмо государевых дьяков, которое находим на договоре босанского бана Кулина с Дубровником от 1189 г. и на ктиторской грамоте Стефана Немани Хиландарю, очень рано упростило это правописание, отбросив носовые гласные, твердый знак ѿ и некоторые другие особенности, которые не были практически необходимы для передачи живого языка. «Церковное» письмо изменяло свое правописание медленнее: не только в евангелии князя Мирослава, но и в Хиландарском типике мы находим архаизмы, в частности в употреблении носовых. На базе зетско-хумской редакции (которая продолжала позднее существовать на территории Боснии) выработалась рашская школа правописания. Она приняла упрощенное правописание светских зетско-хумских государственных канцелярий в отношении замены юсов гласными у и е и употребления одного полугласного ѵ; отбросила употребление глаголического джерва и употребление ѣ для я; кроме ю, ввела систематическое употребление йотированных гласных ĩ и ĵ. В последнем вопросе особое значение принадлежит тому явлению, что тексты св. Саввы, употребляя систематически ĩ и ĵ после гласных, после гласных употребляют е без различия за е (небо) и je (нега—нјега). Такое написание Савва мог заимствовать только из русского правописания, где е после согласных выговаривается как je. Из русского правописания Савва мог заимствовать: 1) правильное употребление ю после гласных и согласных; 2) употребление je наряду с ѵ в начале слова и после гласных, а после согласных исключительно е; 3) употребление ĩ только в начале слова и после гласных, а обозначение смягченности согласного перед а каким-нибудь другим способом.¹⁴³ Все это, действительно, отражается

¹⁴² Бел и ħ, стр. 129—276.

¹⁴³ Там же, стр. 239.

в текстах св. Саввы и стоит в очевидной связи с русизмами, которые встречаем как в памятниках самого Саввы, так и в рукописях, вышедших из его школы, в частности в Иловичской Кормчей 1262 г. и в Сборнике попа Драголя XIII в. Источник этого воздействия должен был находиться на Афоне, в русском монастыре.

А. Белич считал необходимым подчеркнуть, что св. Савва лично написал немного, будучи занят вопросами организации церкви и углубления православной веры в народе более, нежели литературными трудами, и что «сама по себе реформа правописания не была одной из целей Саввиных трудов вообще, а что он для себя и для всех тех, которые под его руководством трудились, утвердил единую возможную, рабочую орфографию».¹⁴⁴ Поэтому она несовершенна, и потому ее недостатки и упущения могли пополняться после него. Белич подчеркивает, что св. Савва не был одинок при формировании нового правописания, а сам принадлежал к целой группе людей, которые свое «диячкое» образование получали на Святой Горе, где в то время было много и русских книг, и русских монахов.¹⁴⁵ Главное же, что все основные особенности Саввиного правописания находятся и в правописании дьяка Григория, участвовавшего в создании Мирославова евангелия, который, следовательно, также должен был выйти из той же святогорской школы, вероятно, в годы Саввиных трудов на Афоне, т. е. между 1192 г. и составлением Карейского типика около 1200 г.¹⁴⁶

Недавняя находка латинской транскрипции текста договора Стефана Немани с городом Сплитом, в котором упомянут сын Немани Растко (будущий св. Савва) как удельный государь Захумской области,¹⁴⁷ заставляет внимательнее отнестись к хронологической стороне проблемы. Подтверждая известия биографов Доментияна и Феодосия, что св. Савва до ухода на Афон в течение двух лет управлял какой-то областью, эта грамота позволяет уточнить дату конца правления Мирослава в Хумской земле. Это не могло случиться позже 1193 г. (крайняя хронологическая граница ухода Саввы на Афон — 1195 г.), а, по всей вероятности, произошло и раньше, вероятно, вскоре после договора Мирослава с Дубровником 17 июня 1190 г., содержание которого свидетельствует о назревавшем столкновении Мирослава с Неманей. Таким образом, и евангелие князя Мирослава не могло возникнуть позже этой хронологической границы, а следовательно, и существование рашской школы правописания дьяка Григория отодвигается ко времени до ухода св. Саввы на Святую Гору и до вступления Растка на хумский престол после изгнания Мирослава. Если, таким образом, время написания Мирославова евангелия отодвигается в промежуток между 1180 и 1190 гг. (учитывая правописание и графику Григория, маловероятно было бы предположить более раннюю дату — первое десятилетие правления Мирослава, после 1170 г.), это бы значило, что св. Савва со своим правописанием вошел уже в процесс формирования рашской школы — процесс, который должен был начаться хотя бы за 5—10 лет до его ухода на Афон. Приходится заключить, что он не должен был получить основы своего правописания только в русском монастыре на Святой Горе. Вероятно, он мог ознакомиться с ним и дома, может быть, воспринять его от дьяка Григория, который после изгнания Мирослава мог стать управляющим государственной канцелярией нового пятнадцатилетнего князя Растка.

¹⁴⁴ Там же, стр. 276.

¹⁴⁵ Там же, стр. 220.

¹⁴⁶ Там же, стр. 220—221 и 237—239.

¹⁴⁷ М. Динић. Три повеље из исписа Ивана Лучића. — Зборник Филозофског факултета, књ. III. Београд, 1955, стр. 69—71 и 74—88.

Встает вопрос: мог ли сам дьяк Григорий и, может быть, еще кто-нибудь из его современников получить свое филологическое образование только в русской святогорской школе? Григорий во всяком случае был сербом, как об этом свидетельствуют *оу* для предлога *въ*, *дѣ* в смысле *quia vixdradouimy se*.¹⁴⁸ Высокое положение княжего дьяка во время создания Мирославова евангелия Григорий, конечно, не мог занимать в свои юношеские годы. Вероятнее предположить, что время его учения падает на седьмое или восьмое десятилетие XII в. В те годы Мануиловых балканских походов, ромеизации и антибогомильской инквизиции политическая обстановка не могла представлять особых возможностей для развития сербских связей с Афоном, где в то время и русский монастырь, по-видимому, не пользовался симпатиями византийского правительства и святогорского протата ввиду натянутости дипломатических и церковных сношений между Царьградом и Русью.¹⁴⁹ Между тем именно в эти годы существовали особенно живые союзнические отношения между сербами и Венгрией и между Венгрией и Русью. До 1162 г. на венгерском престоле сидел энергичный Гейза II, женатый на киевской княгине Ефросинии. Период его правления был эпохой наиболее сильного русского влияния в Венгрии. После смерти Гейзы Ефросиния сохраняла большое влияние на сына Стефана III, которого в 1167 г. женили на дочери галичского князя Ярослава Осмомысла,¹⁵⁰ а после смерти Стефана III пользовалась политическим влиянием в первые годы правления Бела IV (пока в 1176 г. не вмешалась в восстание младшего сына Гейзы, после чего Бела послал Ефросинию в монастырь, а позднее в Царьград). В условиях непрерывных дипломатических, военных и династических связей Венгрии с Киевом и Галичем, с одной стороны, и с сербскими землями — с другой, нужно предполагать, что и сами сербы могли входить в непосредственные сношения с русскими. Разве не мог Григорий, в то время, вероятно, «кандидат» на дипломатическую должность и будущий правитель дворцовой канцелярии, получить специального задания ознакомиться с русским языком и русским письмом? О таких сербско-русских связях в данный период мы не располагаем историческими свидетельствами, но от этих годов не имеется свидетельств и о сербских связях с Афоном. Во всяком случае остается факт русской основы правописания дьяка Григория, а по моему убеждению, и зависимость его графики от русской.

Известно, что письмо русских рукописей XI в. далеко оставляет за собой письмо южнославянских текстов того же периода, притом не только совершенством каллиграфической техники и высотой художественной иллюстрации, но и в смысле палеографическом — как высшая ступень в эволюции отдельных форм слов. Так, в южнославянских памятниках XI в. находим *a* с малой висячей петлей, большей частью архаического типа, с острым углом. Такого не встречаем ни в одной русской рукописи (кроме «делового» письма в подписи дочери Ярослава, французской королевы-регента «АНА РЪИНА», 1063 г. и письма на бересте, где угловатость форм вызывается свойствами материала и орудий письма). В южнославянских рукописях находим архаическую форму *ц* с хвостиком в строке (в Супрасльской рукописи и в отрывках Ундольского регулярно; в Саввиной книге и в Хиландарских листках рядом с младшей формой); в отдельных местах Саввиной книги и *ц* имеет еще неопределенную форму с хвостиком, кото-

¹⁴⁸ Белић, стр. 221.

¹⁴⁹ В. Мошин. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв., стр. 45—60.

¹⁵⁰ Через два года брак был расторгнут и княгиня вернулась на Русь.

рый начинается в строке.¹⁵¹ В русских рукописях таких *ц* и *щ* не встречаем. Буква *ѣ* в южнославянских памятниках всегда стоит целиком в строке; такова она и в русских, но уже в Святославе Изборнике 1073 г. рядом с этой формой встречается и форма с приподнятой мачтой и горизонтальной черточкой на верхней линии (наряду с высоким *ѣ* с коромыслом над линией обычно в конце строки). Омега и в южнославянских, и в русских памятниках старой формы с высокой серединой, но в обоих Изборниках Святослава появляется иногда эта буква и с несколько спущенной средней частью, а совсем определенно такая форма видна на Тмутараканском камне 1069 г. в комбинации с *т* над ней. Пси в южнославянских памятниках имеет форму креста; в русских наряду с древней крестовой формой встречается и с полукругом вместо коромысла.

Все особенности русской графики XI в. органически развиваются в течение XII в.: буква *а* — с овальной петлей; *ѣ* постепенно поднимает мачту и перемещает коромысло на верхнюю линию; омега иногда пишется и в старой форме с высокой серединой, но к половине XII в. уже преобладает форма со спущенной серединой и характерно раздвинутыми книзу боками, которые постепенно принимают правильную овальную форму; пси приобретает форму лилии с лепестками, загибающимися книзу. В. Н. Щепкин характеризует это явление как отражение греческой графики X—XI вв.: омега высокая и крестовое пси — греческие формы X в.; омега с низкой серединой и пси в форме лилии — греческие типы XI в. Заслуживает внимания промежуток времени, понадобившийся для перехода этих греческих типов в славянское письмо.

Однако более интересным является тот факт, что эти явления эволюции византийского письма, отразившиеся в русской графике XI и XII вв., вообще не отразились в южнославянском письме той же эпохи. Напротив, южнославянское письмо XII в. стоит вполне на базе архаической южнославянской графики предшествующего периода. В Добромировом евангелии, которое Кульбакин с полным основанием относит к первой половине XII в., имеются архаическое *а* с малой петлей, висящей в воздухе; архаические *ц* и *щ* с хвостиком в строке, а иногда и *д* с ножками в строке (ср. надпись Самуила 993 г.); *ѣ* целиком стоит в строке с коромыслом совсем над петлей; омега — только с высокой серединой. Почти все эти формы находим и в Битольском отрывке Октоиха¹⁵² приблизительно того же периода; тут встречается даже и архаическая форма *у*, которое целиком стоит в строке. Архаические элементы (*а* с висячей петлей, низкое *ѣ*, омега с высокой серединой, *ж* из трех прямых пересекающихся линий, *з* с длинной средней линией, загибающейся низко под строкой, пси крестовое и с полукруглым пересечением) в большей или меньшей степени встречаются и в македонских рукописях конца XII и первых годов XIII в.: Охридском Апостоле, Слеченском Апостоле, Григоровичеве Паримейнике, Битольской Триоди, Македонском евангелии попа Иоанна и в Македонской Триоди Югославянской Академии (IV д 107), а частью и в Болонской псалтири, которая, по справедливой аргументации И. В. Ягича и В. Н. Щепкина, должна быть датирована промежутком между 1230 и 1241 гг. С графикой этого типа следует поставить в органическую связь графику основной части Мирославова евангелия (Варсамелеон) и письмо 10-го листа Вуканова евангелия, где, кроме остальных архаических элементов, встречаем *ц* и *щ* с хвостиком в строке. В македонских рукописях нужно подчеркнуть и архаическую традицию употребления разных форм

¹⁵¹ См.: П. А. Лавров. Палеографическое обозрение..., снимок 26.

¹⁵² Й. И в а н о в. Български старини из Македонија, стр. 448.

малого юса, так же как и повернутого ю, которое иногда встречается в Изборнике Святослава 1073 г., но никогда не появляется в русских рукописях XII в.

Мы сознательно не поставили в эту группу македонских текстов Погодинскую псалтирь, которая, по Кульбакину и П. А. Лаврову, относится к рубежу XII и XIII вв., а по В. Н. Щепкину — к первой половине XIII в. По своему правописанию она примыкает к группе восточных, тырновских текстов, а по графике стоит в близкой связи с графикой русских рукописей конца XII и начала XIII в. С этой же графикой несколько более раннего периода стоит в связи и письмо дьяка Григория в евангелии князя Мирослава.

Не имея возможности цитировать все русские рукописи XII в., в которых встречаются формы букв, аналогичные письму дьяка Григория, укажу лишь на наиболее близкие аналогии. Таковые имеются, например, в письме Галицкого евангелия 1143 г.: здесь встречаем и высокую омегу с расходящимися боками наряду с формой с несколько спущенной серединой; ѣ с коромыслом на верхней линии, над которой иногда едва возвышается верх мачты, а иногда его и вообще нет, как и у дьяка Григория; а с петлей до нижней линии, иногда с несколько заостренной, а иногда с овальной петлей; ч с малой, но симметричной вилкой; ж с пересечением линий в верхней части слова, но симметричной формы и т. д. Но существует памятник, который имеет еще большее сходство с графикой Григория, — грамота князя Мстислава 1130 г. И здесь находим те же формы для а, ч, э, ж, ѣ, омегу двух типов и др., а главное — совершенно тот же общий характер красивого уставного письма, каллиграфически безупречного, безыскусственного в смысле художественных украшений, которое находим и в Аллилуариях дьяка Григория в конце Мирославова евангелия. Мне кажется, что именно этот тип безыскусственного уставного письма, который, вероятно, был общим в обиходе княжеских канцелярий в середине XII в., мог послужить образцом для выработки графического типа письма дьяка Григория и школы, к которой он принадлежал. В своих основных чертах этот тип проявляется и в обоих почерках Вулканова евангелия первых годов XIII в., а дальнейшее его развитие может быть хорошо прослежено по письму минеи Братка четвертого десятилетия XIII в., грамоте Уроша I середины XIII в., Иловичской Кормчей 1262 г., Хиландарского Шестоднева 1263 г. и Тодоровых листков 1277 г. до стильного каллиграфического устава эпохи короля Милутина.

В начале этой эволюции, в конце XII—начале XIII в., письмо русских и сербских памятников весьма схоже. Но к середине XIII в. линии их развития снова расходятся. На Руси после нашествия татар, в эпоху феодальной раздробленности, как известно, теряется общий тип уставного письма и создается ряд местных типов; формы теряют геометрическую правильность, что особенно проявляется в набухании нижних петель и редукции верхних частей отдельных слов (особенно в и ж), подъеме перекладин у и, и и в йотированных буквах, в изменении горизонтального положения перекладин в косое, в сильном поднятии мачты у ѣ, в появлении косога, а потом и лежащего е и т. д. Все это к концу XIII в. приводит к формированию нового несимметричного типа младшего русского устава. В сербском письме XIII в. точно так же поднимается мачта у ѣ, сокращаются верхушки в и ж, набухают нижние петли, но буквы не теряют общего характера геометрической правильности, которым отличается и новый тип сербского каллиграфического устава, сформировавшийся уже около середины XIII в. и державшийся до появления полуустава в середине XIV в.

Совершенно аналогичный процесс развития письма можно предполагать и в Тырновской Болгарии. Говорим предполагать, так как в данной области имеется очень мало точно локализованных и датированных текстов XIII в. Если Погодинская псалтирь действительно относится к первым годам XIII в. (а особенно, если еще к концу XII в.), то это значило бы, что в Тырновской Болгарии развитие заимствованного из России уставного письма значительно опередило Сербию. Ѡ с очень высокой мачтой, омега с низкой серединой и правильными овалами боков, и с перекладиной в верхней части слова, широкое е для je не встречается в других балканских текстах ранее середины XIII в. Думаю, что по формам букв наиболее древним памятником этой группы должен был быть сторевший в 1941 г. Октоих Белградской народной библиотеки, 268 (216), от которого один лист хранится в собрании Срезневского под именем «Жеравинского устава» — его, вероятно, можно было бы отнести ко второму или третьему десятилетию XIII в. Грамоты Иоанна Асеня II Дубровнику и святогорскому Ватопеду, хотя и писаны тогдашней канцелярской скорописью, и Асенева запись 1230 г. на столбе в Тырновской церкви свв. Апостолов, хотя и писана монументальным письмом эпиграфического типа, все же позволяют создать представление об основных формах болгарского уставного письма четвертого десятилетия XIV в., которое имеет много общего с письмом сербской минеи Братка того же периода. К 1263 г. относится болгарская часть Хиландарского Шестоднева, к 1263 или 1273 г. — Тырновское евангелие, к 1277 г. — отрывки Васы Грамматика, к последней трети XIII в. — довольно большое число недатированных рукописей, которые П. А. Лавров описывает и воспроизводит под номерами 4, 6—12 как «Восточно-болгарские тексты».¹⁵³ Та же графика, почти полностью аналогичная сербской данного периода, распространяется и в области македонских текстов после завоевания Иоанном Асенем в 1230 г. Македонии, где до того, как уже упоминалось, держались древние местные традиции.

Почти полное сходство графики сербских и болгарских текстов XIII в.¹⁵⁴ вполне понятно благодаря наличию близких политических и культурных связей между этими народами в данный период, что нашло свое отражение в большом числе болгарских рукописей с сербизмами, так же как и сербских с болгаризмами при известном числе памятников, над которыми совместно трудились болгарские и сербские писцы, как например в упомянутом Хиландарском Шестодневе 1263 г. Рядом с другими графическими явлениями, которые мы в предыдущем отрывке о графике сербских текстов связывали с русской графической базой, следует особенно подчеркнуть появление русской формы пси — лилии — во всех болгарских текстах, начиная от Погодинской псалтири. Только в Григоровичевой минеи эта форма является параллельно с более древней, крестовой, каковая в македонских рукописях держится и в течение первой трети XIII в.

По обычному воззрению, сформулированному В. Н. Щепкиным, «с XI века по начало XV, т. е. в течение четырех веков, русская графика представляет непрерывную эволюцию, во многом отличную от югославянской. Русские почерки внутри этого периода должны быть рассматриваемы независимо от югославянских. Только в начальной и конечной точке этого

¹⁵³ П. А. Лавров. Палеографическое обозрение. . . , стр. 81—98.

¹⁵⁴ Как специфическую особенность болгарских текстов можно было бы считать большую верность форме омеги с высокой серединой, которая рядом с младшей формой держится в течение всего тырновского периода. В сербских текстах, напротив, при наличии отдельных случаев употребления старшей формы (например, у архиепископа Никодима) преобладает форма с низкой серединой: в первой половине XII в. — с расходящимися книзу боками, позднее — с правильными овальными.

пути сравнение с югославянской графикой необходимо; в XI веке в России еще сказываются древнеболгарские влияния, в начале XV-го — начинают сказываться влияния среднеболгарские и сербские». ¹⁵⁵ Этот затянувшийся палеографический экскурс привел нас к иному выводу. Путь органического развития русского письма сближается с югославянской графикой и на рубеже XII—XIII вв., когда на Балканах формируются новые редакции правописания и ведется восстановление уничтоженной в XII в. славянской письменности на базе русских оригиналов.

Как в сербских текстах данного периода, так и в болгарских рукописях XIII в. следы русского влияния в правописании и графике стоят в связи с русизмами, которые указывают на непосредственное пользование русскими оригиналами. Уже А. И. Соболевский в 1898 г. обратил внимание на ряд таких мест в Евангелии Софийской народной библиотеки [№ 19 (199)]. П. А. Лавров рядом с этим цитирует палимпсест из собрания Тишендорфа (ГПБ, Q.п. I, 64) и Четвероевангелие (БАН, № 11, 9, 3). М. Н. Сперанский присоединил к этой группе Минею Хлудовского собрания (№ 160) и Зайковский Требник, в свое время исследованный И. И. Срезневским. Б. Цонев особо анализировал Врачанское евангелие, где смог установить наличие русизмов на протяжении всей рукописи. ¹⁵⁶ Нужно думать, что внимательный анализ текстов с этой стороны откроет еще очень большое число южнославянских памятников данного периода с ясными следами русских оригиналов, как это недавно установил Б. Ангелов в отношении болгарской рукописи — Пролога Болгарской Академии наук XIV в. (№ 17). ¹⁵⁷

В полном согласии с приведенными явлениями находится и факт большого сходства южнославянского тератологического рукописного орнамента с тератологией русских рукописей XIII в. — факт, уже давно замеченный Ф. И. Буслаевым и В. В. Стасовым. Характеристику этого особого типа рукописного орнамента составляет неразрывное сплетение фантастических чудовищ и птиц с сетью лент и змей; в инициале геометрическая рама буквы перестает служить базой орнаментального целого, а само сплетение (симплегма) становится содержанием композиции, которая лишь символизирует нужный инициал; заставка развивает тот же мотив в сплетении симметрически поставленных инициалов. В этом специфически линейном типе, который встречаем, например, в Болонской Псалтири, Хиландарском Шестодневе 1263 г. и Хиландарском свитке № 1, орнаментика отличается, с одной стороны, от народного примитивно-фантастического орнамента старославянских рукописей, где зооморфные и орнитоморфные мотивы являются лишь украшением геометрической рамы инициала; с другой — и от «романской» иллюстрации Мирослава евангелия, где своеобразное сплетение живописно расцвеченных фантастических образов с реалистически трактованными растительными мотивами в сценах охоты, борьбы чудовищ и тому подобных претворяет инициал в миниатюру. В своем линейном типе Болонской псалтири и ряда других памятников южнославянская тератология чрезвычайно сближается с русской в эпоху ее формирования в XII и начале XIII в. Поэтому в соответствии со старыми представлениями о непрерывной зависимости русской письменности от болгар-

¹⁵⁵ В. Н. Щепкин. Учебник русской палеографии. М., 1918, стр. 97—98.

¹⁵⁶ См.: А. И. Соболевский. Две замечательные рукописи XIII века. Киев, 1898; П. А. Лавров. Палеографическое обозрение..., стр. 134—135; М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 49—53; Б. Цонев. Врачанско евангелие среднеболгарски паметник от XIII в. София, 1904

¹⁵⁷ Б. Ангелов. Из славянските ръкописи на БАН.—Известия на Архивния Институт, I. София, 1957, стр. 292—297.

ской в течение всего средневековья и связь русской тератологии с балканской пытались объяснить влиянием Балкан на Русь, хотя это наталкивается на ряд серьезных препятствий. Прежде всего нужно учитывать, что на Руси первые примеры линейной художественной тератологии появляются уже в первой половине XII в. (в Юрьевском евангелии, потом в Добриловом евангелии и т. д.) и что дальнейшее развитие идет органически и непрерывно до XV в.; между тем на Балканах орнаментика этого стиля возникает лишь в начале XIII в. и уже в третьей четверти того же столетия начинает уступать место возрождающемуся геометрическо-растительному орнаменту, а к середине XIV в. совершенно исчезает.¹⁵⁸ С другой стороны, на Руси рукописная тератология этого стиля уже при своем возникновении показывает органическую связь с другими отраслями искусства, прежде всего «прикладного», высокую степень художественной трактовки мотивов и в своем дальнейшем развитии создает несколько местных школ и направлений с богатым запасом мотивов и полихромной расцветкой. Между тем на южнославянской почве в течение сравнительно краткого времени существования этот тип тератологического орнамента проявился преимущественно в схематизированной форме плетеного инициала в линейной трактовке, параллельно с чем особо развивались струя орнаментики народнофантастического стиля (например, в Орбельской Триоди) и художественная тератология особого типа, отличающаяся известной свободой и фантазией в трактовке колоритного плетения инициалов (как в сербском Ватиканском евангелии № 4 и в евангелии Хиландарской келии св. Саввы № 8). Хронологический приоритет русской тератологии перед балканской дал Борну основу для гипотезы о русском источнике балканской тератологии, который в свою очередь генетически зависит от скандинавской орнаментики «звериного стиля».¹⁵⁹ Независимо от того, примем ли мы последнее положение или станем на точку зрения синхронизма самобытных сходных типов тератологии нордической и русской, факт зависимости южнославянской «технической тератологии» (термин В. Н. Щепкина) от русской представляется мне очевидным и получает свое естественное объяснение в связи с аналогичными явлениями русского влияния, проявившимися в культурной жизни балканских славян в конце XII и в первой половине XIII в.

На переходе русских праздников в южнославянские месяцесловы я подробно остановился в упомянутой работе о южнославянском Прологе.¹⁶⁰ До XII в. мы не находим русских праздников в южнославянских календарях, хотя некоторые из них являются в русских месяцесловах уже в XI в. Русских праздников нет ни в евангелии князя Мирослава, ни в Слепенском апостоле, ни в евангелии попа Иоанна. Но с конца XII в. встречаем русских святых и русские праздники в ряде южнославянских рукописей: в Охридском апостоле, в Кирилловском синаксаре Асеманова евангелия, в Зографском Трефолое XIII в., в Тырновском евангелии 1273 г. и в других болгарских и сербских текстах XIII и начала XIV в. Некоторые из этих праздников могли войти в южнославянские месяцесловы несознательно, при списывании русского оригинала, когда речь шла о праздниках в честь Богородицы или в честь общехристианских великих святых. Вероятно, таким путем попали в Охридский апостол два русских праздника: 8 ноября, «Богородица» — празднование воспоминания освящения храма

¹⁵⁸ См.: В. Мошин. Орнамент южнославянских рукописей XI—XII века. — Работы Научного друштва Босне и Херцеговине, VI. Сарајево, 1957, стр. 40—79.

¹⁵⁹ W. Vogt. Das Tiergeflecht in der nordrussischen Buchmalerei. — Seminarium Kondakovianum. Praha. T. V, 1932; t. VI, 1933; t. VII, 1934.

¹⁶⁰ Зборник Хисторијског Института Југославенске Академје, т. II, стр. 56—60.

св. Софии в Киеве (в Летописи — 1039 г.); в Мстиславовом евангелии праздник точно означен — «свещение св. Софии, иже есть в Киеве»; 26 ноября, «свещение св. Георгию» — празднование памяти освящения храма св. Георгия в Киеве при Ярославе Мудром; приведено в русской Минее 1097 г., в Юрьевском евангелии — около 1220 г.; этот же праздник вошел и в Кирилловский синаксарь Асеманова евангелия. Русским праздником является и 9 мая — память перенесения мощей св. Николая Чудотворца из Мир Ликийских в итальянский Бари в 1087 г. Как уже упоминалось, это событие не вошло в греческие месящесловы, поскольку перенесение мощей святителя на Запад для греков не было праздником. Между тем на Руси празднование этого события было установлено уже через три года, в 1090—1091 г., по всей вероятности, при посредстве дочери великого князя Всеволода Евпраксии-Адельгейды, супруги императора Генриха IV, которая присутствовала при этом событии. Данные об этом празднике в южнославянских месящесловах встретились мне в Слепенском евангелии Югославянской Академии (III д 3), Лесновском евангелии той же коллекции (IV д 12), Райковом евангелии той же коллекции (III б 23) и евангелиях Сербской Академии наук, №№ 1 и 277 (Стојановић, Каталог, №№ 3 и 5) — рукописях конца XIII и первой половины XIV в.

Более интересны данные о русских святых, вошедших в южнославянские месящесловы: Борисе и Глебе (убиты в 1015 г.) и Феодосии, основателе Киево-Печерского монастыря (умер в 1074 г., мощи открыты в 1089 г., канонизация в 1108 г.). Памяти князей Бориса и Глеба появляются в месящесловах Тырновского евангелия 1273 г., Слепенском евангелии Югославянской Академии (III д 3). Зографском евангелии 1305 г., сербском Богдановом евангелии Югославянской Академии (III с 20), сербском Райковом евангелии Югославянской Академии (III б 23), евангелиях Сербской Академии наук, №№ 1 и 277 и др. О св. Феодосии Печерском — в Тырновском евангелии, Лесновском евангелии Югославянской Академии (IV д 12), Слепенском евангелии Югославянской Академии (III д 3), евангелиях Сербской Академии, №№ 1 и 277, Дечанском евангелии, № 1, Райковом евангелии Югославянской Академии и др. Эти данные не могут быть обособлены от данных, вошедших в югославянские Прологи, где они являются в XIII в. вместе с данными о русском князе Мстиславе, а затем княгине Ольге и куда в то же время вносятся данные о южнославянских святых св. Параскеве (Петка), преподобном Иоанне Рыльском, Петре царе Болгарском, св. Симеоне и Савве сербских и др. Одновременное появление особых житий Бориса и Глеба и Феодосия в южнославянских списках, так же как и их служб в минеях и других литургических текстах, не позволяет предполагать возможности случайного и несознательного внесения этих праздников в болгарские и сербские месящесловы и заставляет предполагать какой-то канонический акт в начале XIII в., которым на Балканах была проведена редакция южнославянских календарей, вероятно в связи с восстановлением болгарской патриархии и созданием автокефальной сербской церкви.

В одном важном памятнике такой церковноканонической акции в Болгарии в начале XIII в. наталкиваемся на применение датирования официального акта хронологической системой с мартовским началом года. Это Борилов сбор против богомилов, в Синодике которого стоит дата 6718 г., 14 индикта, круг месяца 11, круг солнца 15, февраля 11 дня, пятница сыропустной недели. Тодоров, подтвердивший элементы этой даты на базе мартовской системы начала года, объясняет этот факт как результат западного влияния, оставшегося в Болгарии после Калояновой унии с Ри-

мом.¹⁶¹ В связи с приведенными данными о других аналогичных явлениях русского влияния в разных областях культурной жизни южного славянства в данный период, а также принимая во внимание вероятность, что при создании Борилова Синодика в неделю православия мог быть использован какой-нибудь русский список первоначального болгарского Синодика старославянской эпохи,¹⁶² можно считать вероятным, что в датировке Борилова Синодика применена русская система датировки с началом года в марте. Вполне естественно, что при непрерывных дипломатических сношениях с соседней Византией в Болгарии должна была привиться и практика датировки по византийской сентябрьской системе (так же как это имело место и на Руси), но отдельные случаи мартовской датировки в Болгарии находим и позднее, например в болгарском евангелии 1359 г.¹⁶³ Это могло иметь место только при сознании, что мартовское начало года имеет свое каноническое основание и, следовательно, может употребляться параллельно с византийской сентябрьской системой, как это применяется в богослужебном обиходе в параллелизме двух годовых кругов, пасхального и индикта.

Это сознание основывалось на богословской и астрономической аргументации византийских компутистов. Научно-теоретически оно излагалось в пасхалистических трактатах, как например в сербском переводе Синтагмы Матфея Властаря (середина XIV в.). Хронография (в частности, Амартол в сербском списке 1386 г.) указывала, что «первый месяц, иже от Еврей глаголемы Ниса, от нас же глаголеми Март, яко же рече господь: месяц сеи начаток месецем вам... Тожде и нам по божиим светом дркиви начело лета буди всегда, якоже и светую Пасху обретающе» и т. д. Пролог под 1 марта приводит особую статью с аргументацией о мартовском начале года. Учительная литература содержит списки древних поучений с хронологическими выкладками по мартовской системе, как например в Слове Максима Исповедника на Благовещение (в сербском Грачанинском Прологе последней четверти XIV в.). Ту же традицию встречаем в народной апокрифической литературе «о зодиях», о двенадцати пятках, в лунниках, громовниках и т. д.¹⁶⁴ Неизмеримо важнее, что эта же система и монументально увековечена королем Милутином в росписи его церкви в Старом Нагоричине, построенной в 1317—1318 гг. Здесь фрески целого цикла праздников распределены по мартовской системе — композиции начинаются мартом и кончаются февралем.¹⁶⁵ Обращая внимание на этот пример применения мартовской датировки, Станоевич охарактеризовал его как курьез, который мог бы быть объяснен венецианским влиянием.¹⁶⁶ Естественнее это явление может быть истолковано по своей органической связи со славянской пасхалистической традицией, применяемой в богослужебном обиходе и живущей в литературе от Библии до апокрифов и фольклора. На Руси, как уже упомянуто, мартовский стиль в хронологии применялся с древнейшего времени в документах и в хронографии и, как нам кажется, пришел

¹⁶¹ Янко Тодоров. Таблици за определяне и провераване на дати от българската и византийска история. София, 1945, стр. 12—13 и 32—34.

¹⁶² См.: В. Мошин. Сербская редакция Синодика в неделю православия — Византийский временник, т. XVI. М., 1959, стр. 317—394.

¹⁶³ А. И. Соболевский. Славяно-русская палеография. 2-е изд. СПб., 1908, стр. 104—105.

¹⁶⁴ См.: В. Мошин. Мартовско дитирамье. — Историски Гласник, бр. 1—2. Београд, 1951, стр. 47—54. Приводимые здесь цитаты даны в несколько исправленном и упрощенном правописании.

¹⁶⁵ См.: В. Петковић. Календар у старом живопису српском. — Старинар, Трећа серија, I. Београд, 1922, стр. 4—5.

¹⁶⁶ Ст. Станоевић. Студије о српској дипломатици XVII. Датирање. — Глас Српске академије, СХХII. Београд, 1928, стр. 47.

сюда с Запада в X—XI вв. Несомненные случаи такого применения мартовской датировки находим и у южных славян в XIII и XIV вв.

Нужно подчеркнуть, что и для сербов датировка актов с началом года в марте не должна была представляться совсем странной, потому что эта система была в употреблении в разных городах Далмации, с которыми сербские государи были в регулярных дипломатических сношениях, так же как и в Венеции. И сами сербские государи пользовались иногда этой системой с давнего времени. Так, первые сохранившиеся договоры Немани и Мирослава с Дубровником 1186 и 1190 гг. датированы «anno Incarnationis», как и договор Дуклианского короля Джорджа Вукановича с Венецией 1208 г. Что касается даты с годом по эре от сотворения мира, то в большинстве случаев трудно определить, по какому «стилю» этот год приведен, так как сентябрьский год своей второй половиной входит в первую половину мартовского года (март—август) по венецианскому и флорентийскому стилям, а первой половиной (сентябрь—февраль) — во вторую половину мартовского года по пизанской системе. (Как известно, оба стиля иногда встречаются в рамках одного и того же произведения, а иногда встречаются в одном периоде в одной и той же канцелярии, в частности в папской). Поэтому даже и для договора Радослава с Дубровником от 4 февраля 6742 г. с неточным IV индиктом при всей вероятности сентябрьского датирования можно допустить возможность применения мартовско-пизанской системы с тем же переводом даты на февраль 1234 г. Поэтому необходимы противоречия между отдельными элементами даты или противоречие даты с внутренними данными акта, которые бы требовали выхода из рамок сентябрьского года в ту или иную сторону, дабы можно было искать возможности применения мартовской датировки. Такой случай имеем, например, в дате Доментиановой записи на его житии св. Саввы Сербского: 6762 г., XI индикт, при царе Иоанне Ватаци (умер 3 ноября 1254 г.).¹⁶⁷ Сентябрьский 6762 г. (сентябрь 1253 г. — август 1254 г.) не сходится с XI индиктом (сентябрь 1252 г. — август 1253 г.); но данный индикт своей первой половиной (зимние месяцы) входит в мартовский 6762 г. по пизанскому стилю (март—август 1253 г.). Ввиду того что именно для Доментиана установлено пользование русскими литературными произведениями (в частности, Иларионовым Словом о законе и благодати), вполне допустимо предположение, что он в приведенной дате пользовался русской системой с мартовским началом года.

Совершенно несомненные факты применения мартовской системы в датировке находим в нескольких сербских памятниках первой трети XIV в. Это прежде всего дата смерти короля Милютина, которая имеется в ряде летописей и записей, — 29 октября 6829 г.¹⁶⁸ (6825 вместо 6829 г., который встречается в нескольких младших летописях, вероятно, появился вследствие неясно написанной или стершейся в оригинале буквы θ, которая выглядела как ε). При сентябрьском счете октябрь 6829 г. относится к 1320 г. н. э., что опровергается рядом византийских грамот, свидетельствующих, что Милютин был жив еще летом 1321 г. Очевидно, 6829 г. написан по венецианской или флорентийской системе, по которой приведенная дата дает 29 октября 1321 г.

Подобный случай встречаем в грамоте Стефана Дечанского 1330 г. Дечанскому монастырю. Здесь сам король говорит о своем короновании

¹⁶⁷ По рукописи ГПБ: Љ. Стојановић. Стари српски записи и натписи, књ. III. Београд, 1905, стр. 36, № 4932.

¹⁶⁸ Љ. Стојановић. 1) Стари српски записи и натписи, књ. III, стр. 83, № 5138; 2) Стари српски родослови и летописи. Сремски Карловци, 1927, стр. 78, 79, 103, 110, 112; год 6825 на стр. 121, 174, 180, 189, 196 и 198.

вместе с сыном Душаном 6829 г., 6 января, индикта V.¹⁶⁹ Сентябрьский счет натывается здесь на два противоречия: 1) 6829 сентябрьский год (сентябрь 1320 г. — август 1321 г.) не сходится с V индиктом (сентябрь 1321 г. — август 1322 г.); 2) именно V индикту отвечает год смерти Милютина в октябре 1321 г. и коронавания Стефана Дечанского в январе 1322 г., тогда как январь 6829 г. по сентябрьскому счету шел бы в 1321 г., т. е. еще при жизни короля Милютина. Напротив, по мартовскому счету по флорентийской и венецианской системам январь 6829 г. согласуется с V индиктом и с исторической обстановкой: коронавание Стефана Дечанского имело место через два с лишним месяца после смерти короля Милютина.

Вполне очевидный случай мартовской датировки встречаем в двух грамотах короля Стефана Дечанского Хиландарю от 9 июля 6835 г. и от 8 февраля 6835 г. В обеих грамотах среди королевских дарений приводится село Добродоляни, половина которого ранее принадлежала монастырю Студенице. В июльской грамоте король сообщает, что к нему пришел хиландарский игумен Гервасий с просьбой об обмене со Студеницей, дабы все село целиком перешло в руки Хиландаря. Король согласился и дал Студенице за ее половину Добродолян село Ярине на р. Ибре, а бывшую студенинскую половину Добродолян подарил Хиландарю. Затем описывается и размежевание границ нового хиландарского имения. Во второй грамоте (от февраля) описывается размежевание границ другого хиландарского имения — Хотачской метохии у Призрена — и при этом перечисляются другие хиландарские имения, в том числе обе половины Добродолян — новое дарение и та часть, которая ранее принадлежала Хиландарю. Приведенное содержание с полной очевидностью показывает, что июльская грамота 6835 г. выдана ранее февральской т. е. что в 6835 г. для писавшего грамоты июль предшествовал февралю, что могло иметь место только при пользовании мартовской системой. По венецианскому или по флорентийскому стилю (каковой имел место в двух приведенных случаях данного периода) первая грамота должна быть датирована 9 июля 1327 г., а вторая — 7 февраля 1328 г.¹⁷⁰

Если к этим несомненным свидетельствам об употреблении в Сербии в первой трети XIV в. мартовской системы прибавим упомянутые композиции праздников в росписи Старого Нагоричина этого же периода, создается твердое убеждение, что для данного периода эта хронологическая система была обычной. Не может быть случайностью и то, что единственная датированная грамота Стефана Дечанского Дубровнику имеет дату «марта 25 день, на Благовещение, а от воплощения Христова 1326 года».¹⁷¹ Хотя в западных актах Воплощение Христово отождествляется иногда с Рождеством — 25 декабря, но в данном случае оно, конечно, относится к Благовещению, как это поется и в стихирах в службе на этот праздник — «Бог бо истощеваеся, и воплощается, и жиждется».

Совершенно очевидно, что в первой четверти XIV в. эта система начала года мартом не могла прийти из Византии и, конечно, должна была восходить к более древней традиции, которую мы в начале XIII в. об-

¹⁶⁹ Fr. Mikosich. Monumenta serbica. Viennae, 1858, № 83, стр. 90; Ст. Новаковић. Законски споменици српских држава средњег века. Београд, 1912, стр. 646.

¹⁷⁰ В издании Б. Кораблева (Actes de Chilandar. Deuxième partie. Actes slaves. — Византийский временник, т. XIX, 1915, Приложение, №№ 21 и 22) и в издании Ст. Новаковића (Законски споменици српских држава средњег века. Београд, 1912, стр. 396 и 398) обе грамоты с датами, переведенными по сентябрьскому году.

¹⁷¹ Љ. Стојановић. Старе српске пове и писма, I. Београд—Сремски Карловци, 1929, № 47; Fr. Mikosich. Monumenta serb. № 81, стр. 85.

наружили в Синодике царя Борила. В своей работе о мартовском стиле в южнославянской хронологии (десять лет назад) я повторил воззрение русских палеографов, якобы эта система пришла к славянам из Греции через пасхалию. Сейчас для меня ясно, что она была принята балканскими славянами из России в конце XII и в начале XIII в. и что это заимствование стоит в естественной связи с аналогичными фактами в ряде других областей культуры. Как я указывал в статье о мартовском стиле, практика датировки официальных актов системой с мартовским началом года в Сербии уступила место сентябрьской системе в середине XIV в., в эпоху создания Душаковой империи сербов и греков, но и после этого мартовская датировка встречается иногда в записях и в некоторых официальных актах.

Возвращаясь к литературным памятникам, которые перешли из древней Руси на Балканы, напомним и несколько дополним список М. Н. Сперанского. Наряду с рукописями св. Писания и литургическими, которые, очевидно, были самыми многочисленными благодаря потребностям возрождавшихся южнославянских национальных церквей, здесь находим: каноническую литературу — Кормчую, русский текст которой был отредактирован и пополнен в согласии с новой византийской канонической литературой; Синодик в неделю православия, вероятно, в русской переделке первоначального болгарского Синодика эпохи пресвитера Козмы, которая должна была послужить созданию новых редакций, сербской и болгарской; «Книги Законные»; русские переводы греческих монастырских типиков; «Канонические ответы» русского митрополита Иоанна II (1080—1089); русский список первого болгарского перевода «апостольских уставов, како подобает жити христианину»; памятники церковного ораторского искусства, как Иларионово Слово о законе и благодати с похвалой кагану Владимиру; полемические творения, как Слово о вере варяжской инока Феодосия; поучительно-аскетическую литературу — Иларионово «Наказание к отрeksiмся от мира или послание к брату столпнику», «Притчи» Кирилла Туровского и, вероятно, различные сборники проповедей, некогда перешедшие на Русь через болгарские и македонские переводы; житийные произведения — Несторово житие св. Феодосия, сказания о св. Николае, Пролог с русскими житиями, связанные с ним службы, как служба свв. Борису и Глебу, составленная русским митрополитом Иоанном I; дидактические сборники, как «Пчела»; историческую литературу — Историческую Палею; светские литературные произведения, как Повесть об Акире Премудром, «Моностихи» Менаандра и, вероятно, еще многое из того, что некогда древняя Русь приняла из литературных сокровищ эпохи Симеона Великого. До сих пор еще не обнаружены следы знакомства славянских Балкан с русскими летописями, Поучением Владимира Мономаха и Словом о полку Игореве. Аналогичный факт из области светских жанров мы подчеркнули в главе о переходе древнеболгарских и македонских памятников в русскую письменность XI столетия. Видимо, выбор оригиналов для переписывания диктовался практическими потребностями болгарской и сербской церкви в годы организации их самостоятельной канонической жизни. Но не исключено, что когда-нибудь найдется след знакомства с этими произведениями в болгарской и сербской литературе. В этих вопросах всегда встает пример Слова о полку Игореве, которое дошло от древности в единственной старой рукописи, погибшей в Москве в 1812 г. Нужно думать, что, в отличие от церковных книг, которые хранились в монастырях, светские произведения преимущественно попадали в библиотеки государей и феодалов, где погибали вместе с средневековыми дворцами и замками. Во всяком случае те русские литератур-

ные сокровища, которые попали в южнославянские литературы в XIII и XIV вв., дают право думать, что в данный период Россия вернула славянским Балканам почти все, что приняла от них во время создания своей письменности, и прибавила многое из того, что сама создала в XI и XII вв. Другими словами, мне кажется, что в первой половине XIII в. южнославянские литературы должны были обладать большей частью литературных богатств, которые в то время составляли общую православно-славянскую литературную сокровищницу.

Как и при рождении русской литературы в первой половине XI в., процесс восстановления южнославянских литератур после 200-летней византийской ромеизации и инквизиционного искоренения славянской письменности осуществлялся в течение очень короткого промежутка времени — в первые десятилетия XIII в. И в первом, и во втором случаях, мне кажется, это явление нужно объяснить общим психологическим фактором — мощным духовным брожением пробудившихся творческих сил на пороге новой эпохи при рождении новых условий государственной и общественной жизни. На Руси в первые годы XI в. этот толчок дали христианизация и связанные с ней переустройство общественных отношений и новая государственная идеология; у южных славян — пробуждение национального и государственного самосознания после освобождения от политического и культурного двухсотлетнего ига. В качестве аналогии можно привести и спонтанное рождение болгарской письменности в годы великодержавной политики Симеона Великого в соответствии с его византийско-имперской государственной идеологией, а позднее и рождение нового литературного движения на Руси, связанного со вторым южнославянским влиянием в годы могучего пробуждения национального духа после победы над татарами в 1380 г.

Литературное движение у сербов и болгар в XIII и XIV вв.

Как эпоха создания южнославянской письменности при Симеоне Великом, так и возрождение южнославянских литератур в XIII в. было связано с активной деятельностью по переводу греческих произведений. Это видно уже в трудах св. Саввы сербского. Если библиотека русского монастыря на Афоне за 25 лет, протекших от упомянутой описи 1169 г. до прихода Саввы на Афон, не разрослась в большой степени, то в течение первых месяцев своего пребывания на Святой Горе Савва мог овладеть Патериком, Ефремом Сирином и житием Панкратия Тавроменийского, которые имелись в этой библиотеке вместе с богослужебными книгами и Номоканонем. Можно думать, что его скорый уход из русского монастыря в греческий Ватопед был вызван не столько желанием греческого монашества переманить в свою среду сына сербского государя, сколько потребностью, которую сам св. Савва мог осознать на Афоне: вполне овладеть греческим языком и в богатой ватопедской библиотеке оказаться у источника православного просвещения и греческой культуры. Возможно, что и его исключительная щедрость дарений в отношении к Ватопеду, где он выстроил три храма и покрыл оловом главную церковь, являлась выражением признательности за те культурные сокровища, которые Савва мог почерпнуть из ватопедской библиотеки. Его первые труды — типики и Служба с похвалой св. Симеону — связаны с греческими образцами. Архирейский служебник и руководство для чтения Псалтири — переводы. При создании сербской Кормчей, кроме использования древней болгарской редакции в русском списке, выполнен и перевод новой греческой редакции

с толкованиями Аристина и Зонары. Когда сербское монашество на Святой Горе обосновалось в собственном монастыре Хиландаре, там труд по переписыванию книг должен был развиваться параллельно с переводческим, отсюда перешел в Сербию, куда св. Савва стремился перенести «всякий образ Святой Горы».

Небольшое число сохранившихся сербских рукописей XIII в. с еще меньшим количеством датированных записей в них не дает нам возможности определить, какое количество сербских переводов византийских произведений литературы было выполнено в течение этого столетия, но не может быть сомнений, что последующие труды архиепископов Никодима и Даниила в этом направлении представляли лишь продолжение и развитие ранее начатой культурной деятельности по созданию сербского просвещения на базе греческой культуры. В 1319 г. архиепископ Никодим, следуя примеру св. Саввы, который «породи, кже ксть обнови, не тьчию себе, нь и всоу сръпскоу землю. . . . Ико нъ каи чьстьнаи пчела от всѣхъ красныихъ цвѣтъъ събравъ», послал в Константинополь за Иерусалимским типиком и «прѣложи и въ нашъ кзыкь от писмень гръчьскаго языка». ¹⁷² Его наследник на престоле Данило, построив в Печской патриархии церковь в честь Богородицы, «оуставъ же постави въ нѣ и прѣдръжати ю доброразумнымъ чръньцемъ кзыка гръчьска, кже вса съдѣвати законьна въ цркъви тои, по оуставоу ихъ творити слоужьбоу божьствьноу и вса прочаи», ¹⁷³ к этому «всему остальному», очевидно, относилось участие в переводческих трудах. Но главный центр сербской переводческой деятельности находился на самой Святой Горе: в Хиландаре, в Карейской келии св. Саввы, позднее в русском Пантелеймоновом монастыре, когда этот монастырь при царе Душане перешел в руки сербов, и в монастыре св. Павла. На Афоне старец Иоанникий в 1347 г. «переложил» для Душановой супруги, царицы Елены, греческое Феофилактово толкование Евангелия, а в 1371 г. старец Исаия «от многопремудраго и художнаго, зело скупаго еллинского языка ва наш языкъ» переводил творения Дионисия Ареопагита.

В высшей степени характерно суждение этого старца Исаии об отношении простого и безыскусственного славянского языка к логически изощренному и художественно совершенному греческому и о связанных с этим трудностях перевода: «Греческы бо кзыкы ово убо от Бога исперва художень и пространъ бысть, ово же и от различныхъ по временехъ любомудрець ухыщренъ бысть; нашъ же словенскы кзыкы от бога добрѣ сътворень бысть, понеже вся елика створи бог зѣло добра, нь улишениемъ любоученіа любочъстивыхъ слова мужей хытлости икоже онъ не удостоися. И убо колико любо аще от онога навыхохъ, не хотѣхъ конснутися сущихъ паче мене, рекше прелогати от греческаго іа зыка в' нашъ, по реченному: высочайшихъ тебе не ищи и глоубочайшихъ тебе не испитуй, боіася и оного еже пострадаша в ветхомъ и новѣмъ писаніи, иже прѣбидяще дерзостнѣ смѣаше божствьныхъ прикоснутися». ¹⁷⁴ Изложенные здесь мысли вполне отвечают позднейшим рассуждениям Константина Костенечского о совершенстве греческого языка, о трудностях при переводе греческих текстов на славянский язык и опасности еретических заблуждений вследствие неточной передачи богословских понятий.

¹⁷² Љ. Стојановић. Стари српски записи и натписи, књ. I. Београд, 1902, № 52, стр. 22—24.

¹⁷³ Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други. Издао Ђ. Даничић. У Загребу, 1866, стр. 369.

¹⁷⁴ Љ. Стојановић. Стари српски записи и натписи, књ. III, № 4944; ср.: В. Мошин. Житие старца Исая, игумена Русского монастыря на Афоне. — Сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии, т. III. Белград, 1940, стр. 154—158.

В записях на сербских рукописях святогорского происхождения часто встречается имя Карейской келии св. Саввы как места, для которого или где выполнена работа по переписыванию или самостоятельный литературный труд. Эту келию основал св. Савва для подвижников-пустынников, «исихастов», как их называет уже типик святогорской лавры, составленный преп. Афанасием в X в. Устроив это «место безмолвию» сначала лично для своих аскетических подвигов и размышления, а позднее «в жилище двум или трем» опытным («искусным») подвижникам, Савва юридически оградил эту келью от какого бы то ни было вмешательства святогорского прота и хиландарского игумена и определил постоянный доход как от сербской архиепископии, так и от Хиландаря для материального обеспечения «исихастирии», дабы тамошний «старец» был освобожден от всех материальных забот и мог беспрепятственно выполнять предписанные уставом правила богослужения и аскетизма. В рамках этих обязанностей в связи со всеми предписанными церковными богослужениями (полунощница, утренняя, часы, вечерня и т. д.) безусловно требовалось, чтобы ежедневно, в продолжение дня и ночи, была «препета» вся псалтирь. Карейский типик св. Саввы не говорит об обязанностях старца (настоятеля) в келье по переписыванию или переводу, но хиландарские рукописи свидетельствуют, что именно в этой исихастирии более всего процветала литературная деятельность. Имена насгостелей этой келии — сам св. Савва, Доментиан, Даниил, Никодим, Теодул — наиболее известны в истории сербской письменности. История спана (евнуха) Теодора, который в другой подобной хиландарской келии Вознесения писал под руководством Доментиана в 1262—1263 гг хиландарский Шестоднев, свидетельствует, что «старцы» эгих келий заботились о подборе молодых искусных писцов, среди которых оказался и такой замечательный каллиграф, как упомянутый Теодор.¹⁷⁵ Условия жизни в этих «молчальницах», где труд по переписыванию книг и литературное творчество прерывались только церковными службами и безусловным регулярным ежедневным «прочтанием» целой псалтири, во многом объясняют нам как идейную базу, так и характерные черты тогдашнего сербского литературного стиля, в особенности у «святого книголюбца» Доментиана, архиепископа Никодима и Даниила, которые сами в своих записях подчеркивали факт своих постнических подвигов в Карее. Чрезвычайно показательна статистика, которую провел Станоевич в отношении цитат из св. Писания, встречающихся в древних сербских памятниках. Самыми многочисленными являются цитаты из Псалтири — 739 на 569 цитат из Евангелия, тогда как из других книг только Соломоновы Притчи превышают числом 50; при этом самые многочисленные цитаты из Псалтири имеются у Доментиана (215), у Даниила (226) и у Теодосия (73), а у других писателей не превышают 30. Эти числа при ряде очевидных доказательств, что данные тексты цитировались «на память», говорят о точности констатации Станоевича, что эти писатели «почти постоянно цитируют те части св. Писания, которые употребляются ежедневно в церкви, на службе, вечерне, часах и т. д. К этим местам из св. Писания они привыкли и должны были их знать на память, так как их ежедневно произносили, пели или слушали и в церкви и вне ее. Вследствие постоянного употребления эти части св. Писания были нашим древним писателям настолько знакомы, что они ими чрезвычайно легко пользовались и могли их при каждой потребности цитировать наизусть».¹⁷⁶

¹⁷⁵ См. Љ Стојановић. Стари српски записи и натписи, књ. I, № 20, стр 8—11

¹⁷⁶ Ст Станоевић и Д Глумац Св Писмо у нашим старим споменицима. Београд, 1932, стр XXIII и таблица статистического обзора

То, что среди этих цитат особое место занимают цитаты из Псалтири, привлекает внимание к вопросу о роли этого гениального произведения мировой поэзии при формировании сербского литературного стиля XIII—XIV вв. При ежедневном «прочтении» всей Псалтири это произведение нельзя было не выучить «на память»: и сейчас на Афоне можно встретить много монахов, которые знают всю Псалтирь наизусть. Грандиозность космогонических и религиозных образов, глубина интроспективного психологического анализа и художественная выразительность литературного языка должны были всецело заполнять как философско-религиозное, так и художественное сознание карейских подвижников. Они не только в своих литературных трудах пользовались образами и художественно-стилистическими фигурами Псалтири, но и в своем житейском обиходе вращались в кругу этих представлений и выражениями Псалтири формулировали свои мысли в разговорной речи. Человек, обособившийся от группы, напоминал образ одинокого «врана на нырищи» или «птицы, осоящейся на zde»; прозаический факт присутствия блох и клопов на ночлеге вызывал шутливую ассоциацию с псаломными «животными малыми и великими». Псалтирные эпитеты — «сердце чисто», «сердце сокрушенное», «пламень огненный», «овча погибшее» — принимают характер постоянности эпитетов народной поэзии. Синонимы — «усну и почию», «возвеселятся — возрадуются», «что добро или что красно», «кого убоюся — кого устрашуся», «ополчится полк — восстанет брань» — связываются в постоянные комплексы. Язык и по лексике, и по фразеологии становится «псалтирным».

Из Псалтири писатель впитывал в себя все богатство стилистических фигур и разнообразных средств усиления эмфатичности литературного языка, которыми характеризуется торжественно, панегирический стиль южнославянской агиографии XIII—XIV вв. Вся Псалтирь представляет непрерывный буйный поток поэтических перифраз и сравнений, сильных и импрессионных. Здесь представление гордого нечестивца: «превозносеца се и высеце се яко кедр ливански»; картина враждебных полчищ, которые «объшьдше обыдоше ме яко пчелы сът и разгореше се яко огонь в трънии»; побежденных противников, которые «бише яко гнои земльнии» или «развеяни бише яко прах пред лицем ветру»; ассоциация освобождения от врагов со спасением из охотничьей западни — «сеть сокруши се и ми избавлени бихом»; уподобление праведника «древу плодовитому, всаженуому при исходищих вод, иже плод свои обрете в време свое»; «надеющей се на Господа — яко гора Сион»; психологическое состояние духовной подавленности выражается сравнением души с «землей безводной», сердца с «травой усохшей»; абстрактное понятие переходящего олицетворяется в днях, которые «исчезоше ако и дим»; напротив, юность обновляется «яко орли»; истина выходит «яко свет»; отстранение от себя греховных настроений вызывает пространственное представление — «якоже далече отстоят встоци от запада». Сравнение часто идет в художественной градации, как в описании «блаженного мужа» в 1-м псалме; в перечислении разных средств божественной помощи в борьбе с врагами — от оружия и щита до ангельских войск (Псалом 34); градация состояний покоя в отрывке о поисках места Господеви (Пс. 131). Сравнения перемежаются с картинными контрастами: грозным врагом с оружием, конями и боевыми колесницами противопоставляется надежда на бога; грешник скрежет зубами на праведника, но над ним бог посмеется; остатки нечестивых уничтожаются — праведника спасает бог. В сжатой форме антитезы яркость противопоставленных образов иногда дает мысли характер формул пословицы: «не даст господь жьзла грешних на жребии праведнаго». Тот же характер имеют и многочисленные метафоры, как «сеющей слъзами

радостью пожнут», «труды плодов твоих снеси», «изведи из тьмнице душу мою», «положи устом моим хранило» и т. п. Особую картинность дают постоянные персонификации: как земля, которая должна поклониться и петь; вопль сердца, идущий до бога, сердце, которое возвеселится или смятется и т. п.; метонимии, как например изображение понятия боевой силы конской силой или мужескими лыстами; синекдохи, как «сильно на земли будет семя их» или «зубы грешника сокруши»; гиперболы, как «положу на море руку его и на реках десницу его» и т. п.

Псалтирь содержит и бесконечные примеры употребления технических средств для концентрации внимания на отдельных мыслях и для усиления эмфатичности и экспрессивности, которые мы находим и в южнославянской агнографии. В отношении содержания усиление внимания к определенному представлению или мысли чаще всего достигается нанизыванием синонимов или близких понятий и образов, как например «да постыдет се и посрамет се»; «что добро или что красно еже жити братии вкупе»; «видех нечестиваго превъзнеса се и висеца се»; «на те утврдих се от утробы, от чрева матере моеѣ ти еси мои покровитель»; «Господь просвещение и спаситель мой, от кого се убою — Господь защититель животу моему, от кого се устращу?»; «не даст сына своим очима ни бръвама своим дремания»; «суди, господи, обидещим ме и възбрани борющим се с мною» и т. д.; «мъни бѣх в братии моѣи и юнеи в дому отца моего»: «свезати царе их пути и славниѣ их ручними окови железными»; «съкруши врата медная и вереѣ железниѣ съломи»; «въскликнете богу вса земля, пойте же имени ѿго, дадите слову хвале ѿго»; «блажени имже отпуштена суть безакония и им же прикрыше се греси их»; «не яростию твоею обличи нас, ни гневом твоим покажи нас»; «милость и истина сретоста се, правда и мир облобываста се» и т. д. Обычно употребление внешних акустических средств — тавтологии, слов одного корня, аллитерации и консонанса, как например: «Господи в помощь мою въими, господи на помощь мою потъщи се»; «убоѣше се страха, идеже не бе страха»; «невидением неправедным възненавидеше ме»; «объшедше обидоше ме»; «предзрех господа пред мною»; «что въздам господеву за вса яже въздаст ми»; «хвалите господа вси ѿзици, похвалите ѿго вси людие»; «похоти им принесе и не лишише се от похотей своих» и т. д. В Псалтири имеются и такие специфически поэтические средства экспрессивности, как анафора: Хвалите... в Псалмах 148 и 150 или «от страже утрення до нощи, от стражи утрення да уповает Израил на господа»; рефрен: «яко во век милость его» в Псалме 135. Тут встречаем и примеры риторического вопроса: «какко воспую песнь господню на земли чуждеи?»; внутренний монолог, «вскую прискрбна еси душе моя и вскую смущаеши ме?».

Я позволил себе привести эти многочисленные примеры стилистических фигур из Псалтири, поскольку все они взяты из цитат у Доментиана и вместе с тем представляют его литературный стиль. По тому же типу псаломных фигур он строит свои перифразы и сравнения, контрасты и антитезы: «помощь безпомощным, надежда ненадеющимсе»; «о земляних пеки се, небесная предзреаше»; нанизывает синонимы, понятия и образы близкого значения: «духом смиренным, срцем скрушением»; «прошения подавая, нагие одевая, алчние питая»; вставляет длинные автомонологи и риторические вопросы: «Кои ли плач начневе о разлучении?»; «кою похвалу возможем принести ти, о богоносе?»; пользуется тавтологиями и ассонансом: «ненудимое милосрдие понудивши»; «радостью радуе се»; «боголюбива Ана... роди по воли божи сына от благаго корене, отрасль богопрозезьбу, о нем же богосветлую радость приемша... благодариста благодетеля своего»; охотно пользуется эпитетами из сложных древних

и новых неологизмов с «благо» и «бог»: «богопосланный совет», «богомудрый брат», «боголюбивая душа», «богохвальные песни», «богомудрый», «боголепный»; любит сложные эпитеты: «небопарный орел», «злославные еретики», «многосльзные источники», многие из которых, вероятно, и сам создает по примеру греческих. Подражание стилю св. Писания яснее всего проявляется в полисиндетах: «в мире и в светини, и в великом въздржании, и в превеликом съмерении и страсе божии» и т. п.

Все эти особенности литературного языка и технические средства для усиления эмоциональности и экспрессии у Доментяна вполне укладываются в ту общую концепцию характера агиографического стиля XIV—XV вв., которую построил Д. С. Лихачев.¹⁷⁷ Он ставит появление этого стиля в органическую связь с воззрениями патриарха Евфимия на метод переводов с греческого и с его реформой литературного языка, правописания и графики — требованиями максимальной связи с греческим языком и через него с греческой культурой, единым непогрешимым хранителем вечной истины. В литературе, как и в остальных областях культурной жизни того времени (в изобразительных искусствах, церковной жизни и идейных течениях) отражается общее мистическо-философское воззрение эпохи: «в веществеи телеси носити невестественое», как это сформулировано в житии основателя исихазма Григория Синаита. Слово должно представлять сущность явления, быть адекватным содержанию понятия. Слова, которыми изображается «святое», должны быть сами святы, «подобны» описываемому, дабы они вызвали благоговение перед святостью. Житие должно в перипетиях земной жизни святого представить его небесную сущность; повесть должна стать иконой, абстрагирующей святость подвижника. В отличие от современного понимания задач искусства, которое, по Карлейлю, служит удовлетворению «жажды конкретности», искусство средневековья «в своих церковных жанрах стремится разрушить конкретность явлений, характеризуется стремлением к отвлеченному изложению, к художественной абстракции».¹⁷⁸ Из этого воззрения на цель агиографического произведения проистекают постоянные сомнения автора, сможет ли он выполнить принятое на себя огромное задание, жалобы на ограниченную выразительность слова и недостаточную силу средств речи; обилие цитат из св. Писания и трафаретные комплексы выражений, образов и стилистических фигур, заимствованных из литургического словаря, чтобы вызвать ассоциации с привычными религиозными представлениями и богословскими понятиями; в описании бытовой стороны — намеренное устранение конкретных данных, которые могут отвлечь внимание от главного — деталей быта, политики, военной и хозяйственной терминологии, географических данных и обстановки исторических событий. В русской агиографии XV столетия литературный талант Епифания Премудрого сливает абстрагирование богословской мысли с абстрагированием религиозного чувства, которое проявляется в напряжении эмоциональности до состояния экзальтации.¹⁷⁹

Эта общая характеристика главных особенностей стиля житийной литературы эпохи «второго южнославянского влияния» может быть в полной мере применена и к литературному стилю Доментяна. Кроме приведенных данных о его литературном языке, базирующемся на лексике, фразеологии и стилистических фигурах Псалтири, следует подчеркнуть и общее воззрение этого писателя на задачи его литературного труда, вполне со-

¹⁷⁷ Лихачев, стр. 1—67.

¹⁷⁸ Там же, стр. 30.

¹⁷⁹ Там же, стр. 55—58.

ответствующее воззрениям русской агиографии XIV—XV вв. И он представляет биографический труд о св. Симеоне (Немани) как «дело великое и преславное»; дивится и недоумевает, «откуда начать первее глаголати»; чувствует слабость своих мыслей и речи, как «неключими раб св. Троице» молит, дабы ему «отврзе уста разумна», да «даст слово» на «отвержение устом нашим и разум добр», дабы мог «глаголати, яко довлит таина, смотрение св. Духа». Доментиан искренне верит в святость своих героев и стремится передать читателю это убеждение всеми возможными средствами интеллектуального и эмоционального внушения. Описывает подвиги святого, которые превосходят воображение обычных людей и доводят до того, что тело святого чернеет и органы пищеварения перестают функционировать — псаломный образ «колена моя изнемогоста от поста и плоть моя изменися ея ради». Приводит многочисленные случаи чудесных явлений, которыми провидение непрерывно сопровождает каждый важный шаг в жизни святого. Динамически представляет психологические состояния подвижника — «жалостан плач, пролеванье многосльзних источника», молитвенный экстаз и длинные автомонологи в стилистических фигурах Псалтири, которые так растягивают повествование. Пользуется историческими и психологическими параллелями из Библии и Новозаветных книг, которые выводят героя из конкретной исторической и географической обстановки и служат цели абстрагирования его образа в определенной категории агиографических представлений. Как ученик св. Саввы и как продолжатель историографических трудов своего учителя и его брата короля Стефана Первовенчанного, Доментиан вполне знаком с географией и историей своего времени. Когда он чувствует потребность в качестве свидетеля сообщить точные данные (например, в описании путешествия св. Саввы по святым местам), то делает это, но обычно и по отношению к хорошо известным фактам поступает как с неизвестными: «на реке рекомой Студеници», «граду рекому Звечану»; иногда пользуется и географическими данными для библейских параллелей — «они убо на Ендоре а си на Паньтине». Но когда Доментиан не чувствует определенной нужды в сообщении конкретных данных, стремится избежать их, дабы не отвлекать внимания от личности героя. Святогорский старец посылает «брата одного богоумного», бог шлет к Савве «некоего чернеца знающего Свету Гору», государь отправляет посланниками «нескольких от священных»; даже в описании конкретного исторического военного события не приводит имени противника — «неки воста царь лют и кровопролитель»; в рассказе об уходе св. Саввы на Афон намеренно замалчивает название области, вверенной ему отцом — Савва просит родителей «повелита ми ити на ону страну земле, име нарек еи».

Особое внимание привлекает к себе психологизм, дающий специфическую внутреннюю ноту агиографической литературе данной эпохи в сравнении с историко-повествовательным характером древних славянских житий. Д. С. Лихачев подчеркивает значение данного элемента в русской агиографии XIV—XV вв., ставя его в связь со святогорским исихазмом XIV в. и находя в нем отражение «своеобразного мистического индивидуализма», который составляет общую сущность всех интеллектуальных и религиозных движений той эпохи. Интерес к психологии человека, к «внутреннему человеку» (выражение Григория Синаита), к его индивидуальным переживаниям, к проблеме возможности личной связи с божеством, искание интимного в религии являются общими и для агиографической литературы, и для тематики «Палеологовского стиля» в живописи. Вместо обычного термина «Палеологовского Ренессанса» Д. С. Лихачев предлагает для этого движения название «Восточноевропейское Предвоз-

рождение», ибо это движение в значительной мере еще носит религиозный характер, связанный с позднеготическим мистицизмом, с позднеготической эмоциональностью и экспрессивностью. «Оно еще не противостоит средневековью. Религиозное начало не оттесняется на второй план, как это было в западноевропейском Возрождении. Напротив, оно развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры».¹⁸⁰

Эта связь идейного содержания восточнославянской агиографии с живописью предвозрождения направляет внимание к факту синхронизма литературных трудов Доментиана с возникновением нового стиля в сербской живописи XIII в., начиная с Милешева (вторая четверть XIII в.), и вообще во всем сербском искусстве. Здесь, по словам Н. Л. Окунева, в то время из романских, византийских и восточнохристианских элементов формируется свой оригинальный стиль, аналогии которому можно найти только в стиле итальянского искусства преджоттовского периода.¹⁸¹ Тогда, а не во второй половине XIV в., создается и новый литературный стиль на славянских Балканах. Этот стиль рождается в условиях общего духовного брожения в эпоху возрождения политической и культурной независимости южных славян после двухсотлетнего византийского ига, в естественной связи с рождением новых условий в общественной, экономической, политической и церковной жизни, формируется на базе восстановления православно-славянской письменности Кирилло-Мефодиевского, Преславско-Охридского и Киевского периодов, под сильным воздействием переводной византийской аскетической литературы и под рядом других влияний, которые ввела на Балканы международная политика Неманичей и Асеней.

Эти новые влияния принесли и новый дух, который в XII столетии пробуждался и на Западе, и на Востоке в условиях стихийных миграций эпохи крестовых походов, тот дух мистического индивидуализма, который с особой силой проявился в афонском исихазме. Житие Григория Синаита подчеркивает, что до этого подвижника никто на Афоне не был знаком с его методом «умного делания»; однако сам же св. Григорий говорит, что и до его прибытия святогорские монахи стояли на высоте практического осуществления аскетического идеала. Вся аскетическая и мистическая литература начиная от св. Василия Великого, Дионисия Ареопагита, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Илариона Великого, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, инока Филиппа, автора Диоптры и до Симеона Нового Богослова, которая как основу духовного самовоспитания выдвигает метод психологической интроспекции, из которой родилась и система Григория Синаита, была вполне знакома Афону до его появления на Горе, и только этим может быть объяснен успех его движения. Независимо от специфического аскетическо-экстатического метода св. Григория Синаита, явившегося поводом к Варлаамо-Паламитской борьбе, в обста-

¹⁸⁰ Там же, стр. 51. — Мне кажется, что предлагаемая Р. Пиккио характеристика общего культурного движения Восточной Европы XIV—XV вв. как «обновление славянского православия» вряд ли может быть признана более удачной, чем термин «предвозрождение» (см.: R. Picchio. Ricerche slavistiche, t. VI. Roma, 1958, стр. 103—119). С одной стороны, «обновление» предполагает предшествующий период «замирания», что вряд ли может быть применимо к православию предшествующей эпохи. С другой стороны, религиозная сторона движения при всем огромном значении данного вопроса для понимания культуры данной эпохи не обнимает проблемы в целом, в частности в ее отношении к проблеме западноевропейского Возрождения.

¹⁸¹ Н. Л. Окунев. 1) Милешево, памятник сербского искусства XIII в. — *Byzantinoslavica*, t. VII. Prague, 1937—1938, стр. 69; 2) Некоторые черты восточных влияний в средневековом искусстве южных славян. — Сборник в честь на Васил Н. Златарски. София, 1925, стр. 229—251.

новке которой в середине XIV в. была сформулирована и догматически зафиксирована философская база исихастской мистики, само воззрение на возможность непосредственной связи души с божеством жило во всей православной аскетической литературе, и лишь оно давало смысл монашескому пустынножителству вообще и святогорскому в частности. Если нужно искать внутреннюю связь философской базы исихазма с философским «реализмом» платоновских идей, то можно было бы задать вопрос: не явился ли вообще интерес к данной проблеме на Афоне в связи с идеями западного «реализма» в первой трети XIII в., когда Святая Гора находилась в границах Латинской империи и попала под непосредственную власть папы Иннокентия III? Но и вне этой связи конец XII и начало XIII в. были эпохой наиболее мощного расцвета мистицизма, и сербская житийная литература данного периода свидетельствует, что Святая Гора действительно жила в то время в обстановке напряженной духовной атмосферы, которая определила и идейное содержание южнославянской агиографии.

Следуя общепринятым в славистике представлениям, главным образом сформулированным в исследованиях К. Радченко и П. Сырку, которые при изучении южнославянской литературы XIV—XV вв. исходили из литературной и филологическо-реформаторской деятельности патриарха Евфимия, Д. С. Лихачев относит факт рождения нового южнославянского агиографического стиля к Болгарии и ко времени этого патриарха. «Болгария в XIV в. в целом была тем огромным центром, через который проходило византийское влияние в Сербию и Россию, центром, в котором это византийское влияние получало свою славянскую окраску, закреплялось в многочисленных переводах, освященных реформой письменности патриарха Евфимия».¹⁸²

Нам это представление кажется в значительной мере односторонним. Прежде всего потому, что именно для XIII и XIV вв. наиболее характерной чертой в области южнославянской письменности является чрезвычайно близкая связь между сербской и болгарской культурной жизнью. Об этом говорит прежде всего большое число болгарских рукописей с сербизмами, так же как и сербских с болгаризмами, что свидетельствует о непрерывном обмене рукописями для переписывания. В отдельных памятниках, как например в Хиландарском Шестодневе 1263 г., сербские отделы чередуются с болгарскими, что указывает на совместный труд сербских переписчиков с болгарскими. В такой обстановке трудно определить, что первоначально принадлежало сербам, а что болгарам, если дело не идет о явном национальном предмете, как в житиях государей и церковных подвижников. Сами основатели болгарской филологическо-реформаторской школы — патриарх Евфимий и его учитель Феодосий Тырновский — были по своему воспитанию святогорцы, т. е. жили и трудились в кругу тех же философских и религиозных идей, а конечно, и литературных концепций, как и остальное святогорское монашество, в частности как хиландарская литературная школа той эпохи, деятельность которой нам неизмеримо более известна, нежели литературные труды в стенах болгарского Зографа.

Не находит подтверждения в источниках посредническая роль Болгарии в отношении Сербии и России в процессе перехода византийской литературы в XIV в. Что касается Руси — если по своему географическому положению Болгария могла играть эту роль — до конца XIV в. южнославянское влияние в данной области еще не настолько ощутимо, чтобы в нем

¹⁸² Лихачев, стр. 15—16.

можно было разграничить болгарское и сербское влияния; а с конца XIV в., после падения Болгарии в 1393 г., не менее сильно, чем русско-болгарские, чувствуются русско-сербские связи. В XV столетии рядом с Киприаном и Григорием Цамблаком, вопрос о болгарском или сербском происхождении которых до сих пор нельзя считать единодушно решенным, трудятся на Руси Пахомий Серб и его соплеменники, число которых было так велико, что в XVI в. имя Серба прилагается ко всем южным славянам (в частности, и к Киприану). Если болгарские беженцы были особенно многочисленными в Валахии (где непосредственное болгарское влияние определило характер редакции влашских рукописей), то параллельная широкая волна сербской эмиграции шла через Венгрию в Молдавию (рукописи которой характеризуются смесью сербских и украинских элементов), а отсюда на Украину, где в XVIII в. их потомки вместе с новыми пришельцами из Венгрии образовали население военных округов Новой Сербии и Славяно-Сербии.

Что касается Сербии, то в течение всего XIV в. посредническая роль Болгарии в процессе культурных связей с Византией была ей не нужна. Сербь в XIII—XIV вв. были политически и династически более связаны с Византией, чем болгары, а в смысле культуры были связаны с греками не меньше болгар, так как сами имели свои монастыри в Царьграде и Солуни, а в отношении к Святой Горе в XIV в. были более близкими соседями, чем болгары. В условиях упомянутой живой культурной связи всех славянских Балкан в данный период естественно, что и Парорийский исихастский монастырь в определенное время мог оказать известное влияние на религиозную жизнь сербского народа, но неизмеримо большее значение в этой области принадлежало Святой Горе. Когда Афон в середине XIV в. вошел в политические границы Душанова «царства сербов и греков», сербско-греческие культурные связи стали еще более близкими. Иллюстрацией силы сербско-греческих и болгарско-греческих связей на Афоне может послужить статистика числа опубликованных греческих грамот, имеющих в Зографе и в Хиландаре: 49 грамотам болгарского монастыря соответствует 155 грамот в Хиландаре.

По-видимому, статистика болгарских и сербских рукописей, хранящихся в больших собраниях на Балканах и в других странах, могла бы дать важные сведения для заключения об интенсивности деятельности по переписыванию рукописей и о литературном труде у болгар и сербов. Я взял только два самых больших собрания на Балканском полуострове: бывшей Народной библиотеки в Белграде, сгоревшей в 1941 г. (по каталогу Л. Стојановића), и Софийской народной библиотеки по каталогам Б. Цонева. Отделив данные о младших рукописях XVIII—XX вв. и о рукописях русской и влашко-молдавской редакций, получаем следующие числа: в Белградской библиотеке на 542 сербские рукописи приходится 55 болгарских; в Софии на 379 сербских — 137 болгарских (при 30 смешанной редакции).

Между тем, что особенно важно для истории сербской литературы XIII и XIV вв., мы имеем большое число данных о сербских писателях этой эпохи, которые позволяют по их произведениям изучать последовательность в развитии литературы и эволюции тогдашнего сербского литературного языка и стиля. От св. Саввы и Стефана Первовенчанного эта линия через Доментиана идет, с одной стороны, к изящному, невычурному стилю («слатки приповедачки стил», по характеристике П. Поповића) Феодосия и далее к реалистически-живописному стилю продолжателей архиепископа Даниила, с другой — к Данилу, который воспринимает и развивает аскетическо-панегирический стиль Карейской келии. Эпоха Дани-

ила — период Хиландарского литературного кружка, где выделяется своей переводческой деятельностью архиепископ Никодим, изысканный стиль которого прекрасно представлен его длинной записью на сгоревшем в 1941 г. автографе Иерусалимского типика. К этому же периоду относится особый литературный жанр, который до сих пор не принимался во внимание, — аренги государевых грамот. Акты короля Милутина конца XIII и начала XIV в. дают примеры оригинального творчества, в котором глубина религиозного чувства соединяется с умелостью композиции и утонченным литературным языком, где по примеру бесконечных периодов византийских царских грамот все чаще входят в употребление длинные сложные предложения, в которых иногда чувствуется и «плетение словес».

В следующем периоде сербского царства, в третьей четверти XIV в., сербская литература выступает с рядом анонимных авторов летописей, отдельных «похвал» и с несколькими именами талантливых писателей и отличных стилистов. Между ними встречаем попа Иоанна с Синая, автора «Словес душеполезных» — «сербское утешение, цветник благодати»; Хиландарца Иакова, переводчика Олимпиодоровых толкований на Книгу Иова; Давида, автора сочинения о патриархах земли сербской; епископа Марка, автора биографии патриарха Ефрема, и других, которые записали свои имена на рукописях. В число мастеров стиля необходимо внести старца Исаию, прославившегося переводом творений Дионисия Ареопажита с знаменитой записью о битве на Марице 1371 г. Согласно данным, которые А. Х. Востоков привел о рукописи Румянцевского музея с болгарским правописанием, и данным, которые известны о болгарском правописании в Берлинской рукописи, считалось, что этот писатель был болгарин. Между тем, как я уже и ранее обратил на это внимание, его запись не содержит ни одного болгаризма, а кишит русизмами, которые вполне понятны ввиду его двадцатилетнего управления Русским монастырем на Афоне. Что же касается самого текста перевода, то древнейший список его, хранящийся в собрании Гильфердинга (ГПБ), представляет чистую сербскую редакцию. Эта рукопись принесена из Колашина (в Черногории) и, согласно водяным знакам, относится ко времени около 1370 г., т. е. могла бы представлять и автограф самого Исаии. Язык его записи, потрясающий по силе описания страданий Сербской земли после Маричской катастрофы, представляет замечательный пример изысканного агиографического стиля со всеми особенностями, которые характерны для литературы «второго южнославянского влияния». Он говорит о своей слабости и неподготовленности; пользуется цитатами из св. Писания и трафаретными выражениями, стилистическими фигурами псалтирного типа, синонимами, сравнениями, контрастами, метонимией и т. д.; употребляет составные эпитеты и кальки греческих выражений; прекрасно справляется с нюансами в звуковых оттенках слов, в этимологии и семантике, которыми характеризуется стиль «плетения словес». Подобную изысканность стиля находим мы в записи о Коссовской битве¹⁸³ и в некоторых других, особенно же в похвале князю Лазарю, написанной монахиней Евфимией. Болгарская стилистика, выработанная в школе патриарха Евфимия, а по всей вероятности в переводческих и оригинальных трудах его предшественников, в частности в области житийной и исторической литературы, как в переводе Хроники Манассии около 1340 г.,¹⁸⁴ по своему характеру представляла совершенно

¹⁸³ Љ. Стојановић. Стари српски записи и натписи, књ. III, № 4946.

¹⁸⁴ См. M Weingart. Byzantinské kroniky v literaturé církevněslovanské Bratislava, 1922, стр. 191—215.

однородное явление с тогдашним сербским «торжественным» стилем — результат аналогичного развития литературного стиля в соседних областях, которые в тот период жили одними и теми же культурными интересами.

Наконец, и реформа правописания, выполненная патриархом Евфимием, не представляла полного новшества и не может быть относима только к Болгарии. За четверть века до его возвращения из Греции в Болгарию и до начала его деятельности по исправлению церковных книг и в болгарских, и в сербских рукописях выявляется стремление к реформе правописания в направлении приближения к греческому. Появляются ударения и придыхания, вырабатывается новая система знаков препинания с запятой, появляются греческие буквы (альфа и др.); в болгарских рукописях уже с конца XIII в. постепенно устанавливается последовательное употребление твердого и мягкого знаков — ѿ и ѡ — в связи с их функцией в произношении и т. д. Графика сербских и болгарских рукописей в течение всего XIV в. настолько однородна, что только присутствие или отсутствие носовых и ѿ позволяет отнести текст к болгарской или сербской редакции. И идеологическая база этой эволюции правописания в Болгарии и в Сербии была одна и та же: потребность приближения к греческому языку, единому хранителю чистоты веры, во избежание ошибок, могущих повлечь к ереси. «Первии преводителе — или за еже Еллиньскаго языка же и учения не в конце ведети, или и своего языка дебелости служити — яже издаша книги не сложны в речех явишася и разумению греческих писанин не согласны, дебелством же связаны и негладкии к течению глагольному, и тъкмо от еже именоватися благочестивых книги верное имеху. Мног же вред в них крыяшеся истинным догматом сопротивление; темь же и многы ереси от сих произыдоша», — объясняет Григорий Цамблак побуждение патриарха Евфимия к исправлению книг. Но то же побуждение руководило и архиепископом Даниилом, когда он в монастыре Дечанах поселил греческих монахов с требованием точного исполнения греческого типика, и его предшественником Никодимом, выполнившим новый перевод Иерусалимского типика. Потребность исправления церковных книг была вполне осознана на славянских Балканах уже в конце XIII в. — в эпоху поворота культурной ориентации к Византии, и результатом ее явилась редакция св. Писания, по-видимому выполненная на границе XIII—XIV вв.

Лингвистический талант патриарха Евфимия дал ему возможность систематически оформить те основы правописания, которые уже вошли в обиход южнославянской письменности, так же как и новый литературный стиль. Личный литературный талант позволил ему успешно применить свои теоретические воззрения в литературном, в частности агнографическом, труде. Обаяние сильной личности в связи с авторитетом главы болгарской церкви содействовало введению его реформ в жизнь церкви и распространению в обществе. Этой популярности и успеху особенно помогла деятельность его ученика Константина Костенечского, которого политическая катастрофа Болгарии привела ко двору сербского деспота Стефана Лазаревича, «Срблем и околним землям цара, паче же и ритора». Именно эта катастрофа, заставившая просвещенных и талантливых учеников патриарха Евфимия после 1393 г. бежать от турок в соседнюю Сербскую землю, была непосредственным поводом создания новой школы сербского правописания на основе системы патриарха Евфимия, с болгаризмами, которые характеризуют литературные труды первого периода этой «ресавской школы».

Русско-южнославянские связи в XIII и XIV вв.

Русское влияние, вошедшее в южнославянские литературы в начале XIII в. в эпоху восстановления славянской письменности у болгар и сербов в связи с возрождением государственной и церковной независимости, послужило одним из культурно-исторических факторов, способствующих формированию нового южнославянского литературного стиля. Историческая обстановка, особенно татарское нашествие 1240 г. и наступивший после этого период 200-летнего монгольского ига в Восточной Европе, должна была прервать процесс живых политических и культурных связей между Русью и балканскими славянами. Вскоре после этого восстановление Византийской империи (1261 г.) снова заставило сербов и болгар повернуть свою культурную ориентацию в сторону Афона и Константинополя. Яркой иллюстрацией этих перемен в ориентации могут послужить архивы Зографа и Хиландаря. От периода Латинской империи оба монастыря не имеют ни одной греческой грамоты (кроме договора св. Саввы со святогорским Протатом о покупке виноградника в 1228 г.); начиная с 1265 г. и в Зографе, и в Хиландаре появляются многочисленные греческие акты как частногоправового характера о покупке имений, так и императорские хрисовулы о дарении земель и подтверждении иммунитетов. Несколько позже, около 1300 г., византийское влияние становится чрезвычайно сильным: проявляется в государственно-правовых концепциях, в устройстве двора с греческими чинами и титулами, в системе местных властей, в организации суда, в финансовом устройстве с рядом нововведенных византийских денежных податей и натуральных повинностей, в делопроизводстве, в формулярах государевой канцелярии и т. д.¹⁸⁵

Наряду с новыми условиями международной обстановки и новой культурной ориентации связи южных славян с Восточной Европой в течение XIII и XIV вв. совсем не прервались. М. Н. Тихомиров в упомянутой работе об исторических связях русского народа с южными славянами указывает на те условия, при которых могли и далее существовать эти связи, и приводит ряд исторических фактов, подтверждающих такие связи в XIII и XIV вв. Татарское нашествие вызвало перемещение части русского населения к Западу — к Венгрии, откуда король Бела IV пишет об этом папе, и к Дунаю, где в XIII в. возникает новая политическая влашско-русская формация, Молдавское воеводство под верховной властью Венгрии. Сын киевского и черниговского князя Михаила Ростислав, женатый на дочери Бела IV Анне, становится баном Мачвы в непосредственном соседстве Сербского и Болгарского государств (в бассейне нижней Дрины при ее впадении в реку Саву). Выдав свою дочь замуж за болгарского царя Михаила Асеня, Ростислав получил возможность оказывать влияние на политическую жизнь Болгарии. В 1252 г. он выступает посредником при заключении мира между болгарами и Михаилом Палеологом, после смерти Михаила Асеня вмешивается в начавшуюся смуту, занимает Тырново и провозглашает себя царем Болгарии, но в дальнейшей борьбе принужден уступить престол Константину Тиху. После Ростислава венгерский король помещает в Видине на Дунае другого русского князя, вероятно из той же черниговской линии, Иакова Святослава, который в 1263 г. с помощью венгров воюет против императора Михаила Палеолога; позднее поднимает восстание против Константина Тиха и в 1271 г. провозглашает себя болгарским царем; зовет на помощь татар,

¹⁸⁵ См.: В. Мошин. Византиски утицај у Србији у XIV веку. — Југословенски историски часопис, III. Београд, 1937, стр. 147—160.

но в 1272 г. погибает. К нему в 1262 г. обращался киевский митрополит Кирилл с просьбой выслать ему список новой (Святославской) редакции Кормчей. Присланный «великим господином Иаковом Святославом, деспотом Болгарии» список, полученный им от болгарского патриарха, был в 1284 г. переписан в Киеве для рязанского епископа (хранится в ГПБ). В сопроводительном послании митрополиту Кириллу Иаков Святослав сам говорит о себе: «всєя русскія земли благодєржавнаго роду моего, их же отрасли корєнь аз бых святых отец моих».

Как раз от этого периода сохранилось и свидетельство о сербско-русских связях. Житие короля Драгутина (который получил по наследству от родственника Ростислава его Мачванскую бановину) в связи с повествованием о дипломатических сношениях этого государя с другими странами говорит: «въ русьскую бо землю множицею посылаше сълы своє съ многочъстными дари къ божьствнымъ црквамъ и монастиремъ, и кляко милостынѣ къ нищимъ и маломощнымъ; въ той бо земли русьсѣи имѣ зѣло любовнааго си прїятеля кнеза Василия, и тому по достоинию дльжную чсть въздавааше глаголы сладкыєсь великолѣпными дари царьскими всилаѣ кму».¹⁸⁶ Это князь Василий Ярославич Костромской, бывший великим князем с 1271 до января 1277 г., известный своими дружественными отношениями с татарами, с помощью которых он воевал против непокорных князей и Великого Новгорода. Возможно, что и причина дружественных отношений Драгутина с Василием стояла в связи с татарами, которые как раз в те годы опустошали соседние области на северных Балканах и заняли Видин. Но независимо от конкретного повода к сношениям важно, что через 20—30 лет после полного разорения Киева и опустошения всей Руси Батыем могли существовать дипломатические и культурные связи между Русью и балканскими славянами, в частности и связи такого культурного значения, как факт отправки на Русь Святославской редакции Номоканона.

Тот факт, что на Руси и в период татарского ига жило сознание канонического единства со славянскими православными землями на Балканах, может помочь осветить одно странное историческое событие, которое имело место через 90 лет после сношений по поводу Номоканона. В декабре 1352 г. московский митрополит Феогност в ожидании кончины назначил своим наследником Алексея, которого тогда и поставил епископом во Владимире; сразу в Царьград были отправлены послы князя и митрополита с просьбой о согласии на посвящение Алексея. 1 марта следующего года Феогност умер, и из Константинополя пришло согласие на поставление Алексея и приглашение прибыть в Царьград, что затем и было выполнено. Однако еще до этого, при жизни Феогноста, тырновский патриарх назначил русским митрополитом некоего монаха Феодорита, который с тырновской грамотой прибыл в Киев. Здесь его не приняли, и дальнейшая его судьба неизвестна. Между тем приведенный факт приобретает особый интерес ввиду того, что именно в те годы произошел раскол между Царьградом и болгарской и сербской церквями в связи с основанием сербской патриархии. Болгарский патриарх, который в 1346 г. играл главную роль при поставлении первого сербского патриарха Иоанникия, по-видимому, пытался распространить свою юрисдикцию на Русь, используя начавшийся в Константинополе раскол и предвидя скорую смерть митрополита Феогноста. Совершенно ясно, что болгарский патриарх не мог предпринять таких шагов без всякого повода и без на-

¹⁸⁶ Животи краљева и архиепископа српских. Изд. Ђ. Даничић. Загреб—Београд, 1866, стр. 39—40.

дежды, что его кандидат будет принят на Руси. Русские источники не говорят о тогдашних дипломатических сношениях со славянскими Балканами, где в то время происходило создание Душанова «царства сербов и греков», но нужно думать, что Русь не могла не знать об этих событиях мировой международной политики и не могла к ним относиться безучастно. Вполне вероятно, что и сам царь Душан после провозглашения царства и установления сербской патриархии считал необходимым оповестить об этих фактах наряду с другими государствами и Московского великого князя, и русскую церковь. Точно так же и при возникновении церковного раскола с Византией вследствие провозглашения сербской патриархии нельзя предположить, чтобы Душан не пытался найти моральную поддержку в данном вопросе у русской церкви. Возможно, что в рамках этих сношений ставился вопрос солидарности русской церкви с сербской и болгарской, а может быть, и желательности выхода русской церкви из византийской юрисдикции. Назначение упомянутого Феодорита русским митрополитом по посвящению болгарского патриарха имело место как раз в том самом году, когда произошел окончательный разрыв церковных связей между Сербией и Царьградом.¹⁸⁷ Можно предполагать, что это назначение связано с какими-нибудь предположениями, исходившими из Руси, но, вероятно, не из Москвы, чем и объясняется неудача с назначением Феодорита митрополитом.

Нельзя не отметить, что именно в это время появляются в русских источниках известия о приходе на Русь с Балкан разных мастеров и художников, среди которых, конечно, были и южные славяне. Около 1338 г. грек Исаия со своей артелью расписывал новгородскую церковь. Входа Господня в Иерусалим. В 1344 г. греческие живописцы расписали в Москве Архангельский и Успенский соборы. В 1346 г. отливал церковные колокола мастер «римлянин» Борис, имя которого внушает мысль о его славянском, видимо южнославянском, происхождении. В последней четверти XIV и в начале XV в. Феофан Грек украшал своими дивными композициями новгородские и московские храмы. Балканские художники принесли на Русь новый живописный стиль «возрождения» эпохи Палеологов, который в русских памятниках появляется уже в самом начале XIV в.: во фресках Новгородского Снетногорского монастыря 1313 г. и затем в Михайло-Сковородском монастыре в середине XIV в. Для отдельных памятников характерно чрезвычайно большое сходство с сербской живописью XIV в., в частности в фресках новгородской церкви Спаса в Ковалево 1380 г. и в Раванице 1381 г. можно предполагать работу одних и тех же художников.¹⁸⁸ Сербом был тот мастер-часовщик, который в 1404 г. удивил Москву «часомерьем» с человеческой фигурой, которая «самозвонно и преухитренно» каждый час ударяла молотом в колокол. «размеряя и расчитая часы ночные и дневные»: «Мастер же и художник сему беша некоторый чернец, иже от Святыя Горы пришедый, родом Сербин, именем Лазарь». Новый художественный стиль, который, с одной стороны, с большой экспрессивностью, эмоциональностью и драматизмом умеет изображать сильное душевное волнение, экстатический порыв и живые движения и творить сложные многофигурные композиции, а с другой — полон мистицизма и средневековой абстракции, как пре-

¹⁸⁷ См.: В. Мошин. Св. патриарх Калист и Српска црква. — Гласник Српске православне цркве. Београд, 1946, № 9, стр. 198—202.

¹⁸⁸ См.: Лихачев, стр. 8—11 и 40—45 (здесь подобрана литература до 1958 г.); ср.: Д. В. Айналов. Византийская живопись XIV столетия. Пгр., 1917; В. Н. Лазарев. О связях новгородской живописи с сербской. — Ежегодник Института истории искусств АН СССР, т. 1. М.—Л., 1947.

красно показал Д. С. Лихачев, проникнут тем же духом «абстрактного психологизма», как и литература эпохи второго южнославянского влияния. Проявление того же духа находит Д. С. Лихачев и в характере переводной литературы данного периода, так же как и в мистицизме еретических движений, в частности в ереси стригольников, которая появилась в Новгороде в связи с балканским богомилством.

Д. С. Лихачев при этом считает нужным оговориться, что указанная связь русской живописи с русской литературой в XIV в. может быть отмечена только в самой общей форме, «там, где литература и живопись соприкасаются между собой в сфере художественного видения мира и идеологии. Но есть и отличия: новые веяния в русской живописи, вследствие интернациональности языка изобразительного искусства, сказываются очень рано — уже в начале и середине XIV в. . . ., тогда как в литературе черты новой, южнославянской манеры появляются не ранее конца XIV в.»¹⁸⁹ Мне кажется, что значение приведенной оговорки следовало бы в значительной степени ослабить. Специфические южнославянские особенности нового литературного стиля вместе с новой графикой и новым правописанием проявляются в русской письменности в последней четверти XIV в.; но дух, пронизывающий содержание этой литературы, чувствуется ранее: вероятнее всего он появился в то же время, что и в изобразительном искусстве, а в религиозной жизни — в новом типе монашеского пустынножительства. Личность преп. Сергия (1314—1392) дала повод наиболее характерному и яркому проявлению нового агиографическо-панегирического стиля в творениях ученика преп. Сергия Епифания Премудрого (умер около 1419 г.). Современник патриарха Евфимия и митрополита Киприана, Епифаний не мог на их творениях выработать свой художественный вкус и сформировать свой литературный стиль. И Д. С. Лихачев констатирует, что стиль Епифания не может быть выведен из стиля болгарской агиографии XIV в., в частности из жития преп. Ромила, и что он имеет значительно больше общности с панегирическим стилем Григория Цамблака. Мне кажется, что следовало бы и один, и другой внимательнее и глубже сравнить со стилем сербской агиографии XIII—XIV вв. в той ветви, к которой принадлежат Доментиан и Даниил.

Приведенные данные о сознании канонического единства русской церкви с православными славянскими церквами на Балканах в эпоху татарского ига наводят на предположение, что в данный период не только русский месяцеслов с относящейся к нему житийной литературой влиял на содержание южнославянского церковного календаря, но что должно было происходить и обратное движение южнославянских культов святых в Восточную Европу. Мы, правда, не находим житий святых Иоанна Рыльского, Иоакима Осоговского, св. Петки и других в русских рукописях до XV в. и можем предполагать, что эти специфически болгарские культы могли быть перенесены на Русь в эпоху второго южнославянского влияния, может быть, именно при митрополите Киприане в конце XIV в. Однако нужно иметь в виду, что память о св. Иоанне Рыльском имеется уже в Галицком евангелии 1143 г. И традиция культа святого Саввы, которая одновременно с появлением его жития находит отражение в памятниках сербской дипломатики и в записях, должна была перейти на Русь значительно раньше. Русский святогорский монастырь по своей близкой связи с воспоминаниями о св. Савве должен был принять его культ тогда же, когда он был введен в Хиландаре. Из «Руссика» этот культ должен был перейти в Россию, где и отразился в минеях и значительном

¹⁸⁹ Лихачев, стр. 43.

числе рукописей житий св. Саввы. Эти жития несли с собой тогдашнюю святогорскую концепцию пустынножительного монашества и исихастирии, к которой тяготел и преп. Сергей — «божественные сладости безмолвия». Эти жития несли и сербский агиографическо-панегирический стиль, который, как мне кажется, особенно сильно повлиял на формирование литературного стиля второго южнославянского влияния.

Наряду со Святой Горой, где в рамках постоянных культовых и деловых сношений между Руссиком, Хиландарем и Зографом в XIII и XIV вв. осуществлялись и взаимные русско-южнославянские литературные влияния, значительная роль в данной области в XIV в. могла принадлежать и Царьграду. Там в начале XIV в. король Милутин основал сербский госпиталь-странноприимницу, имевший, по-видимому, и более широкие функции, в частности как центр сербского дипломатического представительства в византийской столице, поскольку там останавливались сербские дипломаты, о частых поездках которых в Константинополь имеется много свидетельств.¹⁹⁰ При этой больнице существовала библиотека, в ней среди других книг находились знаменитая иллюстрированная рукопись греческого ботаника Диоскорида (теперь в Вене) и литургическая рукопись Триоди с недавно опубликованными интересными историческими записями, перенесенная в Охрид после падения Царьграда.¹⁹¹ Эта сербская больница находилась вблизи монастыря Продрома, там же, где ранее существовала русская царьградская колония со своей «Русской улицей». Здесь останавливались русские княжеские и церковные послы, прибывавшие с дипломатическими поручениями, и паломники вроде новгородского архиепископа Антония, оставившего описание Царьграда в годы его завоевания латинянами, и русские митрополиты, прибывавшие для поставления к патриарху. В 1389 г. путешествовал в Царьград русский митрополит Пимин со свитой, один из членов которой оставил чрезвычайно интересные записки об этом путешествии. По прибытии в Царьград, говорит он, «пойдохом в монастырь святаго Иоанна, иже глаголется греческим языком Продром, русским же глаголется Предтеча, и ту поклонихомся и целовахом, и упокоиша нас добре тамо живущая русь».¹⁹² Между прочим, во время путешествия ветер отогнал их корабль к берегам Малой Азии: Здесь они слышали и записали новые вести о Коссовской битве, подвиге Милеша Обилича, смерти султана Мурата и смерти князя Лазаря. Из этого русского центра в Царьграде дошло несколько рукописей с записями писцов, среди которых особенно выделяется русский Ефрем, позднее ушедший на Афон. Непосредственное соседство русских и сербов около царьградского Продрома в XIV в. не могло не отразиться на русско-сербских литературных связях.

Весьма вероятно, что именно в константинопольском русско-сербском центре возникло «Сказание о построении храма Софии цариградской», извлеченное из русской редакции Еллинского летописца. Первоначальная греческая редакция этого произведения, вероятно IX в., была несколько раз переделана, и на базе переделки времени Алексея Комнина в первой половине XIII в. составлена русская редакция, которая дополнила «Сказание о построении и обновлении св. Софии» данными о разграблении храма крестоносцами в 1204 г., заимствованными из Повести о взятии

¹⁹⁰ См.: В. Мошин и М. Пурков в. Хиландарски игумани средь века. Скопье 1940; В. Мошин. Хиландарац Калиник српски дипломата XIV века. — Историско-правни Зборник, 1. Сарајево, 1949, стр. 117—132.

¹⁹¹ V. Mošin. Les manuscrits du Musée National d'Ochrida. — Зборник на трудови. Народен музеј во Охрид, 1961, стр. 211.

¹⁹² ПСРА, т. XI. СПб., 1897, стр. 99.

Царьграда латинянами, которая внесена в Новгородскую летопись. Как показал М. Н. Сперанский, южнославянский список этого произведения целиком взят из Еллинского летописца. Имя императора Андроника (II) в записи с хронологическими данными о продолжительности существования Латинской империи внушает предположение, что указанный факт выборки Сказания из Еллинского летописца выполнен при этом императоре, который как тесть короля Милутина был популярен у сербов: Андроника II цитируют многие сербские записи и другие памятники первой четверти XIV в. Указывая на отдельные данные, позволяющие предполагать первоначальный болгарский оригинал сохранившегося сербского текста, М. Н. Сперанский допускал возможность перехода Сказания в Сербию через Болгарию. Имея в виду возможность появления болгаризмов лишь в ресавском списке произведения и упомянутый факт живых культурных связей между Болгарией и Сербией в XIII и XIV вв., можем с полным правом отстаивать вероятность сербского происхождения Сказания, может быть именно в рамках русско-сербских царьградских связей.¹⁹³

Приведенный факт из области русско-южнославянских литературных связей, который, по-видимому, относится к XIV в., вероятно к первой его четверти, свидетельствует, что культурные сношения Руси с балканскими славянами продолжали развиваться и в самое тяжелое время татарского ига. В списке произведений переводной литературы, перешедших на Русь через посредство южных славян, приведенном в труде А. И. Соболевского о южнославянском влиянии на русскую письменность в XIV—XV вв.,¹⁹⁴ перечислено большое число сочинений, встречающихся в русских списках XIV в., очевидно пришедших на Русь до Киприана. Характерно, что среди них самое видное место занимают произведения аскетической литературы. Нужно подчеркнуть, что на ряде этих переводов имеются записи переводчиков сербов; ряд других находит свои параллели в древнейших сербских списках, не носящих следов болгарского влияния. К таким, например, относится Стишной пролог, известный в сербских списках середины XIV в., очевидно представляющий плод сербской переводческой работы.

Литературные связи того времени выявляются именно в плане взаимовлияний в обстановке общих религиозно-философских воззрений и однородных художественных интересов на почве всего православного славянского мира. Это вполне совпадает с мыслью Д. С. Лихачева, что «эти влияния и взаимовлияния осуществлялись широким фронтом в самых различных областях культуры» и что это — «явление единого умственного движения, достаточно мощного, чтобы охватить разные страны, и достаточно глубокого, чтобы сказаться одновременно в литературе, письмен-

¹⁹³ М. Н. Сперанский. 1) Югославянские и русские тексты «Сказания о построении храма Софии царьградской». Сборник в чест на В. Н. Златарски. София, 1925, стр. 413—422; 2) Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 64—67; в этой ценной работе рассматриваются и другие памятники, перешедшие из Руси на Балканы в данный период: Толкования Никиты Ираклийского на сочинения Григория Богослова, апокрифическое житие Моисея, Историческая Палея, группа эсхатологических легенд, житие Андрея Юродивого и некоторые чудеса св. Николы.

¹⁹⁴ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. — В кн.: Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. — ОРЯС, т. 74, № 1. СПб., 1903, стр. 1—37; ср.: Б. Ангелов. 1) Из историята на руското културно влияние в България, XV—XVIII в. — Известия на Институт за Българска история, т. VI. София, 1956, стр. 291—325; 2) Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958 (здесь приведены новые данные из области русско-южнославянских литературных связей); (И. Снегаров. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV в.). София, 1950.)

ности в целом, живописи и религии».¹⁹⁵ Только общее культурное единство могло создать почву, на которой в сравнительно короткий промежуток времени могло вырасти и развиваться культурное движение столь важного значения, как «второе южнославянское влияние» в литературе. Нам представляется, что этот новый литературный стиль родился на славянском Афоне в XIII—XIV вв. на основе мистико-аскетической литературы, особенно в агиографии; XIV столетие внесло в содержание этой литературы некоторые новые элементы из круга религиозных и философских идей, которые проявились и выкристаллизовались в исихастском движении; во второй половине XIV в. новую внешнюю форму дали славянским текстам новое, арханизированное правописание и новая графика полуустава. В этой заключительной форме этот афонско-славянский литературный стиль перешел на Русь в последней четверти XIV в. с волной южнославянских текстов, послуживших образцами для русской письменности XV в.

А. И. Соболевский, установив очевидный факт, «что между половиною XIV и половиною XV веков русская письменность подпала под очень сильное влияние южнославянской письменности и в конце концов подчинилась этому влиянию»,¹⁹⁶ указал на его «революционный характер», отразившийся без переходных моментов в целом ряде явлений. Это проявилось в содержании текстов, дающих или ряд дотоле неизвестных на Руси переводов, или новые редакции Евангелия, Апостола, Псалтири, богослужебных миней и других сборников церковных песнопений; в письме, где «младший» полуустав южнославянского типа сменил «старший» русский полуустав, который в XIV в. органически развился из русского уставного письма; в иллюстрировании рукописей, где русский тератологический орнамент уступил место балканскому геометрическо-растительному стилю; в правописании, где проявляются тогдашняя болгарская и сербская тенденции к обособлению литературного языка от народного разговорного, арханизация орфографии и стремление приблизить ее к «материнскому» греческому языку. «Революционность» явления естественно ставит вопрос о конкретных причинах происшедших перемен, т. е. о тех предпосылках в русской письменности, которые дали возможность указанным южнославянским особенностям быстро привиться на Руси, и о тех особых условиях исторической обстановки, которые способствовали проникновению на Русь большого числа южнославянских рукописей. Ответ на первый вопрос дан предшествующим обзором данных о литературных взаимовлияниях между Русью и славянскими Балканами в течение XIII и XIV вв. и о наличии общего интеллектуального движения «предвозрождения» в рамках православного мира, которое в XIV в. проявилось в целом ряде областей культуры. Ответ на второй вопрос, кажется, еще недостаточно уточнен.

Обычно появление второго южнославянского влияния в русской письменности связывается с южнославянской эмиграцией в Восточную Европу в эпоху завоевания Балкан турками. В известной мере это мнение справедливо, поскольку быстрое завоевание сербских и болгарских земель после Коссовской битвы 1389 г. заставило многих южных славян уйти с родины на север. В первой половине XV в. в России появляются наиболее выдающиеся представители нового литературного движения: Григорий Цамблак в 1409 г. в Москве и Пахомий Логофет в 1438 г. в Новгороде. Но начало этого культурного движения не могло стоять в причинной связи с южнославянской эмиграцией. Друг патриарха Евфимия Киприан,

¹⁹⁵ Лихачев, стр. 16.

¹⁹⁶ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 6.

который на положении русского митрополита явился инициатором по введению нового правописания и нового литературного стиля в русской письменности, был в первый раз послан в Киев в 1373 г., а назначен киевским митрополитом в 1375 г., когда на Балканах (хотя и после катастрофы на Марице 1371 г.) никто еще не мог думать о возможности грядущей гибели Сербии и Болгарии. Гениальный Феофан Грек, живопись которого сыграла столь важную роль для формирования нового иконописного стиля, работал в новгородских церквях в 70-х годах XIV в. Эти годы — третья четверть XIV в. — были эпохой апогея политического могущества Сербии и Болгарии. Душаново «царство сербов и греков» (в границах которого находился в то время и главный центр культуры тогдашнего православного мира — Святая Гора) предполагало в перспективе завоевание Константинополя и переход к Сербии политической и культурной роли Византийской империи. Болгария при Иоанне Александре, шурине царя Душана, «царя всех болгар и греков» (1331—1371), особенно после смерти Душана, проявляла те же миродержавные претензии и мечты о Тырнове как о столице «Третьего Рима». Для Руси, которая в те годы находилась еще в процессе государственного объединения с двумя центрами концентрации (в Литве и в Москве) и только еще готовилась к свержению татарского ига, представления о славянских царствах на Балканах должны были быть окружены ореолом политического могущества и блестящей культуры. С другой стороны, сами балканские царства, ослабленные развивавшимся феодализмом, в сознании своих достаточно ограниченных военных сил и финансовых возможностей (как в отношении друг к другу, так и в отношении внешних врагов, в частности к стихийному завоевательному движению турок) должны были учитывать реальные возможности, которые стояли перед быстро крепшей Русью, и ее экономическую базу, в частности экономические ресурсы Москвы, которые в то время составляли довольно важную графу в бюджете константинопольского патриарха. Южнославянское влияние в России должно было явиться как результат культурной экспансии гордых своим политическим возвышением и культурным авторитетом славянских царств на Балканах. Эта экспансия встретила братский прием на Руси, которая в эту эпоху развития своих военных и материальных сил сама тяготела к подъему культуры и искала учителей и примеры подражания в Царьграде, Болгарии и Сербии со Святой Горой.

Существенную роль в данном вопросе должен был сыграть и личный фактор — деятельность митрополита Киприана. Назначенный на русскую митрополию патриархом Филофеем в 1375 г., но окончательно утвердившийся на митрополичьем столе в Москве в 1390 г. (умер в 1406 г.), Киприан во время своей жизни в России поддерживал связи с константинопольской патриархией и с болгарским патриархом Евфимием. Наряду с посланиями по разным церковным вопросам (в частности и в связи с вопросом церковных имений) и прощальным письмом, написанным за 4 дня перед смертью, Киприану принадлежит житие св. Петра митрополита Московского, в котором с полной ясностью проявился абстрагирующий панегирический стиль южнославянской агиографии со всеми особенностями этого направления. Многочисленные сербские и болгарские рукописи, принесенные на Русь при Киприане (почему и получили название «киприановских»), распространяли в России новый литературный стиль вместе с новым правописанием и новой графикой.¹⁹⁷

¹⁹⁷ О митрополите Киприане: Йорд. Иванов. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375—1406). — Известия на Институт за Българска история, т. VI. София, 1958, стр. 25—79; И. Снегаров. К истории культурных

Мне кажется, что можно поставить вопрос и о возможной связи литературных трудов Киприана на Руси с проблемой реформы правописания, проведенной в Болгарии его другом патриархом Евфимием. Это правописание, так же как и характерный абстрактно-панегирический стиль Евфимия, не могло выработаться в школе преп. Феодосия Тырновского, язык и стиль которого принадлежат письменности предшествующего периода и которые самому Евфимию кажутся грубыми и неискусными. Агиографический литературный стиль Евфимия сформировался несомненно во время его жизни в Греции (около 1363—1373 гг.), между «богомудрыми мужами» — исихастами в Царьграде и на Афоне. Что касается реформы правописания, то она, конечно, должна была быть продумана и оформлена в связи с широким планом исправления церковных книг, который проводился в болгарской церкви при патриархе Евфимии, т. е. после 1375 г., когда Евфимий стал патриархом. Если о литературном стиле самого патриарха Евфимия можем судить по его собственным литературным произведениям, то о его реформе правописания знаем только по свидетельству Константина Костенечского, якобы патриарх Евфимий дал «нека изъявления» в связи с вопросом упорядочения предшествующей анархии правописания и якобы, «научивши и положивши основ учению», патриарх «злобу искоренил». Вполне вероятно, что основная идея этой реформы — архаизация правописания и языка в смысле возвращения к первоначальной «общеславянской» системе Кирилла и Мефодия — принадлежала самому Евфимию. Она находит свое полное оправдание в факте тогдашней болгаро-сербско-русской литературной взаимности, осуществлявшейся на Святой Горе. Между тем то особое внимание к русскому языку, являющемуся, по определению Константина Костенечского, «тончайшим и прекраснейшим», благодаря чему «добрые и древние мужи», переводчики старых книг, избрали русский язык в качестве основы литературного языка, на которую затем легли добавления из болгарского, сербского, босанского, словенского, хорватского и чешского языков, рождает предположение об особых причинах такой роли русского языка в системе патриарха Евфимия. С одной стороны, это могло быть отражением того общего интереса к Руси, который должен был существовать в Сербии и Болгарии в середине XIV в. в связи с расширением культурного влияния на восточное славянство; с другой стороны, практическая потребность создания правописания, наиболее доступного для распространения в России, могла быть внушена патриарху Евфимию его другом Киприаном, который стал русским митрополитом на следующий год после вступления Евфимия на болгарский патриарший престол и который свою миссию в России справедливо понял в первую очередь как церковно-просветительную.

Через год после первого приезда Киприана в Москву, в 1382 г., татарский хан Тохтамыш варварски отомстил России за Куликовскую битву 1380 г. Проникнув обманом в Московский Кремль, татары перебили или угнали в плен все население, сожгли и разорили все, что могли. В частности, сгорели и церкви, до стропил наполненные книгами, которые при приближении татар были со всей округи принесены в Москву. Поэтому московские рукописи до конца XIV в. представляют чрезвычайную редкость. Подобные зверства совершали татары всюду, где проходили; много содействовали уничтожению культурных памятников и постоянные между-

связей между Болгарией и Россией в конце XIV—начале XV в. — В кн.: Международные связи России до XVII в. М., 1961, стр. 257—277. Иную точку зрения на роль и значение митрополита Киприана в развитии русской литературы см. в статье Л. А. Дмитриева в настоящем сборнике, стр. 215—254.

усобные столкновения удельных князей. Не радужнее была обстановка и в Южной Руси, которая также терпела и от татар, и от княжеских усобиц. Но московское разорение было для истории русской книги наиболее трагическим: по своим последствиям оно напрашивается на сопоставление с уничтожением старославянской письменности в эпоху византийской эллинизации и антибогомильской инквизиции и последовавшей затем волной русского влияния на Балканах в связи с восстановлением письменности по русским рукописям. Сразу после ухода татар началось обновление Москвы и постройка новых соборных храмов, для украшения которых были приглашены наиболее талантливые русские и балканские художники, как Андрей Рублев и Феофан Грек. Как раз в это время появляются и многочисленные южнославянские «киприановские» рукописи, которые, по всей вероятности, по инициативе и просьбе Киприана переписывались для Москвы в Болгарии, Сербии и на Афоне. Вполне возможно, что в связи с этим широким заданием, которое Киприан должен был внушить южнославянским церквам, могла созреть и мысль о реформе правописания. Во всяком случае слова Константина Костенечского о русском языке основаны не на легендарной традиции или на отвлеченных теоретических предположениях, а на действительном хорошем знакомстве с русским языком, как это ясно видно из приводимых им примеров.

Как известно, правописание патриарха Евфимия не получило полного признания и одобрения ни на Руси, ни в Сербии, ни в самой Болгарии. В частности, на Руси южнославянское правописание вместе с графикой южнославянского полуустава распространилось более всего в Москве, но параллельно с ним держалась и древняя традиция русского «старшего» полуустава. Литературный стиль «плетения словес» (возникновение которого, вероятно, значительно предшествовало патриарху Евфимию) не обладал целиком в русской литературе.¹⁹⁸ Параллельно с этим «высоким стилем» агиографии развивался и «средний стиль» в летописях, исторических повестях, описаниях путешествий и в других литературных жанрах, близких к деловой письменности, а рядом с ним жил и «низкий стиль» с разговорным языком в произведениях народной словесности и позднее в сатирической письменности.¹⁹⁹ Да и в области литературы «высокого стиля» — как это было с волной русского влияния в южнославянских литературах в XIII в. — второе южнославянское влияние в России послужило мощным импульсом для пробуждения местных творческих сил. Уже в первых агиобиографических трудах нового стиля у Епифания Премудрого появляются особенности в стиле, частью опирающиеся на древнюю литературную традицию Илариона и Кирилла Туровского, а частью представляющие оригинальный, самобытный способ художественного оформления южнославянского или греческого литературного трафарета. Значительно сильнее выявилась эта самобытная струя в последующей эволюции других родов литературы в XVI и XVII вв., когда новые условия государственного и общественного развития и новый комплекс культурных проблем, философских и религиозных идей поставили перед литературой новые задачи как в отношении содержания, так и в области стиля. Эта эпоха открывает и новую страницу в истории русско-южнославянских литературных связей.

¹⁹⁸ Ср. вопрос о сложных словах в панегирической литературе XV—XVI вв. в статье М. Н. Сперанского «Из наблюдений над сложными словами (composita) в стиле литературной русской школы XV—XVI вв.» в его книге «Из истории русско-славянских литературных связей» (стр. 160—197).

¹⁹⁹ См.: Лихачев, стр. 26—27.

И. ДУЙЧЕВ

Центры византийско-славянского общения и сотрудничества*

Вопрос о византийско-славянских культурных отношениях весьма сложен, а для его полного и удовлетворительного разрешения до сих пор сделано еще очень мало. Когда речь заходит о византинизме у южных и восточных славян, то проблема эта понимается как односторонний процесс воздействия Византийской империи и ее культуры на славянство. Мысль о каком бы то ни было обратном влиянии славян на Византию, ее жизнь и культуру для большинства исследователей является недопустимой. Кроме того, некоторые ученые прямо определяют проявления византийского влияния среди славян как «грекофильское течение»,¹ что в большей или меньшей степени предполагает мысль об этнической тождественности носителей византийской культуры и греческой народности. Однако за все время существования Византийской империи никакой специфически византийской нации, тождественной греческой, не оформилось. Византия была многоплеменной империей, объединявшей различные этнические элементы, в том числе и большую группу славянского населения, игравшего важную роль в ее жизни. Наиболее существенными звеньями, благодаря которым поддерживалось единство входившего в состав империи населения, были господствовавший греческий язык и общее православно-славное исповедание.

Тип культуры, определяемый нами как византийская, не совпадает с границами Византийской империи не только территориально, но и хронологически. Эта культура развивалась и распространялась на обширной территории, охватывавшей земли империи и государств южных и восточных славян. Возникшие в VII—IX вв. южнославянские государства занимали области, которые Византия продолжала считать своей сферой и, несмотря на потерю прямого политического господства над ними, прилагала все усилия, чтобы хоть в какой-либо форме сохранить там свое влияние.

В противоположность Западу Византия выступила против распространения в средние века утверждения о трех «священных языках» — греческом, латинском и еврейском, — как языках богослужбных и литературных.² Это открывало широкие возможности для развития и утверждения языков, в частности славянского. И если первые славянские

* Перевод с болгарского Г. И. Сафронова (Ред.).

¹ См., например: В. Н. Лазарев. Фрески Старой Ладуги. М., 1960, стр. 71, 78; Ю. А. Шапова. Древнерусские стеклянные изделия как источник для истории русско-византийских отношений в XI—XII вв. — Византийский временник, т. XIX. М., 1961, стр. 60 и сл. (византийцы прямо отождествляются с греками).

² Более подробно см.: I. Дуйчев. Il problema delle lingue nazionali nel Medio Evo e gli Slavi. — Ricerche slavistiche, t. VIII, Roma, 1961, стр. 39—60.

просветители и писатели сумели осуществить одну из самых больших по тому времени культурных революций, создав из одного «нового» славянского языка выразительное средство литературы и культуры, то это теснейшим образом связано с отрицательным отношением византийской государственной и церковной власти к теории «триязычия».

Утверждение национальных языков у славянских народов, попавших в «сферу влияния» Византии, очень сильно ограничило роль греческого языка. У южных и восточных славян греческий язык и греческая письменность после возникновения славянской письменности находят небольшое применение лишь в официальных документах, главным образом при сношениях с другими странами, в частности с империей, и в надписях на монетах. Более глубокое и продолжительное воздействие оказывало другое звено, скреплявшее Византийское государство и его культурную общность, — православное вероисповедание. Насколько уступчивой оказалась империя в вопросе национальных языков, настолько требовательна и тверда она была в отношении религии. Православие превратилось в одно из самых важных средств для приобщения южных и восточных славян к религиозной, т. е. к культурной и политической жизни Византийской империи. То, что империя теряла в области политического господства, царьградская патриархия возвращала через христианизацию и учреждение подчиненной себе церковной организации среди славянских народов. Еще меньше в этом отношении можно говорить об однородности или преобладании греческого этнического элемента. Очень рано благодаря христианизации большей части балканских славян и русских царьградская патриархия оказалась, по существу, во главе «славянской церкви», по крайней мере численно, или, как правильно отметил Королевский, «византийская церковь, когда-то неправильно названная греческой, была преимущественно славянской церковью».³ На этой основе возникла византийско-славянская общность, проявившаяся прежде всего в литературе и искусстве. В более поздние века создается настоящее византийское культурное «содружество наций» как общность богатой и разнообразной культуры, развитие которой не было связано с определенной национальностью, не вмещалось в границы империи, все более ее стеснявшие, и в действительности пережившей империю. Сфера действия этой культуры была чрезвычайно широка. Первоначально главными и даже единственными средоточиями византийской культуры были политические и хозяйственные центры Византийской империи — столица Царьград и город Салоники. В короткое время возникают и развиваются периферийные центры в землях южных и восточных славян. Активно воспринимая то, что предлагала им метрополия, творцы, жившие в этих периферийных центрах, сочетали воспринимаемое извне с собственным вкладом и создавали свою самобытную культуру. Эта культура может быть названа византийской только в самом общем смысле. Несколько лет назад прекрасный знаток византийской истории Август Гейзенберг⁴ поставил вопрос «о единстве или многообразии и национальном своеобразии византийского искусства в балканских землях эпохи Палеологов».

Крупный знаток византийского искусства А. Грабар в последнее время, изучая памятники византийской живописи, отметил, что «художественный опыт, называемый нами византийским, не укладывается в раз-

³ Ср.: С. Korolevskij. Liturgie en langue vivante. — Orient et Occident. Paris, 1955, стр. 25—26, 18.

⁴ А. Heisenberg. Über den Ursprung der illustrierten Chronik des Konstantinos Manasses. — Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst, Band V, Heft 3. München, 1928, стр. 81—100.

ряд эстетик, присущих определенному народу и даже народам, которые были связаны с данной территорией. Это скорее всего какая-то фаза в ожившей истории художественной практики средиземноморских народов — фаза, которая была тесно связана с существованием между 330 и 1453 годами одной христианской, преимущественно греческой, империи».⁵ В современном советском византиноведении также раздаются голоса в поддержку идеи, что «под Византией следует понимать средиземноморский мир в широком смысле слова».⁶ Следовательно, византийская культура во многих отношениях составляет существенную часть средневековой истории южных и восточных славян, которые приняли участие в ее создании и развитии как в пределах империи, так и в своих собственных землях, попавших в сферу византийской культурной общности.

Большая проблема византийско-славянских культурных отношений может быть правильно и исчерпывающе решена только после рассмотрения ее отдельных сторон. Это предполагает уточнение путей византийского влияния на славян и носителей самого влияния. Говоря об участии славян в культурной жизни империи, необходимо рассмотреть вопрос о славянском населении в пределах империи, а также случаи более или менее продолжительного пребывания представителей славянских народов в культурных центрах Византии. Носителями византийского культурного влияния среди славян были люди из самой различной среды, светские и духовные лица, попавшие к славянам по разным причинам: ромеи, взятые в плен во время многочисленных войн, византийские миссионеры и представители высшего или низшего духовенства, направленные или самостоятельно прибывшие к славянам; бежавшие писатели, художники, строители, ремесленники, нашедшие прибежище и условия для работы в какой-либо славянской стране; призванные славянами мастера и ремесленники для строительных и иных работ. Насколько сложен этот вопрос, можно убедиться, например, на чрезвычайно интересных сведениях, приводимых Д. С. Лихачевым, об участии «греков» (в смысле византийцев) в строительстве и украшении храмов в русских областях в течение только семи десятилетий.⁷ Для южных славян, у которых сохранилось очень мало местных письменных средневековых памятников типа древнерусских летописей, с большим трудом могут быть указаны подобные сведения. У южных славян сами памятники строительства и изобразительного искусства говорят за себя, но, к сожалению, чаще всего без точного упоминания имени строителя или художника.

Одним из наиболее слабо изученных остается вопрос о центрах общения славян и византийцев. О раннем периоде средневековья данные очень расплывчаты и скудны, поэтому множество деталей остается неясным. О более позднем времени мы располагаем более богатыми и точными фактами, позволяющими установить крупные центры византийско-славянского общения: столица Царьград, второй по значению город империи Салоники, святогорские монастыри, Иерусалим и находящиеся там обители, возникавшие в некоторых областях Балканского полуострова в XIV в. общежития исихастов и, наконец, болгарская столица Тырново в период XIII—XIV вв. Во всех этих местах наряду с писателями и художниками византийцами в разные периоды работали и культурные деятели славянского происхождения — из южных и восточ-

⁵ А. Грабар. *La peinture byzantine*. Genève, 1953, стр. 31.

⁶ Ср.: Р. М. Жанполадян. Два стеклянных сосуда из Новогрудка. — *Византийский временник*, т. XIX М., 1961, стр. 171.

⁷ Д. С. Лихачев. Некоторые задачи и учения второго южнославянского влияния в России. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958, стр. 8—9.

ных славян. Общение между византийцами и славянами стало основой настоящего сотрудничества в области культуры, что особенно ярко проявилось в последние годы существования независимых славянских государств и самой Византийской империи.

Во все времена столица Византии Царьград оставалась наиболее важным центром литературы и искусства. В многотысячном городе всегда были разнообразные возможности для творческой деятельности, чаще всего под покровительством светской и церковной власти. Здесь сосредоточивалось наибольшее число писателей и мастеров-художников, чьи произведения находили распространение в столице, в провинциальных центрах и за пределами империи. Годы латинского владычества после завоевания Царьграда крестоносцами во время четвертого крестового похода (1204—1261) были периодом застоя культурной деятельности. Однако различные данные определенно свидетельствуют, что культурная деятельность не замирала, а была скорее ограничена. Например, сильно были ограничены монументальное строительство и связанная с ним монументальная живопись, но зато переписывание рукописей и украшение их миниатюрами, а также иконная живопись продолжали развиваться.⁸

В византийской столице, если исключить святогорские монастыри, находились одни из самых крупных церковно-религиозных центров: несколько больших монастырей и церквей, которые являлись очагами литературной и художественной деятельности. О раннем периоде мы знаем, к сожалению, очень мало. Зато тем более ценны сведения, относящиеся к IX в., когда возникла и начала развиваться славянская литература. Одним из самых значительных центров культуры того времени был «цариградский университет», в котором под руководством Льва Математика⁹ и будущего патриарха Фотия (858—867, 877—886) получал образование создатель славянской письменности Константин Философ-Кирилл.¹⁰ В Царьграде, помимо чисто духовного образования, сосредоточивавшегося в монастырях, преподавались и светские науки.¹¹ В «Житии Константина» говорится, что молодой болгарский славянин из Салоник изучал византийский цикл «тривиума» и «квадриума». «И научи се омиру и геометрии, и у Льва и Фотия диалексиде и вьсемь философиискимь учениемь, къ симь же и риторики и арифьмитикии, астрономии и мусикии, и вьсемь прочимь елиньскимь художьствомь».¹²

После завершения обучения и кратковременной службы хартофилаксом (библиотекарем)¹³ при цареградской патриархии Константин Философ был назначен в цареградскую высшую школу преподавателем: «Умо-

⁸ Об этом см.: O. Demus. Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei. München, 1958, стр. 54—55.

⁹ Подробнее см.: Е. З. Липшиц. Византийский ученый Лев Математик. — Византийский временник, т. II. М., 1949, стр. 106—149; с небольшими изменениями переиздано: Очерки истории византийского общества и культуры VIII—первой половины IX века. М.—Л., 1961, стр. 338—366.

¹⁰ Об образовании Константина-Кирилла и вообще о византийском образовании см.: F. Dvorník. 1) La carrière universitaire de Constantin le Philosophe. — Byzantinoslavica, t. III. Prague, 1931, стр. 59—67; 2) Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, стр. 39—45; 3) Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle. Paris, 1926, стр. 106—146 (имеются указания и на более старую литературу вопроса).

¹¹ Ср.: F. Dvorník. Les Légendes..., стр. 80, № 2.

¹² См. текст жития в кн.: А. Теодоров-Балан. Кирил и Методи, I. София, 1920 (далее: Балан), стр. 33, 10—16; П. А. Лавров. Кирило та Методій в давньослов'янському письменстві. Киев, 1928 (далее: Лавров), стр. 245.

¹³ О значении слова «хартофилак» см.: F. Dvorník. Les Légendes..., стр. 45—67.

лише и учительный столъ преести и учити философии тоземьце и страньные съ вьсакою служьбою и помощию».¹⁴ Это была так называемая Магнаурская школа. Кроме этой, преимущественно светской, школы, в византийской столице существовала и другая школа при одной из местных обителей с церковно-религиозным характером обучения, в которую поступали учиться болгарские юноши. Сохранилось письмо патриарха Фотия,¹⁵ адресованное «иноку и безмолвнику» Арсению, датируемое предположительно временем второго патриаршества, т. е. концом октября 878 г. и началом декабря 886 г.¹⁶ Из этого письма мы узнаем, что к монаху Арсению были направлены некие болгары, вероятно юноши, готовившиеся принять монашество, — люди, которые, по словам патриарха, недавно «удалились от бурь житейских». Теперь трудно с уверенностью сказать, что это была за цареградская обитель (возможно, что она находилась и за пределами Царьграда), в которой проходили подготовку юноши из болгарских земель. К 878 г. в византийскую столицу прибыл для учения Симеон, ставший позднее болгарским царем (893—927). О пребывании Симеона в Царьграде рассказывали кремонскому епископу Лиутпранду жители Царьграда. По словам Лиутпранда,¹⁷ Симеон изучал «риторику Демосфена и силлогизмы Аристотеля». Это дает основание предполагать, что Симеон учился не в какой-нибудь монастырской школе, а именно в известной школе,¹⁸ в которой когда-то учился, а потом и сам преподавал Константин Философ. На основании этих скудных сведений можно предполагать, что названная выше Магнаурская школа и какая-то из многочисленных цареградских обителей в IX в. представляли собой два больших центра, в которых славяне учились рядом с византийцами, готовясь, таким образом, для культурного сотрудничества с ними. Автор пространного жития Константина-Кирилла определенно говорит, что когда Константин Философ был назначен учителем, как предполагается, именно в эту школу, он должен был преподавать философию¹⁹ «местным людям», т. е. византийцам, и иноземцам («Учити философии тоземьце и страньные»)²⁰ Если в число «иноземцев», получавших образование в Магнаурской школе, входили и славяне, то одним из них был и молодой Симеон.

Трудно сказать, какие еще были в то время центры культурного общения и сотрудничества славян и византийцев. Некоторые данные в пространных житиях Константина Философа и его брата Мефодия²¹ указывают на другой центр византийско-славянского общения в тот период — монастыри на горе Олимп (теперь Кешиш-Даг) в Вифинии (Малая Азия), где тогда находился самый большой иноческий центр

¹⁴ Баллан, стр. 34, 28—31; Лавров, стр. 248.

¹⁵ Популярное издание письма см.: Митрополит Симеон. Послание на цареградския патриарх Фотия до българския княз Бориса. София, 1917, стр. 23—24; Гръцки ивори за българската история, IV. София, 1961, стр. 103.

¹⁶ О датировке см.: Митрополит Симеон. Послание..., стр. 24; В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. 1, 2. София, 1927, стр. 217—218, 280; автор склонен отчисти его скорее ко времени после 878 г.

¹⁷ Liutprandi. Antapodosis. Monumenta Germaniae historica, SS, III (1839), 1915, стр. 309, 6—14; Латински извори за българската история, II. София, 1960, стр. 323.

¹⁸ Об этом см.: В. Н. Златарски. История..., стр. 279 и прим. 1.

¹⁹ О тоглашнем понятии «философия» см.: Fr. Dölger. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Eital, 1953, стр. 197—208; J. Sevdenco. The definition of philosophy in the Life of Saint Constantine. For Roman Jakobson. Princeton, 1956, стр. 449—457.

²⁰ В свя и с этим см.: F. Dvornik. Les Légendes..., стр. 79—80.

²¹ Баллан, стр. 41, 1—3; 87, 7—10; Лавров, стр. 258, 301.

Византийской империи.²² Там жили монахи различных национальностей, но мы не можем утверждать, что были и этнически обособленные обители как прибежище для монахов иноземцев. Из свидетельств двух наших агиографических источников следует заключить, что именно там два брата предались усиленной литературной работе. О Мефодии автор жития ясно говорит, что он «книгах прилежа», а о книжных занятиях Константина Философа сказано еще определеннее: «Начеть жити и молитву творити безъ пръстаня, тъкмо книгами беседуе». Пребывание на горе Олимп для Константина-Кирилла и Мефодия было временем их литературных занятий в византийской среде. Следует предположить, что именно в этой обители на горе Олимп два брата собрали вокруг себя известное число учеников-славян и там положили начало будущей просветительской и литературной деятельности среди славян. Мы не можем с уверенностью сказать, были ли в этом монастыре монахи славяне, однако известно, что к 850—861 г. Мефодий был поставлен игуменом монастыря Полихрон, в котором насчитывалось более семидесяти монахов²³ и который, можно предполагать с большой долей правдоподобности, находился в окрестностях горы Олимп.²⁴ Каково бы ни было число монахов славян, кроме двух братьев, живших в этом монастыре, мы не преувеличим, если предположим, что именно там находился один из первых центров славянско-византийского общения и сотрудничества в области культуры, игравший ту роль, которую немногим более века позднее могли играть в общении между византийцами и славянами монастыри Святогорского полуострова.

Культурные отношения славян в Византии не могут, разумеется, рассматриваться изолированно от существовавших в то время экономических и торговых связей. Так, известно, что прибывавшие в Византию русские купцы и послы размещались в квартале Святого Маманта, получившем свое название по известной в то время церкви.²⁵ Это нынешний Бешикташ на Босфоре, где под названием «Святой Мамант», кроме церкви, были известны дворец, ипподром, портик, пристань и мост. Из-за недостатка сведений мы не в состоянии восстановить отдельные моменты из истории этого центра общения русских и византийцев. Однако известен факт, что в этом цареградском предместье из славян находились не только русские, но и болгары. Здесь останавливались также и те, кто прибывал в Византию для литературной и просветительской деятельности.

Около 1362 г. в византийскую столицу пришел основоположник болгарского исихазма Феодосий Тырновский. Он был радушно принят своим старым другом тогдашним патриархом Каллистом I (1350—1354, 1355—1363). Сам патриарх в составленном им житии Феодосия Тырновского²⁶ рассказывает о пребывании Феодосия в цареградском мона-

²² Подробности см.: F. Dvornik. Les Légendes..., стр. 210—211.

²³ Балан, стр. 87, 20—23; Лавров, стр. 302.

²⁴ Ср.: F. Dvornik. Les Légendes..., стр. 210—211.

²⁵ Вообще по этому вопросу см.: J. Pargoire. 1) Les Saints Mamas de Constantinople. — Известия Русского археологического института в Константинополе, т. IX. София, 1904, стр. 261—316; 2) Saint-Mamas, le quartier des russes à Constantinople. — Echos d'Orient, t. XI. Paris, 1908, стр. 203—210; R. Janin. Constantinople byzantine. Paris, 1950, стр. 431—432; F. Dvornik. Les Légendes..., стр. 68, М. В. Левченко. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, стр. 158 и сл., 231, 433.

²⁶ В. Н. Златарски. Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Феодосия иже в Тырнове постичьствовашаго. — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, XX. София, 1904, стр. 32—33, гл. 26; ср.: П. А. Сырку. К истории исправле-

стыре Святого Маманта и сообщает интересные для нас сведения об условиях жизни и работы в этом месте. Выполняя желание Феодосия Тырновского, патриарх поместил его в «своем монастыре», освященном во имя св. Маманта. «Та обитель, — добавляет он, — воистину была местом безмолвия и, будучи расположена за пределами царствующего града, стояла обособленно вне всякого соседства с миром и столь далеко от людской молвы, что голоса человеческого не было слышно; никто не мог к ней приблизиться, так как место это было отдаленным и недоступным для мирян».²⁷ По распоряжению патриарха для Феодосия Тырновского была отведена келья, «чтобы наслаждался молчанием и безмолвием сколько ему угодно». По словам автора жития, болгарский исихаст провел там довольно продолжительное время («Время же немало тамо пребывъ»). Вместе с Феодосием в византийскую столицу прибыли и четверо его учеников — болгар («съ четырьми своими ученикы»),²⁸ которые сопровождали его во время посещения патриарха,²⁹ а позднее перед своей смертью он давал им последние наставления.³⁰ В числе этих учеников находился и будущий болгарский патриарх Евфимий. Григорий Цамблак в похвальном слове Евфимию определенно указывает, что он «купио с отц(ъ)мь (духовный отец — Феодосий Тырновский, — *И. Д.*) в великий приходит Константиновъ град, идеже по мале времени новаго онога Авраама (Феодосия Тырновского, — *И. Д.*), к господу отшедша, многими почитает слъзми новый съ Исаакъ и гробу предаеть».³¹ Высказывалось правдоподобное предположение, что Феодосий привел в византийскую столицу также и другого своего знаменитого ученика, будущего киево-московского митрополита Киприана (1376—1406).³² Сам Феодосий был писателем,³³ однако вряд ли в последние годы своей жизни мог заниматься литературной работой. В Царьграде у Евфимия и Киприана несомненно была возможность посвятить себя литературно-книжной деятельности. Григорий Цамблак, рассказывая о пребывании в Царьграде будущего болгарского патриарха, главное внимание обращает на другое обстоятельство — на его связи с царьградским обществом. По словам Григория Цамблака, Евфимий стал знаменит благодаря своей добродетельной жизни («мужа по въсюду явленна твореше добродетель»), и к нему приходило множество людей, чтобы услышать поучение. Пренебрегая «знаменитыми добродетелью мужами этого града», ромеи обращались к «убоному, нищему, неимущему и чужому пришельцу» («прещелець онъ убогий, нищий, неимовитый, странный»), и Евфимий стал широко известен в среде византийского духовенства («по среде любомудръных мужей и о небесных упражнеющих ся исправлениих»). Хотя восхваления эти и преувеличены, насыщены житийной риторикой, все-таки можно сделать вывод, что во время своего пребывания в Царьграде Евфимий установил тесные связи с образованным византийским духо-

ния книг в Болгарии в XIV в., вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898, стр. 403—411.

²⁷ Ср. также перевод: В. Сл. Киселков. Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник. София, 1926, стр. 28.

²⁸ В. Н. Златарски, Житие..., стр. 32, 9.

²⁹ Там же, стр. 32, 33.

³⁰ Там же, стр. 33, 17; 12—15, 23.

³¹ E. Kałużniacki. Aus des panegyrischen Literatur des Südslaven. Wien, 1901, стр. 34.

³² П. А. Сырку, К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 403—404; Хр. Попов. Евтимий последен търновски и трапезицки патриарх. София, 1901, стр. 41.

³³ См.: В. Н. Златарски. Житие..., стр. 31, 13—21.

венством. Сам патриарх Каллист в житии Феодосия Тырновского не упускает случая, чтобы не отметить свои частые встречи с болгарским исихастом во время его пребывания в византийской столице. Говоря о Феодосии, патриарх Каллист называет его своим «братом и соучеником». Когда Феодосий прибыл в Царьград, он принял его «любомудро» и почтил «достолепно», устроив его жизнь таким образом, чтобы они могли все время быть вместе («пребывашу с собою того устрои днюю же и нощию») и вести с ним долгие беседы.³⁴ Сколь ни скудны и расплывчатые эти сведения, но они показывают, что между представителями болгарского духовенства, временно проживавшими в Царьграде, и византийскими церковниками устанавливались оживленные связи.

Но квартал Святого Маманта служил приютом не только для болгарского духовенства. Из разных свидетельств в исторических источниках, и прежде всего из рассказа монаха Игнатия, описавшего посещение Пименом Царьграда в 1389 г.³⁵ лишь несколькими годами позднее (вероятно, между 1391—1395 гг.), можно заключить, что в византийской столице в XIV в. и даже в первой половине XV в. существовала постоянная русская колония.³⁶ Русская колония в Царьграде возникла, по-видимому, не в XIV в., а еще в XI в.³⁷ Только ли в квартале Святого Маманта или в других частях столицы пребывали русские поселенцы, окончательно еще не выяснено. Выказано предположение,³⁸ что русские поселенцы жили как в самом городе, так и в предместье Галата и имели свою церковь и свое духовенство.

Одним из самых важных центров пребывания славян в византийской столице, а следовательно, и общения славян с византийцами был основанный в 462 г. монастырь св. Иоанна Предтечи, известный позднее как Студитский монастырь по имени его основателя.³⁹ Созданный одним из самых известных монахов-студитов Феодором Студитом (759—826) устав монастыря был переведен еще в XI—XII вв. и нашел широкое распространение в русских землях.⁴⁰ Возможно, что со Студитским монастырем следует связывать самые ранние сведения о пребывании монахов славян в Царьграде. Согласно одному сообщению, в начале IX в. в Царьграде

³⁴ Там же, стр. 32 и сл.

³⁵ ПСРЛ, т. XI. СПб., 1897, стр. 95—97.

³⁶ М. Н. Тихомиров. 1) Россия и Византия в XIV—XV столетиях. — Сборник радова Византолошког института, кн. VII. Београд, 1961, стр. 24 и сл.; 2) Пути из России в Византию в XIV—XV вв. Византийские очерки. М., 1961, стр. 4 и сл.

³⁷ Если исходить из сведений у П. Саввантова (Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872, стр. 142—144) у А. И. Яцимирского (Новые данные о хождении архиепископа Антония в Царьград. — ИОРЯС, т. IV, № 1. СПб., 1889, стр. 233 и сл.), у М. Н. Тихомирова (Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. — Славянский сборник. ОГИЗ, 1947, стр. 163), то можно считать, что «постоянная русская колония» существовала в Царьграде с XI—XIII в.

³⁸ М. Н. Тихомиров. Пути из России в Византию в XIV—XV вв., стр. 30 и сл.

³⁹ О нем см.: J. Ebersolt, A. Thiers. Le Eglises de Constantinople. Paris, 1913, стр. 3—18; H. Delehaye. Stoudion-Studios. — Analecta Bollandiana, LII. Bruxelles, 1934, стр. 64—65; R. Janin. Constantinople byzantine, стр. 395—396, F. Dvornik. Les Slaves, стр. 109—110. «Студитский монастырь все же был центром религиозной жизни и рассадником византийских богословов, поэтов, художников и ученых».

⁴⁰ Об уставе и его распространении см.: Ив. Гошев. Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и изяснения. — Годишник на Софийския университет, богосл. фак., XVII, 6. София, 1939—1940; I. Dujčev. Die letzten Jahre des Erzbischofs Jakob von Achrida. — Byzantinische Zeitschrift, XLII, 1943—1949. München, 1949 стр. 336; M. J. Ronët de Journal. Byzance et le monachisme russe. — Studi bizantini e neoellenici, VII. Roma, 1953, стр. 317 и сл.

жил некий «славянин из Скифии», монах Фаддей,⁴¹ который, как предполагают, был русским по происхождению.⁴² Если принять во внимание византийский обычай называть «скифами» и болгар,⁴³ можно считать этого Фаддея и болгарина, рано крестившимся и принявшим монашество. Сообщение это неполно, но если учесть некоторые сведения о связях Феодора Студита в то время с беглецами из Болгарии, то с известным основанием можно допустить, что этот монах славянин принадлежал к Студитскому монашескому обществу. К сожалению, мы почти ничего не знаем о связях Студитского монастыря в течение длительного времени со славянскими землями, несмотря на то что распространение устава обители у славян позволяет предполагать такие связи в XI—XII вв.

Несколько больше известно о второй половине XIV в., когда знаменитая царьградская обитель приютила виднейших представителей южных и восточных славян. Так, известно, что Евфимий Тырновский после смерти Феодосия Тырновского некоторое время находился в монастыре Святого Маманта, а затем переселился в Студитский монастырь.⁴⁴ В своем похвальном слове Евфимию Тырновскому Григорий Цамблак, через несколько лет после смерти последнего патриарха болгарского средневековья, в качестве свидетелей его пребывания в Царьграде указывал живших в то время иноков Студитского монастыря: «Сведетельствуют тоговы поты и труды в теле и еще обретающе ся студийския обители иноци».⁴⁵ Вместе с Евфимием в Студитской обители находился и Киприан Цамблак. Известно, что Киприан переписал в упомянутом царьградском монастыре «Лествицу» Иоанна Лествичника.⁴⁶ В 1387 г. в Царьград вместе с Киприаном приехал основатель Серпуховского Высоцкого монастыря Афанасий Высоцкий. Он обосновался в Студитском монастыре и умер в Царьграде около 1401 г.⁴⁷ Возможно, что Афанасий Высоцкий и не все это время провел в Студитском монастыре, а переселился в какой-то другой царьградский монастырь. Одна приписка к рукописи 1428 г., в которой упоминаются «грешный Афанасий малейший из единообразных» (т. е. среди монахов) и царьградский монастырь Богородицы Перивлелты под 1401 г., время, когда умер Афанасий Высоцкий,⁴⁸ дает основание предполагать, что в конце своей жизни Афанасий Высоцкий, очевидно тождественный упомянутому монаху Афанасию, покинул Студитский монастырь, чтобы переселиться в Перивлелтский.⁴⁹

В данном случае важны не только сообщения о связях Афанасия Высоцкого с болгаринном Киприаном и сведения о его пребывании в Сту-

⁴¹ G. von Rauch. Frühe christliche Spuren in Russland. — *Speculum*, VII. Cambridge. Mass., 1956, стр. 52 и сл.; ср.: А. П. Каждан. К характеристике русско-византийских отношений в современной буржуазной историографии. (1947—1957). — В кн.: Международные связи России до XVII в. М., 1961, стр. 8.

⁴² Так считает А. П. Каждан (стр. 8).

⁴³ См. об этом: Ив. Дуйчев. Славяни-скити. — *Slavia*, гоџ. XXIX. Praha, 1960, стр. 109—114.

⁴⁴ Об этом см.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 410 и сл.; К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, стр. 249; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 53 и сл.

⁴⁵ E. Kałużniacki. Aus der panegyrischen Literatur der Südslaven, стр. 35.

⁴⁶ См. стр. 117 настоящей книги.

⁴⁷ Подробно см.: В. Н. Лазарев. Новые памятники византийской живописи XIV века. 1. Высоцкий чин. — Византийский временник, IV. М., 1951 (далее: Лазарев), стр. 122—131, специально стр. 122 и сл.

⁴⁸ См.: Лазарев, стр. 124, прим. 1, в котором принимается тождественность этих лиц.

⁴⁹ Об этом монастыре см.: R. Janin. Constantinople byzantine, стр. 34, 46.

дитском монастыре. Между 1387 и 1395 гг. Афанасий Высоцкий отправил с иеромонахом Виктором, очевидно сопровождавшим его в Царьград, десять икон, которые он должен был вручить тогдашнему игумену Высоцкого монастыря Афанасию Младшему. Иконы, как видно, были заказаны какому-нибудь художнику монаху из братии Студитского монастыря.⁵⁰ Этот факт заслуживает особого внимания. Сам Афанасий Высоцкий был образованным монахом и занимался переписыванием рукописей.⁵¹ Студитский монастырь, очевидно, был не только центром литературной деятельности и общения писателей славян и византийцев, но и художественной школой, произведения которой проникали к славянам. Об Афанасии Высоцком известно,⁵² что при вступлении в Студитский монастырь он внес так называемый аделфат, т. е. единовременный взнос, дававший ему право на пожизненное или временное пребывание в монастыре, и купил себе в нем келью. Однако позднее он был вынужден по неизвестным причинам покинуть Студитский монастырь. Если верно предположение, что в Перивлептском монастыре около 1370 г. некоторое время находился и болгарский монах, позднее тырновский патриарх Евфимий,⁵³ то можно сказать, что этот монастырь наряду со Студитским был вторым важным местом пребывания славян в Царьграде. К сожалению, об этом мы не располагаем более точными сведениями.

Через византийскую столицу проходило много славян. Однако теперь мы не можем указать, где они могли там останавливаться. Известно, например, что около 1415—1417 гг. через Царьград по дороге на Афон и оттуда в Иерусалим проходил известный древнерусский писатель Елифанний Премудрый.⁵⁴ Из замечательного жития первого сербского архиепископа Саввы (умер в 1235 г.)⁵⁵ мы узнаем, что он неоднократно посещал Царьград в первой половине XIII в., останавливаясь, судя по некоторым упоминаниям, в цареградском монастыре Богородицы Евергетицы. Центром общения сербов с ромеями была также построенная в Царьграде кралем Стефаном Урошем II Милутином (1282—1321) больница.⁵⁶ В 1451 г., незадолго до завоевания Царьграда турками, представители Дубровницкой республики получили от императора Константина XII Драгаша (1449—1453) грамоту, в которой за ними признавалось право иметь в Царьграде свою колонию — рынок, церковь и консула.⁵⁷ В византийской столице, кроме того, было еще несколько мест, связанных со славянами, например монастырь, построенный во времена императора Теофила (829—842) и его сына Михаила III (842—867) паракимуменом

⁵⁰ Ср.: Лазарев, стр. 129, прим. 4.

⁵¹ Там же, стр. 123, 124.

⁵² Там же, стр. 124.

⁵³ П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 552 и сл.; Хр. Попов. Евфимий последний тырновски и трапезицки патриарх, стр. 54 (по поводу этого автор высказывает сомнение).

⁵⁴ См.: М. Н. Тихомиров. Пути из России в Византию в XIV—XV вв., стр. 26 и сл.

⁵⁵ См.: Дж. Даничић. Живот св. Саве. Написао Доментијан. Београд, 1860, стр. 46 и сл., 51 и сл., 126 и сл., 195 и сл., 198 и сл.; ср. также новосербский перевод жития Л. Марковича: Доментијан. Животи светога Саве и светога Симеона. Београд, 1938 (далее: Доментијан), стр. 63 и сл., 68 и сл., 113 и сл., 203 и сл.

⁵⁶ См.: Ив. Дуйчев. Естествознание в средновековна България. — Сборник от исторически извори. София, 1954, стр. 577; I. Dujčev. Die letzten Jahre... стр. 336—337.

⁵⁷ М. А. Андреева. Торговый договор Византии и Дубровника и история его подготовки. — Byzantinoslavica, t. VI. Prague, 1935—1936, стр. 110—165; R. Janin. Constantinople byzantine, стр. 244.

Дамианом, славянином по происхождению,⁵⁸ основанный вдовой императора Исаака I Комнина (1057—1059) Екатериной-Ксенией «дом Иоанны»,⁵⁹ наконец, какая-то часть города, связанная с именем Аароновцев из рода болгарского царя Самуила (997—1014).⁶⁰ О деятельности этих созданных самими славянами центров в византийской столице мы не имеем никаких сведений.

Основная деятельность византийско-славянских центров в Царьграде выражалась в переписывании, переводах и сверке литературных произведений. Здесь южные и восточные славяне обменивались друг с другом своими литературными произведениями или же переводили произведения византийской литературы. Отмечая установившиеся отношения между царьградской русской колонией и находящимися там южными славянами, точнее сказать болгарами, А. И. Соболевский указал главные проявления этого общения: «Русская колония в Константинополе завела длительные сношения с колонию южнославянской (болгарской). Интересуясь книжным делом, она, с одной стороны, добывала от южных славян их книги, изготовляла с них списки, отправляла их на родину, с другой — доставляла южным славянам не известные им русские тексты и хлопотала о сверке последних с греческими оригиналами. Сверх того, некоторые члены русской колонии, более или менее знакомые с греческим языком, сами предпринимали исправление своих текстов».⁶¹ Сохранился целый ряд рукописей, на которых помечено, что они были переведены или переписаны славянами в византийской столице. Так, например, принято считать, что славянский Пролог был переведен в XII веке и именно в Царьграде русскими и болгарскими книжниками.⁶² Выказано предположение, что житие Феодосия Тырновского, написанное патриархом Каллистом, переведено будущим патриархом Евфимием Тырновским еще во время его пребывания в Царьграде, вскоре после смерти Феодосия.⁶³ В 1383 г. Киприан исправил текст перевода евангелия, что можно видеть по сохранившейся рукописи славянского четвероевангелия, переписанного в указанном году в Царьграде.⁶⁴ Четыре года спустя Киприан, находясь в Студитском монастыре, переписал уже упоминавшуюся рукопись с текстом «Лествицы» Иоанна Лествичника.⁶⁵ Сохранилась также руко-

⁵⁸ R. Janin. Constantinople byzantine, стр. 428—429; о Дамиане см.: Ив. Дуйчев. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век. — Известия на Института за българска история, т. VII. София, 1957, стр. 252.

⁵⁹ R. Janin. Constantinople byzantine, стр. 355.

⁶⁰ Там же, стр. 286.

⁶¹ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. СПб., 1894, стр. 12. Автор высказывает мнение (стр. 10), что в конце XIII и в XIV вв. главные деятели южнославянской литературы «жили и трудились не в южнославянских землях, а в Константинополе и на Афоне», что верно только отчасти и то для последнего периода перед турецким завоеванием.

⁶² М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. М., 1914, стр. 201—202; ср.: М. Н. Тихомиров. Исторические связи русского народа с южными славянами. . . , стр. 163—164.

⁶³ Ср.: Хр. Попов. Евтимий последен търновски и трапезицки патриарх. стр. 42, 174 с разъяснениями.

⁶⁴ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 23 (с добавлением «имени писца нет»); ср.: Хр. Попов. Евтимий последен търновски и трапезицки патриарх, стр. 251.

⁶⁵ А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 10, прим. 2, стр. 14, прим. 3; Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, стр. 7; Хр. Попов. Евтимий последен търновски и трапезицки патриарх, стр. 250; см. также стр. 115 настоящей книги.

пись с текстом «Диоптры» Филиппа монаха, переписанной в Царьграде в 1388 г., что видно из приписки, сделанной на рукописи: «В лето 6898 (1388) списана бысть книга сия, рекомая по еллинох Диопатра, по нас же Зерцало, в богоспасенем Костянтинополи в державное лето царства Иоана Палеологга (имп. Иоаны Палеолог, 1341—1391, — И. Д.) при архиепископе Ниле (патриарх Нил Младший, 1380—1388, — И. Д.), месяца генвария, в глаголемой царстей обители Империвлепто священьнаго слуг кир Зиновия».⁶⁶ Когда в 1350 г. Стефан Новгородец поселил Царьград и проник, между прочим, в близкий к Перивлелтскому Студитский монастырь, он, если судить по его молчанию, не нашел там русских. Зато в 1389 г. русские опять определенно упоминаются в сочинении Игнатия Смолянина.⁶⁷ Переписывание «Диоптры» в Перивлелтском монастыре в 1388 г. и наличие русских в Студитском монастыре в следующем году, по-видимому, нужно поставить между собой в связь. Очевидно, в Студитском монастыре св. Иоанна Предтечи в 1392 г. был снова переписан сборник с житиями и поучениями, в позднейшем списке которого повторена и приписка переписчика.⁶⁸ В этой приписке говорится, что сначала рукопись была переписана в Царьграде, а именно «в царстей обители святейшего... Крестителя Ивана», т. е. в Студитском монастыре с благословения «честнейшаго во иноцех кир Афанасия, бывшаго прежде стадохранителем общего житию... в монастыри, иже именуется на Высоцком». Упомянутый здесь инок Афанасий несомненно Афанасий Высоцкий, который тогда как раз находился в Студитском монастыре. В 1399 г. «грешный старчищ» Иоанн по поручению неизвестного книжника переписал в Царьграде «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия, которая около середины XVI в. была включена в так называемый царский список Четий-Миней митрополита Макария за январь месяц.⁶⁹ В то же время в Царьграде был сделан и так называемый Чудовский список Нового завета, в котором чувствуется хорошее знание греческого языка и письменности.⁷⁰ В 1421 г. «в царстей обители пресвятыя владычица наша Богородица Иперивлепто» был сделан список «Лествицы» Иоанна Лествичника.⁷¹ В 1428 г. был переписан текст «Ока церковного» (Иерусалимский церковный устав). Этот список восходит к более старому списку, сделанному в 1401 г. «грешным Афанасием» в «обители царской всясвятыя Богородица Иперивлепто» в Царь-

⁶⁶ М. Н. Тихомиров, Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря. — Археографический ежегодник за 1958 г. М., 1960, стр. 13—14; ср. также: М. В. Щепкина, Т. Н. Протасьева, Сокровища древней письменности и старой печати. М., 1958, стр. 23.

⁶⁷ С. В. Арсеньев, Хождение Игнатия Смолянина. — Православный Палестинский сборник, XII, 4, 3. СПб., 1887, стр. 7; А. И. Соболевский, Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 11, прим. 2.

⁶⁸ А. Х. Востоков, Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842, ркп. № 360; А. И. Соболевский, Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 23.

⁶⁹ А. И. Соболевский, Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 23; М. Н. Тихомиров, Россия и Византия в XIV—XV столетиях, стр. 36—37; ср.: Н. А. Мещерский, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958, стр. 16, № 6.

⁷⁰ См.: А. И. Соболевский, Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 24—28.

⁷¹ П. М. Строев, Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882, стр. 413; А. И. Соболевский, Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 24; М. Н. Тихомиров, 1) Россия и Византия в XIV—XV столетиях, стр. 37; 2) Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря, стр. 14.

граде.⁷² В заключение надо сказать, что Студитский монастырь, реформационные в конце концов пришли к очень крайним и спорным выводам — напоминает роль Клоуни для Запада, и монастырь Богородицы Перивлепты были для славян оживленными центрами литературной и художественной деятельности. Можно задать вопрос: не указывает ли распространение икон богородицы типа богородицы Перивлепты в древнерусском искусстве⁷³ на связи одноименного цариградского монастыря со славянскими землями?

Второй город византийской империи — Салоники⁷⁴ — как центр общения и сотрудничества византийцев, южных и восточных славян играл более ограниченную роль. После нашествия славян во второй половине VI в. и поселения их в этой области Салоники оставались в последующие века окруженными многочисленным славянским населением. Славяне очень рано проникли в самый город, отчасти славянизировав его население. Насколько значительным было проникновение славян в этот город, видно из слов, с которыми, согласно пространному житию Мефодия,⁷⁵ император Михаил III обратился в 862 г. к Константину Философу и его брату: «Вы бо еста селунянина, да селуняне вьси чисто словенски беседуютъ». У нас нет пока сведений о длительном пребывании в Салониках восточных славян, но можно предполагать, что во время путешествий на Святую Гору Афонскую не один из них здесь останавливался на короткое или продолжительное время, сербы же посещали Салоники часто. Одно чрезвычайно важное свидетельство о странствованиях архиепископа Саввы Сербского дает нам Доментиан. Доментиан⁷⁶ рассказывает, что по пути из Никеи в Сербию Савва Сербский в 1219 г. завернул в Салоники, остановился в монастыре Филокал и провел там некоторое время за литературной работой. По словам Доментиана, Савва «переписал много книг законов и об исправлении веры, которые были необходимы для его соборной церкви». Среди «многих книг» находилась, как можно предполагать, Кормчая. Архиепископ Савва в Салониках сам не переводил «книги законные» и особенно Кормчую, хотя и знал греческий, а, как считают исследователи,⁷⁷ вероятнее всего редактировал и переписывал готовый славянский перевод. Высказано предположение,⁷⁸ что «перевод мог выйти из Ватопеда, Ксилургу или Пантелеймоновского монастыря, где были русские монахи, а с этим монастырем... был близок

⁷² А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 23.

⁷³ Об этих иконах см.: В. И. Антонова. Иконографический тип Перивлепты и русские иконы Богородицы в XIV веке. — В кн.: Из истории русского и западноевропейского искусства. М., 1960, стр. 103—117. О перенесении из Царьграда в Москву в 1397 г. иконы «Спас в белориздех» см.: Н. Н. Воронин. Два памятника архитектуры XIV века в Московском Кремле. — В кн.: Из истории русского и западноевропейского искусства. М., 1960, стр. 23.

⁷⁴ Об истории города эпохи средневековья см.: Th. Tafel. De Thessalonica eiusque agro dissertatio geographica. Berolini, 1839; O. Tafalio. 1) Thessalonique au XIV-e siècle. Paris, 1913; 2) Thessalonique des origines au XIV-e siècle. Paris, 1919; ср. также: Ив. Снегаров. Солун в българската духовна култура. София, 1937, стр. 1—25.

⁷⁵ Балан, стр. 88, 12—14; Лавров, стр. 302.

⁷⁶ Дж. Даничи Ђ. 1) Живот св. Саве, стр. 135—136; 2) Живот св. Симеуна и св. Саве. Београд, 1865, стр. 227; Доментиан, стр. 121.

⁷⁷ Е. Е. Голубинский. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской. М., 1870, стр. 556.

⁷⁸ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 28 и сл.; А. И. Соболевский. Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского. — СОРЯС, т. LXXXIII, № 3. СПб., 1910, стр. 179 и сл.; Ив. Снегаров. Солун и българската духовна култура, стр. 7, 18.

и св. Савва».⁷⁹ В Салониках сербский просветитель переписал те «книги законные», которые нашел уже готовыми, вероятно, в русском переводе и выполненном русскими монахами,⁸⁰ но не исключено, что некоторые из этих книг были предоставлены ему в болгарском переводе. В основе Хиландарского типика, связанного с именем архиепископа Саввы, лежит, как установлено, греческий типик известного цареградского монастыря Богородицы Евергетицы.⁸¹ Весьма вероятно, что архиепископ Савва и в этом случае использовал уже готовый среднеболгарский⁸² или русский перевод, выполненный русскими писателями в Царьграде или на Афоне.⁸³ Далее Доментиан рассказывает, что архиепископ Савва, возвращаясь в сербские земли, роздал всем своим епископам по одному списку упомянутых текстов законных («И предавъ имъ комуждо книги законные»⁸⁴).

Насколько сложны были пути славянско-византийского общения и общения между славянами в области культуры, можно судить, между прочим, по тому, что тексты законные, переписанные архиепископом Саввой, позднее перешли в Болгарию, а около 1269—1270 г., во время правления болгарского царя Константина Асеня (1259—1277), деспот Яков Святослав послал митрополиту Кириллу один список Номоканона (Кормчей),⁸⁵ и эта книга в 1274 г. на церковном соборе во Владимире была объявлена общеобязательным законником в русских землях. Архиепископ Савва, будучи в Салониках⁸⁶ во второй раз, снова, по-видимому, занимался литературной работой. Особенный интерес представляет сообщение, что во время своего пребывания около 1219 г. он призвал к себе, по словам Доментиана, много искусных живописцев и поручил им написать две большие иконы Христа и Богородицы, чтобы подарить их монастырю.⁸⁷ Город Салоники был, следовательно, центром византийско-славянского общения и в области искусства. Преувеличивая значение Салоник как центра культурного, в частности художественного, влияния на южных славян, а более узко — на македонские земли, и,

⁷⁹ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 33.

⁸⁰ Там же, стр. 33—34.

⁸¹ В. Јагић. Типик Хиландарски и његов грчки извор. Београд, 1899. Новосербский перевод с вступительными примечаниями: Списи светого Саве и Сиевана Првовенчаного. Перевел Л. Марковић. Београд, 1939, стр. 17—19, 35—107; М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 34—36.

⁸² В. Јагић. Типик Хиландарски..., стр. 59.

⁸³ А. И. Соболевский. Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского, стр. 183—184; М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 36.

⁸⁴ Дж. Даничић. Живот св. Саве, стр. 173; Доментиан, стр. 164.

⁸⁵ А. Х. Востоков. Описание..., стр. 290 и сл., ср. стр. 298. Переизданный текст с объяснительными и библиографическими примечаниями см.: Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина, II. Книжовни и исторически паметници от второго българско царство. София, 1944, стр. XVIII—XIX, 64, 351—354 (здесь указана и более ранняя литература); Ив. Снегаров. Солун в българската духовна култура, стр. 7.

⁸⁶ Дж. Даничић. Живот св. Саве, стр. 173; Доментиан, стр. 164.

⁸⁷ Дж. Даничић. Живот св. Саве, стр. 135—136: «Пришьдъ же въ великий градъ Солунь... въ Филокали монастыри обитаеъ. И ни малы отложь, искуснейших животописць призвавъ, и въ скоре две иконе въ великую высоту стоештихъ написати молити, на единой убо превысокааго и неиспаннаго божьствомъ цара Христа бона, ... въобразити велить, на другой же... деу и матеръ того смого Христа цара и бога нашего. И тако сихъ иконъ златыми венци, камением же чьстнымъ и бисромъ светло украсивъ, въ томже монастыри Филокали поставиаеъ, иже въ чьсть богу и до нынѣ и на въспоминание светого стоеть на чьсте, идеже и поставише се».

с другой стороны, отрицая самобытный вклад южных славян, некоторые ученые в конце концов пришли к очень крайним и спорным выводам.⁸⁸

В заключение заслуживает упоминания то, что из Салоник, насколько можно судить по некоторым скудным упоминаниям, в южнославянскую среду проникали не только официальные «православные» влияния, но и еретические.⁸⁹

Одним из важнейших центров славянско-византийского общения и сотрудничества на протяжении всего средневековья был Афонский полуостров с его многочисленными монастырями, скитами и кельями. Когда-то Иречек, говоря о связях балканских славян с Афоном, писал, что Святая Гора являлась великой литературной школой этих земель»,⁹⁰ в то время как другой современный ученый определяет Святую гору как «духовный центр Восточной Римской империи» средневековья.⁹¹ Монахи славянского происхождения обособились на Святогорском полуострове еще в первые века после возникновения там обителей. Они создали такие обители, как Зографскую, св. Пантелеимона и Хиландарскую, которые до сих пор сохранили свой славянский облик, но вместе с тем проникли почти во все другие маленькие и большие монастырские общезития. Монахи славяне были в таких монастырях, как Лавра, Ватопед, св. Павел, Симоноспатра, Ксенофонта, Дожиара, Филофея, и других, которые в настоящее время полностью находятся в руках греков. Преимущественно греческий облик святогорские обители приобрели лишь в последние десятилетия, когда приток монахов из южнославянских и восточнославянских стран почти полностью прекратился. В течение многих веков и вплоть до начала нашего столетия обитатели Святогорского полуострова представляли пестрое смешение народов, объединенных византийским православием, среди которых монахи греческого происхождения были на втором месте.⁹² В эпоху средневековья, когда между византийцами и славянами не существовало того острого антагонизма, какой проявился в более новые

⁸⁸ Не входя в подробности этого вопроса, поставленного на обсуждение на XII Международном конгрессе византологов в сентябре 1961 г. в Охриде, нужно указать по крайней мере некоторые публикации: А. Хунгоровулос, *Thessalonique et la peinture macédonienne*. Athènes, 1955. Критические замечания на это исследование содержатся в докладе профессора В. Н. Лазарева: *Живопись XI—XII веков в Македонии*. — XII-e Congrès international des études byzantines, Ochride, 1961. *Rapports V. Belgrade—Ochride*, 1961, стр. 105—134 (с 36 иллюстрациями). Кроме того, см. отдельные высказывания в сборнике: XII-e Congrès international des études byzantines. Ochride, 1961. *Rapports complémentaires. Résumés*. Belgrade—Ochride, 1961.

⁸⁹ Массалианская, или богомильская, ересь, по патриарху Каллисту, проповедуемая салоницкой монахиней Ириной, проникла даже в Тырново, когда в Тырновскую Болгарию пришли изгнанные с Афона ее приверженцы Лазарь и Кирилл Босота; см.: В. Н. Златарски. *Житие...*, стр. 19, 21 и сл.; П. А. Сырку. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.*, стр. 131 и сл., стр. 257 и сл.; Хр. Попов. *Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх*, стр. 25; Д. Ангелов. *Богомилство в Болгарии*. София, 1961, стр. 277. Еретики шли в болгарские земли и из Царьграда.

⁹⁰ К. Иречек, *И. Радонић. Историја срба*, II. Београд, 1923, стр. 69.

⁹¹ В. Мошин. *Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв.* — *Byzantinoslavica*, t. IX. Prague, 1947, стр. 56, 66.

⁹² По данным Йорд. Иванова (Български старини из Македония. София, 1931, стр. 230), в 1912 г. национальный состав монахов Святой Горы распределялся следующим образом: из 10 200 человек русских — 3615, греков — 3207 (в связи с этим надо припомнить, что часть из монахов греков были болгары, влахи, или албанцы, которые ради пребывания в греческих монастырях и скитах сознательно выдавали себя за греков), болгар — 340, влахов — 288, сербов — 18, грузин — 25, послушники и рабочие разных национальностей, главным образом греки и болгары; ср.: Йорд. Иванов. *Българите в Македония*. София, 1917, стр. 44, прим. 1.

времена, Святая Гора была «многонациональной монашеской республикой» (как в воображаемой — по ее подобию — «Утопии» Томаса Мора). Некоторые монастыри, в настоящее время полностью греческие, были короткое или продолжительное время во владении славян, как например монастырь Кутлумуш и связанный с ним монастырь Алипиу,⁹³ в которых во второй половине XIV в. находился один из сыновей болгарского царя Ивана Александра (1331—1371) Иван Асень. По-видимому, он здесь принял монашество, а в 1416—1439 гг. управлял православным миром как цареградский патриарх.⁹⁴ Богатство письменных памятников всякого рода, изданных и неизданных, связанных с Афоном и его прошлым, так же как и значительное количество исследований, посвященных монашеской республике,⁹⁵ заслуживает специального изучения в связи с проблемой роли Афона в истории славянско-византийских культурных отношений. Предполагая сделать это в будущем, главным образом на основе материалов и впечатлений, собранных во время двух посещений Афона в 1938 и 1943 гг., я ограничусь здесь упоминанием только самых общих данных о связях Афона с южными и восточными славянами.

Болгары, по-видимому, проникали на Святую Гору еще в первые десятилетия X в., возможно в период большого расширения Болгар-

⁹³ P. Lemerle. Actes de Kulumus. Paris, 1945, стр. 15 и сл.

⁹⁴ По этому вопросу см.: Ив. Дуйчев. Образи на българин от XV в. във Флоренция. — Изкуство. София, 1961, кн. 1, стр. 22—27; I. Dujčev. A propos de la biographie de Joseph II patriarche de Constantinople. — Revue des études byzantines, t. XIX. Paris, 1961, стр. 333—339.

⁹⁵ Из богатой литературы здесь могут быть указаны по крайней мере некоторые основные публикации: Th. Meyer. Die Haupturkunden für die Geschichte des Athosklöster. Leipzig, 1894; F. Dölger. Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. München, 1948; G. Rouillard, P. Collomp. Actes de Lavra, I. Paris, 1937; ср.: F. Dölger. Zur Textgestaltung der Lavraurkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung. — Byzantinische Zeitschrift, XXXIX. München, 1939, стр. 23—66; L. Petit. Actes de Pantokrator. — Приложение к X тому «Византийского временника», № 2. СПб., 1903; L. Petit, W. Regel. Actes d'Esphigménoú. — Приложение к XII тому «Византийского временника», № 1. СПб., 1906; L. Petit. Actes de Xenophon. — Приложение к X тому «Византийского временника», № 1. СПб., 1903; W. Regel, E. Kurtz, B. Korabiev. Actes de Philothée. — Приложение к XX тому «Византийского временника», № 1. СПб., 1913; П. Успенский. Указатель актов, хранящихся в обителях Св. Горы Афонской. — ЖМНП, № 55. СПб., 1847, стр. 36—74, 169—200; J. Müllerg. Historische Denkmäler in den Klöstern Athos. — Slawische Bibliothek, I. Wien, 1851, стр. 147—200; К. П. Дмитриев-Петкович. Обзор афонских древностей. — Приложение к VI тому «Записок Академии наук». СПб., 1865; V. Langlois. Le Mont Athos et ses monastères. Paris, 1867. Архим. Леонид. Славяно-сербския книгохранилища на св. Афонской горе. М., 1875; П. Успенский. 1) Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845/6 г. Киев—М., 1877/80; 2) Второе путешествие по Св. Горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861. М., 1880; Т. Флоринский. Афонские акты и фотографические снимки с них в собраниях П. И. Севастьянова. СПб., 1880; В. Г. Барский. Странствования по святым местам Востока с 1723 г. Второе посещение Св. Афонской Горы (1744 г.). СПб., 1887; Сава Хилендарец. Историчен очерк на Света-Гора Атонска. — Периодическо Списание, LX. София, 1899, стр. 951—986; Н. П. Кондаков. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902; K. Lake. The Early Days of Monasteries on Mount Athos. Oxford, 1909; F. W. Hasluck. Athos and its Monasteries. London, 1924; P. M. Гружид. Светогорски азили за српске владоце и властелу после Косовске битке. — Гласник Скопског научног друштва, XI. Скопје, 1932, стр. 65—96 (с ценными сведениями о монастырях: Пантелеймон, Хиландар, Кастамонит, Св. Павел, Ксенофон, Лавра, Есфигмен, Ватопед, Симонос-Петра); В. Мошин. Акты из светогорских архива. — Споменик Српске Академије, ХСІ. Београд, 1939, стр. 155—260; N. Brockhaus. Die Kunst in den Athos Klöstern. Leipzig, 1924; F. Dölger. 1) Der Hl. Berg. Athos und seine Büchersätze. — Paraspota. Ettal, 1961, стр. 361—409; 2) Archivarbeit auf dem Athos. Paraspota, Ettal, 1961, стр. 410—429; см. также ценные указания: Йорд. Иванов. Български старини монастыря, стр. 14.

ского государства при царе Симеоне (893—927). Указание Сводной грамоты,⁹⁶ составленной на основании более старых документов в XIV в., что болгарский монастырь Зограф (св. Георгия) был основан в 919 г., вряд ли можно принять за абсолютно точное. Если же, однако, принять во внимание сведения о существовании во второй половине X в. поселений болгар в области Иерисо,⁹⁷ т. е. в непосредственной близости с более поздними святогорскими обителями, то возникновение болгарских монашеских общежитий на Афоне в то время выглядит весьма правдоподобным. Так как болгары по сравнению с другими славянами находились ближе всех к Афонскому полуострову, естественно предположить, что именно они первые основали здесь славянские монашеские общежития. В одном греческом документе, выданном в 982 г. жителями города Иерисо монастырю Иверон, имеется глаголическая надпись.⁹⁸ В первые два десятилетия XI в. на Афоне обосновались русские монахи, как можно предполагать, в монастыре Ксилург (Древоделец).⁹⁹ На афонском греческом документе, датированном февралем 1016 г.,¹⁰⁰ рядом с другими подписями имеется подпись на греческом языке монаха пресвитера Герасима, игумена русской обители. До середины века основатель Киево-Печерской лавры Антоний посетил Афон.¹⁰¹ Во второй половине правления императора Эммануила I Комнина (1143—1180) русские монахи покинули монастырь Ксилург и обосновались в монастыре св. Пантелеймона, который в будущем стал главным центром пребывания русских отшельников на Афоне. Возможно, что сербские монахи проникли на Святогорский полуостров довольно рано. Однако на основании сохранившихся исторических источников следует принять, что сербы попали сюда через посредство русской монашеской обители и основали свое общежитие в конце XII в. с прибытием будущего сербского архиепископа Саввы, который после некоторого пребывания в монастыре Ватопед обосновался в Хиландаре, центре сербского святогорского монашества во все последующие века.¹⁰² Сохранившиеся рукописные и архивные документы позволяют проследить существование и деятельность двух больших южнославянских

⁹⁶ Популярное издание болгарского текста см.: Йорд. Иванов. Български старини из Македония, стр. 537—546; греческий текст: H. Gelzer. Sechs Urkunden des Georgsklosters Zografu. — Byzantinische Zeitschrift, t. XII. München, 1903, стр. 523—529; ср. также: Ив. Дуйчев. Приноси към историята на Иван Асеня II. — Списание на Българската Академия на науките и изкуствата, кн. LXVI. Клон историко-филологичен. София, 1943, стр. 153 и сл.

⁹⁷ См. об этом указание: F. Dölger. Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterland von Thessalonike im 10. Jg. — Sitzung Berichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Hf. 1. München, 1952; I. Dujčev. Рецензия на книгу «Fr. Dölger. Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterland von Thessalonike im 10. Jg.» — Byzantinoslavica, t. XIX, № 2. Prague, 1958, стр. 301—304 (здесь названа и другая литература вопроса).

⁹⁸ Йорд. Иванов. Български старини из Македония, стр. 21—23.

⁹⁹ О русских монахах на Афоне см.: Акты Русского на св. Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона. Киев, 1873; А. Соловьев. История Русского монашества на Афоне. — Записки Русского научного института в Белграде, т. VII. Београд, 1932, стр. 138—141; A. Solovjev. Histoire du monastère russe au Mont Athos. — Byzantion, t. VIII. Bruxelles, 1933, стр. 213—238; В. Мошин. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв. — Byzantinoslavica, t. IX, стр. 55—85; t. XI. Prague, 1950, стр. 32—60; ср.: F. Dölger, Byzantinische Zeitschrift, t. XLV. München, 1952, стр. 209. В. Мошин. Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне. — Сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии, III. Белград, 1940, стр. 125—167.

¹⁰⁰ G. Rouillard, P. Collomp. Actes de Lavra, стр. 52, №№ 18, 51—53.

¹⁰¹ См.: В. Мошин. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI—XII вв., стр. 58 и сл.

¹⁰² См. об этом: Дж. Даничић. Живот св. Саве, стр. 9 и сл.

обителѝ — Зографској¹⁰³ и Хиландарској¹⁰⁴ — и вместе с тем раскрывают богатую и разнообразную деятельность южнославянских монахов, живших на Афоне. Для более позднего средневековья нельзя назвать ни одного имени видного южнославянского представителя духовенства, который бы не провел известное время в святогорских обителях. Известно, что тырновский патриарх Феодосий, правивший болгарской церковью после 1348 г., в молодые годы был святогорским монахом и не прерывал своих связей с этими монастырями и в более позднее время.¹⁰⁵

¹⁰³ Кроме указанных сборников с документами и отдельных исследований, о Зографском монастыре и болгарях на Афоне см.: Архим. Леонид. Историческое обозрение афонских славенских обителѝ: болгарской — Зографа, русской — Русика, Сербской — Хиландаря и отношений их к царствам: болгарскому, русскому и сербскому, от основания сих обителѝ до текущего столетия. Херсон, 1867; W. Regel, E. Kurtz, V. Korablev. Actes de Zographou. — Приложение к XIII тому «Византийского временника», № 1. СПб., 1907; М. Ковачев. Български царе и първенци в Атонските манастири. — Родина, т. I, № 4. София, 1939, стр. 182—188; В. Захариев. Ктиторски образи на българи в святогорските манастири. — Родина, т. III, № 3. София, 1941, стр. 126—145; М. Ковачев. Български ктитори в Света-Гора. Исторически очерк, исследования и документи. София, 1943; Д. Зографски. Света Гора. Зограф в миналото и днес. София, 1943; Д. Болутов. Български исторически паметници на Атон. София, 1961.

¹⁰⁴ О Хиландарском монастыре и вообще о сербах на Афоне, кроме указанных трудов, см.: L. Petit, V. Korablev. Actes de Chilandar. — Приложение к XVII тому «Византийского временника», № 1. СПб., 1911; Д. Аврамович. Описание древности српски у Светој (Атонској) гори. Београд, 1847; Архим. Леонид. Историческое описание сербской царской лавры Хиландаря и ее отношения к царствам сербскому и русскому. 1868; В. Р. Петковић. «Арбанаски пирг» у Хиландару. — Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, т. I, № 1—2. Београд, 1923, стр. 196—197; Ж. Титић. Сихастерија (посница) св. Саве у Кареји. — Гласник Скопског научног друштва, т. VII—VIII. Скопље, 1930, стр. 135—140; Л. Мирковић. Две српске плаштанице из XIV столећа у Хиландару. — Гласник Скопског научног друштва, т. XI. Скопље, 1932, стр. 113—140; П. Поповић, С. Смирнов. Миниатура породице деспотађурђа на повељи святогорском манастиру Есфигмену из 1429 г. — Гласник Скопског научног друштва, т. XI. Скопље, 1932, стр. 97—110; М. Laskaris. Actes serbes de Vatopedi. — Byzantinoslavica, t. VI. Prague, 1933, стр. 166—185; Р. М. Грујић. 1) Миниатура и погпис на повељи деспотађурђа Есфигмену 1429 г. — Гласник Скопског научног друштва, т. XIII. Скопље, 1934, стр. 213—214; 2) Гусари на св. Гори и хиландарски пирг Хрусѝа. — Гласник Скопског научног друштва, т. XIV. Скопље, 1935, стр. 1—32; 3) Царица Јелена и њелија св. Саве у Кареји. — Гласник Скопског научног друштва, т. XIV. Скопље, 1935, стр. 48; Ф. Гранић. Црквено-правне одредбе карејског и хиландарског типика св. Саве о келиотмма у вези с аналогним одредбама грчких манастирских типика. — Прилози, т. XVI. Београд, 1936, стр. 189—198; Вл. Мошин. Повеља краља Милутина Карејској њелији 1318 г. — Гласник Скопског научног друштва, т. XIX. Скопље, 1938, стр. 59—78; Вл. Боровић. Даривање св. Никите Бањанског Хиландару. — Гласник Скопског научног друштва, т. XIX. Скопље, 1938, стр. 53—58; Вл. Мошин. Старац Теодосије и хиландарска братија начелна. — Јужнословенски филолог, т. XVII. Београд, 1938—1939, стр. 190—200; Ф. Гранић. Одредбе хиландарског типика св. Саве о харитативној делатности манастира у вези с аналогним одредбама ранијих и истовременних типика грчких автономних манастира. — Глас српске краљевске Академије, т. CLXXIX. Београд, 1939, стр. 165—176; A. Soloviev. Un inventaire de documents byzantins de Chilandar. — Annales de l'Institut Kondakov, X. Praha, 1938, стр. 45—46; P. Lemerle, A. Soloviev. Trois chartes des souverains serbes conservés au monastère de Kutlumus (Mont Athos). — Annales de l'Institut Kondakov, XI. Praha, 1939, стр. 129—146; В. Мошин, М. Пурковић. Хиландарски игумени средњег века. Скопље, 1940; В. Мошин. Хиландарац Калиник, српски дипломат XIV века. — Историко-правни зборник, т. I. Сарајево, 1949, стр. 117—132.

¹⁰⁵ О нем и его пребывании на Афоне см.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 355; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 38; Н. П. Лихачев. Рукопись, принадлежавшая патриарху Феодосию Тырновскому. — ИОРЯС, т. X, № 4. СПб., 1905; Йорд. Иванов. Български старини из Македония, стр. 234—235; Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина, II, стр. XXVI, 171, 389. В связи с хронологией об упомянутом патриархе см.: А. Бурмов. Хронологически бележки за тырновските патриарси Теодосий I и

Патриарх Евфимий Тырновский также провел известное время на Святой Горе, жил и работал в лавре «св. Афанасия», в болгарском монастыре Зографском и в одном из принадлежавших ему скитов.¹⁰⁶ Одно указание в житии св. Параскевы¹⁰⁷ свидетельствует, что во время пребывания в святогорских монастырях Евфимий ознакомился с хранившимися там документами, в частности с документами болгарских владетелей. Довольно продолжительное время провел на Афоне¹⁰⁸ митрополит Киприан. Именно во время своего пребывания на Афоне он был связан с патриархом Евфимием, который послал ему (в ответ на его письмо) свое послание.¹⁰⁹ У нас есть довольно много сведений о жизни на Афоне одного из первых учеников Феодосия Тырновского Романа, или Ромила Видинского.¹¹⁰ Жил на Афоне некоторое время и Григорий Цамблак.¹¹¹ Автор житий св. Саввы Сербского Доментиян также происходил из святогорской монашеской среды и там среди других материалов благодаря общению с русскими монахами использовал некоторые произведения древнерусской литературы.¹¹² Не касаясь в данном случае подробно вопроса о связях славян и византийцев в Святогорской обители, следует специально отметить близость упомянутых славянских деятелей к двум самым выдающимся византийским иерархам эпохи — цареградским патриархам Каллисту и Филофею.

В сжатом очерке трудно проследить всю литературную работу, выполнявшуюся многочисленными представителями славянского духовенства в святогорских обителях и воплощавшую общение и сотрудничество славян и византийцев. Оставляя в стороне вопрос об огромном влиянии афонских обителей с их художественными памятниками на искусство южных и восточных славян,¹¹³ нужно подчеркнуть особенное значение Афона и его обителей как центра развития славянской литературы.¹¹⁴

Невозможно, да здесь и нет необходимости указывать как целые собрания рукописей отдельных славянских обителей Святогорского

Теодосий II. — Известия на Българското историческо дружество, XXII—XXIV. София, 1948, стр. 6—11.

¹⁰⁶ П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 411, 453 и сл.; посещение Евфимия датируется временем после 1365 г. Говоря о монашеских подвигах Евфимия, Григорий Цамблак пишет: «Свѣдѣтеле извѣстни и прѣподобнаго Аѳанасіа Лавры жителе и въсех Аѳонскихъ Горы безмѣльници» (см.: Kałużniacki. Aus der panegyrischen Literatur der Südslaven, стр. 35)

¹⁰⁷ E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, стр. 70.

¹⁰⁸ П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 575 и сл.; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 185 и сл., 239 и сл.

¹⁰⁹ E. Kałużniacki. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius, стр. 225—239.

¹¹⁰ F. Halkin. Un ermite des Balkans au XIV-e siècle. La vie grecque inédite de Saint Romulos. — Byzantion, t. XXXI. Bruxelles, 1961, стр. 111—147; П. А. Сырку. Монаха Григория житие преподобного Ромила. СПб., 1900. Другие сведения см.: Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина, II, стр. XXIX, 229—238, 401.

¹¹¹ Ср.: Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 256; П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. X и сл.

¹¹² М. Н. Тихомиров. Исторические связи..., стр. 166; М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 16 и сл.

¹¹³ По этому вопросу см.: А. Протич. Света Гора и българското изкуство. — Български преглед, год I, кн. 2. София, 1929, стр. 249—276; Б. Филов. Значението на атонските манастири за българската църковна живопис. Отец Паисий, год III, кн. 9. София, 1930, стр. 125—127; В. Н. Лазарев. Ковалевская роспись и проблема южно-славянских связей в русской живописи XIV в. — Ежегодник Института искусств АН СССР, М., 1958, стр. 233—278.

¹¹⁴ См.: Г. А. Ильинский. Значение Афона в истории славянской письменности. — ЖМНП. СПб., 1908, № 11, стр. 1—41.

полуострова,¹¹⁵ так и разбросанные повсюду рукописи афонского происхождения.¹¹⁶ Еще труднее обнаружить славянские рукописи, которые находились или и теперь находятся в греческих святогорских обителях. В данном случае существенно то, что Афон всю эпоху средневековья, а также и в более поздние века турецкого владычества был центром оживленной литературной деятельности известных и неизвестных славянских писателей, которые работали здесь в тесном сотрудничестве друг с другом и с представителями византийской культуры.

¹¹⁵ А. П. Стоилов. Преглед на славянските ръкописи в Зографския манастир. Библиотека.—Приложение к «Църковен вестник», год III, кн. 7—9. София, 1903, стр. 117—160; Г. А. Ильинский. Рукописи Зографского монастыря на Афоне.—Известия Русского археологического института в Константинополе, т. XIII. София, 1908, стр. 253—276; Архим. Леонид. 1) Славяносербския книгохранилища на Святой Афонской горе в монастырях Хиландаря и Святом Павле.—ЧОИДР. М., 1875, кн. 1, стр. 1—80; 2) Словеносрпска књижица на Св. Гори Атонској у манастиру Хиландару и Св. Павлу.—Гласник Српског научног друштва, XLIV. Скопље, 1877, стр. 232—304; Sava Chilandarec. Rukopisi a starotisku shilandarske.—Vestnik české společnosti nauk, tř. fil. jazykosprutná. Prag, 1896, стр. 1—96; Ђ. Сп. Радојичић. Сопске архивске и рукописне збирке на Светој Гори.—Архивист. Београд, 1955, № 2, стр. 3—28.

¹¹⁶ Об одной из рукописей библиотеки Троицкой лавры, первоначально переписанной в 1431 г. на Афоне и вторично в названной русской обители см.: П. М. Строев. Библиологический словарь. СПб., 1882, стр. 27—28; М. Н. Тихомиров. Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря, стр. 15. Здесь автор на стр. 16 сообщает приписку, сделанную на одной рукописи Диоптры первой половины XV в., в которой читаем: «А се писах азъ. Се писах азъ последни въ иноцех и грешни Евсевие, родомъ сръбный от племени по отцу Николаина, по матери же Растихала, отцу име Борша, а матери Елена, вьнукъ Юнака севастократора, въ юности же бихъ слуга цара турьскаго Ильдримъ Баазита, бежави же от цара того въ Светою гору постригохъсе». Исходя из упоминания имени турецкого султана Баязида I (1389—1402), М. Н. Тихомиров делает вывод, что приписка Евсевием была сделана самое позднее до 1402 г. Заслуживает упоминания и предположение советского ученого о том, что Евсевий, возможно, был переписчиком «Лествицы» 1421 г., переписанной в Царьграде. Это свидетельствует, что Евсевий находился известное время в византийской столице, в монастыре Богородицы Перивлепты. Важные сведения о литературных связях русских земель с Афоном в XIV—XV вв. см.: А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках, стр. 13—14. Автор упоминает о русском монахе Афанасии Русине, «покупавшем и списывавшем на Афоне книги в 1430—1432 годах». По мнению А. И. Соболевского, «русские Афона также завели сношения с южными славянами (того же Афона), но не со всеми, а лишь с одними болгарами; вследствие этого одна часть переводов и оригинальных сочинений, бывших у сербов Афона в XIV и начале XV веков, русским осталась совсем или почти совсем неизвестной, с другою мы познакомились через посредство болгар». А. И. Соболевский указал «список русских монахов на Афоне XIV—XV веков, сделавших что-нибудь по перенесению в Россию южнославянских текстов» (стр. 28—29): Афанасий Русин, купивший или переписавший на Афоне четвероевангелие, житие Афанасия Афонского и второе житие Григория Омиритского и отправивший их в Россию; Ефрем Русин или Евсевий, принесший с Афона слова Максима Исповедника; новгородский игумен Иларион, принесший со Св. Горы Тактикон Никона Черногорца; монах Савва, принесший в Россию «правила», на основе которых Вассиан Патрикеев составил свою Кормчую; печерский архимандрит Феодосий (?), принесший в Россию «правило Святых Горы». О том, что «рукописи переписывались на Афоне, в частности и для Троицко-Сергиевского монастыря», см.: Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, стр. 7 и прим. 10 (отсылка: И. Некрасов. Пахомий Серб, писатель XV века. Одесса, 1871, стр. 18,—недоступное мне). Некоторые общие указания см.: И. Первольф. Славяне, их взаимные отношения и связи, II. Варшава, 1888, стр. 570 и сл. Ценные сведения дает М. Н. Сперанский (Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 19 и сл., 32 и сл., 41, 57 и др.). О связях Афона с русскими землями ср.: М. Н. Тихомиров. Исторические связи..., стр. 174 и сл., 181 и сл.; автор здесь указывает на Афон после турецкого завоевания как на «единственный культурный центр славянской взаимности, более или менее свободный от турецкого гнета». О переводческой деятельности Афона см.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 456 и сл.; Йорд. Иванов. Български старини из Македония, стр. 275; Ив. Снегаров. Солун в българската духовна култура, стр. 9 с указанием на писателей болгар.

Центры византийско-славянского общения и сотрудничества существовали и в землях самих славянских народов, прежде всего у южных славян. Это были обители монахов-исихастов славянского и византийского происхождения. В этих обителях не только вместе жили и создавали литературные произведения иноки разных славянских народов, но нередко на некоторое время здесь обособывались отдельные монахи, которые, боясь турецких набегов, очень часто меняли свое место пребывания, живя то в Царьграде, то на Афоне, то в разных местах Балканского полуострова. Благодаря этому эти монахи очень хорошо изучили соответственно греческий или славянские языки, так что для некоторых произведений, вышедших из-под пера исихастов, бывает иногда весьма трудно решить, каков же язык оригинала, на котором написано это произведение. Так, например, житие Ромила Видинского сохранилось одновременно в греческом и болгарском текстах, но решить, какой из этих текстов является оригиналом, нелегко. Благодаря совместному пребыванию в исихастских центрах монахов греков и монахов славян славян родилась та смешанная византийско-славянская духовная культура, которая и ставила одну из характерных особенностей XIV и XV вв. Перед лицом общего врага — турок, — которые все стремительнее продвигались из малоазийских областей, разединенные внутренними феодальными распрями христианские народы объединяются в известной степени в культурном отношении. Острые противоречия между христианскими народами как бы преодолеваются для того, чтобы именно в этих исихастских центрах создавалась общая культура, по крайней мере в области литературы и искусства. Одной из выдающихся личностей того времени, сыгравшей огромную роль в процессе объединения византийцев и славян, является основоположник исихазма Григорий Синаит (родился около 1268—1269 гг., умер около 1346 г.).¹¹⁷ После долгих странствований по острову Кипр, в Синае, Иерусалиме и Крите он очутился на Афоне, а затем искал прибежище в области Парория в горах Странджа, на границе между болгарскими и византийскими землями.¹¹⁸ Как во время своего пребывания на Афоне, так и в Парории Григорий Синаит объединил вокруг себя монахов греков, болгар и сербов.¹¹⁹ Среди его учеников и последователей было много монахов византийцев. Большинство из них мало известно (Герасим из Еврипа, Иосиф, Николай из Афин, Марко из Царьграда, Яков, Аарон и др.), но среди них были и виднейшие представители византийского ду-

¹¹⁷ Основным источником является составленное цареградским патриархом Каллистом житие, изданное по греческому оригиналу: И. Помяловский. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. По рукописи Московской синодальной библиотеки. СПб., 1894. Древнеславянский перевод, выполненный, по-видимому, в какой-нибудь из византийско-славянских обителей исихастских, был издан П. А. Сырку (ПДПИ, т. CLXXII. СПб., 1908). Об одном списке славянского перевода в рукописи 1479 г. см.: Е. Спространоу. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902, стр. 110, № 99 [рък. Рил., 4/8 (61), лл. 266—281^б]; русский перевод: И. Соколов. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. М., 1904. Другие сведения о нем см.: N. Vees. Ein Buchgeschenk an das Madonna. — *Katekryomeni-Kloster*. — *Byzantinisch Neugriechische Jahrbücher*, XV, 1—3. Athen, 1939, стр. 187—195; H. G. Vesck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959, стр. 365 и сл., 694—695, 775; П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.

¹¹⁸ О местах поселения исихастов см.: В. Сл. Киселков. Средневековна Парория и Синаитовият манастир. — Сборник в чест на В. Н. Златарски. София, 1925, стр. 103—118; ср.: Г. П. Аянов. Странджа. — *Этнографски, географски и исторически проучвания*. София, 1938, стр. 160.

¹¹⁹ Ср.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 155 и сл., стр. 239 и сл.; Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, стр. 15, прим. 49.

ховенства эпохи, такие, как два более поздних цареградских патриарха — Каллист I и Филофей. Вместе с ними жило и несколько болгар, которые впоследствии играли огромную роль в истории церкви своей страны. Прямыми или косвенными учениками и последователями Григория Синаита были Феодосий Тырновский, Ромил Видинский, его собрат Иларион и др. Иноческие общежития исихастов через посредничество таких монахов болгар, как Феодосий Тырновский, искали поддержки у болгарского владетеля в Тырново. Во второй половине XIV в., после смерти основоположника исихазма, объединенные в парорийских обителях монахи расходятся в разные стороны, гонимые, между прочим, и страхом перед турецкими завоевателями. В то время как Ромил Видинский очутился в сербских землях,¹²⁰ Евфимий после 1375 г. встал во главе тырновской патриархии; изгнанные из южных балканских земель отшельники основывают новые или обновляют старые обители в более спокойных и отдаленных областях: по Дунаю — в Червене (южнее Русе),¹²¹ в горах Мадара, где также было построено множество келий и несколько церквей.¹²² Другая часть учеников Феодосия Тырновского осталась в Келифаревом монастыре, неподалеку от Тырнова.¹²³ Мы не располагаем достаточными сведениями о составе этих монашеских общежитий, но очень вероятно, что там обосновывались вместе с иноками болгарскими и другие ученики Григория Синаита — византийцы по происхождению. Насколько нам известно, литературная работа¹²⁴ там состояла преимущественно в переводах византийских книг, т. е. выражалась в одной из наиболее широко распространенных форм византийско-славянского культурного сотрудничества.

Наряду с этими главными центрами византийско-славянского общения существовали и некоторые второстепенные, хотя и не менее значимые. На первом месте стоит болгарская столица Тырново.¹²⁵ Благодаря византийским и южнославянским пришельцам подобная деятельность развивалась также и в русских землях: сначала в Киеве, а позднее в Москве.¹²⁶ Среди

¹²⁰ О пребывании Ромила Видинского в сербских землях см.: Ђ. Сп. Радојичић. Григорије из Горњака. — Историски часопис, III. Београд, 1952, стр. 85—106. Согласно исследованию И. Руварац (Старинар, VI, 1889, стр. 36 и сл.), мощи Григория Синаита были перенесены из Парории в монастырь Горняк.

¹²¹ О пребывании Феодосия Тырновского в Червене см.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 145 и прим. на стр. 30; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 15 и прим. 34. О скальных монастырях в этой области см.: А. Василев. Ивановските стенописи. София, 1953; Ив. Дуйчев. 1) Иваново. Загаснало културно огнище на средновековна България. — Църковен вестник, год. 55, кн. 32—33. София, 1954, стр. 10—13; 2) Патриарх Йоаким Тырновски. — Църковен вестник, год. 56, кн. 5. София, 1955, стр. 5—7.

¹²² Об этих скальных обителях см.: Ст. Маслев. Пустинножителска Мадара. — Археология, год. I, кн. 3—4, София, 1959, стр. 24—34; Ц. Дремсизова-Нелчинова, Св. Нелчинов. Скален манастир край Мадара. — Известия на археологическия институт, XXIV. София, 1961, стр. 61—87; ср. также мои заметки (Byzantinische Zeitschrift, I, III. München, 1960, стр. 235/6).

¹²³ Ср.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 398; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 17 и сл.

¹²⁴ Об одном отличном знатоке греческого и болгарского языков, переводчике монахе Дионисии, см.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 248. О переводчике Фудуле в Парории см.: Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 85.

¹²⁵ Ср.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 390 и сл.; Хр. Попов. Евтимий последен тырновски и трапезицки патриарх, стр. 69 и сл. Вопрос заслуживает специального изучения.

¹²⁶ О русских центрах ср.: М. Н. Тихомиров. Россия и Византия в XIV—XV столетиях, стр. 36; согласно его мнению, «в самой России можно наметить несколько центров греческой образованности». О греческом монастыре Св. Николая Старого в Москве см.: М. Н. Тихомиров. Записи XIV—XVII веков на рукописях Чудова монастыря, стр. 25.

более отдаленных центров следует вспомнить обители в Иерусалиме, где жили православные иноки византийского и славянского происхождения.¹²⁷

В небольшой статье невозможно с достаточной полнотой осветить вопрос о центрах византийско-славянского общения и сотрудничества в эпоху средневековья. И все же сказанного здесь достаточно, чтобы составить представление о важности этой проблемы в истории византийско-славянской культуры. Значение центров византийско-славянского общения для культурного подъема южных и восточных славян давно обращало на себя внимание.¹²⁸ В этих местах общения и сотрудничества роль славянских деятелей была далеко не пассивной: они действительно много воспринимали от своих собратьев византийцев, но вместе с тем делали и свой богатый вклад в создание этой культуры, которую мы называем византийской, но которая, по существу, очень часто заслуживает быть названной, особенно для более позднего средневековья, византийско-славянской.

¹²⁷ Это подтверждается находящимися там славянскими рукописями, см.: В. Розов. 1) Болгарские рукописи Иерусалима и Синая. — Минало, год. III, кн. 9. София, 1914. стр. 16—36; 2) Српски рукописи Иерусалима и Синаја. — Јужнословенски филолог. Београд, 1925/26, стр. 118—129; 3) Синајци в Србији в XIV веку. — Byzantinoslavica, N 1. Prague, 1929, стр. 16—21; Н. Ф. Красносельцев. Славянские рукописи патриаршей библиотеки в Иерусалиме. — Православный Собеседник. Казань, 1888, № 2, приложение, стр. 1—32; М. Н. Сперанский. Славянская письменность XI—XIV вв. на Синае и в Палестине. — ИОРЯС, т. XXXII, 1927, стр. 43—118.

¹²⁸ Ср.: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., стр. 54 и сл.

Н. А. МЕЩЕРСКИЙ

Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе

(К изучению славянских версий книги Еноха)

1

Находки в пещерах возле Мертвого моря, в Хирбет-Кумране и в Вади-Мурабба'ате, многочисленных кожаных свитков, папирусов и других памятников письменности, относящихся к началу нашей эры, вызывают все возрастающий научный интерес во всем мире. Значение памятников Кумрана, как условно обозначают сейчас упомянутые находки, трудно переоценить. Они представляют ценные источники как для исторической науки в целом, так и особенно для истории религий и семитической филологии. В связи с кумранскими находками образовалась новая отрасль научного знания — кумрановедение. Научные исследования, публикации и комментирование памятников Кумрана появляются почти во всех странах мира на десятках языков. Многообразные проблемы, вытекающие из глубокого изучения кумранских документов, получают свое освещение в монографиях и статьях, ежегодное число которых достигает, по данным библиографического перечня, печатаемого в специально издаваемом журнале «Revue de Qumrân», четырех-пяти сотен. На русском языке наиболее ценные работы по кумранистике принадлежат К. Б. Старковой,¹ Г. М. Лившицу,² С. И. Ковалеву,³ И. Д. Амусину.⁴ Из указанной литературы может быть особенно высоко оценена и в первую очередь рекомендована читателям книга И. Д. Амусина «Рукописи Мертвого моря», представляющая собой наиболее полный и достоверный свод на русском языке всех материалов по этой новой отрасли исторического знания.⁵

¹ К. Б. Старкова. 1) Рукописи из окрестностей Мертвого моря. — Вестник древней истории. М., 1956, № 1, стр. 87—102; 2) Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря. — Вестник древней истории. М., 1958, № 1, стр. 196—211; 3) Устав для всего общества Израиля в конечные дни. — Палестинский сборник, вып. 4 (67). М.—Л., 1959 (далее: К. Б. Старкова. Устав общины), стр. 17—72; 4) Дополнения к «Уставу» Кумранской общины (перевод текста и примечания). — Палестинский сборник, вып. 5 (68). М.—Л., 1960, стр. 22—31.

² Г. М. Лившиц. Кумранские рукописи и их историческое значение. Минск, 1959.

³ С. И. Ковалев и М. М. Кубланов. Находки в Иудейской пустыне. Госполитиздат. М., 1960.

⁴ И. Д. Амусин. 1) Документы из Вади-Мурабба'ата. — Вестник древней истории. М., 1958, № 1, стр. 104—123; 2) Кумранский фрагмент «Молитвы» вавилонского царя Набонида. — Вестник древней истории. М., 1958, № 4, стр. 104—117; 3) Раскопки Хирбет-Кумрана и Айн-Фешхи. — Советская археология. М., 1960, № 2, стр. 289—300; 4) Рукописи Мертвого моря. М., 1960; 5) К определению идеологической принадлежности Кумранской общины. — Вестник древней истории. М., 1961, № 1, стр. 3—22.

⁵ Рецензию, принадлежащую перу К. Б. Старковой, см.: Вестник древней истории. М., 1961, № 3, стр. 128—131; см. также: Н. А. Мещерский. Находки и доку-

Письменные памятники, обнаруженные у Мертвого моря, написаны на древнееврейском, арамейском, греческом, латинском, сиропалестинском, набатейском и арабском языках. Наибольшее значение имеют древнееврейские и арамейские памятники.

Среди последних выделяются четыре главных типа источников. Во-первых, деловые документы, в том числе собственноручная переписка вождя антиримского восстания иудейского народа в начале II в. н. э. Бар-Кохбы (или Бен-Косеба).⁶ Во-вторых, неизвестные литературные памятники, излагающие учение кумранских сектантов, ессеев, как одного из общественных и идеологических течений в позднем иудаизме. Из этой группы памятников лучше других изучены такие произведения, как «Устав» общины Израиля, «Дамасский документ», «Война сынов света против сынов тьмы», комментарии на книги Ветхого завета, например на книгу Аввакума, и др.⁷ В-третьих, списки библейских канонических книг Ветхого завета, как например чаще других находимые списки книги Исаяи.⁸ Наконец, наибольший интерес для филологов-славистов представляют довольно многочисленные отрывки из ветхозаветных апокрифов. Назовем такие тексты, как «Апокриф по книге Бытия» на арамейском языке, отрывки из книги «Юбилеев» на древнееврейском языке, из книги Еноха на арамейском языке, из «Заветов 12 патриархов», «Завет Левия» на арамейском языке и некоторые другие произведения.⁹

Под ветхозаветными апокрифами обычно понимается та позднееврейская литература, которая создавалась в II—I вв. до н. э. и носила преимущественно мистический, апокалиптический характер. В отличие от одного из первых произведений подобного рода — книги Даниила, написанной на двух языках (арамейском и древнееврейском), которая была включена впоследствии в иудейский ветхозаветный канон, все остальные сохранились вне утвержденного раввинистической традицией списка священных книг и получили в талмуде название «внешних», или «посторонних» («сефарим хидоним»). Более известны эти произведения под греческими их обозначениями, как «апокрифы» («скрытые», или «потаенные», книги) или «псевдэпиграфы» (ложно приписанные авторству того или иного лица, известного из канонических книг библии). Строго говоря, существенного различия между этими двумя группами источников нет, поэтому мы как те, так и другие произведения будем именовать ветхозаветными апокрифами, в отличие от апокрифов новозаветных, т. е. произведений раннехристианской литературы, по каким-либо причинам не включенных в христианский новозаветный канон.

Из почти 700 известных хотя бы по заглавиям ветхозаветных апокрифов до наших дней дошло всего около 30 произведений, полностью или в отрывках. Отдельные из них сохранились в греческих переводах, другие на греческом языке не представлены и доступны только по более поздним переводам на сирийский, латинский, армянский, эфиопский и славянский языки. Своеобразная литературная судьба ветхозаветных апокрифов объясняется тем, что талмудическое еврейство не только не включило их в ка-

менты Кумрана. — Ученые записки Карельского педагогического института, т. XII. Петрозаводск, 1962.

⁶ См.: И. Д. Амусин. 1) Документы из Вади-Мурабба'ата, стр. 107—109; 2) Рукописи Мертвого моря, стр. 120—123. Новые документы, относящиеся к восстанию Бар-Кохбы, открыты при раскопках в 1959 г.; см. изложение доклада проф. И. Ядина на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве в 1960 г.: Вестник древней истории. М., 1961, № 2, стр. 161.

⁷ И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, стр. 92—111.

⁸ Там же, стр. 80—92.

⁹ Там же, стр. 111—117.

нон, но прямо запретило их чтение под угрозой утраты загробного блаженства. Ранние же христиане, наоборот, усматривали в этих апокрифах родственные своему учению черты и охотно адаптировали их. Такие апокрифы, как «Премудрость» Соломона, «Премудрость» Иисуса сына Сирахова, книга Товита, «Иудифь», «Послание» Иеремии, книга Варуха и некоторые другие, были включены православной и католической церковью в библейский канон. Другие же произведения, хотя и остались за пределами канонической литературы, но постоянно распространялись и переписывались в христианской среде.

Подлинники ветхозаветных апокрифов были уже давно утрачены, и для многих из них оставался неизвестным язык оригинала. Говорить о первоначальном еврейском оригинале этих книг можно было только в форме гипотезы, так как в равной степени была возможность предположить, что они могли быть написаны и на греческом языке. Лишь теперь, после обнаружения в пещерах Кумрана отрывков из апокрифов на еврейском и арамейском языках, этот вопрос получил свое окончательное решение.

В большинстве произведений ветхозаветной апокрифической литературы выражены апокалиптические и мессианские воззрения. По известным ранее науке сравнительно поздним переводным текстам трудно было с точностью определить, что именно в этих книгах может восходить к идеологии иудейских сектантов, ессеев и других и что следует отнести к христианским интерполяциям. В частности, в таком апокрифе, как известные по греческим, армянским и славянским спискам «Заветы 12 патриархов», обычно находили позднейшие христианские вставки, содержащие пророчества о мессии. Как уже сказано, в четвертой пещере Кумрана был обнаружен фрагмент одного из этих «Заветов» — «Завета Левия» на арамейском языке.¹⁰ По верному замечанию К. Б. Старковой, эта находка по-новому разрешает вопрос о христианской интерполяции, так как найденный фрагмент показал наличие 14-й главы, одной из тех, о которых принято было думать, что они добавлены христианами.¹¹ Названный материал явился предметом всестороннего исследования в монографии французского филолога Марка Филоненко.¹²

Славянские и древнерусские тексты ветхозаветных апокрифов весьма многочисленны и разнообразны. На славянском языке известны полностью или частично такие книги, как «Енох», «Заветы 12 патриархов», «Откровение Авраама», «Исход Моисея», многочисленные сказания о Соломоне и др. Часть из этих произведений сохранилась в виде отдельных книг, некоторые же вошли в состав возникших уже на русской почве компиляций, как «Палея», хронографы и т. п. Особое значение славянских текстов апокрифов определяется тем, что отдельные из них, как книга Еноха или «Откровение Авраама», полностью не дошли до нас на греческом языке, а поэтому может возникнуть вопрос о том, с какого именно оригинала переводились эти произведения на славянский язык.

Особенное распространение получили ветхозаветные апокрифы в древнерусской письменности, сохранившей их многочисленные списки как отдельно, так и в составе разных редакций Палеи. Насколько ветхозаветная тематика органически вошла в дух древнерусской литературы, показы-

¹⁰ Впервые опубликован: J. Allegro. The Dead Sea Scrolls. Handmondsworth, 1956, стр. 120.

¹¹ К. Б. Старкова. Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря, стр. 197.

¹² Marc Philonenko. Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân. Paris, 1960.

вает, например, то, что известный севернорусский книжник второй половины XV в. инок Ефросин, составитель и переписчик знаменитых Кирилло-Белозерских сборников, носящих его имя, заставляет в редактируемой им Палее Самсона сражаться с татарами.¹³ Впоследствии такие ветхозаветные лица, как богатырь Самсон и царь Соломон, вошли в качестве действующих лиц в русский былевой эпос.

Хотя славянские тексты ветхозаветных апокрифов отделены от времени происхождения их архетипов почти целым тысячелетием, все же в них подчас могут быть найдены такие черты, которые несомненно должны восходить к их оригиналам. Поэтому изучение славянских текстов сможет помочь раскрытию тех или иных проблем, затрагиваемых в настоящее время учеными кумранистами. И, наоборот, рассмотрение славянских переводов в свете данных кумранских находок будет плодотворным для славянской филологии.

В настоящей работе автор ставит своей целью подробнее рассмотреть отдельные вопросы, связанные с изучением славянских и древнерусских текстов апокрифической книги Еноха, так как названный апокриф относительно полно изучен славистами, и в связи с привлечением данных этой книги для уяснения идеологии ессейства и кумранского сектанства в наши дни появляется немало количество специальных работ.¹⁴

2

Книга Еноха получила свое заглавие по имени легендарного библейского патриарха, прадеда Ноя, Ханоха (по еврейскому произношению). В канонической книге Бытия (гл. 5, ст. 24) сообщается: «и расхаживал Енох с богом, и не стало его, ибо взял его бог». На основе этого текста сложилась легенда о вознесении Еноха, о взятии его на небо живым. Содержание апокрифической книги Еноха представляет собой дальнейшее развитие данной легенды. В книге приводится ряд апокалиптических картин, «видений»: изображение подземного царства — огненной геенны, страшного суда и наказания всех грешников. События из недавнего прошлого иудейского народа, а иногда, может быть, и современные автору книги принимают форму фантастических иносказаний. Борьба иудеев с соседними древними государствами изображается в виде битвы овец с терзающими их хищными зверями. Таким образом, книга Еноха может рассматриваться как одно из произведений, предшествующих новозаветному «Откровению» Иоанна.

В апокрифе выражены также мессиянические идеи. Новый мировой порядок — царство справедливости и правды — должен наступить с приходом на землю «сына человеческого» — Мессии. С его пришествием связывается воскресение мертвых, всемирный суд, блаженство праведников в раю и вечные муки для грешников в аду.

Выделяются в книге Еноха социальные обличительные мотивы. В ней слышатся угрозы богачам и «причиняющим зло своим ближним», этих злодеев ожидает справедливое возмездие по их грехам. Наоборот, страждущим возвещается спасение: «яркий свет воссияет им, и они услышат го-

¹³ Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительская деятельность Ефросина в конце XV в. — ТОДРА, т. XVII. М.—Л., 1961, стр. 161.

¹⁴ См., например: Erik Sjoberg. Der Menschensohn im aetiopischen Henochbuch. — Skrifter utgivna av kungl. Humanistiska vetenskapstsaufundet i Lund, t. XLI. Lund, 1946, 220 стр.; Edmond Bordeaux Szekely. The teaching of the Essens from Enoch to the Dead Sea Scrolls. San Diego. California, 1957. См. также наши примечания 44, 52, 58, 60.

лос успокоения с неба». В этих увещеваниях звучат не только поздние отклики социального обличительства, характерного для древних канонических книг пророков Исаяи, Амоса, Михея и др., но проступают также откровенные черты будущей христианской моральной проповеди с ее перенесением возмездия за царящую в мире неправду в загробный мир и тем самым разрешения общественных противоречий в будущей жизни, когда осуществится справедливое воздаяние за добрые и злые дела.

Поэтому вполне понятно, что книга Еноха пользовалась признанием и распространением в раннехристианской среде. Цитата из этого памятника читается в одном из канонических новозаветных произведений — в Послании апостола Иуды (стихи 14—15). Однако с дальнейшим развитием церковного иерархического строя и догматики эта книга не только оказалась за пределами канонической литературы, но была объявлена «отреченной» и подверглась преследованиям со стороны ортодоксальной иерархии.

В европейском средневековье от книги Еноха сохранилось лишь два небольших отрывка в хронике византийского писателя IX в. Георгия Синкелла.

В 1772 г. путешественник шотландец Яков Брюс нашел в тогдашней Абиссинии список книги Еноха в переводе на древний эфиопский язык (gees). Брюс привез свою находку в библиотеку Оксфордского университета. В начале XIX в. текст этой версии был издан и включен в научный оборот под именем «Енох 1». В 1888 г. в Казани был издан русский перевод этой книги, сделанный А. Смирновым с немецкого перевода Дильмана.¹⁵ В конце 80-х годов XIX в. в Египте среди Ахимских папирусов были найдены довольно пространственные отрывки из «Еноха 1» на греческом языке, которые были опубликованы в IX томе «Mémoires de la Mission Archéologique Française du Saïre» в 1892 г. Наконец, уже в 30-х годах нынешнего столетия обнаруживаются новые отрывки греческого текста «Еноха 1» среди папирусов собрания Честер-Битти.¹⁶ Наиболее полное и точное критическое издание этой версии книги Еноха было выпущено Чарлзом в 1906 г.¹⁷

Во второй половине XIX в. в научный оборот включаются различные отрывки и редакции славянской книги Еноха. Это осуществляется главным образом благодаря трудам А. Н. Попова, Ст. Новаковича, Ивана Франко и особенно М. И. Соколова, от которых сведения о славянском Енохе проникли в зарубежную библеистику (см. далее). Оказалось, что содержание и форма славянской книги Еноха коренным образом отличаются от эфиопской версии. Во-первых, славянские тексты «Еноха», представленные двумя основными редакциями, значительно короче эфиопской книги. Они напоминают конспективное изложение темы. Во-вторых, многие подробности, содержащиеся в эфиопской версии, в славянском тексте отсутствуют. Пропущены рассказы о грехопадении ангелов, о котором в славянском «Енохе» имеется лишь беглое и темное упоминание; нет в славянском тексте раздела «Притчей» Еноха; отсутствуют те главы, в которых упоминается «Мессия» — «сын человеческий», и то место, которое процитировано в Послании апостола Иуды. Если в эфиопском тексте

¹⁵ А. Смирнов. Книга Еноха. Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической книги Еноха. Казань, 1888; A. Dillman. Das Buch Henoch. Leipzig, 1853.

¹⁶ F. C. Kenyon. The Chester-Beatty biblical papyri, t. VIII. London, 1941; Cornill Bonner. The last chapters of Enoch in Greek. London, 1937.

¹⁷ R. H. Charles. The ethiopic version of the Book of Enoch. Oxford, 1906.

путешествия Еноха изложены путанно и неясно, так что нельзя понять, о каких частях вселенной идет речь в том или ином отрывке, то в славянском этот раздел изложен обстоятельно и последовательно, в форме рассказа о посещении им семи небес. В конце эфиопской книги Еноха рассказывается история Ноя. Славянская книга не содержит этого повествования, а вместо него в ней читается повесть о рождении Мельхиседека и о его чудесном избавлении от всемирного потопа.

Заметные отклонения славянского «Еноха» от эфиопского текста заставляют рассматривать славянскую книгу как самостоятельное произведение, связанное с эфиопской версией только общностью имени главного действующего лица, общностью темы и единством основного сюжета. В библиестике славянская книга Еноха получила условное обозначение «Енох 2».¹⁸

В последние десятилетия в кругозор библиестов попала и еврейская средневековая версия книги Еноха, до сих пор почти совсем не изученная. Эта версия обычно обозначается «Енох 3».¹⁹

3

Первые сведения о славянских текстах книги Еноха в древнерусском рукописном наследии были опубликованы около ста лет назад А. В. Горским. В «Описании рукописей Синодальной библиотеки» этот исследователь отметил отрывок из исследуемой нами книги в одной из кормчих XVI в.²⁰

Вскоре А. Н. Пыпин напечатал отрывок, тождественный упомянутому А. В. Горским, в третьем выпуске подготовленного им издания «Памятников старинной русской литературы» в качестве одной из «ложных и отреченных книг русской старины». Оригинал для А. Н. Пыпина служил другой список кормчей, так называемая Румянцевская кормчая, № 238, начала XVII в. (л. 427 об.).²¹

Почти одновременно в первом томе «Памятников отреченной русской литературы» Н. С. Тихонравов опубликовал тот же отрывок по наиболее древнему списку «Мерила праведного» XIV в.²² Кроме того, там же под заглавием «Енох» был напечатан краткий конспект славянской книги Еноха, напоминающий проложные сказания, по списку Троице-Сергиевской библиотеки конца XVI—начала XVII в. (№ 793, л. 401).²³

В 1869 г. А. Н. Попов отметил небольшие отрывки из книги Еноха в отдельных списках русских хронографов XVI—XVII вв.²⁴

Впоследствии А. Н. Попов открыл полный список книги Еноха в одном южнорусском сборнике из библиотеки Хлудова. Сборник этот был переписан в 1679 г. в Полтаве. Работа А. Н. Попова была опубликована лишь в 1880 г., причем он указал на упоминания книги Еноха в списке «отре-

¹⁸ O. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament. 2-te Auflage. Tübingen, 1956, стр. 768.

¹⁹ H. Odeberg. 3 Henoch or the Hebrew Book of Enoch. Cambridge, 1928.

²⁰ Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, т. II, вып. 2. М., 1859, стр. 626—627; вып. 3. М., 1862, стр. 739.

²¹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Кушелевым-Безбородко, вып. 3. СПб., 1862, стр. 15—16.

²² Н. С. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, т. 1. СПб., 1863, стр. 20—23.

²³ Там же, стр. 19—20.

²⁴ А. Н. Попов. Обзор хронографов русской редакции, т. II. М., 1869, стр. 154—155, 162 и 169.

ченных» книг и в Послании новгородского архиепископа Геннадия от 1489 г.²⁵

Открытие А. Н. Попова долгое время оставалось неизвестным. Поэтому, когда в 1873 г. появилась книжка И. Я. Порфирьева «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях», ее автор, изложив содержание книги Еноха в эфиопской версии по немецкому изданию Дилльмана, смог сослаться только на тот отрывок из славянской книги Еноха, который был напечатан в изданиях А. Н. Пыпина и Н. С. Тихонравова.²⁶ В сборнике апокрифических текстов, составленном тем же исследователем, к этому были добавлены еще отрывки книги Еноха, извлеченные А. Н. Поповым из хронографов.²⁷

Равным образом только об отрывке, помещенном в изданиях А. Н. Пыпина и Н. С. Тихонравова, знал и А. Смирнов, напечатавший в 1888 г. русский перевод и исследование о книге Еноха.²⁸

В 1884 г. в Загребе вышло исследование хорватского ученого Стояна Новаковича, который опубликовал текст так называемой краткой редакции книги Еноха по рукописи Белградской народной библиотеки (№ 151, XVI в.). Он сослался в своем исследовании на труды А. Н. Пыпина, Н. С. Тихонравова и А. Н. Попова (отрывки из хронографа). Новакович был убежден, что публикует текст апокрифа впервые и в полной редакции.²⁹

Во второй половине восьмидесятых годов изучением славянской книги Еноха занялся видный русский славист профессор М. И. Соколов, сделавший для исследования этого памятника больше, чем кто-либо из русских ученых. В 1886 г. ему удалось открыть в Белградской народной библиотеке новый список книги Еноха, который оказался наиболее полным и исправным, чем все известные, при этом на сто с лишним лет более древним, чем список, опубликованный А. Н. Поповым. Названную рукопись (Белградской народной библиотеки, № 321, XVI в., болгарской орфографии) М. И. Соколов и сделал основной в своем издании.³⁰ Вознамерившись дать полную публикацию текста славянской книги Еноха, М. И. Соколов принялся за выявление новых ее списков. В 1891 г. через М. Н. Сперанского он смог ознакомиться со списком, хранящимся в Венской бывшей придворной библиотеке (№ 125, XVI—XVII вв.). Список этот сербского письма, содержащий краткую редакцию книги и почти буквально совпадающий со списком, опубликованным Новаковичем.³¹ В 1892 г. в поле зрения М. И. Соколова попал новый русский список (Барсовский I) конца XVII в.³² В 1893 г. ему удалось ознакомиться с рукописями Уварова, среди которых он нашел список кормчей XV в. (№ 556), где на л. 598 оказался отрывок, сходный с тем, который был опубликован у Н. С. Тихонравова. В хронографическом сборнике из той же коллекции (№ 3/18) был обнаружен текст особой редакции этого апокрифа под заголовком

²⁵ Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым, ч. IV. Южнорусский сборник 1679 г. — ЧОИДР. М., 1880, кн. 3, стр. 66—139.

²⁶ И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872, стр. 229—231.

²⁷ И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877, стр. 237—278.

²⁸ А. Смирнов. Книга Еноха, стр. 244—247.

²⁹ St. Novakovic. Apokrif o Enohu. — Starine, t. XVI. Zagreb, 1884, стр. 65—81.

³⁰ М. И. Соколов. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. — В кн.: Материалы и заметки по старинной славянской литературе, вып. 3, № 7. М., 1910, стр. 7, 72—74.

³¹ Там же, стр. 8, 74—77.

³² Там же, стр. 8, 54—69.

«От потаенных книг о въсищени Еноховѣ праведнаго».³³ В том же году М. И. Соколову стал известен еще один список из собрания Барсова, датированный 1701 г., содержащий неполный текст книги, но с некоторыми ценными, по мнению М. И. Соколова, чтениями.³⁴ Наконец, в 1895 г. благодаря А. И. Яцимирскому М. И. Соколов ознакомился с ранее ему неизвестным списком полной редакции, переписанным в Румынии в XVI в.³⁵

Труд М. И. Соколова вышел первым изданием в 1899 г. в качестве третьего выпуска его «Материалов и заметок по старинной славянской литературе» (Славянская книга Еноха).³⁶ В названном издании опубликован текст полной редакции славянского «Еноха» по болгарской Белградской рукописи XVI в. (А) с вариантами по русской Хлудовской рукописи, изданной в свое время А. Н. Поповым (II), и Уваровской рукописи (№ 3/18) (У). Параллельно со славянским текстом напечатан перевод его на латинский язык, выполненный М. И. Соколовым. Далее дается текст краткой редакции памятника по русской рукописи XVII в. (Барсовскому I) с вариантами по списку Новаковича и Венской придворной библиотеки.

Несколько раньше, в 1896 г., появились три работы по славянскому «Еноху». Великий украинский писатель и филолог Иван Франко включил издание текста славянского «Еноха» в первый том своего капитального труда об апокрифах и легендах.³⁷ Одновременно текст славянского Еноха с переводом на английский язык был издан Морфиллем,³⁸ а с переводом на немецкий — Бонветчем.³⁹ Оба зарубежных исследователя получили славянский материал от М. И. Соколова.

В 1905 г. была напечатана последняя из опубликованных при жизни статья М. И. Соколова «О фениксе по апокрифическим книгам Еноха и Варуха»,⁴⁰ где автор кратко резюмирует историю своего исследования славянских текстов «Еноха» и главное внимание уделяет интерпретации одного конкретного места из текста полной редакции, сопоставляя его с греческим и славянским текстами другого ветхозаветного апокрифа — «Откровения Варуха». Важным для текстологии нашего памятника кажется нам то, что М. И. Соколов впервые привлекает разночтения по румынскому списку XVI в. из бывшего собрания Яцимирского.

В 1906 г. М. И. Соколов скончался в расцвете творческих сил, не успев завершить широко задуманного капитального труда о славянской книге Еноха. М. Н. Сперанский после смерти своего учителя подготовил к печати второе издание третьего выпуска его «Материалов и заметок по старинной славянской литературе», куда включил, кроме того, что было уже напечатано в 1899 г., и все планы покойного слависта, и его черновые наброски, и собранные им текстовые материалы. Это издание представляет собой до сих пор не превзойденное еще по своей полноте и обстоятельности исследование и свод материалов по славянскому «Еноху».⁴¹ Однако по

³³ Там же, стр. 8—9, 33—44.

³⁴ Там же, стр. 9, 69—73.

³⁵ Там же, стр. 9, 44—53.

³⁶ См.: ЧОИДР. М., 1899, кн. 4, стр. 1—80; см. также: Труды IX археологического съезда, т. II. М., 1897, стр. 102—103 (протоколы).

³⁷ І. Франко. Апокріфі і легенди... т. I. Львів, 1896, стр. 36—37, 39—64.

³⁸ The Book of the Secrets of Enoch. Translated from the slavonic by W. R. Morfill and edited, with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Oxford, 1896.

³⁹ N. Bonwetsch. Das slavische Henochbuch. — Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft zu Göttingen Philologisch-historische Klasse. — Neue Folge, Band I, № 3. Göttingen, 1896.

⁴⁰ Новый сборник статей по славяноведению, составленный учениками акад. В. И. Ламанского. СПб., 1905, стр. 359—403.

⁴¹ ЧОИДР. М., 1910, кн. 4, вып. II.

легко объяснимой причине в названной книге нельзя найти абсолютной стройности и согласованности в выводах, многие плодотворные идеи автора не разработаны им до конца.

К сожалению, после смерти М. И. Соколова почти никто из русских филологов ни в дореволюционное время, ни после Великой Октябрьской социалистической революции не продолжил его труда по славянскому «Еноху», как, впрочем, и вообще по апокрифической славянской и древнерусской письменности.

В виде исключения следует назвать статью М. Н. Сперанского «Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв.», написанную еще в 1938 г., однако опубликованную лишь посмертно. В этой статье автор уделил славянскому переводу книги Еноха всего одну страницу, причем рассматривает этот вопрос только попутно в связи с разбором рукописного сборника Венской бывшей придворной библиотеки (№ 125), М. Н. Сперанский подчеркивает, что текст книги Еноха в названном сборнике, как и текст других его разделов, хотя и переписывался сербским писцом в XVI в., однако обнаруживает многочисленные следы первоначального русского оригинала. Подобные же русизмы были обнаружены и Новаковичем в изданном им сербском списке «Еноха» из Белградской народной библиотеки (№ 151, XVI в.). Из этих фактов М. Н. Сперанский сделал правильный вывод о том, что текст краткой редакции славянского «Еноха» русского происхождения и был занесен на Балканский полуостров из Руси в XIV—XV вв.⁴²

Зарубежная литература, посвященная славянскому «Еноху», за эти годы весьма многочисленна и разнообразна. В 1922 г. вышло второе издание книги Н. Бонветча.⁴³ Немало внимания было уделено проблемам славянского «Еноха» библеистами Англии, Франции и других стран. Их исследования посвящались главным образом выяснению времени возникновения славянской книги Еноха и ее связей с другими версиями одноименного апокрifa.⁴⁴

Специальные статьи были опубликованы о пасхальном календаре в славянской книге Еноха,⁴⁵ а также в связи с толкованием имен ангелов и таинственных существ в этом апокрife.⁴⁶

В 1925 г. вышел труд болгарского ученого Йорд. Иванова «Богомилски книги и легенди». В названном исследовании около 25 страниц посвящено славянскому переводу Еноха. Йорд. Иванов объединил по возможности все, что сделано для изучения книги Еноха в ее первоначальном славянском тексте, перепечатал текст, изданный М. И. Соколовым, и добавил свои соображения о связи книги Еноха с богомилством.⁴⁷

В 1952 г. в Париже появилась работа выдающегося слависта Андре Вайана, содержащая публикацию текста «Книги Тайн Еноха» и ее перевод на французский язык.⁴⁸

⁴² М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 93—94.

⁴³ N. Bonwetsch. Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Leipzig, 1922.

⁴⁴ R. H. Charles. The date and place of writing of the slavonic Enoch. — Journal of Theological Studies, t. 22. Oxford, 1921, стр. 161—163.

⁴⁵ J. K. Fortheringham. The easter calendar of the slavonic Enoch. — Journal of Theological Studies, № 23. Oxford, 1922, стр. 49—56.

⁴⁶ L. Gry. Quelques noms d'anges et d'êtres mystérieux en Enoch II. — Revue Biblique, № 48. Paris, 1940, стр. 195—204.

⁴⁷ Йордан Иванов. Богомилски книги и легенди. София, 1925, стр. 165—191. — Цит. по: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей.

⁴⁸ André Vaillant. Le livre des secrets d'Enoch. Texte slave et la traduction française. Paris, 1952.

Наконец, во втором издании своего «Введения в Ветхий завет» немецкий библиист Отто Эйсфельдт дал краткую сводку тех выводов, к которым пришли к настоящему времени зарубежные исследователи славянского «Еноха».⁴⁹

Эти выводы кратко могут быть сведены в следующие основные положения.

Славянский «Енох», будучи переводом с какого-то по-гречески написанного оригинала, значительно отличается от эфиопской версии одноименной книги.

В своей первооснове это произведение христианской эпохи и может быть датировано не позднее VII в. н. э.

Однако все же за славянской апокрифической книгой может быть усмотрен какой-то более древний, иудейский по своему происхождению архетип. В книге содержится упоминание о необходимости троекратного посещения храма, а жертвенный храмовый культ мыслится еще существующим. Сказанное заставляет Эйсфельдта предположить, что архетип памятника мог быть создан только до разрушения Иерусалимского храма римлянами в 70 г. н. э.

Это делает вероятным, по мнению названного ученого, что родиной нашего памятника могла быть античная Александрия или во всяком случае среда иудейской диаспоры, говорившей на греческом языке.

4

Одной из важнейших проблем, которая встает перед исследователями славянского «Еноха» в свете новых находок в пещерах Кумрана, является отношение его текста к вновь найденным отрывкам на древнееврейском языке. Если до кумранских открытий было общепризнанным, что первооригинал книги Еноха был написан на греческом языке, то обнаруженные в пещерах Кумран 1 и Кумран 4 отрывки с полной бесспорностью доказали первоначальность семитического оригинала.

Необходимо точное сопоставление недавно открытых фрагментов с ранее известными текстами как эфиопской, так и славянской версий книги Еноха.

К сожалению, большинство найденных и опубликованных фрагментов отличается плохой сохранностью, на многих из них едва различимы отдельные слова. Отрывки, обнаруженные в пещере Кумран 1, были изданы французским исследователем Миликом в 1955—1956 гг.⁵⁰ В названном издании они были обозначены как фрагменты из книги Ноя и отождествлены с последними главами (гл. 106 и сл.) по эфиопской версии книги Еноха и совпадающими с ней греческими отрывками, сохранившимися среди папирусов Честер-Битти.⁵¹ Однако, как отмечает Милик, отрывок первый и следующие за ним кажутся не имеющими отношения к книге Еноха.

В 1958 г. Милик посвятил специальную статью расшифрованным им фрагментам книги Еноха из пещеры Кумран 4.⁵² В указанной статье приводятся тексты четырех отрывков. Если для первых трех Милик приводит

⁴⁹ O. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament, стр. 768—769.

⁵⁰ D. Barthelemy and J. T. Milik. Discoveries in the Judaean Desert, t. I. Oxford, 1955—1956, стр. 84—86, 152.

⁵¹ C. Bonner. The last chapters of Enoch in Greek. London, 1937.

⁵² J. T. Milik. Henoch aux pays des aromates. — Revue Biblique, t. 65, № 1. Paris, 1958, стр. 70—78.

довольно точные соответствия в тексте эфиопской версии книги Еноха (главы XXX, 1—XXXII, 3), то для четвертого отрывка он затрудняется подобрать соответствие и замечает по этому поводу: «... этот фрагмент соответствует XXXV—XXXVI главам, но явно принадлежит иной редакции, отличающейся от той, которая представлена в эфиопском переводе».⁵³

К сожалению, отрывок, публикуемый Миликом в транскрипции, очень фрагментарен. Поэтому трудно установить его текстуальную близость или, наоборот, несходство со славянской книгой Еноха. Мы далеки от мысли, чтобы последняя могла бы иметь в себе какие-либо точки непосредственного соприкосновения с текстом, обнаруженным в Кумранской пещере. Но несомненно одно: фрагменты книги Еноха в еврейском подлиннике содержали какие-то версии этой книги, существенно образом отличавшиеся от той, которая легла в основу эфиопского перевода. Следовательно, расхождения, наблюдаемые между славянской и эфиопской версиями, могут восходить еще к дохристианской эпохе.

Если рассматривать славянскую книгу Еноха в свете кумранских находок, то в ней обнаруживается немало таких черт, которые невольно напрашиваются на сопоставление с практикой, идеологией и фразеологией, свойственной позднеиудейскому сектантству в лице ессеев и членов Кумранской общины.

Прежде всего следует указать на использование такими ветхозаветными апокрифами, как книга Еноха и книга Юбилеев, своеобразного солнечного календаря, отличающегося от общепринятого в иудействе лунного и насчитывавшего в составе года 364 дня. Как показала в своем исследовании Жобер, этот же солнечный календарь был принят в Кумранской общине. За последние годы выросла обширная литература, рассматривающая в различных аспектах отношение кумранской общины к этому солнечному календарю.⁵⁴

В славянской книге Еноха мы тоже встречаемся с таким же солнечным календарем. Приведем соответствующее место славянского перевода по рукописи БАН, № 45.13.4, л. 358б—358в (гл. VI): «И несоста ма мужа. по востоку небесе. И показаста ми врата. ими же выходить солныце. по уставнымъ временемъ. и по обхоженіемъ мѣсаца лѣт(а) всего... Идетъ на западъ прѣвыми враты. Исходитъ д(ь)ни мв, вторыми д(ь)ни ле. третими д(ь)ни ле, четвертыми д(ь)ни ле, пѣтими д(ь)ни ле, шестыми д(ь)ни мв. И пакы возврацаа шестыми враты по обществою временному, и входить паатыми враты д(ь)ни ле, четвертыми враты д(ь)ни ле, третьими враты д(ь)ни ле, вторыми д(ь)ни ле. и скончаютсА д(ь)ньи лѣт. По возвратомъ временнымъ».

Если мы суммируем приведенные числа: $42 + 35 + 35 + 35 + 35 + 42 + 35 + 35 + 35 + 35$, то и получим число дней кумранского солнечного календаря — 364. Это, разумеется, не может быть случайным совпадением и с несомненностью доказывает связь архетипа нашей книги с памятниками Кумрана.

⁵³ Там же, стр. 77.

⁵⁴ A. Jaubert. 1) Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques. — *Vetus Testamentum*, v. 3. Leiden, 1953, стр. 250—264; 2) Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. — *Vetus Testamentum*, v. 7. Leiden, 1957, стр. 35—61; J. Caubert Iturbe. El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario Hebreo. — *Salamicensis*. Salamanca, 1959, стр. 131—142; E. E. Ettisch. Die Gemeinderegeln und der Qumrankalender. — *Revue de Qumrân*, t. III, p. 1, N 9. Paris, 1961, стр. 125—136.

В тексте славянской книги Еноха легко обнаружить следы моралистического дуализма, на основании которых Йордан Иванов имел возможность сопоставить эти места с воззрениями богомилов. Так, в гл. XI по полной редакции текста мы читаем: «И рек им^А емоу Адамъ. и дах емоу вола его и оуказахъ емоу двѣ пати. свѣт и тьм^А. и рѣхъ емоу: се ти добро, а се зло, да оувѣмъ. любовь ли иматъ къ мнѣ или ненависть, да ѡвита^А въ его любашей м^А». ⁵⁵

На сопоставление с приведенным местом невольно напрашивается известное изречение о двух путях из «Устава» общины Кумрана: «Он сотворил человека для владычества (над) миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до назначенного им срока. Это духи Правды и Кривды. В чертоге света — родословие Правды, и из источника тьмы — родословие Кривды» (Таблица III, строки 17—19). ⁵⁶ Процитированное нами высказывание очень напоминает известное изречение из новозаветного апокрифа — так называемого Послания Варнавы, которое, возможно, тоже создавалось не без воздействия на него кумранской идеологии. ⁵⁷

В славянской книге Еноха значительно заметнее, чем в эфиопской версии, выступает моральное учительство, призыв к справедливости, к борьбе против неправильного суда и угнетения неимущих. В проповеди, с которой обращается Енох к своим сыновьям, мы находим (гл. XIII): «Блаженъ иже сотворитъ судъ праведный. нагаго одѣжетъ ризою и алчну дас(тъ) хлѣб. Блаженъ иже судитъ соуд праведныи сиротѣ и вдовицѣ. всему обидиму поможетъ» (БАН, № 45.13.4, л. 361б).

Немало сходных по мысли и словам параллельных мест можно подыскать к приведенной цитате в том же «Уставе» общины. Напомним, что Иосиф Флавий в «Истории Иудейской войны» (кн. II, гл. 8, ч. 9) подчеркивает справедливый суд у ессеев. По тексту древнерусского перевода, они «в судбѣ обидѣннымъ правители суть». ⁵⁸

Приведем еще несколько подобных же моралистических поучений, которые очень характерны для славянского Еноха и не имеют параллелей в эфиопской версии. Так, например, в гл. XIII: «Г(оспо)дѣ рукама своима созда чл(овѣ)ка. и в подобии лица своего. мала и велика створи г(оспо)дѣ. Укар^ѡ и лице чловѣче оукаретъ лице г(оспод)не. гнуша^А (в рукоп.: гнушает^А) лица чловѣча гнушает^А лица г(оспод)н^А. презр^А лица чловѣча презреть лице г(оспод)не. Гнѣвъ и суд великъ. иже плюють на лице чловѣку. блаженъ иже исправить свое. на всакого чловѣка, како помощи судимому и ако под^Ати скрушима и ако подати требующу. зане суда великаго все дѣло чловѣческое. писаниемъ обновит^А» (БАН, № 45.13.4, л. 362а).

Если Эйсфельд правильно указывал на наличие в славянском «Енохе» предписаний о необходимости храмового жертвоприношения, то от его внимания ускользнули моральные мотивировки этого требования. В гл. XIII находим: «Егда требует г(оспод)ь хлѣба. или свѣща. или борова или говада. но тѣмъ искушаетъ г(оспод)ь с(ъ)р(ъ)д(ъ)ще чловѣку» (БАН, № 45.13.4, л. 362б). Далее мы читаем: «Злато и серебро погубите брата ради. да прѣимите сокровище плотно въ д(ъ)нь соудный. И сиротѣ и вдо-

⁵⁵ Цит. по рукописи: БАН, № 13.3.35 (XVI в., болгарского письма из Румынии), л. 106.

⁵⁶ К. Б. Старкова. Устав общины..., стр. 33.

⁵⁷ См.: Р. Ю. Виппер. Возникновение христианской литературы. М.—Л., 1946, стр. 148—169.

⁵⁸ Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958, стр. 255.

вицѣ прострете руки ваша. и противу силѣ помозите бѣдному» (там же, л. 362в). Достоинство внимания и следующее поучение из гл. XV: «Умръща-влаи скотъ всак безо узы злосаконіе ес(ть). беззаконить свою д(у)шу. дѣла пакость скоту в тайнѣ. злосаконіе ес(ть). беззаконить свою д(у)шу. дѣла и пакость чловѣци д(у)ши. пакостить д(у) шу свою. И нѣсть ему исцѣленіа в вѣки. врѣаи чловѣка в сѣтъ самоу оувазнетъ в неи. Нѣсть ему исцѣленіа в вѣки. а врѣаи чловѣка в соуд не оскоудѣтъ соуд его в вѣк(ы)» (там же, л. 369б).

Как видим, в этой гуманной проповеди призыв к милосердию распространяется и на животных, что необычно для библейской морали.

Следует обратить внимание и на ту особенность морализирующей проповеди славянского «Еноха», что в ней глубокий и последовательный гуманизм обосновывается своеобразной антропоцентрической концепцией мироздания. В гл. XVII мы находим: «И по том же всѣм созда чловѣка по образу своему и вложи ему очи видѣти и оуши слышати. и с(в)рд(ь)це помышлати. И оумъ съвѣтовати. Тогда разръши г(оспо)дь вѣк чловѣка ради и раздѣли на времена и на час(ы). да размышлаетъ чловѣкъ времянь времени» (БАН, № 45.13.4, л. 363 г).

Приведенные гуманные поучения во многом созвучны той моральной проповеди, которую находим и в документах Кумрана, в том же «Уставе» общины подчеркивается, что «он (бог) сотворил человека для владычества над миром». Именно подобная моральная гуманистическая проповедь послужила причиной того, что енохические произведения были в свое время адаптированы ранним христианством. Эта же проповедь наряду с другими выдающимися положительными качествами славянского перевода Еноха способствовала той большой его популярности, которая особенно усиливается на Руси в XIV—XVI вв., в эпоху, когда возникают и развиваются гуманистические и антифеодалные по своей социальной направленности ереси стригольников и других.

Недавно французский ученый Пьер Грело в своей статье, посвященной эсхатологическим воззрениям ессеев, отразившимся в книге Еноха, указал, между прочим, и на то, что по эфиопской версии не может быть точно установлено, как именно мыслили себе ессеи местонахождение ада и узилища осужденных на вечное мучение душ.⁵⁹ Где находилась, по их представлению, «страна великого мрака», «место тьмы», предназначенное грешникам? Если исходить из тех глав второй книги «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, в которых этот писатель излагает верования ессеев и их представления о загробном воздаянии за грехи, то можно думать, что в соответствии с распространенными в античное время пифагорейстическими представлениями это место вечного мучения мыслилось находящимся на небе, в нижних слоях атмосферы, где «души печально блуждают, угнетаемые непогодами, которые им постоянно угрожают, где ураганы, бури жестоко их треплют». Как пишет П. Грело, проблема заключается в том, взяла ли Иосиф Флавий это воззрение непосредственно из ессейских источников или же мог заимствовать его из тех «верований греков», с которыми он настойчиво стремится сблизить учение ессеев в своем изложении, предназначенном для греко-римских читателей. Не довольствуясь тем, что дает по этому поводу эфиопская версия «Еноха», П. Грело предлагает ждать показаний славянского «Еноха», чтобы окончательно разрешить поставленную им проблему.⁶⁰

⁵⁹ Pierre Grelot, L'eschatologie des Esseniens et le livre d'Enoch. — Revue de Qumrân, t. I, N 1. Paris, 1958, стр. 113—131.

⁶⁰ Там же, стр. 128.

Как показывают наши наблюдения, текст краткой редакции славянского «Еноха» полностью подтверждает предположение Грело о том, что утверждение Иосифа Флавия взято непосредственно из ессейских источников и лишь одето им в греческие фразеологические обороты.

В гл. V мы читаем о посещении Енохом второго неба. Там он находит «агг(е)лы. осуждена плачущи» (БАН, № 45.14.4, л. 357). При посещении третьего неба Еноха «вознесоста . . . на сѣверь н(е)б(е)сѣ и показаста ми тоу мѣстоу страшно зѣло. всАка мука. и моученіа на мѣстѣ томъ. И тми и мгла. и нѣсть тоу свѣта, но огнь мрачен възгараАА выну на мѣстѣ томъ. . . И Се мѣсто Еноше оуготовано естъ неч(ь)стивымь. иже. . . хвалатСА дѣлы своими. крадутъ д(у)ша отаи. иже рѣшатъ то вѣзеще (?) иж(е) обогатѣА изю обиды, от имѣннїи чюжаго» (там же, л. 358 об.).

В приведенном контексте обращает на себя внимание своеобразный оксюморон «огнь мрачен», прямое соответствие которому также может быть указано в «Уставе» Кумранской общины: «И наказание. . . вместе с позором гибели в огне мрака» («в огне мрачных областей» — по переводу К. Б. Старковой).⁶¹

Вообще следует заметить, что смысловая и фразеологическая близость между главами славянского «Еноха», рисующими адские мучения грешников, и теми местами «Устава» общины, где идет речь о загробном воздаянии грешникам, не может не бросаться в глаза.

Однако вместе с тем нельзя умолчать и об одном существенном отличии славянского «Еноха» от кумранских документов и от воззрений ессейства. Согласно последним, ад находился в западной части нижнего раздела неба, Север же мыслился местонахождением рая и местом вечного блаженства праведников, там же предполагалось и местопребывание престола божия. Как мы можем видеть из приведенного славянского текста, Север в нем представлен местопребыванием ада. Как убедительно доказывает П. Грело в другой, специальной статье, представление о рае на Севере, вероятно коренящееся еще в верованиях древнего Востока, было настолько характерной чертой учения ессеев и членов общины Кумрана, что этим может быть объяснена ориентировка на Север похороненных на кладбище близ кумранских раскопок мертвецов, которая является необычной для остальных направлений иудейства.⁶²

Все это требует более подробного специального изучения. Но и теперь уже мы можем с полной несомненностью утверждать, что первооснова того апокрифического произведения, которое впоследствии оформилось в виде славянской книги Еноха, возникла в эпоху, близкую по времени и по идеологии к той, когда создавались памятники Кумрана. Это древнее, ессейское по своей направленности произведение, которое условно могло бы быть названо «Протоенох 2», впоследствии было, по всей видимости, использовано в какой-то древней еврейской книге, которая, по нашим предложениям, могла явиться архетипом славянского Еноха.

5

Другая чрезвычайно важная проблема, которая, несмотря на труды М. И. Соколова, Йорд. Иванова, М. Н. Сперанского, А. Вайана и других, все еще ждет своего окончательного разрешения, — это проблема взаимоотношения различных редакций самого славянского текста книги Еноха.

⁶¹ К. Б. Старкова. Устав общины. . . , стр. 38.

⁶² Pierre Grelot. La Géographie mythique d'Enoch et ses sources orientales. — Revue Biblique, t. 65, f. I. Paris, 1958, стр. 33—69.

Обычно дело представляется таким образом, что первоначальной считают южнославянскую пространную, или полную, редакцию памятника. Другая, краткая редакция русского происхождения. Эта русская по месту своего возникновения и языку редакция славянского «Еноха» впоследствии, уже в XIV—XV вв., снова попадает на Балканский полуостров и переписывается там сербскими и болгарскими писцами.⁶³

Между тем вопрос этот не решается так просто. Списки распространенной редакции не восходят ко времени ранее XVI—XVII вв. Наоборот, списки краткой, русской редакции значительно старше, они принадлежат XV в. Как показал уже М. И. Соколов, обширное извлечение из краткой редакции, вошедшее в состав «Мерила праведного» и опубликованное Н. С. Тихонравовым, находится в рукописи XIV в. Признаки, свидетельствующие о том, что списки русской редакции восходят к очень древним протографам, можно найти в ряде рукописей XV в. Утверждение, что именно полная, южнославянская редакция текста должна быть признана более древней, требует специального обоснованного доказательства и не может быть принято на веру.

В противоположность М. И. Соколову и Йорд. Иванову А. Вайан признавал первоначальной и наиболее древней краткую редакцию. Последнюю он считал восходящей к старославянскому протографу, созданному еще в X—XI вв. в Македонии или даже в Паннонии. В основу своей публикации он положил текст Уваровского списка, который считал принадлежащим к той же краткой редакции. Однако, к сожалению, А. Вайан имел доступ лишь к ранее опубликованным рукописям и не мог использовать непосредственно материал списков. Таким образом, его детальное и обстоятельное исследование рукописной традиции славянского «Еноха» нуждается в проверке и уточнении.

Для того чтобы с полной определенностью решить эту проблему, необходимо более тщательное текстологическое исследование всех списков славянского «Еноха», которые не до конца еще выявлены, а также всех цитат из этого памятника, которые в изобилии представлены в русской письменности с XII в.⁶⁴

Если первоначально М. И. Соколов находил только две редакции славянского «Еноха», пространную и краткую, и в связи с таким взглядом в первом издании своего труда использовал Уваровский список в вариантах к изданному им Белградскому болгарскому списку, то при более подробном изучении текста он изменил свое мнение и начал говорить об особой, третьей, промежуточной редакции, представленной Уваровской рукописью. Во втором издании его книги М. Н. Сперанский, оставив без изменения публикацию текста полной редакции с вариантами из названного списка, помещает вместе с тем его полный текст в виде отдельной текстологической разновидности. В чем же именно состоит своеобразие этой промежуточной редакции, в чем ее отличия от распространенной и краткой редакций, так и не было выяснено. Бонветч и Вайан просто отождествляли промежуточную редакцию с краткой. Мы располагаем еще одним списком данной редакции славянского «Еноха» в виде цитированного нами «Академического хронографа» (XV в.), который до сих пор

⁶³ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 92—93.

⁶⁴ Любопытный пример цитирования славянской книги Еноха в русской литературе XIX в. можно указать в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» (1894 г.). В речи архиерея: «Еще что за удовольствие определять сына в ловитчики! Почитай-ча, что о них в книге Еноха написано: „Се стражи адовныя, стоящие яко аспиды: очеса их яко свещи потухлы, и зубы их обнажены“» (Н. С. Лесков, Собрание сочинений, т. IX. М., 1958, стр. 522).

остается не изданным и не был известен М. И. Соколову. Привлечение этого нового материала к текстологическому изучению памятника сможет дать много ценного. Недостаточно привлекался М. И. Соколовым и другой неизданный список славянского «Еноха» пространной редакции, болгарского письма, XVI в., найденный в Румынии А. И. Яцимирским, ныне также хранящийся в Библиотеке АН СССР (№ 13.3.25). Привлечение данных этого списка тоже совершенно необходимо. Пока в самой предварительной форме мы могли бы на основании отдельных наблюдений над текстом названных списков высказать предположение, что именно «промежуточная» редакция, представленная Академической и Уваровской рукописями, может быть признана наиболее древней и первоначальной.

Для сравнения приведем текст части гл. 29 по трем спискам. По списку БАН, № 45, 18.4, л. 360б: «Морю же повелѣ породити своѧ рыбы. и всѧкъ гад плазѧщи по земли. и всѧку птицу парѧщую»; по списку БАН, № 13.3.25, л. 105: «И въ ѣ днь повелѣхъ морю. и породи рыбы и птицѧ пернаты многоразличіе. и всѣ гад лазѧщи по земли». В соответствии с приведенным местом Белградский список, № 321, по изданию М. И. Соколова, содержит текст, в значительной степени отличающийся от обоих наших списков: «И въ д(ь)нь пѧти повелѣхъ море и породи рыбы и птице много различные. И всѣкъ гадъ лазещь и ходѧщь по земли четвероногъ и парѧщь по въздуху».⁶⁵

Как явствует из сопоставления, текст Академического списка отличается наибольшей ясностью, мысль выражена в нем кратко и энергично. Тексты обоих других списков, особенно последнего, стилистически вялы и носят характер плеонастического распространения первого списка. Решающим же в данном случае следует признать замену причастия «плазѧщи» словом «лазѧщи», несомненно появившимся под рукой переписчика, не понимавшего значения этого слова. Ведь гады, конечно, могут только ползать, но отнюдь не лазать!

Дело в том, что глагол «плазати» может встретиться только в русских памятниках, почему и оказался непонятным для болгар переписчиков XVI в. Это искусственная славянизированная форма, к тому же неправильно, с точки зрения фонетических соответствий, образованная от восточнославянского глагола «полозити»,⁶⁶ подобно тому, как например слова «планъ» (вместо плѧн) и «планити» (вместо плѧнити) неправильно образовывались древнерусскими книжниками от восточнославянских слов «полонъ» и «полонити». Подобные образования могли возникнуть только на русской почве в старшем периоде развития русского литературного языка, до поры второго южнославянского влияния.

Таким образом, мы можем еще раз подчеркнуть, что действительно необходимо новое критическое издание славянской книги Еноха — издание, которое основывалось бы на глубоком текстологическом изучении памятника.

⁶⁵ М. И. Соколов. Славянская книга Еноха Праведного, стр. 29.

⁶⁶ Срезневский. Материалы, т. II, стр. 1135. Слово «плазати» в словарях не отмечено. Ср. замечание А. И. Соболевского: «Древнерусские переводы с греческого, вроде Александрии, Хронографа Георгия Амартола, Христианской топографии Козмы Индикоплова, имеют ряд мнимых церковнославянизмов, вроде „влатъ“, „клаколь“, представляющие такие же переделки русских „волоть“, „колоколь“, как русские „сорочининь“, „мороморъ“, „скорогия“, церковнославянских „срацининь“, „мраморъ“, „скрапия“ [Рецензия на книгу С. Булича «Церковнославянские элементы в современном литературном и народном языке», ч. 1 (СПб., 1893). — ЖМНП. СПб., 1894, май, стр. 215].

Позволим себе высказать несколько предварительных догадок по вопросу о том, с какого языка могла быть переведена славянская книга Еноха.

Обычно доказательством перевода с греческого признают наличие в славянском тексте «Еноха» акростиха, объясняющего значения имен Адама и Евы. Как отмечает О. Эйсфельдт, этот акростих понятен только на греческом языке.⁶⁷

Рассмотрим указанный отрывок по изданию М. И. Соколова. Там находим: «И поставих емоу им от чѣтыри съставъ, от вѣстокъ, от запад, от сѣвера, от юга». Действительно, как указал еще Чарльз в 1896 г., здесь мы встречаемся с очень распространенным в древности истолкованием греческого написания имени «Адам» при помощи начальных букв греческих названий стран света: восток — *'ανατολή*, запад — *δύσις*, север — *ἄρκος*, юг — *μεσημβρία*. Однако, если обратимся к продолжению текста, то мы читаем: «И възех ему спашоу ребро и сътвори х емъ женъ и женоѡ да приидет емоу съмрът. И възѡх послѣднѡ слово его и нарекох еи имѡ м(а)ти си рѣч Ева. Адам м(а)ти земльнѡ и жизнь».⁶⁸ В списке Яцимирского последним словам соответствует: «Адам м(а)ти земльни и жизнь»;⁶⁹ в списке П: «Адам имат земную жизнь».⁷⁰ Как видно из примеров, текст заключительной части отрывка безнадежно испорчен. Конъектура М. И. Соколова, которая дается в его переводе на латинский язык: «Adam explicatur terrestris, Eva mater et vita», — далеко не бесспорна. Основывать решающий вывод о языке, с которого мог быть переведен апокриф, на столь шатком основании по меньшей мере неосторожно. К тому же весь приведенный отрывок содержится только в списках пространной, югославянской редакции. Русские же списки, как краткой, так и «промежуточной» редакций, этого места не содержат. Наконец, смысл концовки акростиха может быть истолкован не только на основе греческого языка, но с той же долей вероятности и на славянской основе. Подобно тому, как бог создает Еву из ребра Адама, он же берет последнюю букву его имени (букву «М») и из нее создает имя его жены Евы («мати»). С данной буквы начинается как греческое слово *μήτηρ*, так и славянское с тем же значением. Не исключена поэтому возможность, что весь этот отрывок был внесен в текст книги Еноха одним из южнославянских редакторов, перерабатывавшим текст с привлечением каких-либо иных источников.

В тексте славянской книги Еноха встречаются довольно многочисленные слова, восходящие к греческому языку, как например «стѡхiа», «еферъ» и др. Однако эти лексемы не могут быть признаны показательными при решении вопроса о языковой природе оригинала, так как они принадлежат к числу древнейших заимствований, которые прочно утвердились в словарном составе славянорусского литературно-письменного языка и могли бы быть употреблены древнерусским книжником по собственному почину.⁷¹ Показательнее в этом отношении греческое слово «григорьи», которым обозначены в славянской книге Еноха падшие ангелы, «стражи», «бдящие», предающиеся скорби о грехопадении своих

⁶⁷ См.: О. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament, стр. 768.

⁶⁸ М. И. Соколов. Славянская книга Еноха Праведного, стр. 31.

⁶⁹ Рукопись БАН, № 13, 3.25, л. 106 об.

⁷⁰ Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым, стр. 121.

⁷¹ Н. А. Мещерский. К вопросу о заимствованиях из греческого в словарном составе древнерусского литературного языка. — Византийский временник, т. XIII. М., 1958, стр. 246—261.

друзей, ангелов, заключенных в узилища на втором небе.⁷² Однако и в эфиопской версии книги Еноха, которая тесно связана с семитическим ее архетипом, соответствующее название ангелов дается в форме того же самого греческого термина. Наоборот, название другого «чина» ангелов — «офангим» (в эфиопской, так и в славянской версии «Еноха» сохраняет древнееврейскую терминологию. Это слово буквально означает «колеса».

Еще М. И. Соколов обратил внимание, что в нескольких списках иностранной редакции славянского «Еноха» (список П и список Яцимирского) содержатся древнееврейские слова, обозначающие разделы неба: «аравофь» («аравот»), «музалюф», «кухавим», а также названия месяцев: «цивань», «нисань» и др.⁷³ Этот вопрос заслуживает глубокого и подробного изучения.

По многим чертам языка и стиля текст славянской книги Еноха, особенно в ее русской, так называемой промежуточной редакции, тесно примыкает к тем литературным памятникам, которые были переведены непосредственно с древнееврейского языка на Руси в древнейшую эпоху. К числу этих памятников мы относим книгу «Есфирь», книгу «Иосиппон», ряд ветхозаветных апокрифов, как например «Исход Моисея», сказания о Соломоне и др.⁷⁴

Поэтому есть основание предположить, что и книга Еноха могла бы быть переведенной древнерусскими мастерами перевода непосредственно с еврейского языка. Однако для того чтобы решить этот вопрос с большей уверенностью, необходимо детальное сопоставление славянского «Еноха», «Еноха 2» с «Енохом 3», а также с теми еврейскими версиями апокрифической книги, которые до сих пор остаются совершенно неизученными и отрывки которых обнаруживаются в пещерах Кумрана. Мы надеемся, что это исследование будет выполнено и прольет новый свет на связи между письменностью и культурой древнерусской народности и Востока.

⁷² См.: рукопись БАН, № 45.13.4, л. 359а.

⁷³ М. И. Соколов. Славянская книга Еноха Праведного, стр. 159—160.

⁷⁴ См. об этом подробнее: Н. А. Мещерский. 1) К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода. — Ученые записки Карело-Финского педагогического института, т. II, вып. 1. Петрозаводск, 1956, стр. 198—219; 2) Отрывок из книги «Иосиппон» в «Повести временных лет». — Палестинский сборник, вып. 2 (64—65). М.—Л., 1956, стр. 58—68; 3) «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе, стр. 132—153.

О. КРАЛИК

Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии*

Для понимания начальных моментов культурного развития Чехии Пржемысловцев основополагающее значение имеет вопрос о крещении Борживоя. Подробности легендарного повествования не слишком важны. Сущность вопроса заключается в том, получил ли первый крещеный пржемысловец, а с ним вместе и держава Пржемысловцев новую веру и культуру из Моравии, следовательно из Византии, или же из Баварии и вообще с латинского Запада. В том, что славянская культура, основоположниками которой явились Константин и Мефодий, пустила корни в Чехии Пржемысловцев по меньшей мере в XI в., сомнений быть не может. Но от проблемы так называемого крещения Борживоя зависит ответ на вопрос о начале и непрерывности богослужения на славянском языке в Чехии.

Первую работу на эту тему написал Й. Добровский. Как известно, в первом из своих «Kritische Versuche», озаглавленном «Bořivojův Taufe» (1803), он отнесся к возможности крещения Борживоя Мефодием скептически. С тех пор по этому вопросу было написано несчетное множество работ,¹ в особенности после возобновления дискуссии о легенде Кристиана в начале XX в. Как раз легенда Кристиана есть главный свидетель крещения Борживоя, поэтому вместе с реабилитацией легенды Кристиана решение проблемы перешло в новую фазу. Установка Добровского была резко критической, он бескомпромиссно отвергал подлинность как крещения Борживоя, так и легенды Кристиана. Он скорее был готов сделать кое-какие уступки в вопросе о крещении Борживоя, признать его историчность примерно в рамках формулировки Хроники Козьмы Пражского.

В настоящее время защищать критическую установку Добровского невозможно, особенно после трудов Людвиковского нельзя сомневаться в том, что труд Кристиана возник в последнем десятилетии X в. Таким образом, решение вопроса о крещении Борживоя сводится к критике известий о нем Кристиана. Критика же труда Кристиана идентична, по существу дела, анализу его источников. Кристиан писал по меньшей мере через сто лет после события, если только крещение Борживоя вообще есть факт исторический. Иными словами, его труд не является показанием современника события, но в основе его могла лежать письменная или хотя бы устная традиция. Во всяком случае нужно как-то перебросить мост через хронологический промежуток, отделяющий время Мефодия и Святополка, когда якобы был крещен Борживой, от времени епископа Войтеха, когда

* Перевод с чешского П. Савицкого. (Ред.).

¹ Наиболее новая монографическая разработка вопроса принадлежит Ф. М. Бартошу: F. Bartoš. Kniže Bořivoj na Moravě a založení Prahy. — Sborník Jos. Dobrovský, 1753—1953. Praha, 1953, стр. 430—440 (там же даны ссылки и на более раннюю литературу).

писал так называемый Кристиан, наш единственный свидетель. Необходимость добаться до источников Кристиана ясно сознавал В. Халоупецкий. Показательно даже заглавие его большого труда — «Источники X века Кристиановой легенды» (1939). К сожалению, результаты и методы труда Халоупецкого вызывают сомнения; вопрос об источниках Кристиана, восходящих к X и, конечно, IX вв., нужно решать заново.

О крещении Борживоя Кристиан пишет во второй главе своего труда. Но безусловно нельзя ограничиться поисками источников только этой главы. К относительно достоверным результатам приводит только анализ источников всего труда Кристиана, выяснение его отношения к литературе, которой он пользовался, установление методов и в особенности целей его работы. Вторую главу его труда нельзя изолировать; наоборот, кое-что и в ней самой разъясняется ее функцией в рамках всего труда и в основном идейном ее плане. Кристиан не был первым автором, писавшим о крещении чешского княжеского рода, его труд — это высшая точка относительно богатого «житийного» творчества в Чехии Пржемысловцев. Сообщение Кристиана о крещении Борживоя нельзя оценить вне сопоставления этого сообщения с известиями о крещении первого пражского князя у предшествующих агиографов. Это сплошь жития Вацлава (Вячеслава). Кристиан их хорошо знал и широко их использовал. Ни одно из этих житий не называло Борживоя первым крещеным князем на Пражском княжеском столе. Легенда «Crescente» и Гумпольд называют в качестве такового Спитигнева; 1-е старославянское житие Вацлава (и, вероятно, его источник) начинает историю чешского христианства только с Вратислава.² Таким образом, Кристиан в рассказе о начале чешского христианства существенно отличается от своих предшественников. Конечно, Кристиан мог быть лучше осведомлен о предках святого Вацлава, чем предшествовавшие агиографы, но тут-то и возникает задача установить источники этой его лучшей информированности.

Гумпольд писал в далекой Мантуе, в Италии, на основе легенды «Crescente». Осведомленность в чешской истории автора 1-го старославянского жития Вацлава стоит под большим сомнением. Поэтому в основном противостоят друг другу авторитет Кристиана, называющего первым христианским князем Борживоя, и авторитет легенды «Crescente», автор которой обнаруживает достаточно широкую осведомленность в чешских событиях настоящего и прошлого. Эта легенда начинается словами: *Crescente fide christiana in illis diebus Dei nutu et ammonitione sponte dux Voemorum Zpitigneus una cum exercitu nepson et omni populo suo sordes idolorum abiciens baptizatus est*. Преимущество легенды «Crescente» перед Кристианом — в ее более раннем происхождении. Но это само по себе не является гарантией достоверности. Наоборот, есть достаточно оснований думать, что начало христианству в Чехии было положено значительно

² Большинство цитированных легенд напечатано: *Fontes rerum Bohemicarum*, 1. Praha, 1873 (Житие Константина, 1—38; Житие Мефодия, 39—52; *Tempore Michaelis*, 100—107; 1-е старославянское житие Вячеслава, 127—134; *Fuit in provincia Voemorum*, 144—145; Легенда Гумпольда, 146—166; *Crescente fide*, 183—190; *Diffundente sole*, 191—193; Кристиан, 199—227). Некоторые из этих легенд имеются и в более новых изданиях, особенно нужно упомянуть критическое издание Кристиана в кн.: J. Peřkař. *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*. Prag, 1906 (далее: WLL), стр. 88—125. Легенда «*Beatus Cirillus*» впервые напечатана Халоупецким: *V. Chaloupcěk. Prameny X století Kristiánu legendy o sv. Václavu a sv. Ludmile*. — *Svatováclavský sborník*, II, 2. Praha, 1939, стр. 503—505; там же перепечатаны легенды: *Fuit*, *Diffundente*, *Crescente fide* (чешский извод), *Tempore Michaelis*. Хроника Козьмы цитируется по изданию: В. Bretholz. *Monumenta Germaniae historica Scriptores rerum Germanicarum, nova series*, t. II. Berlin, 1923.

ранее правления Спитигнева. Но суть вопроса не в том, много ли знал автор «Crescente», а в том, знал ли он больше, чем написал. Кажется, нет никаких оснований думать, что автор «Crescente» что-либо замалчивал. Его рассказ о начале христианства в Чехии производит впечатление достоверности, образ первых двух крещеных князей — Спитигнева и Вратислава — основан на данных о храмах, ими заложенных. Нужно учесть, что и он писал на значительной хронологической дистанции, в эпоху епископства Дитмара (973—983), т. е. от времени Спитигнева его отделяли примерно два поколения. Вероятнее всего память о давно умерших князьях сохранялась в те времена главным образом в церквях, ими основанных, где, очевидно, служились по ним и заупокойные обедни. Можно думать, что большего автор «Crescente» в Праге времен Дитмара и не мог узнать.

Значение свидетельства «Crescente» о первом чешском князе христиане нельзя ни переоценивать, ни недооценивать. Можно лишь утверждать, что в Чехии эпохи Дитмара о начале христианства в стране знали только то, что сказано в «Crescente». При епископе Войтехе до Кристиана никто не считал нужным исправлять и дополнять данные «Crescente». В частности, такая возможность была у Гумпольда: он, очевидно, дополнял «Crescente» на основе устных сообщений. Гумпольд существенно расширил рассказ о друге Вацлава Подивене, но, видимо, у его информатора не было интереса к расширению вводных частей жития. У Гумпольда было историческое чутье, он старался наметить исторический фон событий: этот фон создает обращение Чехии в христианство. Спитигнева он делает современником Генриха Птицелова, в первой главе дает обзор распространения христианства по отдельным странам Европы.

Отношение Кристиана к легенде «Crescente» отнюдь не простое. Положение было бы иным, если бы Кристиан представлял местную чешскую традицию, независимую от более ранней агиографии Вацлава. На самом же деле его труд — это усердная компиляция, проникнутая очевидным стремлением использовать все подробности из более ранних легенд, хотя бы они друг другу и противоречили. Кристиан явно старается как можно больше рассказать о Вацлаве, и все же в частях, касающихся собственно князя Вячеслава, у него очень мало нового, ничто не указывает на источники, отличные от уже известных. Житие Вячеслава, как его излагает Кристиан, — это повторение данных более ранней литературы о нем, притом литературы, дошедшей и до нас, пожалуй, за одним исключением. Что есть у Кристиана своего — это его историческое чутье, талант комбинирования, способность истолковать и развить намеки источников, большое композиционное искусство. Что касается эпохи Вячеслава, то можно сказать, что в общем Кристиан подтверждает достоверность «Crescente», хронологически первой и центральной Вацлавской легенды. Конечно, достоверность эта только относительная, значащая, что ничего более достоверного в Чехии последней четверти X в. не было в обращении.

Итак, для времени Вячеслава в распоряжении Кристиана никаких самостоятельных источников не было. Возникает вопрос: что нового он мог знать о предшественниках Вячеслава? К данным «Crescente» о Спитигневе и Вратиславе он не прибавляет ничего нового, сведения о Спитигневе он скорее сокращает: приписывает строительство наиболее древних храмов, в особенности Богородицкого в Пражском Граде, уже Борживою. Происхождение Борживоя тем загадочнее, раз оказалось нужным приписать ему заслуги, которые более ранняя агиография приписывала Спитигневу. Круг исторических данных, которыми располагал в конце X в.

пражский автор, был, очевидно, очень беден, если возникла необходимость механически переносить данные с одного князя на другого.

Факт несомненен: Кристиан первый вводит в чешскую историю Борживоя, более ранняя агиография и прочие источники о нем молчат. Именно у Кристиана Борживой впервые вступает в историю как отец Спитигнева и Вратислава и, конечно, как муж Людмилы. Борживой — это продолжение княжеской генеалогии в глубину прошлого. Парадоксально, но факт: в последующие столетия эта генеалогия уходит еще дальше в прошлое, как бы «вопреки времени». Козьма знает еще больше, чем Кристиан, он пишет: «*Gostivit autem genuit Borivoj*» (I, 10), ему известна вся генеалогия языческих чешских князей от Пржемысла до Гостивита. И не только это. Эпоним княжеского рода Пржемысл получает достойную родню. Вещунья, у Кристиана безымянная, зовется у Козьмы Либушей, у нее отец Крок и две сестры. Процесс не остановился на Козьме, Гаек знает о семье Либуши еще больше, а в поздней историографии эпохи гуманизма XVI—XVII вв. родословие Пржемысловцев разрослось еще больше. Почти общепризнано, что Пржемысл — фигура мифическая. Но происхождение Борживоя — это серьезная историческая проблема. При наличии общей тенденции, прослеживаемой от Козьмы до Пешины, все более углублять в прошлое княжескую генеалогия уже «*a priori*» отец исторических князей Спитигнева и Вратислава не вызывает слишком большого доверия.

Борживой не вызывает также доверия и как муж Людмилы. Людмила — это опять-таки в первую очередь проблема источников Кристиана. Здесь в более ранней литературе вопроса произошла досадная путаница: источником Кристиана ошибочно считались памятники, которые, наоборот, сами зависят от его труда. В первую очередь из числа источников Кристиана нужно исключить легенду «*Diffundente*»: в настоящее время почти всеми она считается переработанными извлечениями из Кристиана, относящимися к XIV в. Далее нужно отнести к XI столетию, в частности в Сазавский монастырь, возникновение самостоятельной Людмилиной легенды «*Fuit*», а также старославянского жития Людмилы, из которого сохранилось только проложное извлечение. Оба памятника созданы на основе Кристиана. Именно он и является настоящим творцом Людмилиной легенды. До него о Людмиле были лишь намеки в Вацлавской агиографии. Это прежде всего упоминание о Людмиле у Гумпольда. Однако примечательно, что о родственных связях Людмилы с Пржемысловцами Гумпольд молчит. Сообщение о том, что Людмила — свекровь матери Вацлава, было, вероятно, еще до Кристиана интерполировано в наиболее раннюю Вацлавскую легенду «*Crescente*» (однако рукописи с текстом без этой интерполяции до нас не дошли). Наконец, искаженное отражение людмилиной традиции можно усмотреть и в 1-м старославянском житии Вацлава, где, судя по всему, вместо Людмилы выступает Драгомира.

Труд Кристиана — решающее звено в развитии Людмилиной легенды; он дал образу первой чешской святой завершенность и постоянство, позднейшая агиография добавила лишь незначительные подробности. В настоящее время трудно соблюсти должную меру при критике исторической основы Людмилиной легенды, установить равновесие между скепсисом и принятием на веру. Благоприятный признак, указывающий на прочность людмилиной традиции в Чехии X в., — ее широкое проникновение в рамки Вацлавской легенды: явственнее всего у Гумпольда, но также в «*Crescente*», в искаженном и путаном виде — в 1-м старославянском житии Вацлава. Вместе с тем Кристианова коди-

фикация Людмилинской легенды располагает скорее к скепсису, в ней особенно сильно выражено его противоречивое отношение к Вацлавской легенде: с одной стороны, он очень зависит от более ранней агиографии, с другой — произвольно добавляет и развивает взятые из разных источников мотивы. Правда, он буквально заимствует из более ранней Вацлавской агиографии все мелочи, касающиеся Людмилы, дословно воспроизводит гумпольдовский о ней пассаж. Удивительным образом Кристиан не устраняет той путаницы, которая налицо в 1-м старославянском житии Вацлава, он ошибочно изображает Драгомиру святой, наподобие Людмилы, только несколько более сдержанно. В остальном образ Людмилы у Кристиана — это чистый литературный шаблон в большей степени, чем даваемый им образ князя Вацлава. В его рассказе о судьбе княгини Людмилы так же трудно прощупать живую устную традицию, как и в передаче истории Вацлава.

Одно несомненно: легенда о Людмиле — это ветвь Вацлавской легенды. «Двойное житие» Кристиана возникло не путем слияния двух самостоятельных легенд, а расширения людмилинских мотивов, взятых из первоначального жития первого чешского святого. Совершенно самостоятельной Людмилинская легенда стала только в XI в. Аналогично развивалась легенда о верном Подивене. Как в рассказе о Людмиле, так и тут решающий шаг по сравнению с «Crescente» сделал Гумпольд, а завершил развитие Кристиан. Он посвятил Подивену девятую главу своего труда, начав ее словами: «Nunc deo auctore de novo martyre sincere scire volentibus nova miracula pandam».

Но позднейшая судьба Подивена, в отличие от судьбы Людмилы, не была благоприятной: он не был канонизирован, рассказ о нем остался в составе Вацлавской легенды; правда, повествование о нем развивалось и углублялось, но он и в дальнейшем светил лишь отраженным светом своего господина. Этот неуспех Подивена можно приписать менее яркой выраженности устной традиции об этом спутнике Вацлава; однако успех Людмилы, заверченный всеобщей распространенностью ее культа в более поздних столетиях, не обязательно восходит только к раннему развитию сказаний о ее мученической смерти. Укреплению культа Людмилы могла способствовать, например, потребность Георгиевского («св. Йиржи») женского монастыря иметь собственную местную святую. Фигура Подивена совершенно не отразилась в 1-м старославянском житии Вацлава, образ же Людмилы там есть, хотя и в неясном, и в искаженном виде. Можно думать, что сказания о Людмиле были значительно расширены во второй половине X в., возможно, что их знал и автор первоначального извода «Crescente», но не воспроизвел, стремясь к сжатости. Однако вполне устоявшаяся эта традиция, пожалуй, не была, иначе трудно объяснить разноречия в отдельных «докристиановских» записях и зависимость Кристиана от этих противоречивых источников.

Молчание о Людмиле первоначального текста «Crescente» не должно быть препятствием в попытке перевести образ этой княгини из области легенд второй половины X в. в область исторической действительности первой его половины. Но ее исторические черты очень неясны; снова напоминаю, что первое о ней известие (Гумпольд) ничего не сообщает о ее родственных связях с Пржемысловцами. Если мы и признаем Людмилу лицом историческим, то это все равно ничего не даст для проверки историчности образа Борживоя. Людмила — генетическая часть Вацлавской легенды, Борживой в этой легенде не выступает. В позднейших житиях генетические связи были затушеваны, материал легенд постоянно распределялся по-новому. Определить условия, при которых Борживой

вошел в цикл чешских легенд, мы можем только там, где он появляется впервые, т. е. у Кристиана. Здесь Борживой выступает во второй главе, т. е. в рамках Кирилло-Мефодиевской легенды. Позже обе легенды (Вацлавская и Кирилло-Мефодиевская) сближаются: например, в чешском изводе «Crescente» Борживой фигурирует вместо Спитигнева в начале Вацлавской легенды; наоборот, в «Diffundente» Мефодий приходит в Чехию крестить Людмилу. Кристиан же ясно показывает, что первоначальное место Борживоя — в кирилло-мефодиевской агиографии.

Поэтому напрасно было бы искать источник сообщения Кристиана о крещении Борживоя в кругу Вацлавских легенд; его можно найти единственно в области кирилло-мефодиевской агиографии. Однако скептики указывают, что и здесь, в частности в житии Мефодия, нет упоминаний не только о Борживое, но даже о Пржемысловцах и вообще о Чехии. Ввиду того что все памятники кирилло-мефодиевского круга молчат о Борживое, остается один выход: апеллировать к несохранившимся источникам. Как ни парадоксально, во всех подобных суждениях об утраченных памятниках, из которых Кристиан мог узнать о крещении Борживоя, маяком служит Хроника Козьмы. Ее автор был заклятым недругом славянской литургии, поэтому, казалось бы, напрасно искать у него ссылки на труды, касающиеся деятельности Кирилла и Мефодия. На самом же деле Козьма упоминает о двух трудах, по-видимому, такого рода: «Privilegium Moraviensis ecclesie» и «Epilogus eiusdem terre atque Boemie». Контекст (I, 15) указывает, что в одном из них говорилось о крещении Борживоя. Большая часть уже упомянутой книги Халоупецкого «Источники X века» посвящена проблеме этих двух памятников, о которых Козьма высказался несколько неясно. Халоупецкий отождествляет «Epilogus» с «Diffundente», «Privilegium» же пытается реконструировать на основе четырех легенд: легенды Кристиана, «Diffundente», «Beatus Cirillus» и «Tempore Michaelis». Решение Халоупецкого было отвергнуто почти всеми, но, возможно, и я полагаю правильно, иное решение, лежащее в той же плоскости, по которой шел и он. Козьма не мог, конечно, подразумевать под «Epilogus» «Diffundente» — памятник XIV в. Но это вполне мог быть прототип «Privilegium», относящийся к X в., т. е. Кристиан. «Privilegium» же нет надобности реконструировать на основе четырех сохранившихся памятников, раз есть возможность отождествить его с легендой «Beatus Cirillus», написанной, судя по многим признакам, на основе Кристиана во второй половине XI в. Идентификацией обоих источников Козьмы я подробно занимался в предыдущих работах.³

Ссылки Козьмы служили для Халоупецкого и других исследователей основой для предположения о существовании по меньшей мере двух весьма древних источников, которыми задолго до Козьмы пользовался Кристиан. Эта конструкция сама по себе искусственна и произвольна. Козьма едва ли цитировал бы труды, возникшие когда-то в начале X в. и уходящие своими корнями в Кирилло-Мефодиевскую эпоху. К тому же эта конструкция совершенно излишня, раз источники Козьмы мы можем отождествить с хорошо нам известным Кристианом и с легендой «Beatus Cirillus», впервые изданной Халоупецким. Возникновение всей этой конструкции можно объяснить единственно стремлением подменить Кристиана более ранними источниками. Но поиски и реконструкция предполагаемых,

³ O. Králík. 1) Privilegium Moraviensis ecclesie. — Byzantinoslavica, t. XXI, 2. Prague, 1960, стр. 219—237; 2) Imaginární historie. Acta universitatis Palackianae. Historica, II. Olomouc, 1961.

несохранившихся источников кончаются там, где есть реальные сохранившиеся источники.

«Epilogus» и «Privilegium» мы должны вычеркнуть из числа возможных источников Кристиана. Но тем настоятельнее встает вопрос, какими источниками располагал этот автор для первых двух глав своего труда, в которых и появляется Борживой. Наиболее тщательно занимался этим вопросом Вейнгарт.⁴ Опровергая сомнения Пекаржа, он в первую очередь доказал, что Кристиан пользовался непосредственно 1-м старославянским житием Вацлава. Следовательно, язык не составлял для Кристиана препятствия при использовании старославянской письменности и нет оснований сомневаться в том, что свои сведения о Константине и Мефодии он брал также из славянских источников, не нуждаясь при этом ни в каком латинском посреднике. Вейнгарт полагает, что данные для своих первых глав Кристиан взял из так называемых Паннонских житий и Жития св. Наума. Кристиану была знакома наряду с первоначальной славянской традицией IX в. также враждебная ей традиция, сложившаяся в Зальцбургском архиепископстве; в частности, общепризнано, что ему были известны Пильгримовы подделки.

Труд Кристиана действительно двусоставен, но второе его ядро наряду с Вацлавской легендой — это легенда не Людмилинская, как это часто утверждалось, а Кирилло-Мефодиевская. Иначе говоря, открывшее новую эпоху дело Кристиана — это не развитие истории княгини Людмилы, но расширение истории чешского христианства путем установления его связи с христианством великоморавским. Появление новой святой, первое известие о которой читалось уже у Гумпольда, не означало собой особенно большого углубления исторического самосознания раннесредневековой Чехии; появление же солунских братьев как первых патронов династии Пржемысла и вообще Чехии Пржемысловцев существенно расширяло чешский исторический горизонт. Политические следствия этой концепции Кристиана были даже необозримо широки: держава Пржемысловцев провозглашалась тут преемницей могущественной державы Святополка. Более полно эту концепцию выразил автор хроники в стихах начала XIV в. — так называемый Далимил.

По сравнению с тем, как о чешской истории писал автор «Crescente» и прочие авторы Вацлавских легенд «докристианской» эпохи, труд Кристиана является революционным поворотом. Уже при анализе людмилиных глав приобретает значительность проблема источников Кристиана; она становится крайне важной при исследовании первых двух глав, знаменующих собой обращение через голову Спитигнева к IX в. и переход из Чехии в Великую Моравию. Опять-таки здесь речь идет не только о Кристиане, но также о линии, в первую очередь представленной «Crescente». Все, что пишет Кристиан в первых главах, может быть верно, но нужно объяснить, почему обо всем этом молчат все более ранние Вацлавские легенды. «Crescente» безусловно носила официальный характер, за ней стоял авторитет только что основанной Пражской епископской кафедры, Гумпольд же писал прямо по заказу императора Оттона II. Вероятно, молчание «Crescente» — это сознательное замалчивание кирилло-мефодиевской традиции, но, может быть, также, что в Праге после 973 г. о ней знали мало, почти ничего. Главное же, возможно, что события IX в. в соседней Моравии не связывались с актуальным положением Пражского княжества и епископства (основанного в 973 г.). Новая епископская ка-

⁴ M. Weingart. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. — Svato-václavský sborník, I. Praha, 1934, стр. 863—1088.

федре была подчинена Майнцу, в те времена крупному экономическому и культурному центру; к хронологически и территориально относительно отдаленным реминисценциям тут не было, пожалуй, вначале интереса. Таким образом, в молчании «Crescente» не нужно усматривать преднамеренность, тем менее — предвзятость.

Проблема выступит резче и яснее, если мы сформулируем ее в терминах критики источников: какие источники для написания вводных глав были в распоряжении Кристиана? И были ли эти источники доступны пражскому автору уже при епископе Дитмаре? Можно думать, что Кристиан опирался, по существу, на те же источники, которыми располагает и современный историк кирилло-мефодиевской эпохи, что положение здесь такое же, какое мы констатировали в вопросе передачи Кристианом судеб Вацлава и Людмилы. И, конечно, Кристиан, судя по всему, обращался с Кирилло-Мефодиевской легендой так же свободно, в соответствии с потребностями композиции и своими идейными установками, как и с Вацлавской легендой и особенно Людмилинской. Едва ли можно возражать против утверждений Вейнгарта, что Кристиан был знаком с Паннонскими житиями и с Житием Наума. Прежним исследователям мешало предвзятое мнение, что в Чехии X в. две существовавшие литературы — старославянская и латинская — были изолированы друг от друга. Эта предвзятость опровергается тем фактом, что Кристиан пользовался 1-м старославянским житием Вячеслава.

В этом плане важней всего вопрос: каким путем кирилло-мефодиевская письменность попала в руки Кристиана и была ли она известна в Чехии уже при епископе Дитмаре? По существу дела есть две возможности: или славянская культура бытовала у нас и непосредственно в Чехии Пржемысловцев непрерывно с IX в., или же кирилло-мефодиевские литературные памятники были принесены сюда незадолго перед написанием труда Кристиана извне — скорее всего из Болгарии. Конечно, обе возможности можно соединить и предположить, что слабеющая традиция, непосредственно связанная с эпохой Мефодия, была усилена новым влиянием болгарского культурного центра. В чистом виде первый тезис (о непрерывной чешской традиции) отстаивать трудно, ибо сообщение Кристиана о том, что болгары были крещены ранее моравян, взято из болгарского источника, или из Жития Наума, или из другого источника, хотя бы устного. Практически приходится решать: какова была роль непрерывной местной традиции и источников, недавно полученных из других славянских стран, среди источников Кристиана.

Мы не располагаем положительными фактами, которые говорили бы о непрерывности местной традиции. О живых же сношениях тогдашней Чехии с Болгарией свидетельствуют некоторые упоминания Кристиана, в частности его слова о расцвете богослужения на славянском языке: «quod et usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis, multaque ex hoc anime Christo domino acquiruntur». Историческая обстановка была крайне неблагоприятна для сохранения в нашей стране кирилло-мефодиевских культурных достижений. Само имя «Моравия» совершенно исчезает из исторических памятников X в. Показательно, что оно встречается лишь в архаизирующих Пильгримовых подделках. Было бы совершенной иллюзией думать, что Пржемысловцы, овладев после битвы на Лехе (955 г.) Моравией, нашли там богатую библиотеку или даже библиотеки произведений кирилло-мефодиевской письменности. Единственная мыслимая возможность здесь та, что произведения эпохи Мефодия попали в Чехию еще до опустошения Моравии и падения ее могущества. Но и Чехию первой половины X в. мы отнюдь не должны представлять

себе идиллически. Западные хроники повествуют о тяжелых боях чехов с баварцами и саксонцами; известно, что Болеслав в течение 14 лет воевал с Оттоном I. Во всей средней Европе на рубеже IX и X вв. наблюдается глубокий экономический упадок, торговые пути прерываются, старые культурные области варваризируются.

Известие о динарии князя Вацлава — результат нумизматической ошибки. Теперь обычно считается, что его чеканили в начале XI в., притом в Польше. С помощью Кристиана можно доказывать что угодно, Пекарж, например, построил на его основе лучезарный образ золотого века чешской культуры при Людмиле и Вячеславе. Но Кристиан рисует в самых мрачных тонах современную ему Моравию. Напомню его известные слова: «... *diversis cladibus attrita usque in hodiernum diem deflet*». В рассказе о культурной жизни при Вацлаве Кристиан повторяет «Crescente»: «*ad eum seu apes alvearia, haut secus sacerdotes, levite plurimique famuli dei confluunt Bavariorum, Sweworum aliarumque provinciarum locis, reliquiis cum sanctorum bibliothecisque plurimis*».⁵

В этом контексте мы не обсуждаем вопроса, достоверно ли сообщение «Crescente». Для нас важен факт принятия его без возражений Кристианом; значит, у него не было представления ни о каком расцвете славянского богослужения при Вацлаве. Лишь новейшим историкам дано фантазировать в том роде, что, например, Вацлав поручил написать старославянское житие Людмилы.

Передача известия о баварских и швабских ксендзах, при Вацлаве валом валивших в Чехию, ярко характеризует механичность христиановской компиляции. Историю Вацлава, начинающуюся со Спитигнева, Кристиан по существу, а часто и текстуально оставил в том виде, какой она имеет у автора первой Вацлавской легенды — «Crescente»; только местами он дополнил ее мотивами из 1-го старославянского жития Вацлава. Зато он дал волю своим славянским симпатиям, а также последовал за своими старославянскими источниками в первых двух главах. Между «Crescente» и Паннонскими житиями зияла пропасть. При всей механичности своей работы Кристиан должен был ее чем-то заполнить. Борживой был настоятельно необходим как мост между Моймировцами и Пржемысловцами; связующее же звено между святыми, действовавшими в Моравии IX в., и святым на Пражском столе — это крещение Борживоя. Борживой и его крещение возникли, судя по всему, в силу композиционных потребностей Кристиана. Введение Кирилло-Мефодиевской легенды в рамки чешской истории нужно было как-то мотивировать; в произведении агиографического характера наиболее удачным решением было представить Мефодию крестить Вячеслава деда. Крещение Борживоя связано с пророчеством Мефодия: «... *dominus dominorum tuorum efficeris, sanctique hostes tui subicientur dicioni tue et progenies tua cottidie augmentabitur velut fluvius maximus, in quo diversorum confluunt fluentia rivulorum*». Мефодий — провозвестник величия рода и державы Пржемысловцев; тем самым полностью обосновывается его вступление в чешскую историю.

Напрасно было бы искать источник Кристианова сообщения о пророчестве Мефодия; очевидно, оно возникло из-за композиционных потребностей его труда. Конечно, речь идет здесь не о личной выдумке автора; пророчество о будущем величии Чехии выросло из тогдашнего положения и притязаний державы Пржемысловцев. Из грамоты об основании Пражской епископской кафедры, повторенной в грамоте 1086 г. (и бла-

⁵ WLL, стр. 109, 33; ср. «Crescente»: «*multi sacerdotes de provincia Bavariorum et de Suevia, audientes famam de eo, confluebant cum reliquiis sanctorum et libris ad eum*».

годаря этому сохранившейся), а также из сообщений арабских географов нам известны великодержавные установки государства Пржемысловцев во второй половине X в. Пророчество Мефодия прекрасно отвечает положению страны при Болеславе Благочестивом; ни в какой другой момент оно и не могло быть написано. Показательно, что этот мотив снова ожил во всей широте в легендах XIV в. — в «Diffundente» и «Tempore Michaelis». При Карле IV Прага стала императорской резиденцией, к этому государю, прямому потомку Пржемысловцев, подходили слова Мефодия Борживою: «dominus dominorum tuorum efficieris».

Роль Борживоя в труде Кристиана вполне объясняется положением в эпоху Болеслава II и, пожалуй, единственно им. Историю тогдашнего большого Чешского государства мы знаем только в общих чертах, пока что нелегко развитие агиографии от «Crescente» до Кристиана поставить в связь с поворотами в этой истории. Размеры державы Пржемысловцев в эпоху возникновения «Crescente» были столь же велики, а может быть и больше, чем в эпоху, когда писал свой труд Кристиан. Поэтому несколько поражает узость географического кругозора в легенде «Crescente»: место действия легенды заключено между Прагой и Регенсбургом, но есть упоминания о Риме и франках. Наоборот, перспектива Кристиана — общеевропейская: он в одинаковом тоне говорит о Западнофранцузском королевстве и Болгарском царстве. Главное же — воспринимает как нераздельное единство историю Чехии и Моравии, так что его труд — это действительно «Epilogus Moraviae atque Bohemiae», если говорить словами Козьмы.

В тогдашних социальных условиях большое значение имели церковная организация и церковная идеология. Важным шагом в деле укрепления владычества Пржемысловцев было основание Пражской епископской кафедры; наоборот, создание архиепископских кафедр Гнезненской и Остржигомской (Эстергомской) знаменовало собой конец чешских великодержавных притязаний. В X в. апогеем чешской экспансии было, очевидно, время правления честолюбивого второго епископа Пражского Войтеха. В ту эпоху делать большую политику без участия высшей иерархии было невозможно: епископы сплошь и рядом командовали войсками и — что еще важнее — создавали организационную сеть, заменявшую собой государственную администрацию; они же руководили идеологической борьбой. Легенда «Crescente» указывает, что традиционная зависимость Чехии от Баварии не была еще преодолена; также, например, пумизматы (В. Кац⁶ и другие) указывают, что образцом для первых чешских монет были монеты регенсбургские. Начиная с IX в. баварские епископы считали Чехию и всю среднюю Европу своим доменом, поэтому подчинение Пражского епископства Майнцу было важным поворотом к новой ориентации. Епископ Пассауский Пильгрим упорно боролся против нового курса, предъявляя баварские притязания на Дунайские области и в первую очередь на миссионерскую деятельность среди мадьяр. В этих условиях представители нового чешского епископства были вынуждены искать опору в истории. Пильгрим опирался на Зальцбургский епископат. Последний еще в 900 г., непосредственно перед падением Великоморавской державы, жаловался в Рим на стремления моравян отделиться в церковных вопросах. Естественно, что идеологи Пражского епископства решили в этих условиях опереться на наследие Великоморавского архиепископства. Отзвуки этих столкновений между Пассау и Прагой явственно различимы в труде Кристиана.

⁶ V. Katz. O chronologii denarů Boleslava I a Boleslava II. Praha, 1935.

К тому, чтобы Прага оперлась на дело Константина и Мефодия, приводили епископа Войтеха и практические соображения. Для того чтобы по-настоящему распространить новую религию в широких массах, нужно было сделать ее понятной народу, пользоваться языком, который Константин поднял до уровня литературного. Европейская констелляция в последней четверти X в. была весьма благоприятной для распространения славянского богослужения и вообще культуры. Христианство в кратчайший срок распространилось по всему славянскому Северу: важнейшая вежа — крещение князя Владимира. За влияние в Киевском княжестве в течение десятилетий боролись Рим и Византия; император Оттон направил в Киев архиепископа Адальберта, в свое время покровительствовавшего молодому Войтеху, позднему епископу Пражскому. Нельзя не учитывать, что Владимир был крещен в годы епископства Войтеха и что епархия Войтеха граничила с Киевским княжеством. Войтех не мог относиться безучастно к этому событию всемирно-исторического значения; к тому же он воспитывался в Магдебурге, и ему не были чужды планы Оттонов. Литургия на славянском языке, в том виде, как она по кирилло-мефодиевскому образцу развивалась в тогдашней Болгарии, была мощным оружием в руках Византии. Уже из соображений конкуренции западная церковь в своей экспансии на северо-восток должна была бороться тем же оружием. Нажим из Магдебурга потерпел неудачу благодаря упорному сопротивлению полабских славян. Новое широкое наступление было, очевидно, предпринято в эпоху Войтеха из Праги. Не удалось и оно, сам Войтех дважды оставляя Пражскую кафедру, и было бы весьма важно знать весь фон его споров с пражским князем. Наконец, интересы Рима были спасены польским королем и спешно учрежденным Гнезненским архиепископством.

В эпоху Войтеха Чехия находилась, очевидно, в центре разворачивания событий в Европе. Не случайно Войтех удалился, наконец, именно к Болеславу Храброму; в Польше его дело продолжали его ближайшие сотрудники, в частности Радим, первый польский архиепископ. Друг и биограф Войтеха — Бруно Кверфуртский — был миссионером-архиепископом в Венгрии и в странах к востоку от нее. Сравнительно короткий период деятельности Войтеха на Пражской епископской кафедре был, судя по всему, временем усиленной идеологической экспансии. Войтех был церковным деятелем необычайно большой энергии; вне всякого сомнения, для него была весьма удобна возможность обосновать свои притязания на миссионерскую деятельность на севере и востоке тем, что в состав его диоцеза входила Моравия, центр большого архиепископства уже в IX в. Войтеху было выгодно выступать в качестве прямого наследника Мефодия. И вне всякого сомнения он без колебаний использовал для миссионерской деятельности заветы Мефодиевы, т. е. литургию на славянском языке.

Красноречивым свидетельством кратковременного подъема Пражского епископства в 80-х и в начале 90-х годов X в. является как раз труд Кристиана. Показательно, что он предостерегает современных ему чехов от непослушания епископу Войтеху; он напоминает, сколь трагичны были последствия такого же непослушания моравян Мефодию. Пражское епископство при Войтехе должно было противостоять притязаниям баварских епископов, в частности Пильгрима Пассауского, и бороться за наследие Кирилла и Мефодия. Кристиан явно полемизирует с Пильгримом; первые же две главы его труда направлены, хотя и не прямо, против Византии и Болгарии. Кирилл, по Кристиану, начинает переводить Писание только в Моравии и, следовательно, для моравян, Мефодий крестит чешского князя и предвещает славу Чехии. Оба вероучителя самыми тесными

узами связаны с Моравией и Чехией, или — в терминах эпохи Войтеха — с Пражским диоцезом.

Кристиан является доказательством того, что кирилло-мефодиевская письменность была хорошо известна и использовалась в тогдашней Праге. Вопрос только в том, каким путем она сюда попала. Новое Пражское епископство очень нуждалось в этом наследии для своей экспансии, но сомнительно, чтобы оно пришло к нему самотеком. Пока кому-либо не удастся конкретно указать на возможность того, что в том или ином культурном учреждении в Моравии или Чехии кирилло-мефодиевские памятники сохранялись в течение всего опустошительного X в., вплоть до времени Кристиана, преждевременно рассуждать о непрерывности у нас традиции старославянской литературы. Если можно было приносить старославянские рукописи из Болгарии в Киев, то нет оснований сомневаться в возможности того, что для них был открыт путь с Балканского полуострова или из Хорватии также в Пражский диоцез времен Войтеха. Затем был еще путь культурных сношений через Рим в южную Италию, прежде всего через Монте-Кассино.

Пожалуй, мы не ошибемся, если назовем время епископа Войтеха первым славянским Ренессансом в Чехии. Гораздо правдоподобнее, что Кристиан и его современники освоили наследие IX в. заново, главным образом через болгарское посредство, чем предположение, что славянская культура бытовала в Чехии в течение всего X в. и лишь при первом пражском епископе была оттеснена на периферию культурной жизни. Скорее всего нет оснований обвинять автора «Crescente» в тенденциозном замалчивании славянской струи в чешском христианстве: местная традиция славянской культуры едва ли была в его время особенно заметной. Прилив славянских книг в Чехию в 80-х годах X в. вполне может объяснить резкий переход от узкого горизонта «Crescente» к широким перспективам, ко всей смелой концепции Кристианова труда. В то бурное десятилетие, когда принял крещение князь Владимир, а польский Мешко решил ударить по державе Пржемысловцев, безусловно не могли дремать и в Праге. Коротко говоря, там сложилась великодержавная идеология, задачей которой было подвести фундамент под господствующее положение Пржемысловцев в средней Европе. Кристиан — ее глашатай.

Мотив крещения Борживоя — это скрепа в кристиановской концепции объединенной истории Моравии и Чехии, агиографическое выражение идеи, что держава Пржемысловцев — прямое продолжение державы Великоморавской и Пражское епископство — это та же кафедра Мефодия. Кристианова компиляция, по существу, двучастна: она сочетает Кирилло-Мефодиевскую легенду с Вацлавской; возникновение фигуры Борживоя можно объяснить композиционными потребностями автора. Все же необходимо рассмотреть все составные части «Борживоевой легенды» — до Кристиана мы не находим ни малейших ее следов.

Самое слабое звено в Борживоевой легенде — рассказ о восстании Строймира. Насколько «подозрительно» это повествование, наглядно указывает догадка Халоупецкого, что здесь перед нами поздняя интерполяция.⁷ Сущность эпизода — международный мотив «Variemus»; его можно применить в любом контексте. По существу дела этот мотив был нужен автору, чтобы прославить первого чешского князя христианина рассказом о том сопротивлении, которое он должен был преодолеть. Кристиан судил правильно, полагая, что введение христианства должно было вызвать в стране языческую реакцию. Но восстание это он построил несколько

⁷ V. Chaloupecký. Prameny X století. . . , стр. 232, 236.

нелогично, а главное — мотив языческой реакции повторил в своем труде три раза. Ян Славик обратил внимание на признак, указывающий на компилятивный характер его труда, а именно на раздвоенность, повторность действующих лиц и действий.⁸ Мотив восстания против правой веры фигурирует у Кристиана даже три, если не четыре раза.

Этот мотив он заимствовал в первую очередь из Вацлавской легенды. В «Crescente» он разработан удачно: умирает второй по счету чешский князь христианин — Вратислав; его преемник Вацлав еще малолетний. Значит, налицо благоприятные условия для попытки свергнуть новый порядок; к тому же княгиня (вдова) симпатизирует языческой партии. Эту версию истории христианства в Чехии принял и Гумпольд, добавив к ней рассказ о том, что жертвой языческого мятежа стала Людмила. Иную версию дает 1-е старославянское житие Вячеслава, где восстание язычников передвинуто на время полновластия Вячеслава и вождем является Болеслав. Кристиан, не смущаясь, перенес оба мятежа в свой труд, рассказав о первом по «Crescente», а о втором — по 1-му старославянскому житию Вячеслава.

В известном смысле мотив восстания есть уже и в первоначальном житии Мефодия, где по дьявольскому наущению Святополк преследует Мефодия. Но здесь речь идет не о столкновении язычества с христианством. Также в 1-м старославянском житии Вацлава мятеж вельмож не носит сколько-нибудь ярко выраженного противохристианского характера. Кристиан воспроизвел все эти известия различных своих источников о мятеже или непослушании, но, не колеблясь, наделил и своего Борживоя заслугами по одолению супротивных, сделав вождем языческой реакции против него Строймира. Была правильно отмечена нелогичность того, чтобы языческий мятеж в Чехии против первого христианского государя возглавлял князь Строймир, по Кристиану же долго живший в Германии, где христианство укоренилось относительно давно.

Это многократное повторение родственных мотивов у Кристиана свидетельствует о литературной обработке и книжной инспирации. Однако конфликт Святополка с Мефодием есть исторический факт, можно думать, что черты историчности есть и в мятеже, довольно реалистически изображенном в «Crescente». Но второй по счету мятеж при Вячеславе, о котором, следуя за 1-м старославянским житием Вацлава, рассказывает Кристиан, есть искусственная конструкция. И уже чисто литературными потребностями вызван рассказ о восстании Строймира. Анекдотический мотив «Variemus» — это «общее место» тогдашней литературы. Поскольку дело касается возможной исторической основы, то отметим догадку Добровского: он предполагал наличие образца из болгарской агиографии — повести о мятеже против первого христианского государя — Бориса.⁹ Не исключено, что эта догадка правильна. Но проверить ее можно будет лишь при глубоком изучении отношений Кристиана к болгарской литературе X в.

Достоверность действующих лиц Борживоевой легенды, из числа которых мы уже исключили Строймира, не может быть проверена средствами исторической критики. Помимо самого Борживоя, речь идет еще о Каихе. Фигурой Борживоя я уже занимался в своей более ранней работе.¹⁰ Здесь я отметил бы кратко, что единственная порука его существо-

⁸ J. S l a v í k. Dvojítost osob a dějů v legendě Kristiánově. — Sborník J. B. Novákovi. Praha, 1932, стр. 32—44.

⁹ Ср.: WLL, стр. 271 («все, что Кристиан рассказывает о Строймире... он взял... из болгарской истории»).

¹⁰ O. K r á l í k. Jos. Dobrovský a bádání o počátcích českých dějin. — Sborník Pocta Zd. Nejedlému. Olomouc, 1959, стр. 73—140.

вания — свидетельство Кристиана. Этого мало. В вопросе непрерывности богослужения на славянском языке в конце IX и в течение всего X в. Каих был бы фигурой не менее важной, чем Борживой, если бы мы могли подтвердить его реальность историческими данными. Показательно, что забытый оппонент Добровского Пфрогнер говорит о славянском священнике Павле Каихе.¹¹ Священника Павла мы знаем из «Crescente» и других Вацлавских легенд X в. как настоятеля церкви в Праге. В ответ на возвращения Добровского Пфрогнер во втором издании своей книги стал различать Кристианова Каиха и настоятеля Павла из «Crescente». Но способ мышления Пфрогнера оживает в новейшей литературе. Павла провозглашают представителем славянского обряда и даже автором нескольких старославянских памятников, помимо прочего — наиболее раннего жития Людмилы.

Произведенное Пфрогнером произвольное соединение в один исторический образ двух священников отражает действительно разноречия между двумя основными источниками Кристиана — Вацлавской легендой «Crescente» и старославянскими житиями Кирилла и Мефодия. Не может быть спора о том, что автор «Crescente» считал своего Павла священником латинского обряда. Я уже цитировал показательное в этом отношении место из «Crescente» о приливе в Прагу при Вацлаве ксендзов и книг из Баварии и Швабии. Этой однозначно западной ориентации «Crescente» противостоит во второй главе Кристиана рассказ о славянском священнике Каихе, которого Мефодий дает в качестве спутника только что крещенному Борживою при его возвращении в Чехию. При исследовании судеб славянской культуры в наших землях в IX—X вв. легче отказаться от мысли о существовании князя Борживоя, чем священника Каиха, ибо священник, несущий с собой книги, — более верная гарантия развития новой культуры, чем крещение князя.

Парадоксально то, что Кристиан в силу своих навыков компилятора полемизирует с «Crescente», так сказать, «паратактически». Он не отвергает известия о массовом приливе немецко-латинских ксендзов в Чехию; наоборот, воспроизводит его почти дословно. Прибавляет лишь, что уже ранее того пришел в Чехию из Моравии славянский священник, ученик Мефодия. Критиковать оба эти известия рискованно: до «Crescente» никто не писал об обстановке в стране при князе Вацлаве; также Кристиан — первый автор, у которого мы находим данные о славянском священнике при Борживое. Но хорошо известно, как нужно понимать так называемые «vaticinatio ex eventu». По аналогии можно было бы установить принцип «historisatio ex praesentia» — историк переносит в прошлое современные ему условия. Не отрицая реальную основу сообщения «Crescente», можно думать, что в тоне его рассказа о баварских и швабских ксендзах отражаются настроения 70-х годов X в., когда после основания Пражского епископства в Чехию устремились ксендзы из соседних стран, которых здесь весьма охотно принимали. Точно так же не подлежит сомнению, что в 80-х годах X в. при Войтехе в Прагу приходили славянские священники — по способу Каиха. Загадка в том, откуда Кристиан мог получить известие о священнике IX в., о котором не упоминает ни один кирилло-мефодиевский источник. Общепризнано, что Кристиан изображает обстановку первой половины X в. анахронистически — по образцу условий своей эпохи. Весьма вероятно, что и славянский священник при дворе Пржемысловцев в эпоху до Спитигнева — такой же анахронизм. А вот приход славянских монахов и священников в Чехию в 80-х годах X в. — это то, что Кристиан видел сам.

¹¹ L. Ch. P f r o g n e r. Einleitung in die Kirchengeschichte, I—II. Prag, 1801.

¹¹ Древнерусская литература, т. XIX

Из Борживоевой легенды можно проверить лишь те известия, которые подкрепляются независимыми от нее письменными или археологическими источниками. Найти останки священника Каиха сейчас невозможно, но можно было бы ожидать, что сохранилась память о месте погребения Борживоя. Несколько поражает, что в Георгиевском монастыре («св. Йиржи») удержалась память о месте погребения княгини Людмилы, Болеслава Благочестивого и других чешских князей, но память о Борживое не сохранилась нигде. Из рассказа Кристиана вытекает, что Борживой был вассалом Святополка. Факт подчинения Чехии этому могущественному правителю Моравии есть историческая реальность. Некоторые историки, например Бретгольц, считали, что эта политическая подчиненность обуславливала и церковное влияние. Здесь нужно обратиться к помощи хронологии. Только для 890—895 гг. наличие вассальных отношений Чешского княжества к Святополку является твердо установленным фактом. О более раннем времени Ф. М. Бартош говорит: «Однако в 874 г. чехи вновь подтвердили свою подчиненность империи и пребывали в зависимости от нее столь крепко, что в 890 г. тогдашний хронист Регино посчитал нужным подтвердить, что верность, которую они обещали франкским королям, они сохраняли неизменно».¹² В годы господства Святополка над Чехией Мефодия уже не было в живых, а его ученики были изгнаны. Таким образом, нельзя установить синхронности между историческим несомненным владычеством Святополка над Чехией и предполагаемым влиянием на Чехию Пржемысловцев Мефодиевой церковной организации. Эта трудность проявляется в неустойчивости даты гипотетического крещения Борживоя. Первым определением этой даты на основе Кристиана и Регинона занимался Козьма. Он отнес это событие к 894 г. Но такая датировка, конечно, исключена, ибо уже прошло девять лет как умер Мефодий. Все прочие комбинации опровергаются хронологическим несовпадением времени политической зависимости Чехии от Моравии и эпохи деятельности Мефодия. Таблицу гипотетических дат крещения Борживоя, предложенных отдельными историками, мы находим уже в «Критическом опыте» Добровского; теперь такая таблица заняла бы несколько страниц. Но ценной она была бы только для познания психологии более ранних и новейших историков, действительную историю IX в. она никак не освещает.

Наконец, остается единственное доказательство существования Кристианова Борживоя — церковь или церкви, которые он якобы основал. Как мы уже говорили, этим же автор «Crescente» подкрепляет представление о двух наиболее ранних чешских князьях христианах — Спитигневе и Вратиславе. По «Crescente», Спитигнев строит два храма, Кристиан один из них приписал Борживою, будечский же храм св. Петра оставил за Спитигневом. В вопросе об основании первого в Праге — Богородицкого — храма есть разногласие между Кристианом и «Crescente». Большого доверия заслуживает здесь более ранняя легенда. Но если бы мы и посчитали этот вопрос спорным, то и тогда храм в Пражском Граде не дал бы нам никакого подтверждения Борживоевой легенды.

Единственный шанс закрепить образ Борживоя в исторической действительности заключен в данных о другом храме, о котором «Crescente» вовсе не упоминает: «*Quique reversi in sua, in castello, cui vocabulum inerat Gradic, supradictum sacerdotem statuunt, fundantes ecclesiam in honore beati Clementis pape et martyris multa detrimenta sathane ingerentes, populum Christo domino acquirentes*». Это известие тем важнее, что стоит непосред-

¹² F. Bartoš. *Kníže Bořivoj*..., стр. 437.

ственно после рассказа о крещении Борживоя и прямо за именем Каиха. Если где-либо в Чехии IX в. мы можем искать следы Кирилло-Мефодиевской эпохи, то скорее всего там, куда, по Кристиану, отправились Борживой и Каих по дороге из Моравии. Церковь даже большей древности, чем IX в., обычно не исчезает бесследно. Знаменательно и посвящение Борживоевой церкви: латинской форме «Clementis» соответствует старославянское «Климент». Между тем известно, что почитание св. Климента тесно связано с Константином, обретшим его мощи в Херсонесе и принесшим их в Рим.

Цитированное место из Кристиана — это обещающий след; здесь, наконец, мы можем опереться на нечто положительное. Но идентифицировать Кристианов «Градец» нелегко, и размещение мест почитания Климента в Чехии и Моравии довольно загадочно. Костелы, несущие имя Климента, в прошлом часто считались памятниками IX в., «даже в тех случаях, когда и наиболее древние их части не имеют ничего общего с эпохой Кирилла и Мефодия». Для Моравии Рихтер перечисляет следующие объекты: «Возможность происхождения от Великоморавской эпохи приписывается якобы перестроенным культовым зданиям св. Климента на городище у Осветиман, в Липувце, в Ясенице, в Верхнем Бржецкове, на Санкт-Клементберге под Мистельбахом (Остмарк)». Для большинства этих пунктов Рихтер считает исключенным возраст, восходящий к IX в., такую возможность он допускает только в двух случаях — в Осветиманах и на Санкт-Клементберге. Но и тут он скептичен: «Посвящение св. Клименту указывает лишь на вероятную связь моравского христианства с прежней традицией славянских вероучителей, но не является доказательством ни древности постройки с этим посвящением, ни древности того поселения, где стоял костел — хотя бы и более поздний — св. Климента».¹³

В Чехии традиция, связанная с костелами св. Климента, носит более определенный характер — их основание приписывается князю Борживою. Сложность заключается в том, что традиция расщеплена, связана не с одним, а с несколькими местами. Наиболее серьезный претендент на отождествление с Кристиановым «Градиц» — это, конечно, Левый Градец, но были сторонники также Вышеграда и Градца-Кралове. Например, Пекарж был готов допустить, что Кристиан под своим «Градцем» подразумевал Вышеград и тем сохранил первоначальное имя королевского замка на правом берегу Влтавы.¹⁴ Историк старой Праги В. В. Томек считал вероятным, что Борживоев храм стоял на Вышеграде. Это желание видеть Борживоев храм на Вышеграде объясняется маловероятностью допущения, что пражский князь после своего крещения основал первый христианский храм вне своей основной резиденции. Однако ясно, что Борживой мог заложить для своего предполагаемого духовного советника Каиха лишь один храм — в Левом Градце. Но верно и то, что к Вышеградскому костелу приурочена повесть о Борживое. Факт этот свидетельствует, что такая повесть может возникнуть дополнительно и что традиция, связанная с Левым Градцем, не была достаточно крепкой и сильной, благодаря чему и не могла вытеснить другие варианты легенды.

Был еще один Градец, претендовавший на честь первого христианского храма в Чехии. Уже Добровский должен был полемизировать с историком и патриотом Градца-Кралове Швендой, опровергать его утверждение, что

¹³ V. Richter. O středověké architektuře na Moravě. — Časopis Matice moravské, 65. Brno, 1943, стр. 15.

¹⁴ Český časopis historický, roč. 10. Praha, 1904, стр. 46, прим. 1.

Кристиан подразумевал Градец-Кралове. Тут подчеркивалось то обстоятельство, что Градец-Кралове ближе к Моравии, чем прочие Градцы Чехии, и что сюда легче могло проникнуть влияние Мефодиевой церкви. Гипотезам и комбинациям новейших историков нет границ. Предание или ученая комбинация приписывало происхождение в эпоху Кирилла и Мефодия костелов в Литомышли и Садске.¹⁵ Поскольку речь идет о Литомышле, то версия о существовании там древнейшей церкви — еще 60-х годов IX в. — основывается на подделке Бочка (так называемой «*Monseana fragmenta*»); версию эту нельзя считать серьезной. В других случаях к чешским костелам, посвященным папе Клименту, применима в общем скептическая установка в том роде, как ее сформулировал Рихтер применительно к таким же храмам Моравии.

Традиция левоградецкая, бесспорно, древняя. Уже грамота первой половины XII в. подтверждает, что там находился костел, заложенный Борживоем: «*In Levo Gradech terra ad aratrum, ubi christianitas incepta est*».¹⁶ Значение этого свидетельства нужно оценить критически. Грамота восходит к 1125—1140 гг., ее составитель, очевидно, знал Кристиана или иной источник, от него производный. Важно то, что целиком вывести содержание грамоты из Кристиана невозможно. «Левый Градец» — это больше, чем «Градц», предполагает иной источник информации. Конечно, меняются и географические названия; писец, писавший грамоту, мог опираться на современный ему общий «узус». Но и название «Левый Градец» вызывает сомнения. И. Скутил в интересном этюде показал, что этот тип словообразования (Левый—Правый или Десный Градец) в чешской топонимике раннего средневековья совершенно необычен, даже невозможен.¹⁷ Очевидно, здесь налицо деформация, единственная приемлемая форма — это «Левув» (*Levův*) или «Левин» Градец (вблизи находится населенный пункт Левин), форма же «Левый Градец» вторична. Она и не укоренилась, Скутил указал, что в сохранившихся документах она крайне редка, обычна форма «Градец» (*Hradec*). Тем самым отпадает предположение, что форма «Левый Градец» попала в грамоту XII в. в силу общего «узуса», ей нужно искать образец в литературе. Действительно, в Хронике Козьмы мы дважды находим форму «Левиградец» (I, 10; I, 25), в одной рукописи (по нумерации Бретгольца — А 4а) — прямо «Левиградец». Вполне можно допустить, что составитель грамоты наряду с Кристианом знал и только что написанную Хронику Козьмы, уже сама цитируемая фраза показывает, что у него был живой исторический интерес.

Грамота свидетельствует, что в эпоху ее написания сообщение Кристиана связывалось с Левым Градцем и с упоминаниями о нем Козьмы. Теперь и нужно обратиться к этим двум упоминаниям хрониста. Первое касается борьбы Неклана с Властиславом, т. е. чехов с лучанами, Левый Градец выступает здесь как опорный пункт чехов в обороне против Властислава. В вопросе о крещении Борживоя это не дает ничего, только подтверждает древность Левого Градца. Но интересней всего то обстоятельство, что рассказ о войне с лучанами поставлен сразу после известия о крещении Борживоя Мефодием. Возникает вопрос: случайно ли совпадение контекста, в котором говорится о Градце у Козьмы и Кристиана? Правда, у Козьмы Левый Градец упоминается непосредственно

¹⁵ Ср.: Н. G. Voigt. St. Adalbert. Berlin, 1898, стр. 10, прим. 42 и сл.

¹⁶ Codex diplomaticus Bohemiae, I, N. 124. Pragae, 1914—1917.

¹⁷ Josef Skutil. Levý Hradec? — *Časopis Společnosti přátel starožitností*, 66. Praha, 1958, стр. 140—144. Ср.: Iv. Vávr a. Levý Hradec. — *Časopis Společnosti přátel starožitností*, 67. Praha, 1959, стр. 8—10.

в эпизоде войны с лучанами и битвы на Турске, но в более широкой рамке главы I, 10 налицо и Борживой, и Градец, как и в труде Кристиана. Здесь мы стоим на почве шатких догадок, но не исключено предположение, что Козьма хотел превзойти своего предшественника по части большей подробности не только сказания о Пржемысле Пахаре, но и рассказа о первом князе христианине Борживое. У Кристиана после Мефодиева пророчества и крещения следует Градец с повестью об основании первого в Чехии храма, у Козьмы же после рассказа о крещении Борживоя следуют Левый Градец и образы более раннего языческого прошлого. Основой главы I, 10 у Козьмы могла явиться вторая глава Кристиана. Содержание названной главы у Козьмы разнородно, крещение Борживоя и война Неклана с лучанами соединены в одной главе без всякой внутренней мотивировки, автор дает лишь цветистый переход от одной темы к другой: «Nec superfluum esse iudicavimus, quod referente fama audivimus, huic operi nostro hoc in loco summam literarum apicibus inserere bellum». Наоборот, сочетание рассказа о церкви св. Климента в Градце с крещением Борживоя логично и органично. В силу этого можно думать, что Козьма заменил первоначальный Градец Канха своим, ни к селу ни к городу вдвинутым Левым Градцем Неклана. На связь с Кристианом могло бы, пожалуй, указывать и выражение «literarum apicibus», в первой главе у Кристиана читается: «tam latinis quam ipsis Grecorum apicibus instructus».¹⁸

Более несомненный след дает нам второе упоминание Левого Градца Козьмой: «Facta est autem hec electio non longe ab urbe Praga Levigradec in oppido XI. kal. Marcii, eodem quo obiit Diethmarus episcopus anno» (I, 25). Не без оснований это известие Козьмы об избрании Войтеха епископом приводится в подкрепление рассказа Кристиана о первом христианском храме в Левом Градце. Если там собрался собор, который должен был избрать преемника Дитмара, значит, уже в 982 г. это было место исключительного значения в чешской церковной и государственной жизни. Но проблемы возникают и в связи с этим вторым упоминанием Левого Градца Козьмой. Как усматривается из издания Бретгольца, в рассказе об избрании Войтеха Козьма повторил слово в слово Канапариеву легенду; ради наглядности даем разрядкой те слова этой легенды, которые буквально воспроизвел Козьма: «Post mortem vero episcopi non longe ab urbe Praga factus est conventus desolatae plebis... Eodem die dominico, quando haec electio facta est» (I, 240). Указание на место избрания взято таким образом из Канапария, но упоминания о Левом Градце у этого последнего нет, это интерполяция Козьмы. Козьма, как правило, стремится знать больше, чем знают его источники, вопрос только в том, каков был источник его дополнения. В данном случае Козьма как декан Пражского капитула был бесспорно в исключительно благоприятном положении. По всей вероятности, дату избрания он не выдумал, а нашел ее в официальных записях Пражского епископства. Более проблематично дополнение, уточняющее место избрания. Аргумент здесь тот, что Козьма едва ли стал бы рабски повторять слова Канапария, если бы все сведения об избрании Войтеха брал из официальных источников. На самом же деле источник его информации — Канапарий, только дату избрания он явно взял из официальной записи. Для соблюдения преемственности епископов даты их избрания и смерти систематически записывались, но точное указание на место избрания выходит,

¹⁸ WLL, стр. 89, 30.

пожалуй, за рамки нормальной схемы такой записи. Не исключено, конечно, что Войтех был избран в Левом Градце, но осторожней считать упоминание Козьмой места избрания епископа выражением его убеждения, что епископ Войтех был связан с Левым Градцем.

Путем анализа упоминаний Левого Градца Козьмой мы пришли к заключению, что в сознании первого чешского хрониста начала XII в. Левый Градец был прочно связан с событиями церковной жизни при Войтехе, образ же Левого Градца IX в. неустойчив: в отличие от Кристиана Козьма разрывает его связь с крещением Борживоя и упоминает его в связи с эпизодом войны с лучанами. Славу Левого Градца и определяют оба упоминания Козьмы. Его значение в эпоху Войтеха бесспорно, его же роль в чешской истории IX в. стоит под сомнением. Оба упоминания — и Кристиана, и Козьмы — поздние, очевидно, многое зависело здесь от их способностей к ученым комбинациям.

Нечто осязаемое — это церковь в Левом Градце, но в истории каждого памятника зодчества две стороны: одна прямо вписана в план и камень, другая — явствует из письменных упоминаний о памятнике. Первое письменное известие о церквушке в Левом Градце мы находим у Кристиана; по существу дела оно свидетельствует только о том, что в годы написания его труда церковь стояла и была посвящена папе Клименту. Историк находится под контролем читателей; он должен стараться, чтобы его утверждения отвечали действительности, которую его читатели знают или по личному опыту, или из каких-либо надежных источников. Кристиан всякое мог рассказывать о мифическом Пржемысле, но здесь должен был следить лишь за тем, чтобы не отклониться слишком резко от бытовавших тогда сказаний о нем. Существование церкви в Левом Градце он не мог выдумать: ведь современный ему читатель мог на месте ее осмотреть и убедиться, кому она посвящена.

Нечто иное — датировка и вся строительная история какого-либо памятника зодчества; здесь уже трудно отличить сказание от исторической действительности. Правда, широко распространен взгляд, что предания, связанные с каким-либо зданием, менее подвержены деформации, чем рассказы, относящиеся к историческим деятелям. Но как раз судьба вопросов, касающихся X в., принуждает и тут к скепсису. Мы можем довольно подробно проследить развитие Вацлавской агиографии, ибо почти все относящиеся сюда легенды X в. до нас дошли. Поэтому можно сказать с достоверностью, что образ места братоубийства вырисовывался лишь постепенно, что первоначально не приводилось даже название Болеславова замка. Достоверно и то, что лишь в одной боковой линии развития в легенде появился мотив праздника Козьмы и Дамиана. Но это обстоятельство несколько не воспрепятствовало тому, что имена этих святых были закреплены за церквушкой в Старой-Болеслави, а затем именно это посвящение храма, около которого князь Вацлав был убит, было перенесено и на время его смерти. Религиозный культ несомненно консервативней, чем сказание, миф, легенда; но ясно также, что давление со стороны складывающейся легенды оказывает обратное влияние на формы культа, в том же случае, которым мы занимаемся, на представление о строительной истории костела в Левом Градце.

Борживой и Климент — это, по существу, составные части Кирилло-Мифодиевской легенды. Встает вопрос: когда же эта легенда проникла так глубоко в культовую жизнь, что определила собой и посвящение храмовых зданий? Сообщение Кристиана доказывает, что во времена епископа Войтеха в Градце стояла Климентовская церковь; второе упоминание Козьмы о Левом Градце указывает на ту же эпоху. Поучительны

также данные нумизматики. Согласно работе П. Радомерского,¹⁹ Бржетислав I, вновь присоединивший Моравию к державе Пржемысловцев, чеканил динарии с именем св. Климента и с якорем, который можно считать символом этого святого. Нет ни малейшего сомнения, что эта популярность папы Климента была обусловлена оживлением кирило-мефодиевской традиции. Бржетислав вообще стремился опереться на традиции времен епископства Войтеха, чтобы добыть его мощи, он предпринял военный поход на Гнезно, поддерживал начинания игумена Прокопа Сазавского, богато одарил земель его славянский монастырь. Климент был святым, весьма удобным для сторонников славянской литературы. Распространяя его культ, они подтверждали тем самым свою лояльность к Риму: ведь Климент — римский папа конца I—начала II в.; втайне же культ этот хранил в себе воспоминания о том творце славянской культуры, который перенес из Херсонеса в Рим мощи Климента. Климент был, я бы сказал, римской криптограммой византийского Константина.

Таким образом, для времени Войтеха и Бржетислава I культ св. Климента — несомненный исторический факт. В период же между деятельностью Мефодия в Моравии и избранием Войтеха на Пражскую кафедру письменные источники о нем молчат. Для этого темного столетия мы можем использовать только археологические данные. В Левом Градце еще в XVIII в. стояла ротонда св. Климента, как мы узнаем это от Пешины: «Castelli huius rudera hodieque spectantur, in quorum medio templum s. Clementis stat adhuc integrum more veteri in forma rotunda extructum».²⁰ Это указание подтверждено и раскопками. Но вопрос в том, к какому времени относится Легоградецкая ротонда. В истории изобразительного искусства мало проблем такой исключительной трудности, как датировка и характеристика чешских ротонд. Тут было выдвинуто много теорий, создалось несколько научных школ, но, насколько я могу судить, вопрос и сейчас неясен. Я полагаю, что не искажаю действительного положения, констатируя, что в большинстве случаев Легоградецкая ротонда считается результатом позднейшей перестройки. В последнее время в этом смысле высказался, например, Ф. Дворник.²¹ Мнения, что ротонды строились уже в IX в. и что конкретно Легоградецкая ротонда есть древнейшая постройка, а не результат перестройки, придерживались главным образом Бирнбаум и Рихтер.²² Археологические открытия в южной Моравии и в Чехии, например в Либице, не подтверждают, по видимому, мнения об особой древности чешских ротонд, о том, что их возникновение восходит к IX в.²³ Очевидно, дискуссия о ротондах затянется; пока же было бы слишком смело желать проблематическую Боржиевскую легенду подкрепить Легоградецкой ротондой спорного возраста. Поскольку же начинают высказываться предположения, что в Левом Градце была перестроенная церквушка, более древняя, чем упоминаемая Пешинной ротонда, то вступают в силу скептические слова Рихтера: «Возможность происхождения от Великоморавской эпохи приписывается якобы перестроенным культовым зданиям св. Климента» и т. д.

¹⁹ Pav. Radoměrský. Koruna králů moravských. — Sborník Národního musea v Praze, řada A-Historie, t. XII. Praha, 1958, № 4—5, в особенности глава V — О почитании св. Климента и динариях Вшебора (стр. 217—221).

²⁰ Pešina. Phosphorus septicornis. Praha, 1673, стр. 120.

²¹ Fr. Dvořník. The Slaves. Their Early History and Civilization. Boston, 1956, стр. 151 и сл.

²² Časopis Matice moravské, 65. Vро, 1943, стр. 34 и сл.

²³ Положение несколько изменилось в результате открытия круглой церкви при раскопках в Микульчицах (южная Моравия). Это открытие до сих пор не опубликовано и не оценено специалистами.

Сообщение Кристиана делает вероятным мнение, что ротонда св. Климента была построена в Левом Градце при епископе Войтехе, в рамках возвращения к традиции мифодиевской Моравии. Это не означает, что до того в тех местах была пустыня. Вполне возможно, что там стояла какая-либо часовня, но сомнительно, чтобы она была посвящена тому же святому. О наличии до времени Войтехе в Чехии и Моравии культа св. Климента нет бесспорных доказательств. Все попытки найти для кристиановской легенды о Борживое опору в более древних источниках, письменных или археологических, кончаются неудачей. Не остается ничего другого, как выводить ее из самого труда Кристиана и его времени. Пожалуй, не случайно, что о церкви св. Климента и о священнике Каихе Кристиан говорит как бы «в один прием». Едва ли может быть сомнение в том, что при Войтехе в Чехию приходили славянские монахи и священники. Если бы этого не было, трудно было бы объяснить существование 1-го старославянского жития Вячеслава, знакомство с кирилло-мифодиевской литературой и специально с болгарскими источниками в труде Кристиана. Каих — это безусловно перенесение актуальной действительности на начальный период чешского христианства. Заманчиво приписать по аналогии строительство ротонды св. Климента вместо Борживоя Войтеху. Есть сходство в их именах: их объединяет слог *вой*. В таком случае можно было бы считать Левый Градец центром славянской литургии в последних десятилетиях X в., предшественником Сазовского монастыря. Оба сообщения Кристиана — о славянском священнике и о церкви св. Климента — образуют единство. И единство это, по всей вероятности, было реальностью в эпоху Кристиана. Что было в Левом Градце в IX в. — это загадка; быть может, археологам удастся несколько ее осветить. Но вот вопрос: на что больше надежды — выкопать там библиотеку IX в., принадлежавшую ученику Мефодия, или стрелы Властиславовых лучан, о которых говорит Козьма? Девятый век в Чехии был, очевидно, и для Козьмы, и для Кристиана полем для смелых гипотез. Было бы большим успехом археологии, если бы удалось хотя бы в общих чертах осветить культурное состояние Чехии в эпоху до Спитегнева и Вратислава.

Крещение Борживоя — основная загадка труда Кристиана. Во всей агиографии его рассказ стоит обособленно, в рамках самого труда служит соединительным звеном между двумя основными его частями — Кирилло-Мифодиевской и Вацлавской. Кирилло-Мифодиевскую легенду Кристиана можно свести к известным и сохранившимся житиям. Вацлавскую его легенду со включенным в нее рассказами о Людмиле и Подивене можно возвести к сохранившейся более ранней агиографии X в. Только Борживоева легенда висит в воздухе; для нее нет опоры в более ранних источниках. Но ее, как мы старались показать, можно целиком и без остатка объяснить композиционными потребностями самого автора и главное — потребностями великого славянского Ренессанса в Чехии во времена Кристиана и Войтехе. Это наиболее оригинальная часть труда Кристиана; ее ценность для познания реальной истории IX в., по всей вероятности, минимальная; зато она — незаменимый источник для освещения идейных сил, действовавших в конце X в.

В. Ф. МАРЕШ

Сказание о славянской письменности

(по списку Пушкинского дома АН СССР)¹

В рукописном собрании Института русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР под шифром I 114.143 (F 3п) хранится Сборник слов и поучений Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Евсевия Александрийского, Григория Великого, Кирилла Иерусалимского и др., полуустав, на бумаге, 1°, 1698 г. На л. 376 лиц. и об. читается «Сказание о славянской письменности». Сказание написано под заглавием, обозначающим его как чтение в день смерти Константина-Кирилла. За ним следует сказание «О грамоте» (л. 377 лиц.), касающееся греческого алфавита.

Текст «Сказания о славянской письменности» уже давно известен в науке. Впервые на него обратил внимание и издал его по рукописи Хронографической толковой Палеи 1494 г. М. П. Погодин.² О. М. Бодянскому было известно еще три списка Сказания: в Хронографической толковой Палеи по списку 1518 г., в конце Жития Константина, в сборнике Московской Духовной академии, № 19 (XV в.), и в рукописи того же Жития Константина XVII в., принадлежавшей самому О. М. Бодянскому.³ Дальнейшему историческому исследованию подверг Сказание А. Беловский, опубликовавший сводный текст по списку Хронографической толковой Палеи 1494 г. и списку Московской Духовной академии, № 19.⁴ И. В. Ягич обнаружил новый список в Азбуковнике Синодальной библиотеки, № 354 (XVII в.), и издал его с главнейшими вариантами по тексту из сборника Московской Духовной академии.⁵ С того времени (1895 г.) новых изданий этого памятника не опубликовано. Только П. А. Лавров перепечатал издания О. М. Бодянского⁶ и И. В. Ягича.⁷ Следовательно, вместе с новооткрытым списком Пушкин-

¹ Этому памятнику древнерусской письменности много внимания уделяется и в статье О. Кралика «Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле», см. стр. 177—207 настоящего сборника. (Ред.).

² В приложении к русскому переводу труда И. Добровского «Кирилл и Мефодий, словенские первоучители» (М., 1825, стр. 118—119).

³ О. М. Бодянский. 1) О времени происхождения славянских письмен. М., 1855, стр. 91—111, особенно 102, 108—109; 2) Кирилл и Мефодий, собрание памятников до деятельности св. первоучителей и просветителей славянских племен относящихся. — ЧОИДР. М., 1863, кн. II, ч. III. Материалы славянские, стр. 31—32.

⁴ A. Bielowski. Monumenta Poloniae historica. — Pomniki dziejowe Polski, t. I. Lwów, 1864, стр. 89—92.

⁵ И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — В кн.: Исследования по русскому языку, т. I. СПб., 1885—1895, стр. 308—310.

⁶ П. А. Лавров. Памятники христианского Херсонеса, вып. II. Жития херсонских святых. М., 1911, стр. 149 (титлы раскрыты).

⁷ П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. — Труды Славянской комиссии АН СССР, т. I. 1930, стр. 36—37 и (заглавие) 173.

ского дома теперь известно шесть списков Сказания: 1) в Хронографической толковой Палее по списку дьяка Самуила Дубковского, 1494 г. (Дуб); 2) в Хронографической толковой Палее по списку Константина от Домонтовой стены, 1518 г., из собрания Ундольского (Унд); 3) в Житии Константина Философа в сборнике Московской Духовной академии, № 19, XV в. (Акад); 4) в Житии Константина по рукописи О. М. Бодянского, XVII в. (Бод); 5) в Азбуковнике Синодальной библиотеки, № 354, XVII в. (Син); 6) в сборнике Пушкинского дома АН СССР в Ленинграде, № I 114.143, 1698 г. (Пушк).

Тексты Унд и Бод известны мне лишь по сведениям О. М. Бодянского, который отмечал, что список Унд, по всей видимости, является копией со списка Дуб, а список Бод очень близок к списку Акад.⁸

«Сказание о славянской письменности» не может в наше время уже служить источником исторических наблюдений. Известия о «русских письменах», в Херсонесе и о Великоморавской кирилло-мефодиевской миссии находятся в более подлинном, более точном и также более древнем виде в так называемых Паннионских житиях Константина Философа и Мефодия.

В вопросе о значении термина «русские письмена», которые Константин выучил в Херсонесе, где он нашел евангелие и псалтирь, написанные этим языком, мы считаем наиболее правдоподобной «сирийскую» гипотезу: оборот «русьска писмена» в VIII главе Жития Константина надо считать искажением первоначального чтения «сурьска писмена», т. е. «сирийская».⁹ Не меньшего внимания заслуживает и гипотеза Г. А. Ильинского, который предполагал, что в Житии Константина имеет место изменение первоначального *спрѣжьска, фрѣжьска-фруска* (т. е. франские = готские) в *рушка* (засвидетельствованный вариант), *русьска, росьска*;¹⁰ именно в нашем Сказании имеется явный пример такой же ошибки переписчика: в последнем предложении читается *и иде въ прусьскую землю* (т. е. в прусскую) Акад, Син, у *рускую* Пушк, в *рукую* (!) Дуб (ср. в приложении вариант 60).

Вопрос о кирилло-мефодиевской деятельности у поляков не решен пока окончательно; и в наше время он все еще остается неясным.¹¹

Сообщение Сказания о св. Войтехе, епископе Чешском (Пражском, 982—997 г.), как о противнике и гонителе славянского богослужения и

⁸ О. М. Бодянский. О времени происхождения славянских письмен, стр. 93 и 109.

⁹ Мысль, высказанная впервые Вайаном: A. Vaillant. Les «Lettres russes» de la Vie de Constantin. — Revue des Etudes Slaves, t. 15. Paris, 1935, стр. 75—77. Более подробно эту мысль разработал Р. Якобсон (R. Jakobson. Saint Constantin et la langue syriaque. — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, t. 7. New York, 1939—1944, стр. 181—186).

¹⁰ Г. А. Ильинский. Один эпизод из корсунского периода жизни Константина Философа. — Slavia, роč. 3. Praha, 1924, стр. 45—64; там же обзор целого вопроса. Краткое обозрение новых исследований в области этой проблемы см.: F. Grivec. Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, стр. 48—49; F. Grivec, F. Tomšič. Constantinus et Methodius Thessalonicenses — fontes. — Radovi Staroslavenskog instituta, kn. 4. Zagreb, 1960, стр. 184, прим. 5. Полный текст из Жития Константина см.: П. А. Лавров. Материалы... стр. 12, 49; F. Pastnek. Dějiny slovanských Apoštolů Cyrilla a Methoda. Praha, 1902, стр. 174; T. Lehr-Splawinski. Żywoty Konstantyna i Metodego. Poznań, 1959, стр. 30—31, а также в указанном новом издании Ф. Гривца и Ф. Томшича (стр. 109).

¹¹ Из новейшей литературы см.: В. Наврәнек. Otázka existence církevní slovanštiny v Polsku. — Slavia, роč. 25. Praha, 1956, стр. 300—305; T. Lehr-Splawinski. 1) Czy są ślady istnienia liturgii cyrylomethodziejskiej w dawnej Polsce? — Slavia, роč. 25. Praha, 1956, стр. 290—299; 2) Nowa faza dyskusji o zagadnieniu liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce. — Nasza Przyszłość, rocz. 7. Kraków, 1958, стр. 235—256; 3) Pierwszy chrzest Polski. — Slavia, роč. 29. Praha, 1960, стр. 341—349.

письменности в Чехии, Моравии и Польше, обращало всегда на себя внимание, так как это единственное известие такого рода. Несмотря на некоторые противоречия, для А. И. Соболевского верность этого обобщения была вне сомнения: «Krásl a Ježek, Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, v Praze, 1898, не считают Войтеха врагом славянского богослужения, но наш текст говорит так ясно».¹² О. М. Бодянский раньше А. И. Соболевского также верил Сказанию, но все-таки чувствовал, что его историческая достоверность ограничена: «... как бы то ни было, все, до сих пор сказанное мною об этом отрывке из Псковской Палеи, показывает нам, что известия, в ней заключающиеся и относящиеся к нашему предмету, внесены в нее, в высшей степени, небрежно».¹³ Важное свидетельство жития Войтеха, написанного Канапарисом (умер в 1004 г.), о том, что Войтех был намерен вступить в Риме в греческий монастырь к игумену Нилу, О. М. Бодянский стремился объяснить предположением, что «Войтех переменялся». Подробно рассматривавший эту проблему В. Халоупецкий¹⁴ пришел к заключению, что Войтех не был врагом славянского богослужебного языка и письма. Старые латинские жития Войтеха, написанные людьми, ему близкими (Канапарис и Бруно Кверфуртский), ничего об этом не сообщают, хотя возможность им представлялась. Чешская традиция уже с XIII в. приписывает Войтеху авторство известной чешско-церковнославянской песни «Господине, помилуй ны». Когда Карл IV основал (в 1347 г.) славянский монастырь в пражском Эммаусе, то поставил его под покровительство святых Иеронима, Кирилла и Мефодия, Войтеха и Прокопа Чешского. В чешско-церковнославянской «Молитве св. Троице», возникшей в XI в. и сохранившейся в русских списках XIV—XVI вв., тоже встречается имя Войтеха рядом с именами других святых.¹⁵ Это важные аргументы. Но все-таки, по моему, большинство выводов Халоупецкого не исключает возможности, что Войтех лично мог быть благожелательно расположен к славянской письменности и к греко-славянскому обряду и мог даже слагать и распространять нелитургические церковнославянские песни, но одновременно в качестве епископа мог быть сторонником латинского языкового единства в литургии западного обряда. Кажется, что это можно допустить только в крайнем случае: ведь надо предполагать, что о таких событиях, о такого рода борьбе не умолчали бы современные Войтеху заграничные авторы его латинских житий. Войтех ни с кем не боролся, он никаких «епископов и попов не посекал и не разогнал». Впрочем, в X в. в Чехии и в Моравии никаких епископов, кроме пражского, не было (в Польше был только миссионерский епископ в Познани, немец),¹⁶ славянские попы жили и писали в Чехии (Сазава) и, может быть, в Польше (Тынец Краковский) в течение всего XI в. Нельзя, однако, согласиться с мнением Халоупецкого, что в Сказании первоначально читалось *вои латиньскыи*, позже переделанное в *Войтех*; такое объяснение не выдерживает филологической критики (см. в приложении вариант 50).

Чем менее Сказание может служить источником для исторических исследований, тем более оно интересно с литературной, филологической

¹² А. И. Соболевский. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910, стр. 109, прим. 1.

¹³ О. М. Бодянский. О времени происхождения славянских писем, стр. 109.

¹⁴ V. Chaloupecký. 1) Sv. Vojtěch a slovanská liturgie. — Bratislava, 8. Bratislava, 1934, стр. 37—47; 2) Slovanská bohoslužba v Cechách. — Svatováclavský sborník, sv. II, č. 2. Praha, 1939, стр. 401—455, особенно 430—433.

¹⁵ Ср.: А. И. Соболевский. Материалы и исследования..., стр. 38 и 46.

¹⁶ Ср.: A. Brückner. Encyklopedia Staropolska, t. I. Warszawa, s. a., kolj. 665—666.

точки зрения: как объяснить возникновение его, откуда его сообщение о Войтехе? Халоупецкий был того мнения, что автор Сказания исходил из польской традиции, что христианство в Польшу ввел именно Войтех, в XIV и XV вв. оно в Польше было, конечно, исключительно латинское. Эта мысль является остроумной догадкой, но лишь догадкой она и остается. Биркенмайер допускает, что произошла контаминация имени Войтеха Чешского [по-латински и по-немецки Адальберта (Adalbertus, Adalbert) — второе имя его, принятое при миропомазании] с его учителем Адальбертом Магдебургским, который пришел около середины X в. в Киев в качестве епископа, но был изгнан оттуда. По Биркенмайеру, источником этих сведений, может быть и опосредованным, служили автору Сказания латинские записи немецких анналистов.¹⁷ И. Ф. Вашица допускает (устно) замену именем Войтеха имени Вихинга, известного противника Мефодия. Можно сослаться на Житие Наума по рукописи Белградской народной библиотеки, где Вихинг называется *Виглиско*,¹⁸ чтобы показать возможность всякого рода искажений личных имен, однако до удовлетворяющей правдоподобности такой гипотезе далеко. Если думать о такого рода замене, то лучше, по-моему, было бы упомянуть другую историческую личность, имя которой более близко имени Адальберта — Войтех и о которой хорошо известно, что она сыграла неблагоприятную роль в истории славянского богослужения в Великоморавском государстве, — это *Адальвин*, архиепископ Зальцбургский, один из тех, которые посадили Мефодия в тюрьму; в листе Иоанна VIII к нему читаем: «... tu, qui fuisti eius auctor deiectionis, sis officii commissi causa receptionis», т. е. «ты, который был виновником его (Мефодия) свержения и т. д.».¹⁹ Есть еще другие эвентуальные возможности контаминаций: Адальберт, родом поляк, был первым епископом поморских славян (в Волине Поморском, 1140—1162 г.),²⁰ когда война язычников с немецкой христианизацией была еще в самом разгаре;²¹ когда, ровно через сто лет после смерти Войтеха, князь Вржетишлав II прогнал славянских монахов из Сазавского монастыря (1097 г.) и ввел туда латинских монахов из Бревнова, то аббатом Бревновским был в то время, вероятно, еще какой-то Адальберт (с 1089 г.).²²

Предположение Биркенмайера о том, что автор Сказания знал и латинские хроники (и что на них он ошибочно основал и свои соображения), можно подкрепить установлением Халоупецкого, что часть текста напоминает слова так называемой Моравской легенды латинского жития Кирилла и Мефодия, возникшего, вероятно, в конце XIII или в начале XIV в. в Чехии или в Моравии.²³ Нам кажется, что можно найти даже большее сходство, чем удалось найти Халоупецкому, а именно:

Во дни Михаила царя... послан бысть
Константин Философ во Мураву Михаи-
лом царем к муравскому князю просившу

Tempore Michaelis imperatoris fuit quidam
vir ... nomine Constantinus ... dictus ...
philosophus ... Audiens autem princeps Mo-

¹⁷ См.: J. Birkenmajer. Zagadnienie autorstwa «Bogurodzicy». Gniezno, 1935 (Studia Gnesnensia XI), стр. 97—98.

¹⁸ Ср.: П. А. Лавров. Материалы..., стр. 183, строка 24.

¹⁹ См.: F. Pastrnek. Dějiny slov. Apošt..., стр. 102, 105, 249.

²⁰ См.: Český slovník bohovědný, sv. I. Praha, 1912 (статья «Adalbert»).

²¹ Ср.: L. Niederle. Slovanské starožitnosti, III. Původ a počátky Slovanů západních. Praha, 1919, стр. 160—162, а также стр. 149—150.

²² Ср. в Хронике Козьмы Пражского, год 1089 (издание: В. Bretholz. Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. Berlin, 1923).

²³ См.: V. Chaloupecký. 1) Sv. Vojtěch a slovanská liturgie, стр. 38—39; 2) Slovanská bohoslužba v Cechách, стр. 505—521 (издание легенды).

·философа. И тамо шед, научи Муравы...
·во правовѣрную вѣру утвердив их...

ravie, quod factum fuerat a Philosopho in
Gazarorum provincia ... misit ad predictum
imperatorem nuntios, rogans eum, quatenus
genti sue verum doctorem dirigeret, qui eis ...
fidem rectam ... valeat ostendere ... Imper-
ator ... philosophum ... illuc transmi-
sit²⁴...

Abinde ... venit in terram Moravie ...
quotidie ... docens populum ... Rex ...
hac doctrina firmiter confortatus ...

облечеса в черния рызы

... habitum induit monachalem ...

(... в Корсуне...) той же муж живяше
благовѣрно, постом, молитвами... (здесь
о «русине» херсонском).

(venit Chersonam...) ... Porro vir sanctus
ad vigiliis, ieiunia et oraciones convertit-
tur... (здесь о Константине и в других
обстоятельствах).²⁵

Может быть, конечно, это все случайно, это общепринятые обороты
(*loci communes*); все-таки интересно, что, как нам кажется, известие
о Войтехе напоминает схему другого латинского исторического источника,
именно так называемого *Excerptum de Karentanis* (конца XII или
начала XIII в.):

(... sub Liuprammo et Adelwino archiepiscopis...)

Потом же многим лѣтом минувшим, при-
шед Евтѣх (Войтѣх) в Мураву ... и раз-
друши вѣру правую, рускую грамоту от-
верже ... иде у прускую землю ... и тамо
убыен быст.

... Post hunc (т. е. Osbaldum) interiecto
aliquo tempore supervenit quidam Sclavus...
nomine Methodius, qui adinvenit Sclavicas
litteras et Sclauice celebravit divinum offi-
cium et vilescere fecit Latinum; tandem fu-
gatus a Karentanis partibus intravit Mora-
viam ibique quiescit.²⁶

В связи с этим интересно отметить, что вариант *Евтѣхъ* в Пушк
мог бы тоже указывать на Баварию: именно там уже с XII в. существо-
вал дифтонг *oi*, который часто писался *ei* (например, в Мюнхенской хро-
нике около 1400 г.). Но вряд ли можно предполагать, что в подлиннике
было бы *Евтѣхъ*, которое в чтениях Акад, Син, Дуб было бы позже ис-
правлено на *Войтех*.²⁷

Более точное и более убедительное выяснение вопросов дать пока
невозможно. Ясно только, что на единственное сведение Сказания опи-
раться нельзя.

Далее публикуется текст Сказания по всем известным в настоящее
время спискам. За основной текст взят список Пушкинского дома. Хотя
он и относится к 1698 г., однако до сих пор он не был известен и вместе
с тем является очень важным для критики текста. Для группы списков
Акад, Син, Дуб характерны общие чтения между двумя или тремя

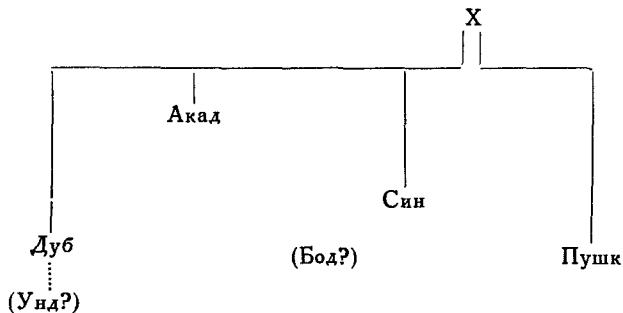
²⁴ До этого места Халоупецкий.

²⁵ Моравская легенда, гл. 1, 4, 5, 8, 2; текст привожу по изданию Халоупецкого
(см. прим. 23); текст Сказания привожу по списку Пушкинского дома с упрощением
орфографии (см. приложение).

²⁶ См.: М. Кос. *Conversio Vagoariorum et Carantanorum*. V Ljubljani, 1936,
стр. 107—109 (о памятнике) и 140 (текст).

²⁷ Действительно, существовал епископ Евтих, который «прогнал» славянских епи-
скопов и попов из календаря; 6 апреля бывал (тоже на Руси) праздник Мефодия и
Константина Философа, но позже в тот же день упоминается только Евтих, архиепи-
скоп (и патриарх) Константинопольский. Этот факт надо, наверно, считать совсем
случайным: архиепископа Царя Града переписчикам нельзя было спутать с «пискупом
латинским» (ср.: С е р г и й. Полный месяцеслов Востока, т. II. Владимир, 1901, стр. 100).

списками этой группы, сравни, например, варианты (в приложении 4, 14, 30, 31, 56; 13, 36; 41; 10; 25). Налицо даже ошибка, общая для Акад и Дуб (вариант 12). Список Пушкинского дома имеет ряд чтений, присущих только ему, которые отличают его от остальных списков. Это позволяет заключить, что Пушк представляет особый вариант, восходящий непосредственно к несохранившемуся протографу, между тем как все прочие списки представляют другой вариант. Филиацию текста и взаимоотношения списков можно представить следующей схемой:



X обозначает несохранившийся подлинник; филиацию Унд и Бод можно установить только по данным О. М. Бодянского (см. выше).

С языковой точки зрения в Пушк есть следы украинского совпадения *и—ы* и *и—ѣ*, например: хрѣстиАны, потавы, оубыенѣ, черънии, правовѣрніА епикопи (вин. пад. мн. ч.); вѣ читой вѣры. В слове самараніна можно было бы видеть западнорусское (белорусское) отвердение *р*; в словах *рызы*, *кирыль* трудно определить, это следы того же отвердения или просто замена *и—ы*. А. И. Соболевский заметил, что эти отрывки (т. е. Сказание), несмотря на то, что дошли в поздних списках, сохраняют кое-где несомненные архаизмы. Нам, наоборот, кажется, что в целом тексте никаких (в списках XV—XVII вв.) неожиданных архаизмов нет.

Текст «Сказания о славянской письменности» по списку Пушкинского дома с вариантами по другим спискам²⁸

Во лѣто ^ѣтк ... оучитель словенъск ... мѣа февралл . во кв(?) ...
 въ .мв.е лѣто ... тивѣ оученіе ... еннымъ . . . е бы въ ... го кли-
 мен ...* еже¹ вѣдомо всѣмъ люд(ем)ъ бѣди,² яко рѣскій языкъ ни ^ѣвѣдѣ³
 прил вѣры стыл сел,⁴ и грамота рѣскаа никімъже явѣлена . но томо
 сами Бгомъ вседержителемъ . ѡцемъ и сномъ и стыл дхомъ . Володи-
 мерѣ⁵ дхъ стыл⁶ вохнѣль⁷ вѣрѣ приняти . а⁸ крещеніе^{8а} ѡ грекъ . и про-
 чій наро⁹ црквны . а грамота рѣскаа явѣлена Бгомъ . и дана¹⁰ въ ко-
 сѣнѣ¹¹ рѣсинѣ . ѡ негоже¹² надчисл котитинѣ философѣ .¹³ ѡтѣдѣ¹⁴ же¹⁴
 сложи . и¹⁵ написавъ книги рѣски || языкомъ¹⁶ и еврейскаа грамота¹⁷
 тогда же извыче ѡ самараніна¹⁸ въ корѣсѣнѣ .¹⁹ той же²⁰ мѣжъ²¹ жи-

²⁸ Дополнения утраченного текста поставлены в скобки ().

ваше благовѣрно .²² Потомъ мѣтвами въ читой вѣры. Единъ²³ Ѡ рѣскаго²⁴ языка Ѡвистѣ преде хрѣстианы . невѣдом же никимъ²⁵ Ѡнию²⁶ есть²⁷. то же²⁸ во-ни михайла црѣ ѣ йрины блавѣрной .²⁹ и потомъ³⁰ посланъ бы котантинъ философъ³¹ во мѣравъ³² михайло цремъ . к мѣравъскомъ³³ кнѣ(з)ю . просишѣ философа .³⁴ и там(о шедъ) наѣчи мѣравы³⁵ чехи и лѣх³⁶ и (проча)и языки . во правовѣрнѣю (вѣ)рѣ оутверди ихъ .³⁷ и книги написавъ³⁸ рѣски языко .³⁹ и добрѣ наѣчивъ .⁴⁰ Ѡтѣдѣ⁴¹ иде в римъ и тѣ раболѣси . и⁴² Ѡблечеса в черънии⁴³ рызы . и нарокоша⁴⁴ има емѣ кырыль .⁴⁵ и въ то болести⁴⁶ претависа. Пото же⁴⁷ многимъ⁴⁸ лѣто мнѣвѣвшимъ . прише⁴⁹ евѣтѣхъ⁵⁰ въ мѣравъ⁵¹ въ чехи⁵² в лѣхи . и радѣши⁵³ вѣрѣ правѣю⁵⁴. рѣскѣю грамотѣ⁵⁵ Ѡверѣже . а латискѣю грамотѣ потавы .⁵⁶ и правовѣрнѣа епикопи исѣче .⁵⁷ а дрѣгий рагна .⁵⁸ иде⁵⁹ ѣ рѣскѣю⁶⁰ земљю хоти ѣ тѣ привести во-вою вѣрѣ⁶¹ и тамо оубыенъ бысть⁶²: —

ПРИМЕЧАНИЯ И ВАРИАНТЫ

* Все киноварью. Почти такое же заглавие находится тоже в других списках, где оно лучше сохранилось; *Син* и *Акад*: О преставленіи стаго Кирила оучителя словенскомѣ азыкѣ. В лѣто в то з престависа Кирилъ оучитель словенскомѣ азыкѣ мѣа феврала, въ дѣ днѣ, бывъ мв лѣта, просвѣтивъ (и многы просв. *Акад*) бжтвенными оученіи к' бгѣ Ѡиде. и положенъ бысть в Римѣ въ цркви стаго Климента; *Дуб*: Въ лѣто г.т.о.з. Кирилъ учѣлъ словенску азыку мѣа феврала дѣ день, бывъ лѣтъ мв и многы просвѣтивъ оученіемъ бжтвнымъ к гу Ѡиде, и положенъ бы в Римѣ, въ цркви стго Климента. — Дата смерти Константина-Кирилла в *Пушк* (и год тоже в *Дуб*) представлена неверно: вместо 14 февраля 6377 (= 869) г. См. в XVIII главе *Жития Константина* (П. А. Лавров. *Материалы*... стр. 35 и 66; *Pastrnek*, стр. 214; *Lehr-Spracheński. Żywoty*... стр. 91).

¹ се же *Акад*, *Дуб*. ² боуди вѣдомо всѣми азыки и всѣми люми *Акад*, *Син*, *Дуб* (в *Пушк* *omissio ex haplographia* всѣми₁ — всѣми₂). ³ ни Ѡкѣдѣ же *Акад*, *Син*, *Дуб*. ⁴ вѣры сеа стѣа *Акад*, *Син*; стѣа веры сѣа *Дуб*. ⁵ владимирѣ *Акад*, *Син* (вторичное приспособление общей церковнославянской норме?). ⁶ стѣи дхъ *Дуб*. ⁷ вдохноу *Син*. ⁸ и *Дуб*. ^{8a} крѣщенны *Акад* (ошибочно); см.: *Бодянский, Кирилл и Меф.*, стр. 38. ⁹ наредъ *Акад*, *Син*, *Дуб* (ошибка в *Пушк*). ¹⁰ ѣвиласа бгомъ дана *Акад*, *Син*, *Дуб*. ¹¹ корсуне *Дуб*; корсѣни *Акад*; корсоунѣ градѣ *Син*. ¹² Ѡ неже *Акад*, *Дуб* (ошибка). ¹³ философъ кон'стантинъ *Акад*; фил. константинъ *Дуб*. ¹⁴ и Ѡѣдѣ *Акад*, *Син*; Ѡтоу (sine и) *Дуб*. ¹⁵ Союз и пропушен в *Дуб*. ¹⁶ гласомъ *Дуб*. ¹⁷ еврействѣ грамотѣ *Акад*, *Син*, *Дуб* (ошибка в *Пушк*). ¹⁸ самарянина *Акад*, *Син*; соморянина *Дуб*. ¹⁹ въ корсѣни *Акад*, *Дуб*. ²⁰ то же *Дуб* (если это не опечатка издания, вместо: то же, или тѣ же?). ²¹ моужѣ рѣсинѣ *Акад*, *Син*, *Дуб*. ²² бы бгловѣренъ *Дуб*. ²³ посто и добродѣтелю, въ чистѣи (чистѣ *Син*) вѣрѣ единъ оуединивѣса, и тѣ (тои *Син*) единъ... *Акад*, *Син*, *Дуб* (в *Пушк* *omissio ex haplographia* единѣ₁ — единѣ₂). ²⁴ роуска *Дуб*. ²⁵ крѣтанъ и невѣдѣ никымъ же *Акад*, *Син*; крѣтанныи и иневе-

домъ (sic!) ник. Дуб; правдоподобное подлинное чтение: христианинъ и невѣдомо никымъже. ²⁶ Ѡкѣдѣ Акад, Син, Дуб. ²⁷ е былъ Дуб. ²⁸ то же бы Акад; той же бысть Син, Дуб. ²⁹ в цртѣвѣ михайла црѣ и мтрѣ ирины блгочтивыѣ Син. ³⁰ и (потом пропущено) Акад, Син; и потомъ живъ бы еще Дуб (наверно вследствие варианта ²⁸). ³¹ филосѣ кон'стантинѣ Акад, Син; филос. пропущено в Дуб. ³² моравѣ Акад, Син, Дуб; также в Пушк первое ѣ переделано писцом из о. ³³ моравѣскомѣ (без предлога к) Акад, Син, Дуб. ³⁴ -з- sic!, филосова Акад, Син, Дуб (Син пишет ошибочно: просивша фил.). ³⁵ моравѣ Акад, Син, Дуб. ³⁶ и лахы и чехы Акад, Дуб; и лахи Син пропускает также следующее: и прочаи языки. ³⁷ и вѣрѣ оутвѣрди въ ни правовѣрнѣю Акад; и вѣрѣ в нихъ оутвѣрди правѣ Син; и веру православноую утвѣрди в нихъ Дуб; нам кажется, что варианты Акад, Син и Дуб можно свести к Пушк, как к первоначальному виду текста. ³⁸ написа имъ Дуб (в Пушк -въ, sic!). ³⁹ глѣмъ Дуб. ⁴⁰ ихъ наоучивъ Син. ⁴¹ и Ѡдѣ Акад; и Ѡтуда Дуб. ⁴² разболева (без союза и) Дуб. ⁴³ черны Акад. ⁴⁴ В Пушк ошибочно, вместо: нарекоша Акад, Син, Дуб. ⁴⁵ кѣриль Акад; кириль Син, Дуб. ⁴⁶ болѣзни Син; в той болезни и (без союза и в начале) Дуб. ⁴⁷ Пропускает же Дуб. ⁴⁸ многомъ Акад; многомъ Дуб. ⁴⁹ и пришедъ Дуб. ⁵⁰ воите Бод; вѣитъ Акад; войтѣхъ Син; вои латинскіи Дуб; Син пишет это имя с двумя ударениями (оксиями), значит, что переписчик его понимал как два слова: вои тѣхъ, что легло основой вар. Дуб (ср.: Бодянский, ук. соч., стр. 108); подобно также в последнем предложении в Син пишется вои тѣхъ (вария и оксия), хотя в Син в одном слове два ударения никогда не ставятся. ⁵¹ моравѣ и Акад, Син, Дуб. ⁵² въ чехы и Акад, Син; в чехи Дуб. ⁵³ разрѣши (без союза и) Акад, Син; разрушиша Дуб (зависит от вар. 50). ⁵⁴ правѣю и Акад, Син; правовѣрною и Дуб. ⁵⁵ наѣкѣ рѣскѣю и писмо Бод. ⁵⁶ а латиньскѣю вѣрѣ и грамотѣ постави Акад, Син; . . . грамоту и веру Дуб; латиньскѣю же вѣрѣ ѣстави и грамотѣ Бод. Различие порядка слов в рукописях может указывать, что чтение Пушк подлинно: из-за симетрии с предшествующим предложением (раздрѣши вѣрѣ . . . грамотѣ Ѡверъже) добавляли переписчики и здесь слово вѣрѣ — каждый по-своему (?). ⁵⁷ и правыя вѣры еппы и попы исѣсѣче Акад; и правыя вѣры епкпы посече Син; правыя вѣры иконы пож'же а еппи посече Дуб; а правовѣрна еппи и попы исѣче Бод; в Пушк и Син omissio ex haplographia -оны₁ — -оны₂, или подлинное чтение?? ⁵⁸ разгнавъ Дуб. ⁵⁹ и иде Акад, Син, Дуб. ⁶⁰ въ прѣскѣю Акад, Син; в рукоую Дуб. ⁶¹ въ вѣрѣ привести Акад; во свою вероу привести Дуб; в' вѣрѣ латиньскѣю привести Син. ⁶² ѣбень бы вѣитѣ, латиньскыи пискѣпъ Акад; оубѣнѣ войтѣхъ латиньскии пискѣпъ Син (см. прим. у вар. 50); оубѣ бы воитехъ, бискоупъ латиньскіи Бод; побие бы вои латиньскыи Дуб. Слово бискоупъ—пискоупъ выступает в русско-церковнославянских текстах часто как архаизм чешского происхождения (например, в некоторых списках Бесед Григория Двоеслова); здесь, однако, имеет другую функцию: епископ обозначает восточного сановника, бискоупъ—пискоупъ — западного (вероятно, под влиянием польского вида этого слова). Бод продолжает дальше и перечисляет страны, где раньше словаскыи языко и писмо ба хвалиша, ср. у Бодянского (ук. соч., стр. 109). Син продолжает статьѣй о великом князе Владимирѣ.

О. КРАЛИК

Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле*

В решении проблемы русско-чешских культурных и литературных связей древнейшего периода большой интерес представляет вопрос о взаимоотношении статьи Повести временных лет (далее: ПВЛ) о миссии Константина-Кирилла и Мефодия и рассказа о Кирилле и Мефодии в древнечешской легенде Кристиана. Одним из первых ученых, останавливавшихся на рассмотрении этого вопроса, был Й. Добровский. Статью ПВЛ о Кирилле и Мефодии, читающуюся под 898 г., он считал позднейшей вставкой.¹ Полагая, что латинские легенды, посвященные Кириллу и Мефодию, древнее и исторически надежнее славянских, Добровский прямо указывал на латинские источники предполагаемой вставки в ПВЛ: «Я могу указать на латинские легенды о Кирилле и Мефодии, как на источники, из которых рассказ неоднократно заимствовал, впрочем, также и отличаясь от них. Мне кажется весьма вероятным, что этот рассказ (рассказ ПВЛ о миссии Кирилла и Мефодия, — ред.) не входил ни в одну рукопись до середины XIV в.»²

Эта датировка Добровским кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ кажется парадоксальной, но она имеет обоснование. Для Добровского было очевидно сходство между статьей о миссии Кирилла и Мефодия ПВЛ и рассказом о Кирилле и Мефодии в легенде Кристиана. Добровский считал, что Кристиан писал после Далимила, в начале XIV в., следовательно, интерполяция в ПВЛ, опирающаяся на Кристиана, возникла еще позднее — не ранее второй половины XIV в. Такая датировка, разумеется, ошибочна, но сама констатация совпадений ПВЛ и Кристиана совершенно правильна. Разбор этих совпадений является задачей настоящей работы.

1

Научная литература о ПВЛ и Кристиане огромна; однако вопрос о взаимосвязи этих памятников, на что указал уже Добровский, затрагивался сравнительно редко. В начале текущего столетия этими памятниками занимались выдающиеся ученые: ПВЛ — А. А. Шахматов, Кристианом — Й. Пекарж. Чешскому исследователю в известной мере удалось опровергнуть мнение Добровского. Пекарж в общем успешно доказал, что сочинение Кристиана создано не в XIV в., как считал Добровский, а в конце X в. В изданной на немецком языке монографии «Ле-

* Перевод с чешского А. М. Панченко. (Ред.).

¹ Ср. его высказывания в немецком переводе русской летописи, сделанном Мюллером (I. Müller. *Altrussische Geschichte nach Nestor*. Berlin, 1812), в рецензии на издание Шлегера (*Wiener Allgemeine Literatur Zeitung*. Wien, 1814), в книге «*Cyryll und Method der Slawen Apostel*» (Prag, 1823), которая вышла в русском переводе Погодина в 1825 г.

² Ср.: I. Mačůrek. *Dobrovského pojetí českých dějin a stanovisko k našemu historickému vývoji*. — *Slavia*, roč. XXIII. Praha, 1954, стр. 164—190, особенно стр. 178.

генды о Ваулаве и Людмиле и подлинность Кристиана» И. Пекарж обратил внимание и на совпадения ПВЛ с Кристианом, но высказался об этом очень кратко: «Кроме того, мы встречаем это известие (о крещении болгар до обращения Моравии в христианство, — О. К.) в легенде, которая в конце XI в. попала в русскую ПВЛ, а в XII в. — в Далмацию (*Diocleatis autoris annales*); весьма интересно, что эта легенда читается и у Кристиана, — все указывает на стародавнюю традицию, распространенную у всех славянских народов».³ У Пекаржа были очень неясные представления о взаимозависимости текстов. Он говорит о какой-то общеславянской традиции.

Цель работы Пекаржа — реабилитация Кристиана, и эта цель объясняет характер рассуждений исследователя. Для него прежде всего важно, чтобы Кристиан выдержал сравнение с памятником IX в. — Житиями Константина и Мефодия. Поэтому Пекарж сопоставляет Кристиана с источниками хотя и несколько более поздними, но все же достаточно древними и почтенными — с ПВЛ, так называемой «Болгарской» легендой и Дуклянином. Точным и простым, иногда даже примитивным отношениям памятников, как их обычно определял Добровский, Пекарж противопоставляет романтически окрашенную конструкцию общей традиции, первоначально, по-видимому, устной. Пекарж явно не имел представления о том, что сходством Кристиана и ПВЛ специально занимался еще Добровский. Но даже если бы Пекарж знал относящиеся к этой проблеме работы Добровского, все же трудно утверждать, что он принял бы мысль о зависимости ПВЛ от Кристиана. Пекарж справедливо относит возникновение кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ к концу XI в. Это не противоречит предположению о зависимости ПВЛ от Кристиана, и менее всего в глазах Пекаржа, который приложил столько усилий, чтобы найти для Кристиана место в последних десятилетиях X в. Но, несмотря на это, в подходе Пекаржа к проблемам X—XII вв. было немало неясного. Добровский во многих отношениях был гораздо смелее. Парадокс заключается в том, что Добровский не боялся отыскивать в русской летописи влияние Кристиана, хотя и почитал его за позднюю подделку, в то время как Пекарж — при всем его стремлении к реабилитации Кристиана — был скромнее, стремясь найти для Кристиана какое-нибудь «место под солнцем», говоря о нем как об отголоске общеславянской традиции.

С точки зрения самой ПВЛ вопрос был решен в работе А. А. Шахматова, которая вышла в 1908 г. в сборнике в честь И. В. Ягича,⁴ т. е. почти одновременно с книгой Пекаржа о Кристиане. Статья А. А. Шахматова называется «Сказание о преложении книг» (этот термин далее будет употребляться для обозначения кирилло-мефодиевского пассажа в ПВЛ). Как известно, в других исследованиях А. А. Шахматов реконструировал древний вид ПВЛ — так называемый Начальный свод — прежде всего с помощью новгородской летописи. В древнем Начальном своде (еще в редакции около 1100 г.) не содержалось «Сказания о преложении книг», оно было включено в летопись только компилятором ПВЛ (редакция Сильвестра 1116 г.). Редактор начала XII в. имел «Сказание о преложении книг» в готовом виде, и цель А. А. Шахматова заключалась в том, чтобы реконструировать этот оригинал. По мнению исследователя, он слагался из трех частей: в первой рассказывалось о расделе-

³ J. Pečari. Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians. Prag 1906, стр. 184.

⁴ А. А. Шахматов. Сказание о преложении книг на словенский язык. — В кн. Jagić — Festschrift. Berlin, 1908, стр. 172—188.

нии славянских народов (соответствует вводной статье ПВЛ), вторая собственно и была «Сказанием о преложении книг» в узком смысле этого слова (имеется в виду ядро рассказа ПВЛ под 898 г.), третья часть повествовала о нападении венгров, их крещении, затем о пагубной деятельности епископа Войтеха (соответствует рассказу Хронографической толковой палеи по списку 1494 г.). Свою реконструкцию А. А. Шахматов пытается подкрепить еще двумя памятниками: второй редакцией так называемой ~~Греческой летописи~~⁵ (XII в.) и Повестью о латынях, возникновение которой ученый относит также к XII столетию.

А. А. Шахматов продолжил и углубил давнюю мысль А. Л. Шлецера: «Сказание о преложении книг» — это вставка в ПВЛ. Другое дело, конечно, реконструкция источника этого Сказания. Она не встретила всеобщего одобрения — эта реконструкция, наоборот, вызвала живейшую критику. Самым радикальным противником взгляда А. А. Шахматова оказался Н. К. Никольский, причем не только в вопросе о «Сказании о преложении книг», но и в понимании генезиса ПВЛ вообще.⁵ Он считает «Сказание о преложении книг» не вставкой редактора начала XII в., а остатком древнейшей киевской летописи о Поляно-Руси, которая восходила к западнославянскому сочинению, созданному в кирилло-мефодиевском окружении. В ПВЛ Н. К. Никольский стремится как можно отчетливее определить две тенденции — западнославянскую (и «полянскую»), которая рассказывает о Норике, Иллирике, связывает Поляно-Русь с областью среднего Дуная, и тенденцию варяго-русскую и грекофильскую, которая ориентируется на норманнов и Византию. Н. К. Никольский представляет себе развитие киевской летописи следующим образом: сначала она исходила из какого-то западнославянского историографического произведения, возникшего в кирилло-мефодиевском окружении, затем была проредактирована и переработана сторонником греческой ориентации и приверженцем норманнской теории. Что еще входило в эту первоначальную «поляно-русскую» летопись, Н. К. Никольский утверждать не решает, но допускает, что она содержала также упоминание о чешском князе Андрихе, т. е. Ольдржихе (начало XI в.).

Работа Н. К. Никольского совершенно расходилась с распространенным взглядом на возникновение ПВЛ, особенно с наиболее разработанными концепциями А. А. Шахматова. Поэтому она сразу же вызвала критику Г. А. Ильинского⁶ и В. М. Истрина.⁷ По мнению первого, западнославянская хроника, как ее представлял Н. К. Никольский, «остается пока миражом», а равенство Поляне-Русь — дополнительная глосса. Г. А. Ильинский упрекает Н. К. Никольского за то, что тот игнорирует работы Пекаржа о Кристиане. Сам Г. А. Ильинский убежден, что сочинение Кристиана относится к концу X в. и поддерживает взгляд Пекаржа на совпадения ПВЛ и Кристиана. Г. А. Ильинский, как и Пекарж, рассуждает о неизвестном сочинении ученика Мефодия, которое послужило источником Кристиана, предположительно отождествляя его

Эллинико
го лето-
писца

⁵ Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1. — В кн.: Сборник по русскому языку и словесности, т. II, вып. 1. Л., 1930, стр. 1—108.

⁶ Г. Ильинский. Рецензия на книгу «Н. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании, вып. 1» (Л., 1930). — Byzantinoslavica, гоѣ. II, sv. 2 Praha, 1930, стр. 432—436.

⁷ В. М. Истрин. Моравская история славян и история поляно-руси как предполагаемые источники Начальной русской летописи. — Byzantinoslavica, гоѣ III, sv. 2. Praha, 1931, стр. 308—332; гоѣ IV, sv. 1. Praha, 1932, стр. 36—55.

с «*Epilogus Moraviae et Bohemiae*» (название, которое цитирует в своей хронике Козьма Пражский), но говорит также о возможности сходства с хиландарской версией и источником трактата Храбра. Все это могло бы повести к принятию тезиса Н. К. Никольского о кирилло-мефодиевском оригинале древнейшей «поляно-русской» летописи, однако Г. А. Ильинский использует Кристиана как негативное доказательство того, что «славянофильский» пафос вводных статей ПВЛ не может основываться на общем источнике ПВЛ и Кристиана, поскольку он должен был проявиться и в сочинении последнего.

Еще решительнее против взглядов Н. К. Никольского выступил В. М. Истрин. По его мнению, древнейшая редакция ПВЛ возникла на основе византийской историографии. Во время княжения Ярослава Мудрого, особенно начиная с 30-х годов XI в., наряду с византийскими богословскими и аскетическими сочинениями в Киеве появились многочисленные переводы византийских хроник: Георгия Амартола, Синкелла и Малалы. Хроника Амартола, которая заканчивалась 948 г., на киевской почве превратилась в русско-византийскую хронику. Еще в греческом оригинале содержались упоминания о Руси (с 852 г.), затем они были расширены, а с 948 г. уже можно говорить о ней как о русской хронике. Около 1054 г. — года смерти Ярослава — из нее была извлечена та часть, которая открывалась событиями под 852 г. Эта часть получила особое заглавие — так возникла «первая редакция ПВЛ». К ней были присоединены новые известия, а затем она была переработана Нестором не позднее 1113 г. — это «вторая редакция ПВЛ». В. М. Истрин считает, что «Сказание о преложении книг» входило уже в «первую редакцию ПВЛ», в то время как вводные статьи ПВЛ были составлены Нестором, который попросту расширил «Сказание о преложении книг». В. М. Истрин отрицает «славянофильскую» тенденцию в «Сказании» и видит в нем тенденцию «русифильскую». Возражая Н. К. Никольскому, он подчеркивает, что для автора ПВЛ главное — не этническая общность, но единство письменности и культуры. На втором плане, по-видимому, стоит единство веры, национальное же родство для автора «Сказания» еще менее существенно. Подробно анализируя ПВЛ, В. М. Истрин стремится примирить антагонизм между двумя ориентациями летописи, тот антагонизм, который в ней обнаружил или ей приписал Н. К. Никольский. В. М. Истрин полагает — и не без оснований, — что было бы нелогично предполагать, будто бы «грекофил» — редактор начала XII в. — намеренно выбросил все упоминания о предвизантийском христианстве в Киеве и в то же время включил в летопись «Сказание о преложении книг». В. М. Истрин убежден, что в основе своей истории крещения Руси при князе Владимире соответствует исторической действительности, что в Киеве не было никакой более древней христианской культуры западного происхождения. Н. К. Никольский указывал на то, что картина крещения Киевской Руси за один день, только по приказу князя — совершенно фантастическая; В. М. Истрин этого не отрицает. Но если действительность и была сложнее, то это еще не дает оснований говорить о каких-либо древних этапах христианства в Киевской Руси. В. М. Истрин не видит противоречия между «грекофильской» и «славянофильской» тенденциями: если оно есть в ПВЛ, то это — противоречие между образами князя, который решил крестить свою землю (поэтому Владимир, может быть, назван апостолом Руси), и Константина, который даже не принес христианства в Моравию, а является только творцом славянской письменности и культуры. «Первая редакция ПВЛ» (1054 г.) прославила князя Владимира, но не забыла и о заслугах Константина

Философа — создателя славянской грамоты, которой пользовались и на Руси, ибо «первая редакция» включала «Сказание о преложении книг». Во «второй редакции» (1113 г.) Нестор распространил влияние деятельности Константина на все славянство, так как Константин выработал литературный язык для всего славянского мира. Поэтому, по мнению В. М. Истрина, Нестор прибавил вводные статьи, но и для него в данном случае было главным культурное единство.

На работы Н. К. Никольского и Г. А. Ильинского опирался Р. О. Якобсон.⁸ Совпадения между Кристианом и ПВЛ он объясняет их общим источником, который, по его мнению, был написан одним из учеников Мефодия в конце IX в., когда в 898—900 гг. Моймир II пытался обновить автономную церковную организацию, образования которой в свое время добился Мефодий. Следы этого старославянского памятника Р. О. Якобсон находит не только в ПВЛ и у Кристиана, но и в Хронике Козьмы, в том месте, где последний упоминает об одном из своих источников — «Privilegium moraviensis ecclesiae». Р. О. Якобсон предполагает, что «Privilegium» был переводом на латынь старославянского оригинала, и говорит также и о другом источнике Козьмы, который привлек к проблеме ПВЛ и Кристиана Г. А. Ильинский, — о «Epilogus Moraviae et Bohemiae». По Якобсону, «Epilogus» являлся переводом старославянского сочинения, написанного примерно в начале X в. в пржемысловской Чехии. Схема взаимоотношений памятников выглядит в статье Р. О. Якобсона следующим образом: моравское сочинение эпохи Моймира II было непосредственно воспринято ПВЛ в виде «Сказания о преложении книг» (разумеется, с дополнениями русского редактора), в то время как в легенду Кристиана оно попало через посредство латинского перевода, который знал Козьма и который он упомянул под названием «Privilegium moraviensis ecclesiae».

Вопрос связи «Сказания о преложении книг» с западнославянским (моравским или чешским) источником обсуждался в некоторых работах, написанных к IV конгрессу славистов в Москве. Вся специальная литература приведена у А. В. Флоровского.⁹ Самого А. В. Флоровского интересует преимущественно памфлет, направленный против Войтеха¹⁰ и читающийся в Хронографической толковой Палее. А. А. Шахматов считал этот памфлет извлечением из третьей части предполагаемого источника «Сказания о преложении книг».

Скептицизм по отношению к гипотезе Н. К. Никольского о глубоком влиянии западнославянского памятника на ПВЛ проявился в докладе Н. К. Гудзия.¹¹ В замечаниях Вашицы и Коутной есть лишь беглые упоминания о комплексе этих сложных проблем.¹² Прохазкова вообще не затронула сути дела ни в «Сборнике ответов на вопросы по литературоведению»,¹³ ни в своей книжке «По следам давней дружбы».¹⁴ Она доказывает то, в чем никто никогда не сомневался, а именно сходство между «Сказанием о преложении книг» и житиями Константина и Мефодия.

⁸ R. Jakobson. Minor native sources for the early history of the slavic church. — Harvard Slavic Studies, vol. II. Cambridge, Mass., 1954, стр. 39—73.

⁹ А. В. Флоровский. Чешские струи в истории русского литературного развития. — В кн.: Славянская филология. Сборник статей, т. III. М., 1958, стр. 215—216.

¹⁰ Там же, стр. 226—228.

¹¹ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы. М., 1958, стр. 5—12, 19—20.

¹² Сборник ответов на вопросы по литературоведению (IV Международный съезд славистов). М., 1958, стр. 9, 11.

¹³ Там же, стр. 15.

¹⁴ H. Procházková. Po stopách dávného přátelství. Praha, 1959, стр. 8—11.

2

Исключительная сложность восстановления истории создания ПВЛ и определения отношения «Сказания о преложении книг» к возможному западнославянскому источнику объективно имеет основанием крайнюю неясность в общих вопросах приурочения и датировки некоторых памятников киевской и западнославянской письменности. Взгляды на то, когда «Сказание» попало в киевскую летопись, чрезвычайно различны. А. А. Шахматов и многие другие считают, что «Сказание о преложении книг» было включено только в позднюю редакцию начала XII в.; В. М. Истрин — что оно находилось в русской летописи уже в первой ее редакции (1054 г.), кроме того, он утверждает, что это «Сказание» знал также Иларион, автор «Слова о законе и благодати»; Н. К. Никольский относит время внесения «Сказания о преложении книг» в летопись к началу XI в. или к еще более раннему периоду, связывая «Сказание» с древнейшей, так называемой «поляно-русской» летописью. Весьма разноречивы представления о первоначальном виде «Сказания о преложении книг». Различны и общие концепции развития ПВЛ, гипотезы о ее исходном источнике.

Не меньшая, если не большая, неопределенность господствует в вопросе о западнославянском источнике. Единственный опорный пункт здесь — сочинение Кристиана, но оно является предметом бесконечных споров. Большинство русских исследователей предпочитает умалчивать о Кристиане. Это особенно бросается в глаза у А. В. Флоровского, который, кстати говоря, имел достаточно возможностей для знакомства с чешской специальной литературой. Исключением является Г. А. Ильинский, твердо поддерживающий подлинность Кристиана. Даже Р. О. Якобсон, который долгое время разделял взгляды Пекаржа, не устоял перед скептиками, особенно Урбанком, и оперирует в своей работе 1954 г. гипотетическим текстом *L — предполагаемым общим источником Кристиана и параллельного текста в Бёддецкой рукописи. Естественно, что такие гипотетические источники с самого начала возбуждают недоверие.

Следует сказать и о языковых трудностях. Каким образом возникли совпадения между латинским сочинением Кристиана и славянской ПВЛ? Редактор ПВЛ, включивший «Сказание о преложении книг» в летописный свод, никак не мог опираться на латинский памятник. Неизбежно должно было существовать старославянское связующее звено. Это бесспорное допущение вызывает трудности двойного рода. При каких обстоятельствах в Чехии или Моравии возникло первоначальное «Сказание о преложении книг»? Какова была его литературная история, прежде чем оно попало в Киев и в ПВЛ? Каким образом начальное старославянское «Сказание о преложении книг» попало в латинскую легенду Кристиана?

Необходимо, конечно, учитывать и другую возможность: сначала возникло латинское сочинение Кристиана, а затем в XI в. на его основе была составлена первоначальная славянская версия «Сказания о преложении книг». По крайней мере один раз неизвестный источник «Сказания» должен был быть переведен с одного языка на другой. Хотя М. И. Сухомлинов в 1856 г. и поднимал вопрос о связях ПВЛ с западноевропейской латинской историографией,¹⁵ но переводы с латыни на старо-

¹⁵ М. И. Сухомлинов. О древней русской летописи как памятнике литературном. — Ученые записки второго отделения Академии наук, кн. III. СПб., 1856; см. также: М. И. Сухомлинов. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908, стр. 31, 35—38.

славянский и наоборот с гораздо большей степенью вероятности следует искать в Чехии X и XI вв., чем в Киевской Руси около 1100 г. Переход памятника из одного языка в другой наиболее правдоподобен в двуязычной среде, а двуязычность доказана хотя бы на примере Сазавского монастыря XI столетия. Поэтому кардинальной проблемой филиации следует считать отношение предполагаемого источника «Сказания о предложении книг» к легенде Кристиана, а не отношение существующего вида «Сказания» в ПВЛ к непосредственному оригиналу.

Конкретнее филиацию текстов можно представить себе с помощью понятия, введенного Р. О. Якобсоном в этом вопросе, — его предположения об источнике Козьмы под названием «*Privilegium moraviensis ecclesiae*». Это, разумеется, чистая гипотеза до тех пор, пока не удастся отождествить «*Privilegium*» с одним из дошедших до нас текстов. Безусловно, что это был текст латинский, но вопрос заключается в том, пользовался ли им уже Кристиан, как чаще всего считают, или этот памятник был составлен на основе легенды Кристиана и послужил источником лишь для Козьмы в начале XII в. Во всяком случае источником латинского «*Privilegium*» являлся старославянский вариант, который как раз был непосредственным оригиналом «Сказания о предложении книг» в ПВЛ. Чтобы отличить существующий вид «Сказания» от его предполагаемого оригинала, будем называть последний «старославянским *Privilegium*». Это, разумеется, условное и произвольное обозначение, и мы избираем его только для большей терминологической ясности. Основной вопрос состоит в следующем: был ли «старославянский *Privilegium*» старше или младше сочинения Кристиана?

Ситуация в обоих случаях сходная. В Киеве и в Праге в начале XII в. появляются авторитетные летописные сочинения: в Киеве — ПВЛ (в данном случае не существенно, имеем ли в виду реакцию Нестора 1113 г. или Сильвестра 1116 г.), в Праге — Хроника Козьмы, состоящая из трех частей (Козьма умер в 1125 г.). Однако в предшествующих фазах развития летописной традиции (XI в.), как киевской, так и чешской, много неясного. В Киеве сталкивались различные тенденции: «грекофильская», центром которой Н. К. Никольский считал Печерскую лавру, и русская, патриотическая, представленная, например, митрополитом Иларионом. Кроме того, Н. К. Никольский предполагал существование чисто «славянофильской» тенденции, которая чувствуется в вводных статьях ПВЛ. В Чехии XI столетия разыгралась борьба между славянской ориентацией, центр которой был прежде всего в Сазавском монастыре, и ориентацией западной, латинской. Козьма — представитель победившей латинской тенденции. Однако нам не ясно, как в историографии проявилось направление, представленное Сазавским монастырем.

Именно в области идеологической борьбы и лежит основной аспект проблем, связанных с легендой Кристиана. В первых двух главах сочинения Кристиана явно чувствуются симпатии к кирилло-мефодиевской культуре. Необходимо выяснить, в каких исторических условиях чешский автор мог написать такие вдохновенные главы о деятельности Кирилла и Мефодия. Есть три возможности: либо Кристиан писал в последнем десятилетии X в., как явствует из сведений самой легенды (Пекарж), либо вскоре после Козьмы, в XII в. (Добнер), либо в начале XIV столетия (Добровский).

Для предположения о возможности возникновения легенды Кристиана в XII в. очень мало оснований. Как раз накануне этого столетия славянское богослужение в Чехии было запрещено — латынь одержала решительную победу. Можно допустить, что легенду Кристиана составил один из

монахов, изгнанных из Сазавской обители, или какой-нибудь запоздалый последователь сазавских традиций. Но это маловероятно: даже в том случае, если изгнание последних славянских монахов в 1097 г. не искоренило окончательно сазавскую идеологию, носители ее все же были вынуждены обороняться. Кристиан же весьма уверенно высказывает свои симпатии к славянской литургии, что резко противоречит общественно-политической обстановке в XII в.

На первый взгляд достовернее мнение Й. Добровского, относившего возникновение легенды Кристиана к началу XIV столетия. Действительно, со времени Пржемысла Отакара II (умер в 1278 г.) в Чехии начинается возрождение славянского самосознания. В начале XIV в. об этом возрождении свидетельствует так называемая «Далимилова хроника». Но серьезная попытка воскресить славянское богослужение в Чехии была предпринята только в середине XIV столетия Карлом IV, который призвал хорватских монахов и создал Эмаузский монастырь. Однако Дражицкая рукопись, содержащая древнейший текст легенды Кристиана, свидетельствует о том, что легенда эта должна была возникнуть ранее основания славянского Эмаузского монастыря. Но возможности возникновения легенды Кристиана в начале XIV в. противоречит развитость идеологии Кристиана.

Остается одно — предположить, что Кристиан творил в конце X в. Многие ученые, особенно русские, усматривают камень преткновения при такой датировке труда Кристиана в мнимом противоречии между славянской идеологией двух первых глав и посвящением легенды епископу Войтеху. Войтех (второй пражский епископ, 982—997 гг.) — вообще неясное место в комплексе проблем, которые встают при исследовании судеб славянской культуры в Чехии IX—XI столетий. Какова была официальная церковная политика в Чехии последней четверти X в.? Преследовалось или поддерживалось славянское богослужение в новой пражской епархии? В истории пражской епископии X в. много загадок. Известно, например, даже то, входила ли в нее сразу же Моравия или была присоединена позднее, в таком случае — когда. Хотя все эти проблемы взаимосвязаны, мы сосредоточим внимание на центральном вопросе — на отношении пражского епископа Войтеха к славянскому богослужению и культуре.

Решение этого вопроса затрудняют свидетельства двух источников — Хроники Козьмы Пражского и русской Хронографической толковой Палеи.

Козьма включил в первую главу своей Хроники грамоту папы Иоанна пражской епископии, где славянское богослужение решительно запрещалось: «Но не согласно обрядам или секте болгарского и русского народов или славянского языка; выбери для этого, сохраняя апостольские правила и приказания, какого-либо достойного священнослужителя, знающего, прежде всего, латынь».¹⁶ Уже в XVIII в. Пубичка доказывал, что грамота папы Иоанна — подделка. Современная наука разделяет этот взгляд.¹⁷ Это несомненно фальсификация второй половины XI в. — эпохи борьбы между славянским и латинским богослужением. Поэтому для решения вопроса об отношении Войтеха к славянской культуре поддельная грамота ничего

¹⁶ В. Bretholz. Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag. — Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum, nova series, t. II. Berlin, 1923, стр. 44. (Veruntamen non secundum ritus aut sectam Bulgarie gentis vel Ruzie, aut Slavonice lingue, sed magis sequens instituta et decreta apostolica unum potioreм totius ecclesie ad placitum eligas in hoc opus clericum Latinis adprime literis eruditum).

¹⁷ Там же, стр. 43, прим. 4 (здесь указана литература вопроса).

не дает, она бросает некоторый свет лишь на идеологическую борьбу во времена Козьмы.

Русское свидетельство о Войтехе впервые было опубликовано как приложение к русскому переводу труда И. Добровского о Кирилле и Мефодии (1825 г.), оно было также воспроизведено Н. К. Никольским¹⁸ и А. В. Флоровским.¹⁹ В этом известии говорится, что Войтех «разрушил веру правую и русскую грамоту» в Моравии, Чехии и Польше (не раз высказывалось предположение, что слово «русскую» заменило первоначальное «словенскую»). Этому известию о Войтехе как русские, так и чешские исследователи придавали большое значение. Выше говорилось, что А. А. Шахматов включил русское свидетельство в свою реконструкцию «Сказания о преложении книг» в качестве третьей его части, по нашей терминологии — в «старославянский Privilegium». Н. К. Никольский выдвинул убедительные аргументы против реконструкции А. А. Шахматова, отметив ее «вполне искусственный характер». Он показал, что известие о Войтехе («Сказание о грамоте Русьстей») противоречит двум первым частям реконструкции. Несмотря на это, Н. К. Никольский принимает «Сказание о грамоте Русьстей» за древний источник — конца XI или начала XII в. — и полностью ему доверяет. Поэтому он говорит о «губительной деятельности» Войтеха и утверждает, что взаимосвязи Киевской Руси с Чехией и Моравией были возможны только до Войтеха: «Еще в конце X в. были надорваны те связи, которыми летописец скреплял племенное единство моравы, чехов и ляхов с поляно-русью. После Адальберта Войтеха (ум. в 996 или 997 г.) западное славянство перестало быть с нею единоверным и вскоре заменило славянскую грамоту латинской».²⁰ Н. К. Никольский считает Войтеха могильщиком славянской культуры в Чехии, следовательно, все возможные связи Чехии и Киевской Руси приходится на более раннюю эпоху. Стремление к архаизации небезопасно: Н. К. Никольский все (упоминания о Норике, Иллирике и т. д.) относит к девятому, «золотому» веку. Время Войтеха кажется ему эпохой глубокого упадка. О существовании Сазавского монастыря он вообще забывает. Все построение Н. К. Никольского основывается на «Сказании о грамоте Русьстей».

А. И. Соболевский в рецензии на книгу В. М. Истрина поддерживает древность известия о Войтехе, относя его к домонгольской эпохе.²¹ Из чешских ученых на свидетельство русского источника о Войтехе ссылался Ф. М. Бартош, пытаясь защитить скептическую точку зрения И. Добровского о существовании славянской литургии в Чехии X столетия и вообще до основания Сазавского монастыря.²² Однако большинство чешских историков заняло недоверчивую позицию по отношению к русскому известию о Войтехе. Наиболее основательная критика этого известия дана В. Халупецким, который относил его к XIV или даже XV в. и совершенно отвергал его достоверность.²³

¹⁸ Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник. . . , стр. 80, прим. 2.

¹⁹ А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. I. Praha, 1935, стр. 146 и сл. См. также в настоящей книге статью В. Ф. Мареша «Сказание о славянской письменности» (стр. 169—176), где публикуется текст «Сказания о славянской письменности» по вновь найденному списку и подробно исследуется этот памятник древнерусской письменности. (Ред.).

²⁰ Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник. . . , стр. 48.

²¹ См.: ЖМНП. СПб., 1906, июнь, стр. 427—439.

²² Ср.: O Dobrovského pojetí osudů slovanské bohoslužby Čechách. — Historický sborník. Praha, 1953, стр. 7—26.

²³ V. Chalupecký. Sv. Vojtěch a slovanská liturgie. — Bratislava, roč. 8. Bratislava, 1934, стр. 37—45.

Наиболее глубокое знание полемической литературы о «Сказании о грамоте Русьстей» продемонстрировал А. В. Флоровский, который высказал много остроумных догадок по этому вопросу как в первом томе известной монографии «Чехи и восточные славяне», так и в статье в сборнике «Славянская филология». А. В. Флоровский совершенно правильно доказывает первоначальность чтения «Войтех» и вторичность — «вой латинский», как читается в некоторых рукописях. В вопросе о «Сказании о грамоте Русьстей» он твердо стоит на позициях, сходных с точкой зрения Н. К. Никольского. Показательно, что он умалчивает о легенде Кристиана. Считая, что русское известие о Войтехе возникло после 1080 г., т. е. после запрещения славянской литургии в Чехии, А. В. Флоровский тем не менее продолжает отстаивать чешское происхождение этого известия.

На самом же деле русское свидетельство имеет не больше веса, чем поддельная грамота в Хронике Козьмы. Во-первых, оно сохранилось в сравнительно поздних списках: в приписке к Житию Константина (древнейшая рукопись с этой припиской относится к XV в.), Хронографической толковой Палее по списку 1494 г. и другим спискам.²⁴ Это обстоятельство, разумеется, еще ничего не решает, поскольку весьма древние тексты часто известны только в поздних списках.

Сложнее обстоит дело о контекстом, в котором стоит известие о губительной деятельности Войтеха: в «Сказании о грамоте Русьстей» оно обрамлено рассказом о том, как Константин нашел «русские письмена» в Корсуне у «русина». Это вызвало резко отрицательные суждения многих исследователей: данное известие «представляет не что иное, как простую амплификацию и подробный комментарий к известию пространного жития Кирилла об открытии его героем русских письмен» (Г. А. Ильинский);²⁵ «но эта заметка — пренелепая компиляция, хотя бы домонгольская (по мнению Соболевского), составленная в противовес летописным сказаниям для возвеличения Руси; „Морава—Чехи—Ляхи“ взяты из летописи, но им дана русская грамота; естественно, что и Войтех изгнал русскую грамоту из Морави—Чехи—Ляхи» (В. М. Истрин).²⁶ Несомненно, что критики Н. К. Никольского во многом были правы, хотя Н. К. Никольский высказал немало интересных догадок и соображений.

Не сомневаемся, что предположение Г. А. Ильинского и В. М. Истрина о том, что «Сказание о грамоте Русьстей» является поздним распространением Жития Константина и ПВЛ, станет общепринятым. То сходство выражений между «Сказанием о предложении книг» и «Сказанием о грамоте Русьстей», которое привело А. А. Шахматова к предположению, что это части одного и того же памятника, при более глубоком исследовании доказывает зависимость «Сказания о грамоте Русьстей» от ПВЛ. Этим еще раз подчеркивается необходимость установить, когда «Сказание о предложении книг» попало в летописный свод. Можно вслед за А. А. Шахматовым предположить, что это произошло в начале XII в., тогда амплификация в «Сказании о грамоте Русьстей» относится к более позднему времени, чем дошедшая до нас редакция ПВЛ (Несторова или Сильвестрова), и в этом случае не имеет смысла говорить о каком-либо письменном западнославянском источнике.

В силу «внутренних» соображений трудно предположить, что направленный против Войтеха памфлет мог возникнуть в западнославянской

²⁴ Ср.: Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник..., стр. 79.

²⁵ Byzantinoslavica, гоđ. II, sv. 2, стр. 435.

²⁶ Byzantinoslavica, гоđ. IV, sv. 1, стр. 36—55.

среде. Автором такого памфлета мог быть только монах Сазавского или подобного ему монастыря. Следует учесть, что славянское богослужение в Сазавском монастыре не было богослужением по православному обряду. Сазавские монахи принадлежали к бенедиктинскому ордену и руководствовались тем же уставом, что и остальные бенедиктинские монастыри. Они могли перевести — и действительно перевели — житие св. Бенедикта Нурсийского на старославянский язык, но менять уставные правила им не разрешалось. Папский престол до самой церковной схизмы допускал употребление славянского языка при отправлении обрядов, хотя в этом вопросе были и некоторые колебания; однако религиозные отклонения, разумеется, не разрешались. В Сазавском монастыре могли сосуществовать церковнославянский язык и латынь, но не могли сосуществовать православие и официальное католическое вероучение. Сам же Войтех был членом бенедиктинского ордена, и ни один бенедиктинец, пусть и приверженец славянского обряда, не мог писать о нем с такой ненавистью, какой проникнуто «Сказание о грамоте Русьстей». То же самое относится и к любому предполагаемому славянскому монастырю в Польше XI в. Ни на Сазаве, ни вообще в западославянских землях нельзя представить себе пишущего на старославянском языке бенедиктинца, который составил бы памфлет против епископа Войтеха — гордости ордена бенедиктинцев.

Напомним известную фразу из «Сказания о грамоте Русьстей». «Пришед Вьитех в Мораву и в Чехы и в Ляхы, разруши веру правую и русскую грамоту отверже, а латинскую грамоту и веру постави». Это — совершеннейший миф, и трудно понять, как наука нашего времени могла ему поверить. Почему Войтех начинает свою губительную деятельность в Моравии? Прикажете верить, что до Войтеха в Моравии были идиллические отношения, что нападение венгров никак не отразилось на славянской церкви в Моравии, что только Войтех через сто лет после смерти Мефодия начал искоренять наследие солунских братьев? На втором месте стоит Чехия. Бессмысленно доверять этому упоминанию, если вслед за И. Добровским или Ф. М. Бартошем отрицать существование славянского богослужения в пржемысловской Чехии до основания Сазавского монастыря. Перед нами загадка: как Войтех мог «разрушить» правую веру и погубить славянскую грамоту, если они еще не проникли в Чехию? Но даже если говорить о непрерывной традиции славянского богослужения в Чехии от Мефодия до Войтеха, остается совершенно непонятным, почему саксонец Дитмар, первый пражский епископ, оставил в покое «славянскую грамоту», а славянин Войтех, происходивший из Славниковского княжеского рода, принялся ее истреблять. Что касается Польши, то было бы фантастическим предполагать развитие богослужения на славянском языке в государстве Пястов до Войтеха. Наоборот, именно после Войтеха, начиная с времен Болеслава Храброго, находим в Польше значительные следы церковнославянской культуры.

Войтех изображен в «Сказании о грамоте Русьстей» злым демоном, губителем дела Мефодия во всей средней Европе. Для «Сказания о грамоте Русьстей» точная датировка приводимых фактов не имеет значения: сначала были Кирилл и Мефодий, «потом же многим летом минувшим, пришед» Войтех — злой дух, искоренивший благой посев в Моравии, Чехии и Польше. Это чисто легендарное, неисторическое мышление. В этом мифе Войтех выполняет функцию некоего универсального врага славянского богослужения, олицетворяет всю римскую церковь, наделяется чертами тех церковников, представителями которых во времена Мефодия были Викинг и баварские епископы. Существует предположение, что в «Сказании о грамоте Русьстей» имя Войтех как раз заменило первоначальное

Викинг. По мнению других исследователей, в архетипе говорилось о магдебургском епископе Адальберте, который был императорским послом в Киеве. Однако вряд ли можно предполагать смешение имен: в «Сказании о грамоте Русьстей» есть несомненные факты из биографии Войтеха (например, мученическая смерть в Пруссии). Тем не менее мысль о сходстве Войтеха из «Сказания о грамоте Русьстей» с Викингом из Жития Мефодия представляет интерес. Русскому читателю нужно было объяснить, почему замечательное дело Кирилла и Мефодия угасло там, где оно было начато — в Моравии — и где оно было продолжено, по ПВЛ, т. е. в Чехии и Польше. Житийные традиции требовали, чтобы это объяснение было четким и понятным; здесь не могло быть рассмотрения сложных общественных условий, которые привели к разделению церквей, и вина была возложена на одну известную фигуру. С течением времени Войтех стал патроном того католического государства, которое территориально было ближе всего к России, а именно Польши. Поэтому автор «Сказания о грамоте Русьстей» избрал именно Войтеха, изобразив его новым Нероном славянского христианства.

Сторонники достоверности «Сказания о грамоте Русьстей», особенно А. В. Флоровский, утверждают, что русская православная среда вообще ничего не знала о Войтехе, поскольку его имя в некоторых списках самого «Сказания» было заменено на «вой латинский». Следовательно, известие это не могло возникнуть на Руси, а должно восходить к западославянскому источнику. Этот аргумент небезоснователен, хотя даже в православной среде о Войтехе кое-что знали: его имя встречается в одной молитве, которая сохранилась в русских списках.²⁷ Важнее другое обстоятельство — круг сведений автора «Сказания о грамоте Русьстей» о Войтехе. Сведения эти немногочисленны, они ограничиваются тем, что Войтех был «латыньский пискуп» и что он «иде в Прусскую землю, хотя и тех в веру привести, и само убьен бысть». Уже отмечалось, что такого рода сведения православный автор с XII по XV в. мог без труда получить у любого польского клирика, ибо в Польше Войтех был исключительно популярен. И православный полемист, узнав о Войтехе — патроне Польши и патроне Чехии, с легкостью мог заключить, что этот почитаемый святой латинизировал христианскую церковь у западных славян, т. е. в тех славянских странах, где, по сведениям ПВЛ, некогда расцвела славянская грамота.

После работ Биркенмайера, Халоупецкого и других было бы анахронизмом считать Войтеха врагом славянского богослужения. Сейчас почти все признают, что старое традиционное мнение о Войтехе, как авторе древнейших песнопений чешской «*Hospodine pomiluj nu*» и польской «*Vogurodzica*», покоится на реальной основе. Личное авторство, разумеется, в данном случае установить трудно, но исследования показали, что есть много признаков, которые позволяют выводить обе песни из окружения епископа Войтеха. Интересно отметить, что даже те специалисты, которые согласны с результатами исследований об авторстве древнейших чешских и польских песнопений, которые признают сильное влияние в Чехии и Польше первой половины XI столетия старославянской культуры и с изрядной долей критицизма относятся к «Сказанию о грамоте Русьстей», все же не могут освободиться от укоренившихся предрассудков и до сих пор видят в Войтехе представителя западной церкви и врага церкви восточной.

Такое отношение к Войтеху — анахронизм, но он может быть оправдан. В последней четверти X в. было абсолютным анахронизмом говорить о «русской грамоте» и несколько преждевременно — о «правой вере», по-

²⁷ Ср.: А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, стр. 110 и сл.

добно тому как анахронична фраза о «болгарской и русской сектах» в поддельной грамоте папы Иоанна, включенной в Хронику Козьмы Пражского: в начале 70-х годов X в. болгары, с точки зрения Рима, не были сектантами, а Русь вообще еще не была христианской. Однако в отдаленной исторической перспективе «Сказание о грамоте Русьстей» правильно утверждает, что Войтех искоренил «веру правую и русскую грамоту» в Чехии, Моравии и Польше. Войтех был одним из деятелей, принимавших участие в основании Гнезденской и Остржигомской архиепископий, непосредственно подчиненных папскому престолу, и первые архиепископы были близкими сотрудниками Войтеха. Церковь бурно развивалась в последних десятилетиях X в., в короткий срок была создана церковная организация от Влтавы до Днестра. При этом на Висле и на Дунае обосновались западная церковь, а на Днестре — восточная. В эпоху Войтеха из сферы влияния Византии вышла Польша: она была присоединена к странам, находившимся под юрисдикцией Рима. Но в конце X столетия в Польше и вообще в областях, расположенных к востоку от Лабы, а также на Дунае боролись не церковнославянский язык и латынь, а папский престол и царьградская патриархия, подобную борьбу в IX в. мы видим в Болгарии.

Принципиальным недостатком многих работ о судьбах славянского богослужения является упрощенное толкование проблемы, понимание славянской литургии и культуры IX—XII вв. как чего-то неизменного. Представлялось, что это — лишь вариант византийской культуры, которую Рим временно терпел в Моравии IX в. и которая затем укоренилась кое-где в Чехии [на Сазаве в XI в. (и в Польше) при Болеславе Храбром и Мешко II]. Считалось, что эта культура постоянно находилась под угрозой со стороны латинского клира: например, баварской епископии и нитранского епископа Викинга в IX в., пражского Гебгарда-Яромира — во второй половине XI в., пока, наконец, в конце XI столетия не была искоренена всюду, куда простиралась власть Рима.

В действительности все было гораздо сложнее. Кратко можно сказать, что существовало славянское богослужение, контролируемое латинским духовенством, как и славянское богослужение, контролируемое греческим духовенством. Очень часто недооценивается та ветвь ранней славянской культуры, которая была подчинена Риму. Не может быть сомнения, что в начальной фазе своего существования славянский богослужебный язык был употребителен и просто необходим и для западной церкви. От конца X в., например, сохранилось конкретное известие о мерзбургском епископе Бозо, который пользовался славянским языком в своей миссионерской деятельности среди полабских славян. Начинать миссионерскую деятельность среди славян, отказываясь от славянского языка, было практически невозможно. Если бы в X в. Рим не попытался воспользоваться орудием солунских первоучителей славянства, то это свидетельствовало бы о совершенно непонятной слепоте и твердолобости папской курии. Нельзя всерьез сомневаться в том, что существовал славянский вариант римской культуры, подобно тому как существовал славянский вариант культуры византийской.

Парадокс заключается в том, что славянским вариантом латинской культуры, который укоренился на рубеже нашего тысячелетия на Висле и на Дунае, была вытеснена оттуда Византия, или, если смотреть с точки зрения позднейших веков, например XIII или XIV, русское православие. В этом вторичном смысле автор «Сказания о грамоте Русьстей» прав. Даже А. В. Флоровский, который так настойчиво защищает древность этого «Сказания», не идет в своей датировке далее 1080 г. Именно в этом году папа Григорий VIII отверг в своей булле славянское богослужение,

указав на то, что христианство в Чехии укрепилось достаточно прочно, поэтому церковь уже не согласна терпеть отступлений от своих канонов. Положение действительно изменилось: к 1080 г. пражское епископство существовало уже свыше ста лет, и у христианства, таким образом, было достаточно времени для победы над язычеством. К тому же разногласия между Римом и Византией с момента разделения церквей обострялись, достигнув высшей точки в эпоху первого крестового похода. Даже если бы Н. К. Никольский и А. В. Флоровский были правы в том, что направленный против Войтеха памфлет возник в конце XI в., все же это не имеет никакого значения для конца X в. Как я пытался доказать, абсолютно убедительными и уместными остаются аргументы Г. А. Ильинского и Н. К. Никольского, которые считают, что «Сказание о грамоте Русьстей» появилось лишь после окончательной редакции ПВА (произведенной Нестором или Сильвестром), включавшей также «Сказание о преложении книг».

Если и допустить некую, скорее историософскую («с высоты птичьего полета»), чем историческую, обоснованность концепции «Сказания о грамоте Русьстей», все-таки необходимо считаться с тем, что этот миф отделен от исторической эпохи Войтеха большим промежутком времени. Возвращаясь теперь к Кристиану, видим, что «Сказание о грамоте Русьстей» вовсе не является «камнем преткновения» в суждениях о его труде. Более того, нас вообще не должно смущать посвящение Кристианом своего труда епископу Войтеху. В плане историософском можно строить любые субъективные конструкции, в плане же историческом соотношение Кристиана и «Сказания о грамоте Русьстей» совершенно очевидно: Кристиан говорит как современник Войтеха, прямой свидетель его замыслов и симпатий, а «Сказание о грамоте» — поздний миф о Войтехе. Никогда не выдвигался ни один реальный аргумент против отнесения труда Кристиана к концу X в., подозрения основывались на доводах исключительно психологического характера. Дело сводилось к путанице в вопросе о личности автора, которого обычно отождествляли с наводящим ужас Страхквасом Козьмы, и к путанице в вопросе о деятельности епископа, которому посвящен памятник. Источником путаницы второго рода было главным образом «Сказание о грамоте Русьстей». Страхквас — такая же выдумка Козьмы, как цитированная грамота папы Иоанна. Что касается «Сказания о грамоте», то это еще более поздняя конструкция. Теперь уже ничто не мешает нам доверять непосредственному свидетельству Кристиана о времени Войтеха.

Нас интересуют две первые главы Кристиана, посвященные Кириллу и Мефодию. Здесь уместно напомнить, что после разделения церквей и установления резких границ между западной и восточной церковной организациями произошло и некое разграничение в трактовке первоначальной истории христианства у славян. Кирилл и Мефодий остались в общем универсальными святыми, они почитались и на Западе, и на Востоке, однако в их жития вносились определенные идеологические изменения. Так, например, в краткой легенде «*Beatus Cyrillus*»²⁸ были последовательно устранены все указания на отношение солунских братьев к Византии. Козьма также говорит только о моравском епископе Мефодии, без малейшего упоминания о его происхождении и славянском богослужении. Официально Кирилл и Мефодий были провозглашены моравскими патронами только в середине XIV в., явно в связи с возрождением славянских тра-

²⁸ V. Chaloupeký. Prameny X století Kristiánovy legendy o sv. Václavu a sv. Ludmile. — Svatováclavský sborník, II, 2. Praha, 1939, стр. 503—505.

дий и основанием Эмаусского монастыря. На противоположном полюсе — в русской агиографии, конкретно в «Сказании о преложении книг», включенном в ПВЛ вероятнее всего в начале XII в., — затушевывались связи солунских братьев с Римом.

Нет никаких оснований смущаться тем, что Кристиан, писавший в конце X в. в Праге и посвятивший свой труд епископу Войтеху, отзывался о деле Кирилла и Мефодия с горячими симпатиями. Тон первых двух глав Кристиана показывает, что в то время славянская культура вовсе не преследовалась в Чехии, а, наоборот, переживала мощный подъем. Картина судеб славянской литургии в Чехии X столетия до сих пор часто искажалась традиционными предрассудками. Даже те исследователи, которые должным образом учитывали наличие славянских элементов в пржемысловской Чехии, все же были склонны полагать, что в эпоху Войтеха элементы эти скорее терпелись, чем поддерживались. На самом же деле в Чехии времени Войтеха и Кристиана следует видеть один из важнейших и активнейших очагов ранней славянской культуры. С эпохой Войтеха нужно связывать возникновение так называемого первого старославянского жития св. Вацлава («востоковского»), а также, возможно, и других памятников. Сейчас уже ясно, что Кристиан прямо воспользовался этим «востоковским» житием св. Вацлава и знал и другие сочинения, написанные на старославянском языке.

Без верного понимания роли Войтеха нельзя восстановить правильное развитие славянской культуры в моравско-чешской области в IX—XI вв. Мы располагаем обширным материалом о деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии IX столетия, имеем бесспорные данные о существовании славянского богослужения в Сазавском монастыре в XI в., но общая картина эволюции остается неполной. Много памятников, дошедших до нас в поздних русских списках, не поддается точной датировке. Изучение эпохи Войтеха позволит со временем восполнить большинство этих пробелов. Прежде всего находит объяснение активность Сазавского монастыря в XI в., которая была бы непонятной без подготовки соответствующих условий в предшествующем столетии. Далее облегчается исследование начального, кирилло-мефодиевского периода, в который часто переносят самые различные памятники. Эпоха Войтеха не была эпохой упадка, а еще менее эпохой прекращения кирилло-мефодиевских традиций. Эти соображения позволяют нам перейти к оценке совпадений между Кристианом и «Сказанием о преложении книг».

3

В истории чешской и русской культуры есть сходство, которое сразу бросается в глаза: в начале XII в. и в Киеве, и в Праге появляются крупные летописные памятники. На Руси создается окончательная редакция ПВЛ, а в Чехии декан Пражского капитула Козьма пишет свою «Хронику чехов». Вряд ли можно утверждать, что и в предшествующий период историография обоих народов развивалась параллельно, но все же можно, пожалуй, наметить общие черты. Важнейшее сходство, как мне кажется, состоит в том, что и на Руси, и в Чехии развитие шло от легенды, жития к летописи, хронике в прямом смысле слова.

В чешской исторической науке было много споров о природе творения Кристиана: житие это или хроника? По известному выражению Пекаржа, это — «древнейшая чешская хроника», но, по мнению других исследователей, сочинение Кристиана представляет собой комплекс нескольких житий, в первую очередь Людмилы и Вацлава. Было высказано и компромиссное

предложение — именовать памятник чешской церковной историей. Главное в этой полемике, разумеется, не терминология, а вопрос о структуре сочинения Кристиана. Действительно, говорить о нем как о хронике в прямом смысле слова нельзя. К определенному году (929) приурочена только смерть князя Вацлава, в первых же двух главах, где повествуется о Великой Моравии и деятельности Константина и Мефодия, точных дат нет вообще. Мысль Кристиана ограничена агиографическими рамками, но его труд — не обычное житие; к нему больше всего подходит обозначение «*Conversio Moraviae et Bohemiae*» («Обращение в христианство Моравии и Чехии»). Это напоминает нам один из источников, который называет в своей Хронике Козьма («*Epilogus Moraviae et Bohemiae*»). Замечу кстати, что, по весьма убедительному мнению Людвиковского, крупнейшего современного знатока проблемы Кристиана и ранней чешско-латинской литературы вообще, Козьма в данном случае действительно подразумевал труд Кристиана.

Чрезвычайно похож на сочинение Кристиана гипотетический Древнейший Киевский летописный свод, ядром которого было повествование о княжении Владимира и который по аналогии можно назвать «Обращение в христианство Руси». Я не собираюсь заниматься выискиванием параллелей; главное — в разработке проблем, с которыми снова и снова вынуждена встречаться наука. Русским исследователям приходится выяснять отношение ПВЛ к византийской историографии. Н. К. Никольский, например, подчеркнул, что киевская летопись по своей структуре существенно отличается от византийских всемирных хроник. Другой вопрос касается происхождения анналистической основы ПВЛ. Д. С. Лихачев, как и М. И. Сухомлинов, усматривает здесь влияние пасхалии,²⁹ в то время как В. М. Истрин, несмотря на все контраргументы Н. К. Никольского, возводит эту основу к византийской историографии. Мне кажется, что ссылка на пасхалию недостаточно убедительна, поскольку сходство носит в известной мере негативный характер — годы без событий. Такие же «пустые» годы находим и у Козьмы, причем совершенно не обязательно объяснять их примером пасхальных таблиц: просто у хрониста не было материала для заполнения хронологической рамки.

Не считая себя достаточно компетентным, чтобы судить о концепции В. М. Истрина в целом, я все же не могу не отметить, что некоторые его аргументы звучат довольно убедительно. Сходство между ПВЛ и Козьмой состоит также в том, что рассказы без определенного хронологического приурочивания сменяются анналистикой в тот момент, когда национальная история соприкасается с историческими событиями, отмеченными анналистикой или хронографией соседних стран. Козьма вводит первую дату в рассказ о правлении Сватоплука, уже имея возможность опереться на баварские анналы; ПВЛ использовала византийскую историографию при датировке русских походов на Константинополь, начиная с 852 г.

Я попытаюсь объяснить возникновение даты 898 г. (6406), под которой «Сказание о преложении книг» включено в ПВЛ. В русской науке высказано чрезвычайно много догадок по поводу этой даты. Обзор и критика более ранних взглядов дана А. А. Шахматовым.³⁰ Помещение истории Кирилла и Мефодия под 898 г. — неудачное фактически: Мефодий умер в 885 г., поэтому отнесение рассказа о нем и еще раньше умершем брате его к 898 г. представляется явно запоздалым. Весьма нелегко пред-

²⁹ См.: *Повесть временных лет*, ч. II. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»), стр. 87 и сл.

³⁰ А. А. Шахматов. Сказание о преложении книг на словенский язык, стр. 172.

ставить себе ход мыслей редактора ПВЛ, который в начале XII в. приурочил «Сказание о преложении книг» к этой дате. Прежде всего возникает вопрос, что знал этот редактор о реальной хронологии истории Кирилла и Мефодия или что он мог знать о ней в начале XII в. При благоприятных обстоятельствах редактор ПВЛ мог составить достаточно точную хронологическую картину на основе житий Константина и Мефодия, опираясь на упоминания о папах или князе Сватоплуке. Однако у нас нет безусловной уверенности ни в том, что он располагал полным текстом этих житий, ни в том, что у него под рукой были необходимые источники, содержащие сведения по истории пап и государей средней Европы. Специалисты, кроме того, не раз указывали на особенности византийского летоисчисления (от сотворения мира).

Мне кажется, что ключ к объяснению даты 898 дает сам текст «Сказания о преложении книг» и чешские аналогии. В ПВЛ и современной ей Хронике Козьмы завершается эволюция от неисторической легенды и жития к хронике, анналистике. Эта эволюция не была механической: проникновение анналистической основы в летопись, хронику отражалось и на более ранних легендах. Эти ранние легенды дополнительно датировались, т. е. удачно или неудачно включались в общую хронологическую сетку. Современный историк делает то же самое, пытаясь на основе одних событий датировать другие. Различие здесь в точности хронологической сетки, создаваемой современным историком, и в грубости догадок, к которым прибегал средневековый летописец, чтобы включить легендарный материал в хронологические рамки.

Положение редактора ПВЛ было сходно с положением Козьмы: оба они в картине национальной истории искали место для Кирилло-Мефодиевской легенды. И, как кажется, эта задача решалась обоими сходно, во всяком случае результаты почти совпадают. При изучении Хроники Козьмы мы оказываемся в более выгодном положении, ибо достаточно хорошо знаем его исходную позицию — источники по истории Кирилла и Мефодия. Их называет сам Козьма: «Epilogus Moraviae et Bohemiae» (Кристиан) и «Privilegium moraviensis ecclesiae». К «Privilegium» мы еще вернемся, в данном же случае нам вполне достаточно материала Кристиана. В его труде было немало сведений о Кирилле и Мефодии, но Козьма использовал из них только одно сообщение: «Гостивит породил Борживоя, который первым из князей был крещен — достопочтенным Мефодием, епископом Моравии, во времена императора Арнульфа и короля Моравского Сватоплука».³¹

Эта фраза несчетное число раз анализировалась исторической критикой. Ясно, что Козьма взял у Кристиана голый факт крещения Борживоя, в то время как историческую рамку — указание на императора Арнульфа и подчиненность чешского князя Моравии — извлек из хроники Регинона. Эта «исторификация» легендарного сообщения Кристиана с помощью хроники Регинона — классический пример того, как легенда включается в историю.

Однако крещение Борживоя нужно было еще датировать. Эту дату находим у Козьмы пятью главами далее. «Лета от рождества Христова 894-го. Был крещен Борживой, первый князь святой католической веры. В том же году Сватоплук».³² Это вообще первая дата в Хронике Козьмы:

³¹ Gostivit autem genuit Borivoy, qui primus dux baptizatus est a venerabili Metudio episcopo in Moravia sub temporibus Arnolphi imperatoris et Zuatopluk eiusdem Moraviae regis (I, 10).

³² Anno dominice incarnationis DCCCLXXXIV. Borivoy baptizatus est primus dux sancte fidei catholicus. Eodem anno Zuatopluk (I, 14).

до крещения чешского князя в хронике господствует легендарная «вневременность», и только введение христианства привносит хронологию в чешскую историю. 894 год — очевидно, результат догадок самого Козьмы. Зная его источники, мы можем попытаться восстановить ход его мыслей. Контекст всего памятника и особенно главы I, 14 (затем непосредственно рассказывается об исчезновении Сватоплука) показывает, что в крещении Борживоя Козьма видел символ начинающегося расцвета Пржемысловцев и панихиду по прежнему величию Сватоплука. С точки зрения государственной-правовой концепции Козьмы, по которой Пржемысловцы были наследниками Великоморавской державы, это построение следует признать удачным: 894 год — год смерти Сватоплука — был действительно рубежом во взаимоотношениях Моравии и Чехии. Эта дата подготовлена уже главой I, 10 Хроники, где упоминалось об императоре Арнульфе, о котором, разумеется, не говорит Кристиан. Но 894 г., естественно, невозможен с точки зрения первоначального ядра легенды, поскольку Мефодий не мог крестить Борживоя в этом году, так как умер девятью годами ранее. Уже в течение трех столетий историки, если они вообще не отрицают историчности труда Кристиана, пытаются датировать крещение Борживоя лучше, чем Козьма, но нас в данном случае интересует только ход рассуждений Козьмы. Его позиция — позиция политика (отношения Чехии к Моравии Сватоплука), и легендарная основа в его построении отступает на задний план. Для хрониста такой подход характерен и неизбежен; костяк его труда составляет логика династических отношений, очередность государей.

Все это проливает свет и на дату 898 в ПВЛ. Мотивы этого хронологического приурочения «Сказания о преложении книг» определялись опять-таки политической историей, в данном случае набегами венгров.³³ Близость обеих датировок (894 г. — у Козьмы год крещения Борживоя и 898 г. — «Сказание о преложении книг») едва ли случайна. И хотя в ПВЛ, по крайней мере в сохранившейся редакции памятника, затем и не говорится о разорении Великой Моравии венграми, тем не менее чувствуется, что редактор ПВЛ осознавал неизбежность гибели Моравской державы, а следовательно, и дела Кирилла и Мефодия в области, где солунские братья начинали свою деятельность. Козьма, приурочивая крещение Борживоя к году смерти Сватоплука, заявляет тем самым, что пржемысловец Борживой, приняв христианство в последний момент, сумел стать наследником могучей державы. Редактор ПВЛ, подобно Козьме, косвенным образом показывает, что славянская культура, зародившись в Моравии, после гибели Моравской державы смогла расцвести на Руси, а также, разумеется, в Чехии и Болгарии.

Иногда высказывается мнение, что составитель свода считал 898 г. — годом возникновения старославянской литературы и культуры, буквально годом перевода литургических книг. Едва ли можно приписать редактору такое понимание, даже если, как утверждает А. А. Шахматов, читатели ПВЛ именно так стали вскоре судить об этой дате. Современная наука пытается, например, определить время возникновения поэм Гомера и отдельных библейских книг, но книжник начала XII в. едва ли ломал голову над подобными проблемами. Так и для Козьмы несомненно Мефодий имел гораздо меньшее значение, чем политическое наследие державы Сватоплука.

Проблему можно сформулировать и иначе. Мы можем и должны различать существующий вид «Сказания о преложении книг» (в ПВЛ) от его первоначального оригинала — по нашей терминологии, «старославянского

³³ См.: Повесть временных лет, ч. II, стр. 257.

Privilegium». Вопрос заключается в следующем: была ли дата 898 уже в этом оригинале или она привнесена редактором ПВЛ? Обращаясь к аналогии — к дате 894 в Хронике Козьмы, мы определенно знаем, что в источнике Козьмы, у Кристиана, этой даты нет, что это — домысел самого Козьмы. Наши суждения о тексте «старославянского Privilegium» могут быть только гипотетическими. По всей видимости, это был памятник легендарного, житийного характера, поэтому он не содержал ни одной определенной даты. Год 898 возник только при редактировании ПВЛ: из прямой потребности подчинить летописной основе заимствованный легендарный материал.

4

Приступаем к существу дела — к совпадениям между Кристианом и ПВЛ. «Сказание о преложении книг» опирается на Житие Константина и Житие Мефодия; параллели между ними недавно перечислил Р. О. Якобсон.³⁴ Однако в «Сказании о преложении книг» имеются отличные от этих житий известия или формулировки, которые частично совпадают с Кристианом. Отклонения ПВЛ от первоначальных житий Константина и Мефодия приводятся в комментарии Д. С. Лихачева,³⁵ а отличия от них же Кристиана — у И. Пекаржа и Р. Урбанка.³⁶ Обратимся к отклонениям, которые общи обоим памятникам, Кристиану и ПВЛ. Исчерпывающий перечень их находим у Р. О. Якобсона.³⁷

Как пример «моравского понимания» с давних пор приводится сообщение обих сравниваемых текстов, ПВЛ и Кристиана, что Константин составил славянскую азбуку только в Моравии, по прибытии к князю Ростиславу. Устранение известия о начале переводческой деятельности Константина еще во время пребывания на Балканах решительно свидетельствует о стремлении подчеркнуть значение Моравии. Это удивительно не столько у Кристиана, сколько в ПВЛ.

Р. О. Якобсон указал и на формальное совпадение. Сообщение о переводах на старославянский язык заканчивается у Кристиана оборотом «*plugaque alia*», в ПВЛ читаем сходно «и прочее кънигы». Если фактическое сходство подкрепляется формальным, то это, как правило, указывает и на генетическую зависимость.

Уже давно было отмечено, что оба источника связывают моравскую миссию Константина с крещением болгар. Это совпадение, разумеется, не является исключительным и специфическим: И. Пекарж, например, обратил внимание на такое же понимание проблемы у Дуклянина и в так называемой «Болгарской легенде». Поражает сходство в содержании и выражениях: «...*quod usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maximeque in Bulgariis*»;³⁸ «...яже грамота есть въ Руси и въ Булгарехъ Дунайскихъ». Один из критиков недоумевал по поводу формы «*Bulgariis*» вместо ожидаемой «*Bulgaria*». Сравнение с ПВЛ доказывает правильность этой формы.

Формальное совпадение находим и в обозначении Моравии: «*Moravia, regio Sclavorum*», «Морва» чередуется с выражением «Словеньска земля». Одинаково или по крайней мере весьма похоже рассказывается у Кристиана и в «Сказании о преложении книг» о путешествии Константина в Рим;

³⁴ R. Jakobson. *Minor native sources...*, стр. 40—41.

³⁵ Повесть временных лет, ч. II. Приложения, стр. 256—261.

³⁶ Там же, стр. 31 и сл.

³⁷ Там же, стр. 52—55.

³⁸ ...то, что до сегодняшнего дня совершается многими в областях славян, особенно в Болгарии.

о сопровождении Мефодия не упоминается: «...relinquens supragramemogatis in partibus; ...Methudium»; «...а Мефодий оста въ Мораве».

Наконец Р. О. Якобсон сравнивает формулировки сообщения о возведении Мефодия в сан епископа. Если, по Житию Константина, Мефодий был поставлен в епископы самим папой, то в наших памятниках, напротив, читаем: «Ab ipso principe, qui partibus in illis tunc dominabatur et imperabat universe terre seu magnificus imperator, statuitur pontifex»;³⁹ «Кънязь постави Мефодия епископа».

Эти совпадения, которых гораздо больше, чем, например, казалось Г. А. Ильинскому, не могут быть случайными. Они неизбежно приводят к мысли о генетическом родстве, хотя и нелегко точно определить степень этого родства.

Как уже говорилось, И. Добровский решал проблему с присущей ему прямолинейностью: он считал сочинение Кристиана непосредственным источником интерполяции в ПВЛ. Сегодня вряд ли кто-нибудь отважится защищать это мнение; зато вполне допустимо влияние Кристиана на ПВЛ через посредство какой-нибудь старославянской переработки, которая могла возникнуть в XI в. в Чехии, вероятнее всего в Сазавском монастыре. В любом случае нам приходится считаться с этим связующим звеном, или «старославянским Privilegium». Вопрос лишь в том, когда был написан этот памятник: до Кристиана или после него и на его основе.

До сих пор исследователи склонялись к предположению, что «старославянский Privilegium» старше Кристиана. Другими словами, что этот памятник был общим источником Кристиана и ПВЛ. Хочу начать с разбора этого взгляда в его наиболее разработанном виде, который мы находим у Якобсона. Если бы возникновение «старославянского Privilegium» относилось ко времени около 900 г., тогда это сочинение было бы не слишком удалено от изображенных в нем событий и, следовательно, имело бы самостоятельную историческую ценность даже в сравнении с житиями Константина и Мефодия. Другими словами, оно выдержало бы сопоставление с этими основными источниками как серьезное историческое свидетельство.

Якобсон пытается демонстрировать самостоятельную ценность реконструируемого «старославянского Privilegium». Он начинает с заявления, что в житиях Константина и Мефодия могут быть «определенные пробы, пропуски и даже случаи намеренного умолчания и подрисовки».⁴⁰ Исходя из этого, Р. О. Якобсон считает, что «старославянский Privilegium» может иметь самостоятельную историческую ценность даже при сравнении с Паннонскими житиями: «Без предварительного изучения, однако, было бы *petitio principii* отождествлять все утверждения и умолчания ЖК (Жития Константина) и ЖМ (Жития Мефодия) с истинным положением вещей и принимать каждое отклонение от этих житий за нарушение исторической действительности».⁴¹ В принципе доверие к первоначальному источнику — не «*petitio principii*», не аргумент, основанный на положении, которое еще само требует доказательства, но, говоря словами И. Добровского, «основа критики»: поздние сведения без ссылок на более ранние источники не заслуживают доверия. Думаю, что даже Р. О. Якобсону не удалось поколебать это классическое правило. Исследования снова и снова подтверждают достоверность Паннонских житий, особенно Жития Кон-

³⁹ Верховным священником (епископом) назначает сам государь, или великий император всей земли, который тогда господствует и повелевает в тех краях.

⁴⁰ R. Jakobson. Minor native sources. . ., стр. 39.

⁴¹ Там же, стр. 51.

стантина, самостоятельную же историческую ценность восстанавливаемого «старославянского Privilegium» не удастся доказать ни в одном случае.

Что касается отклонений от житий, общих Кристиану и ПВЛ, то все они носят характер явной, неоспоримой деформации (крещение болгар Константином или просто до его прихода в Моравию; отрицание участия Мефодия в путешествии Константина в Рим; составление письма в Моравии; возведение Мефодия в сан архиепископа не папой, а князем). Историческая критика во всех этих случаях полагается только на свидетельства Жития Константина и Жития Мефодия. Другие отличия относятся в той или иной мере к области стилистики, за одним лишь исключением: весьма знаменательно дополнение, что славянская культура распространена в Болгарии (Кристиан) или в Болгарии и на Руси (ПВЛ). Уже одно это утверждение, даже в той более скромной и несомненно оригинальной форме, в какой мы находим его у Кристиана, делает невозможным отнесение «старославянского Privilegium» к периоду около 900 г.

Далее Р. О. Якобсон стремится приписать «старославянскому Privilegium» некоторые сообщения, которые содержит лишь один из памятников — ПВЛ или Кристиан. Шаткость этой реконструкции якобы древнего «старославянского Privilegium» 900 г. особенно очевидна в вопросе о месте, где Константин выступил с защитой богослужения на славянском языке. По данным Жития Константина, это происходило в Венеции, по Кристиану — в Риме. Это известие звучит у Кристиана следующим образом: «После того, как Кирилл прибыл в Рим по церковным делам (ради молитвы), верховный первосвященник либо остальные ученые или князья церкви испытывали его, не вопреки ли каноническим правилам осмелился он установить отправление литургии на славянском языке».⁴²

Этот отрывок Р. О. Якобсон считает «гораздо более содержательным, чем осторожное и дипломатическое» Житие Константина. Однако это всегoнавшего «оптический обман». Если стремиться доказать, что Константин встречал противников не только в Венеции, но и в Риме, то можно и должно сослаться на свидетельство самого Жития Константина, что и делает Р. О. Якобсон; следовательно, никаких новых фактов почерпнуть из Кристиана не удастся. Р. О. Якобсон убедительно доказывает, что речь Константина в Риме (Кристиан) по содержанию совпадает с его речью в Венеции (Житие Константина), «отражает венецианский диспут из ЖК (Жития Константина) XVI. В чешско-латинской легенде Константин-Кирилл также начинает ссылкой на Псалтирь, в частности на псалом 150, 6, затем переходит к 14 главе первого послания Коринфянам; он специально подчеркивает роль родного языка для просвещения „*ydiotas et ignaros viarum Dei*“ («неразумиви» из главы 14, 23—24; цитируется в ЖК, XVI) и заканчивает стихом 14, 39».⁴³ Кристиан прямо или косвенно использовал Житие Константина, несколько упростив рассказ: вместо Венеции и Рима он называет только Рим.

То, что в Житии Константина смягчены разногласия между славянской миссией и Римом, а Кристиан не пожалел красок для изображения этих разногласий, не меняет того факта, что Житие Константина — это первоисточник, исторически исключительно ценный, а Кристиан — поздний памятник, составленный на его основе, пусть цветистый и эффектный, но исторической ценности не представляющий. Для изучения IX в. Кри-

⁴² Quirillus Romam causa oracionis adesset, a summo pontifice vel a reliquis sapientibus et rectoribus ecclesie redarguitur, ut quid contra statuta canonum ausus fuerit missarum sollempnia instituere canere sclavonica lingua.

⁴³ R. J a k o b s o n. Minor native sources... стр. 56.

стиан как источник дает не больше, чем, например, Ф. Палацкий, автор многотомной «Истории чешского народа», написанной в XIX в. Хотя сочинение Кристиана и может обратить внимание на то, что недоговорено в аутентичных памятниках, но оно не имеет ценности оригинального свидетельства. Конечно, Кристиан сохраняет и прямую историческую значимость, но для познания идеологии конца X в. историческая ценность такого рода присуща и трудам Ф. Палацкого — в этом случае для изучения идеологии XIX в.

В Житиях Константина и Мефодия много пробелов, недомолвок, умышленных и невольных, и это всегда чувствовали позднейшие читатели и справщики. Одним из первых почувствовал это Кристиан и резче очертил контуры событий, которые его интересовали в этих житиях. Едва ли Кристиан располагал и другими источниками; что касается Житий Константина и Мефодия, то он обработал их в соответствии со своими потребностями и намерениями.

Различия между Кристианом и Паннонскими житиями налицо, но было бы сомнительным относить их на счет утраченного памятника, возникшего около 900 г. Важен прежде всего характер отклонений Кристиана от житий, и именно их характер заставляет быть скептическим. Так, Кристиан сообщает о моравских иерархах следующее: «верховный священнослужитель, властвующий над семью служителями той же святости».⁴⁴

Р. О. Якобсон в этой связи говорит о «важной роли числа семь в кирилло-мефодиевской агиографии». На самом деле нет необходимости строить столь искусственное объяснение. Невозможно опровергнуть традиционное мнение, что Кристиан взял сообщение о семи епископах из подделки пассауского епископа Пильгрима. Это опять-таки заставляет вспомнить о хронологии: подделкой Пильгрима нельзя было воспользоваться раньше ее возникновения, т. е. до конца X в.

Предположение, что отличия Кристиана от Паннонских житий восходят к утраченному памятнику рубежа IX—X вв., требует реабилитации этих отличий с точки зрения исторической достоверности. Однако такая реабилитация, предпринятая Р. О. Якобсоном, окончилась полнейшей неудачей. Гипотеза о существовании «старославянского Privilegium» не выдерживает критики и с точки зрения технической, если разобраться в вопросе о круге источников Кристиана и методах его работы. Этой проблемой занималось много исследователей; наиболее вероятным является объяснение М. Вейнгарта.⁴⁵ Основной вопрос здесь заключается в следующем: пользовался ли Кристиан только латинскими источниками или также и старославянскими? Очевидно, что в той части, где речь идет о Вацлаве, Кристиан использовал наряду с латинскими легендами (главным образом Гумпольдовой и «Crescente fide») и первое старославянское житие св. Вячеслава («востоковское»). Что касается первых двух глав его труда, посвященных Кириллу и Мефодию, то общепризнано, что Кристиан не знал латинской легенды Гаудериха, которая была составлена в начале 70-х годов IX в. в Риме на основе Жития Константина. Хотя ее подлинный текст не сохранился, она известна в малосущественной переработке Льва Остийского начала XII в. и носит условное название «Итальянской легенды». Так как из числа источников Кристиана приходится исключить реальную «Итальянскую легенду», то, поскольку речь идет о возможных латинских памятниках, мы вынуждены обратиться к сочинению, о котором говорит Козьма — к «Privilegium moraviensis ecclesiae».

⁴⁴ Summus pontifex, habens sub se septem eiusdem sanctitatis pontifices.

⁴⁵ См.: Svatováclavský sborník, I. Praha, 1934, стр. 1015—1024.

Не может быть сомнений в существовании этого памятника, ибо о нем определенно говорит Козьма. Однако, как я уже подчеркивал, главная проблема состоит в том: когда он был написан — до или после Кристиана? До сих пор никто не сумел показать, из каких побуждений и с какой целью в X в., ранее Кристиана, могло возникнуть латинское сочинение о Кирилле и Мефодии. Легенды, как показывает этимология этого слова («то, что должно быть прочитано»), составлялись для того, чтобы их читали, в частности, и во время богослужения. Пожалуй, невозможно вообразить себе такие условия, в которых в Чехии X столетия ощущалась бы потребность в латинском литургическом тексте о Кирилле и Мефодии. Требовались, как свидетельствуют сохранившиеся памятники, тексты о Вацлаве: он с момента основания пражской епископии считался патроном чешской земли. И Кристиан мог писать историю Кирилла и Мефодия лишь как продолжение в прошлое жития Вацлава.

Только в XI в. создались реальные условия для возникновения кирилло-мефодиевского культа, а следовательно, и для составления соответствующей легенды. В гипотезе Р. О. Якобсона о «старославянском *Privilegium*» есть одна конструктивная мысль: он связывает возникновение этого памятника с восстановлением архиепископии Мефодия во времена Моймира II. Эта попытка сына Сватоплука привела лишь к кратковременному существованию архиепископской кафедры, и нет никаких оснований полагать, что произошло оживление литературной деятельности в Моравии. Однако попытка восстановить самостоятельную моравскую церковную организацию была повторена во второй половине XI в., в 1063 г., на этот раз центром был избран Оломоуц. Оломоуцкая епископия была вынуждена в течение двух десятилетий напряженно бороться за свое существование, о чем подробно рассказывает Козьма. В конце концов она выиграла эту борьбу; видным оломоуцким епископом был в XII в. Йиндржих Эдик, сын хрониста Козьмы. Если Козьма знал какое-то латинское сочинение о Кирилле и Мефодии, то оно скорее всего стояло в связи с актуальной историей епископства, обновленного в 1063 г. Часть исследователей уже давно связывает «*Privilegium*» Козьмы с этой важной датой.

Можно отождествить «*Privilegium*» Козьмы с одной из дошедших до нас Кирилло-Мефодиевских легенд — текстом «*Beatus Cyrillus*», опубликованным В. Халопецким. Этот вопрос я подробно разбираю в особой статье,⁴⁶ поэтому не буду повторять свои выводы. В рамках нашей темы стоит лишь подчеркнуть, что в легенде «*Beatus Cyrillus*» читается прославление моравян, которое отдаленно напоминает толкование роли Моравии в «Сказании о преложении книг». Разумеется, пока еще нельзя с полной уверенностью провозгласить тождество «*Privilegium*» у Козьмы — с легендой «*Beatus Cyrillus*», но оно кажется гораздо более надежным, чем увязывание источника Козьмы с чисто гипотетическим сочинением рубежа IX—X вв.

Пока мы можем почти безусловно утверждать, что у Кристиана для первых двух глав его труда не было никаких иных источников, кроме славянских. Какие конкретно это были источники, определил М. Вейнгарт: *Житие Константина*, *Житие Мефодия* и *Житие Наума*. По моему мнению, доказательства М. Вейнгарта обоснованы. Теперь встает вопрос, как в ряду этих реальных памятников может поместиться гипотетический источник — «старославянский *Privilegium*», возникший якобы около 900 г. В кругу источников Кристиана «старославянский *Privilegium*» кажется

⁴⁶ O. Králík. *Privilegium moraviensis ecclesie*. — *Byzantinoslavica*, t. XXI, sv. 2. Praha, 1960, стр. 219—237.

элементом, совершенно излишним и прямо, если можно так выразиться, разрушающим. Единственным *raison d'être* для «старославянского *Privilegium*» рубежа IX—X вв. было бы составленное на его основе латинское сочинение, более древнее, чем труд Кристиана. Для латинской легенды Кристиана мы вправе предполагать скорее латинский же источник, а не старославянский. Но если латинский «*Privilegium*» необходимо относить к XI в., то исчезает всякая почва для возникновения «старославянского *Privilegium*» в конце IX в.

Возможен только иной путь: датировать написание «старославянского *Privilegium*» временем после Кристиана. От возникновения труда Кристиана до составления той редакции ПВЛ, в которую вошло «Сказание о предложении книг», прошло более столетия, следовательно, времени для возникновения «старославянского *Privilegium*» было достаточно. Был также и повод для его написания — тот самый повод, который вызвал к жизни латинский «*Privilegium*». Вряд ли приходится сомневаться в том, что восстановление моравского епископства в 1063 г. воскресило воспоминания о первом моравском архиепископе Мефодии и его брате Кирилле. Ведь именно существование архиепископии в Моравии IX столетия было одним из главных доводов той партии, которая боролась за обновление и сохранение самостоятельного епископства в Оломоуце и против нападок пражского епископа Яромира. Для среды, пользующейся латынью, на основе труда Кристиана был составлен текст «*Beatus Cyrillus*», отвечающий изменившимся потребностям второй половины XI в. Не могли оставаться в бездействии и сторонники славянского обряда.

До сих пор мало изучались конкретные литургические нужды славянских монахов Сазавы, а также других монастырей, о которых до нас не дошло достоверных известий. Невероятно, чтобы почитание Кирилла и Мефодия не проникло в богослужение славянских монахов в Чехии XI в. Это совершенно исключено для времени после 1063 г. И на самом деле, часто предполагается чешское происхождение двух глаголических служб Кириллу и Мефодию. Эти тексты опубликованы Иваном Берчицем⁴⁷ и П. А. Лавровым.⁴⁸ До сих пор эти памятники как должно не истолкованы, а главное — не датированы, однако большинство исследователей не сомневается в их древности.

Наряду со службами необходимы были и жития. Хотя в Чехии и были известны Житие Константина и Житие Мефодия, как явствует из Кристиана и других памятников, однако предполагать, что эти жития существовали в застывшей форме, — значит вступать в противоречие с историей. Почти всегда возрождение культа святого ведет к переработкам его известных житий. Во второй период существования Сазавской обители, после возвращения монахов из Венгрии, в монастыре заметно сильное оживление культурной деятельности, которое оставило самые разнообразные следы. К этому периоду минуло уже два столетия со времени деятельности Кирилла и Мефодия в средней Европе. Их почитание приобрело актуальность в связи с восстановлением епископии в Оломоуце. Эти условия бесспорно вызвали и обработку Кирилло-Мефодиевской легенды.

Вторая половина XI в. в Чехии — это период творческой активности, особенно в славянской среде. Возникает Житие св. Прокопа, основателя Сазавского монастыря, которое сохранилось только в латинской обработке. Особенно примечательно развитие Вацлавской легенды. В течение

⁴⁷ Jvan Berčić. Dvie službe rimskoga obreda. Zagreb. 1870.

⁴⁸ П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, стр. 128 и сл.

долгого времени для богослужбных и других целей служило первое старославянское житие св. Вацлава, первоначальная форма которого сохранилась в глаголических бревиариях. В первой половине XI в. это житие было переработано и главное — дополнено на основе латинских легенд, в этом виде оно и попало на Русь. Ярким доказательством расцвета славянской культуры в Чехии во второй период деятельности Сазавского монастыря является тот факт, что даже эта обработка не оказалась достаточной: было составлено новое житие св. Вацлава — так называемое «Житие Никольского». За основу была взята весьма сложная и искусственная Гумпольдова легенда; редактор второго жития пользовался также Кристианом, легендой «Crescente fide» и, разумеется, первым старославянским житием. «Житие Никольского» — компиляция, использовавшая поразительно широкий круг источников.

По всей видимости, совершенно аналогичными методами составлялась и новая легенда о Кирилле и Мефодии — тот текст, который мы называем «старославянским Privilegium» и который затем стал оригиналом «Сказания о преложении книг». Сазавская среда была двуязычной, тамошние книжники использовали как старославянские, так и латинские памятники. Это безусловно доказывает «Житие Никольского». Поэтому при составлении новой кирилло-мефодиевской компиляции неизвестный компилятор не делал различий между Паннонскими житиями и латинским трудом Кристиана. До сих пор структура «Сказания о преложении книг» вызывала недоумение, ибо в этом памятнике отрывки из Жития Константина и Жития Мефодия перемежались с сообщениями и формулировками, аналогию которым находим лишь у Кристиана. Однако именно это объединение самых различных источников на двух языках, латинском и старославянском, — характерный признак памятников, возникших в XI в. в Сазавском монастыре. Сазавский источник — это наиболее реальное истолкование той смеси, которую мы встречаем в «Сказании о преложении книг».

5

Во взглядах на «Сказание о преложении книг» существует две крайности: И. Добровский считал «Сказание» поздней интерполяцией из Кристиана и датировал его второй половиной XIV в.; Н. К. Никольский принимал это «Сказание» за остаток ядра старейшей русской летописи, корни которой уходили в кирилло-мефодиевскую эпоху. Различие в датировке, таким образом, составляет целых пятьсот лет. Оказалось, что И. Добровский был недалек от истины, хотя предложенную им схему взаимоотношений памятников необходимо исправить в двух пунктах. Во-первых, Кристиан творил не в начале XIV в., а в конце X в. Во-вторых, редактор ПВЛ в начале XII в. использовал Кристиана не прямо, а косвенно, через посредство сазавской обработки Кирилло-Мефодиевской легенды.

Ныне одной из важных задач славянской филологии является глубокое изучение связей Киево-Печерской лавры и Сазавского монастыря. Естественно, что исследователи до сих пор чаще стремились установить непосредственные связи киевской литературы XI—начала XII вв. с памятниками кирилло-мефодиевского периода. Эта начальная эпоха окружена ореолом древности, поэтому она кажется более привлекательной, чем время Кристиана или сазавского аббата Божетеха. Однако было бы непростительным пренебрежением к историческим закономерностям, если бы великоморавское IX столетие заслонило в нашем сознании сазавский XI в., выполнявший роль посредника.

Этот постоянный акцент на кирилло-мефодиевской эпохе и недооценка сазавского периода сказались в неправильном взгляде на значение труда Кристиана. В лучшем случае, если вообще признавалось, что Кристиан писал в конце X в., этот труд давал повод заполнять X столетие гипотетическими, якобы весьма древними источниками. Этот неправильный взгляд особенно очевиден в распространенных представлениях о литературной истории жития Людмилы. Так, В. Халопецкий и Р. О. Якобсон предполагают, что сначала было написано первое старославянское житие княгини Людмилы — уже во время правления ее внука Вацлава. Затем будто бы возникла латинская версия, а именно дошедшая до нас легенда «Fuit», в то время как из старославянского жития сохранилось только проложное извлечение. И, наконец, лишь на основе легенды «Fuit» или другой латинской обработки возникла та часть сочинения Кристиана, которая посвящена Людмиле.

На самом деле все говорит о том, что эволюция протекала совершенно иным образом. Творцом легенды о Людмиле был Кристиан. Ранее о Людмиле было лишь упомянуто в легенде Гумпольда. Легенда «Fuit» и соответствующее старославянское житие возникли только во второй период деятельности Сазавского монастыря, тогда же, когда возникло и латинское и старославянское житие Прокопа. Как показывает новейший пересмотр проблем, касающихся старейших чешских легенд, литературная деятельность Кристиана знаменовала собой не завершение развития чешской культуры X в., которое было довольно скудным, но исходный момент могучего размаха XI в. — размаха, относительно которого в общем не может быть сомнений. Было явным недоразумением, когда некоторые исследователи пользовались сочинением Кристиана как своеобразным навесом над фиктивным расцветом культуры Чехии во времена Вацлава и Болеславов. Гораздо более обосновано мнение, что Кристиан и вся эпоха епископа Войтеха заложили основу подъема культуры при Бржетиславе и великолепного ее расцвета при Вратиславе.

Переходим к трудной проблеме связей Сазавы при князе Вратиславе с киевской письменностью рубежа XI—XII вв. Эти связи существовали и были взаимными. Вопрос состоит лишь в том, насколько они были интенсивными и глубокими. Положение славянских монахов Сазавы было нелегким. Они боролись за свое существование, с большим трудом противостоя враждебному давлению папского престола и латинского духовенства. Пережив первое изгнание, сазавские монахи не могли питать никаких иллюзий относительно собственных перспектив. Поэтому они с ослабленным вниманием следили за развитием славянского центра в Киеве и с благодарностью принимали и моральную поддержку, и культурную помощь, идущую оттуда.

Однако поток культурных ценностей явно шел и в обратном направлении — с Сазавы в Киев. Памятники чешского происхождения, абсолютное большинство которых сохранилось только в русских рукописях, в основном, по-видимому, пришли в Киев в сазавских списках. Когда, наконец, появятся объективные исследования связей Киевской Руси с Сазавским монастырем, можно будет покончить с нынешними крайностями, когда эти связи либо преувеличиваются, либо отрицаются. Пока же прослеживаются судьбы только одного из сазавских памятников — второго старославянского жития св. Вацлава («Никольского»). Этот текст без сомнения возник в Чехии, так как в нем очевидно широкое знание латинской агиографии. Несомненно также, что он попал в Киев до прекращения обмена с Сазавским монастырем, т. е. ранее 1097 г. Доказательством этого является наличие двух русских списков памятника. До сих пор полемичен

вопрос о влиянии второго старославянского жития св. Вацлава на киевскую агиографию. С одной стороны, сюда привлекают сочинения, посвященные Борису и Глебу, с другой — Житие Феодосия Печерского. Неоднократно предполагалось влияние жития Вацлава на Несторово «Чтение о Борисе и Глебе»; Н. Н. Ильин ищет это влияние в соответствующей статье ПВЛ.⁴⁹ На отношения житий Вацлава и Феодосия обратил внимание Д. Чижевский.⁵⁰ В работах, изданных к IV съезду славистов, и Н. К. Гудзий,⁵¹ и А. В. Флоровский⁵² относятся к поискам этих влияний весьма скептически. В этой статье я не собираюсь рассматривать вопрос об агиографических памятниках, посвященных Борису и Глебу. Но что касается связей Жития Феодосия, написанного Нестором, и старославянского варианта легенды Гумпольда, то они кажутся мне совершенно бесспорными.

Признание этого весьма важно для суждений о генезисе «Сказания о преложении книг»: становится гораздо правдоподобнее предположение, что редактор ПВЛ использовал для «Сказания о преложении книг» источник сазавского происхождения. Новейшая литература обычно оказывает большее влияние, чем старая. Около 1100 г. сазавская продукция явно воспринималась в Киеве как современная. Сейчас при изучении кирилло-мефодиевской эпохи мы отдаем предпочтение источникам IX в., а не XI в., но у редактора ПВЛ в начале XII в. были другие потребности и взгляды. Для него, как кажется, более привлекательными были новейшие достижения западной ветви старославянской литературы.

Мне представляется правильной мысль о возможности личных связей Нестора с Сазавским монастырем. Существует известное сообщение, что частицы мощей Бориса и Глеба были помещены в алтаре Сазавского храма. Каким образом эти реликвии попали из Киева в Чехию? Одни исследователи полагают, что их принесло посольство из Печерского монастыря, в составе которого был и Нестор. Другое же мнение, высказанное В. Халоупецким и поддержанное недавно А. В. Флоровским, заключается в том, что частицы мощей русских мучеников попали в Чехию во время похода Владимира Мономаха. Поход Владимира — засвидетельствованный исторический факт, но связывание его с перенесением мощей — такая же гипотеза, как и предположение об участии Нестора в некоем посольстве киевских монахов.

Гипотезы столь же трудно опровергать, как и аргументировать; в данном случае приходится ограничиться рассуждениями общего характера. Мне кажется, что роль феодалов часто переоценивается при изучении культурных связей раннего средневековья, что гораздо значительней тогда была роль образованных людей. Конечно, личные склонности таких князей, как Ярослав Мудрый на Руси или Вратислав в Чехии, имели большое значение для развития славянской письменности XI в. Однако, по моему мнению, все же слишком часто злоупотребляют династическими объяснениями. Как кажется, преувеличивается участие Моймира II в предполагаемом возникновении «старославянского Privilegium» на рубеже IX—X вв., гипотеза же о расцвете славянской культуры, якобы имевшем место во времена княгини Людмилы, сама весьма похожа на легенду. Думаю

⁴⁹ Н. Н. Ильин. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957.

⁵⁰ D. Čiževský. Anklänge an die Gumpolds-Legende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der «Originalität» der slavischen mittelalterlichen Werken. — Wiener slavistisches Jahrbuch, Bd. I. Wien, 1950, стр. 84.

⁵¹ Н. К. Гудзий. Литература Киевской Руси и древнейшие инославянские литературы, стр. 22—23.

⁵² А. В. Флоровский. Чешские струи..., стр. 221.

также, что не следует слишком полагаться на участие Владимира Мономаха в обмене культурными ценностями между Киевом и Сазавой (имею в виду не только реликвии, но и памятники письменности, например, Реймское евангелие). Нет необходимости противопоставлять князей и монахов: ведь в свите Владимира Мономаха были также представители киевского клира, и, наоборот, печерское посольство не могло отправиться на Сазаву без княжеского согласия. Главное — инициатива в культурных связях, которую едва ли можно приписывать только особе князя.

Вернемся теперь к тексту сравниваемых памятников. Бесспорная заслуга Н. К. Никольского состоит в том, что он обратил внимание на идеологический аспект ПВЛ и особенно «Сказания о преложении книг». Одна из наиболее примечательных фраз этого «Сказания» гласит: «... яже грамота есть въ Руси и въ Булгарехъ Дунайскихъ». Именно ее Н. К. Никольский положил в основу суждений о «славянофильской» ориентации автора. В. М. Истрин, выступивший против подобного истолкования, считает, что здесь скорее «русофильская», чем «славянофильская» ориентация. В. М. Истрин еще раз подчеркнул, что представление о кровном родстве отдельных славянских племен отступает в ПВЛ на задний план, что для автора важнее всего общность письма, затем веры. Я согласен с В. М. Истриным в этом последнем пункте, однако полагаю, что мысль Н. К. Никольского о «славянофильской» ориентации редактора ПВЛ правильнее, чем объяснение В. М. Истрина.

Дело Константина, славянское письмо и славянский литературный, т. е. в данной исторической ситуации богослужебный, язык были главным рычагом славянского сознания. Этот естественный взгляд встречаем и в научной литературе. Можно процитировать, например, характерную формулировку Каз. Будзюка: «Они (Кирилл и Мефодий, — О. К.) ввели богослужение на славянском языке... Новая религия стала фактором, организующим национальное самосознание славян».⁵³ Распространение славянского обряда и богослужения стало процессом, объединяющим отдельные славянские народы. Очаги славянской литературы были опорными пунктами постепенно укрепляющегося сознания славянской взаимности. Новые и новые области включались в орбиту славянского культурного единства в результате деятельности этих центров литературной активности. Эти центры определяют отдельные этапы процесса, протекавшего на протяжении многих столетий: Великая Моравия — в IX в., Болгария — в X в., войтеховская Чехия — в последнем десятилетии того же века, киевский центр — при Ярославе Мудром, Сазавский монастырь — во второй половине XI в., Киево-Печерская лавра — в эпоху Нестора, на рубеже XI—XII вв.

Н. К. Никольский явно ошибался, считая епископа Войтеха проводником латинского, антиславянского курса, Киево-Печерский монастырь начала XI в. — оплотом «грекофильских» тенденций и отыскивая очаг «славянофильской» идеологии в кирилло-мефодиевской эпохе. Рассуждая в 5-й главе своей работы об исторических условиях, в которых могла бы зародиться теория славянского единства, Н. К. Никольский связывает возникновение этой теории с существованием славянских государств с объединительными тенденциями. Он рассматривает четыре попытки создания славянского государственного союза: в эпоху Само (1), моравского князя Сватоплука (2), чешских Болеславов (3), Болеслава Храброго (4). Наиболее благоприятными, по его мнению, были условия, возникшие при

⁵³ Kaz. B u d z y k. *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*. Warszawa, 1955, стр. 12.

Сватоплуке. Как кажется, Н. К. Никольский слишком механически понимает отношения между идеологией и социальными факторами. Сознание славянского единства безусловно не было автоматическим результатом деятельности великоморавских князей IX в. Уже И. В. Ягич обратил внимание на поразительное различие между славянскими тенденциями, которые звучат в Житии Константина, с одной стороны, и в Житии Мефодия — с другой. В Житии Константина акцентируется богословская полемика, в то время как славянские тенденции почти отсутствуют. Существует даже мнение, что одно из упоминаний о славянстве в Житии Константина является позднейшей вставкой. Если вспомнить об известных конфликтах между Сватоплуком и Мефодием, то представляется спорным, что политическая мощь Великой Моравии вообще могла положительно влиять на развитие славянских тенденций. В данном случае мы снова встречаем преувеличение роли феодалов, подобно тому как это преувеличение было очевидно в вопросе об участии Владимира Мономаха в перенесении мощей Бориса и Глеба на Сазаву. Едва ли правильно приписывать князьям значительные заслуги в возникновении и росте славянской идеологии.

Хотя и небезопасно оперировать аналогиями из новейшей истории, я все же хочу напомнить один из эпизодов славянофильского движения. Поэтическая и политическая пропаганда идеи славянской взаимности, которую вел Ян Коллар, основывается не на некоем политическом единстве, а исключительно на культурных факторах. Деятельность Коллара не лишена политических аспектов, но они носят характер программы и призыва, часто скрытого. Мне кажется, что славянская идея в IX—XII вв. развивалась аналогичным путем. Редактор ПВЛ начала XII в. не был сторонником «грекофильской» ориентации, он не подавлял «славянофильскую» тенденцию, которую якобы содержала древняя редакция летописи, более того, он сознательно включал в ПВЛ «славянофильское» «Сказание о преложении книг», рассказывающее о начале славянской образованности в Моравии и болгарском культурном центре.

Корни этого сознания славянской культурной взаимности нужно видеть в труде Кристиана, который в конце X в. писал: «... то, что до сегодняшнего дня совершается многими в областях славян, особенно в Болгарии».⁵⁴

Это во многих отношениях наиболее ценная мысль Кристиана. Исследователи чаще всего ограничивались спорами о достоверности сообщений Кристиана по истории IX в. Свидетельства автора, который писал примерно через 110 лет после смерти Мефодия, только при исключительных обстоятельствах могли бы иметь самостоятельную ценность. Нет никаких оснований видеть в Кристиане такое исключение. Зато труд Кристиана неопцием как непосредственное свидетельство о действительном положении славянского богослужения и славянской культуры в конце X в.

Понимание важности именно этого значения Кристиана намечается иногда в научной литературе. У Пекаржа, например, читаем: «Кристиан все же говорит: „то, что до сегодняшнего дня совершается многими в области славян...“. Для меня это означает: и среди чешских и моравских славян. Ведь мы уже знаем (и привели это как весьма веское доказательство подлинности Кристиана), что Кристиан знает *Sclavi Bohemie*, Моравию он обозначает словами „*regio Sclavorum*“, Пшовский край — „*provincia Sclavorum*“, Стодоры для него — земля языческих славян. Короче говоря, он сознает принадлежность к славянству чехов,

⁵⁴ ... quod usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maximeque in Bulgariis.

пшован, стодоран, мораван, болгар... и притом так, что решительно не подходит к XII—XIV вв.»⁵⁵ Но и это рассуждение Пекаржа носит, как обычно, оборонительный характер, служит защите сочинения Кристиана как подлинного памятника X в. От апологии, однако, необходимо перейти к суждению об общей значимости сообщений и высказываний Кристиана.

Три момента заслуживают специального внимания. Славянские тенденции Кристиана не поверхностны, в основе их лежат глубокие знания. Он сообщает о славянской культуре в Великой Моравии и в Болгарии эпохи царя Симеона не понаслышке, а опираясь на знакомство с литературными моравскими и болгарскими памятниками. Пекарж ставил Кристиана вне старославянской литературы; говоря о Кирилло-Методиевской легенде, он оперировал понятием «общеславянской традиции», исследуя Вацлавскую легенду — понятием фольклорной традиции чешской. В действительности же Кристиан прямо использовал первое старославянское житие св. Вацлава, непосредственно черпал из Жития Константина и Жития Мефодия, а также, по всей видимости, знал Житие Наума — памятник болгарского происхождения. Старославянская письменность безусловно не была чуждой для Кристиана: он жил и творил в двуязычной среде. При его широком знании старославянских источников не исключено, что и сам он писал или по крайней мере умел писать и на старославянском языке. Это придает большую внутреннюю ценность его сообщениям.

Кроме того, у Кристиана ясно ощущается наличие контакта с болгарским очагом старославянской культуры X в.: он говорит о крещении болгар до прихода Константина в Моравию, недвусмысленно заявляет о распространности славянского богослужения в современной ему Болгарии («usque hodie»). Силой, которая поддерживала славянскую идею, была взаимосвязь отдельных центров славянской культуры. Кристиан на деле связывает воедино воспоминания о великоморавском прошлом с пониманием современной ему болгарской и чешской действительности.

В-третьих, славянская идея Кристиана — это не переживания прошлого, но дело практической и активной пропаганды. Славянский богослужебный язык — не мертвая реминисценция; это — оружие миссионеров в славянских землях: «Благодаря этому многие души приобретаются для господина Христа».⁵⁶ Эта фраза могла быть — и безусловно была — лозунгом миссионерской экспансии епископа Войтеха на славянский восток. Только с помощью языка, которому Кирилл и Мефодий придали высокую функцию языка богослужебного и письменного, можно было проникнуть в Польшу и другие славянские страны. Новейшие исследователи нашли многочисленные следы старославянского языка в польской, а также венгерской церковной терминологии. Они несомненно восходят к эпохе Войтеха и его учеников. Один из этих учеников — Радим-Гауденций — был первым архиепископом Гнезненским, другой — Радла-Анастасий — первым архиепископом Остржигомским. Я уже упоминал о древнейших духовных песнопениях: чешском «Hospodine pomiluj nu» и польском «Bogurodzica». К ним тоже могут быть отнесены слова «благодаря этому многие души приобретаются для господина Христа».

Основная ошибка многих сторонников подлинности труда Кристиана состояла в том, что они считали его последним отзвуком старых традиций. На деле же Кристиан знаменует подъем новой славянской волны, нового славянского возрождения. Он, конечно, занимает особую позицию — на рубеже славянской и латинской культуры. Труд Кристиана написан по-

⁵⁵ Český časopis Historický, roč. 9. Praha, 1903, стр. 151—152.

⁵⁶ multaeque ex hoc anime Christo domino acquiruntur.

латыни, но это обстоятельство не должно вводить нас в заблуждение. Языковые границы в конце X в. не были непроходимыми: аналогичное явление видим в эпоху Добровского и Коллара. Многие произведения периода чешского национального возрождения были написаны по-немецки или по-латыни. Можно привести и древнюю аналогию: так называемая «Болгарская легенда» сохранилась не в старославянском оригинале, а только в греческой обработке Феофилакта.

Совершенно бесспорны горячие славянские симпатии Кристиана, равно как и его осведомленность о славянстве. Естественно, что его сочинение нашло широкий отклик в Сазавском монастыре, а затем уже косвенным образом в Киевской Руси. Кристиан является одним из первых и значительнейших славянских идеологов раннего средневековья. Его труд — главное свидетельство славянского пафоса эпохи Войтеха. Ему принадлежит почетное место в ряду писателей от Илариона до Нестора. Кристиан представляет собой необходимое звено в цепи развития, ведущего от Жития Константина к ПВЛ начала XII в.; без него не обойтись при изучении генезиса «Сказания о преложении книг». Трудом Кристиана нельзя пренебречь: об этом, между прочим, свидетельствует постоянная путаница в специальной литературе. Настало время, чтобы реальный труд Кристиана занял место призрачного «старославянского Privilegium», возникшего будто бы около 900 г., и других столь же химерических конструкций.

Было бы важно установить, когда в перечень стран, употребляющих славянское письмо и включающих Болгарию («in Bulgariis»), была включена Русь («в Руси»). Возможно, конечно, что сообщение о Руси прибавил только русский редактор ПВЛ, но также не исключено, что оно было уже в сазавской обработке Кирилло-Мефодиевской легенды, т. е. в источнике «Сказания о преложении книг». Примерно в то же время возникла поддельная булла папы Иоанна, приведенная в Хронике Козьмы. В этой подделке фигурируют те же две страны — Болгария и Русь. Если о Руси знали противники славянского богослужения, то тем более о ней были информированы славянские монахи Сазавского монастыря. Проблему отношений «Сказания о преложении книг» и его сазавского источника нельзя решить окончательно, по крайней мере в настоящее время. Однако от XI в. сохранилось довольно значительное число памятников. В этой области перед славянской филологией стоит много исследовательских задач и возможностей.

О. В. ТВОРОГОВ

К вопросу об употреблении старославянизмов в «Повести временных лет»

Особенности языка летописи в связи с вопросом о природе древнерусского литературного языка давно привлекают внимание ученых. Еще М. И. Сухомлинов отмечал, что «в языке и слоге древней летописи ясно различаются два элемента: церковнославянский и русский. Первый является в местах, заимствованных из св. писания ... Преобладающий элемент в языке летописи — в рассказе событий, который и составляет летопись собственно, — есть русский».¹ И. И. Срезневский в своей работе «Чтения о древних русских летописях»,² уточняя наблюдения М. И. Сухомлинова, указывал, что в летописи действительно наблюдается «постоянное смешение двух наречий, церковнославянского и русского» (стр. 124), что «по местам кое-где заметно более влияние церковнославянское, а кое-где более влияние русское, но нигде нет ни того, ни другого наречия отдельно» (разрядка наша, — О. Т.) (стр. 125). Придя к выводу, что летопись написана на языке «русском, смешанном с церковным», И. И. Срезневский по-своему объясняет и возникновение такого «смешанного» языка: летописец «ни к чему не присматривался, а писал так, как случилось (разрядка наша, — О. Т.), заботясь не о правильности языка церковного, а о достоинстве слога, и черпая для этого из церковного языка так же, как делаем мы это и теперь» (стр. 131). А. А. Шахматов в соответствии со своими взглядами на природу древнерусского литературного языка³ стремился придать языку реконструируемой им «Повести временных лет» (далее: ПВЛ) церковнославянский облик, «сохраняя» и «допуская русские черты лишь при подтверждении их старшими списками».⁴

К изучению языка ПВЛ в интересующем нас аспекте обращались и советские лингвисты. Л. П. Якубинский, как и А. А. Шахматов, считал, что на первых порах существования русской письменности литературным языком являлся старославянский. Однако вскоре он «поступает на службу древнерусскому литературному языку, его лексика образует один из его стилистических слоев».⁵ Сопоставив два небольших фрагмента из ПВЛ по Ипатьевскому списку (выступление Владимира Моно-

¹ М. И. Сухомлинов. О древней русской летописи как памятнике литературном. СПб., 1856, стр. 182—183.

² Цитируем по изданию: И. И. Срезневский. Статьи о древних русских летописях (1853—1866 гг.). СПб., 1903.

³ См., например: «... по своему происхождению русский литературный язык — это перенесенный на русскую почву церковнославянский... язык» (А. А. Шахматов. Очерк современного русского литературного языка. М., 1934, стр. 8).

⁴ А. А. Шахматов. Повесть временных лет, т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. Пгр., 1916, стр. LXIV—LXV.

⁵ Л. П. Якубинский. История древнерусского языка. М., 1953, стр. 301.

маха на Долобском съезде, записанное под 1103 г., и его благодарственная молитва после победы над врагами), Л. П. Якубинский писал: «... для нас важно, что летописец пользуется для передачи делового выступления Мономаха древнерусским языком, а для передачи его торжественной (разрядка наша, — О. Т.) речи — языком старославянским. Так уже в древнерусскую эпоху намечается закрепление церковнославянского языка за так называемым „высоким штилем“».⁶ На основании других наблюдений над языком различных редакций ПВЛ ученый приходит к заключению, что перед нами отражение «перелома в развитии литературного языка к началу XII в.». Если в записи 968 г. «летописец, имея возможность выбрать между церковнославянской и русской формой, выбирает всегда церковнославянскую», то в записи 997 г. (сказание о белгородском киселе) «он выбирает уже всегда древнерусскую» (разрядка наша, — О. Т.).⁷ Однако эти категорические выводы не подтверждаются фактами: почти любой фрагмент ПВЛ представляет собой сложную мозаику из специфических русизмов и старославянизмов на фоне нейтральной, общей обоим языкам лексики. Несколько примеров из Лаврентьевского списка ПВЛ:

«И въшедь Ярополкъ въ градъ Ольговъ, перея власть его, и посла искать брата своего; ... И рече единъ деревлянинъ: „Азь видѣхъ, яко вчера спехнуша с мосту“» (стр. 53);⁸ «Единою бо ми и сварящю, и оному мнущю усние, разгнѣвався на мя, преторже черевѣ рукама» (стр. 84); «Трудився вдахъ другому брату, копахомъ до полуночья, трудихомся, и не могуче ся докопати, начах тужити, еда како на страну копаемъ. Азь же вземъ рогалью начах копати рамено, и другу моему опочивающю передъ пещерою, и рече ми: „Ударивше в било“» (стр. 138).

В каждом из этих фрагментов мы находим как старославянизмы (градъ, власть, азь, единою, сварящю и т. д.), так и русизмы (перея, деревлянинъ, черевѣ, полуночья, передъ). Особенно примечательно наличие русизмов в рассказе Нестора о перенесении мощей Феодосия, в котором (если следовать Л. П. Якубинскому) можно было бы ожидать выдержанной старославянизации. Число подобных примеров нетрудно увеличить.

В 40-е годы внимание исследователей привлекает судьба отдельных старославянизмов, традиционно употреблявшихся в определенных словосочетаниях или грамматических конструкциях независимо от содержания контекста.

С. П. Обнорский справедливо указал, что следует учитывать наличие старославянской и русской лексики «в известных готовых сочетаниях или в известном смысловом представлении, навеянных реминисценциями из церковных источников».⁹

Ф. П. Филин в своей работе, построенной преимущественно на материале ПВЛ, приходит к аналогичным выводам. Так, анализируя употребление неполногласной формы *възвратитися*, которая поддерживалась «наличием в письменном языке вошедших в оборот церковнославянских фразеологических штампов, составной частью которых было данное слово», автор отмечает, что «церковно-религиозная система мышления древних летописцев в значительной мере определяла выбор тех или иных языковых

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. 304.

⁸ Все цитаты даем по изданию: Повесть временных лет, ч. 1. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»).

⁹ С. П. Обнорский. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.—Л., 1946, стр. 72—73.

средств выражения».¹⁰ Большой интерес представляют также наблюдения Ф. П. Филина над употреблением в ПВЛ дублета *градъ—городъ*.¹¹

Таким образом, и С. П. Обнорский, и Ф. П. Филин отметили, что использование старославянизмов зависит не только от жанрового характера, содержания данной летописной записи (как считал, например, Л. П. Якубинский), но и от индивидуальной судьбы каждого старославянизма в древнерусском литературном языке.

Наблюдения над языком ПВЛ (по Лаврентьевскому списку) подтвердили эту мысль и привели нас к следующим выводам.

В ПВЛ не наблюдается преднамеренного, подчиненного твердым правилам употребления старославянизмов (используемого для создания «высокого штиля», как утверждал Л. П. Якубинский). Мы можем говорить лишь о тенденциях, изучение которых представляет большой интерес.

На выбор старославянской или древнерусской формы оказывали влияние следующие факторы:

- а) семантическая дифференциация старославянизмов и русизмов;
- б) употребление их в составе устойчивых словосочетаний или оборотов речи;
- в) характер изображаемого, та ситуация, в описании которой применен данный старославянизм или русизм.¹²

При наблюдениях над использованием старославянизмов и русизмов в языке ПВЛ надо учитывать: что Лаврентьевский список — результат двухсотпятидесятилетней истории текста, в котором архетип претерпел существенные изменения; что различные категории старославянизмов по-разному усваивались и употреблялись создателями ПВЛ.

Наиболее бесспорным фактором, влияющим на выбор русского или старославянского варианта, является закрепление за каждым из них определенного значения. Так, в значении «господство над кем-либо; политическое господство» в ПВЛ употребляется только старославянизм *власть*: только форма *исходити* могла иметь значение «истекать (о времени)»; старославянизм *стражь* выступает в значении «сторож, тот кто охраняет что-либо, кого-либо», тогда как *сторожи* — «передовой отряд, авангард»;¹³ в значении «область, удел, государство» в ПВЛ выступает только старославянизм *страна*. Мы не будем задерживать внимание на этом хорошо известном явлении.

Менее исследован второй фактор, влияющий на выбор старославянизма, — использование его в определенном устойчивом словосочетании, фразеологическом обороте, грамматической конструкции. Несколько примеров.

Глаголы *изити* (*исходити*) — *выити* (*выходити*) употреблены в ПВЛ соответственно 54 и 7 раз. Чем объясняется преобладание глагола со старославянской приставкой?

Только с приставкой *из-* употребляется этот глагол в тексте цитат из культовых книг; в описании библейских эпизодов (см. стр. 59, 63, 65, 69,

¹⁰ Ф. П. Филин. Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей). — Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена, т. 80. Л., 1949, стр. 75.

¹¹ Там же, стр. 94—102.

¹² Еще раз подчеркиваем, что предмет описания оказывал на выбор слова значительно меньшее влияние, чем это предполагалось. Исключения составляют цитаты из культовых текстов.

¹³ Ср. «Сънемше ѥ (Иисуса) со креста, положиша ѥ въ гробѣ, и печатьми запечатльша гробѣ люди жидовьстии, стражи поставиша, ркуще: „Еда украдутъ ѥ ученици его“» (ПВЛ, стр. 72). «Онѣ же (Претич) рече: „Азѣ есмь мужь его, и пришелъ есмь въ сторожѣх, по мнѣ идеть полкъ со княземъ, бе-щисла множество“» (ПВЛ, стр. 48).

70 и др.), в цитатах из переводных источников (стр. 9, 36, 111, 152 и др.). Но особенно интересно проследить за употреблением глагола *изити* (*исходити*) в оригинальных летописных записях, где, казалось бы, ничто не мешало его замене русизмом *выити*. Например:

946: Ольга съ сыном своимъ Святославомъ собра вои много и храбры, и иде на Деревьску землю. Изидоша деревляне противу (стр. 42).

1093: ... приде Святополкъ Къеву. Изидоша противу ему кияне с поклоном... (стр. 143).

1099: Изиде Святополкъ на Давыда к Володимерю и прогна Давыда в Ляхы (стр. 181).

Всего мы насчитываем 29 употреблений глагола *изити*, где его замена русизмом была бы возможна. Этой замене препятствовали следующие факторы:

устойчивость словосочетания *изити противу* (в большинстве случаев со значением «выйти на бой, пойти войной на кого-либо»¹⁴), употребленного в ПВЛ 11 раз (стр. 42, 47, 50, 53, 99 и др.). Словосочетания *выити противу* в ПВЛ мы не встречаем;

словосочетание *изити противу* часто употреблялось при описаниях встречи князя горожанами (см. приведенный выше пример из статьи 1093 г.). По аналогии глагол *изити* использовался и вне этого словосочетания при изображении той же ситуации. Например, 988: И приде (греческая царица) къ Корсуню, и изидоша корсуняне с поклономъ, и въведоша ю въ градъ... (стр. 77);

употребление словосочетания *изити противу* со значением «выйти на бой, пойти войной на кого-либо», возможно, оказало влияние на использование старославянизма в сочетании *изити на* с тем же значением. Например, 1068: ... Святослав же собравъ дружины нѣколько, изиде на нѣ (половцев) ко Сновску (стр. 115);

можно предположить, что на предпочтение старославянизма *изити* оказывало влияние также его созвучие с нередко следующим за ним предлогом *изъ* (*изити изъ*, *исходити изъ* встречается в ПВЛ 12 раз, почти во всех случаях, когда глагол не употреблен в составе словосочетаний *изити противу*, *изити на*). В то же время глагола *выити*, содержащего чуждое русской орфоэпии звание, старались по возможности избегать. В последнем мнении утверждает нас следующее наблюдение: из 6 применений русизма *выити* в Лаврентьевском списке ПВЛ Ипатьевский сохраняет лишь одно, в остальных случаях заменяя русизм или искажая его даже в ущерб смыслу:

Лаврентьевский список

вышедше изъ града...
выидяше изъ монастыря...
выииде на Желаню...
выиде и Стародуба...
выииде Мстиславъ отъ Давыда...

Ипатьевский список¹⁵

шедше изъ города...
вънѣ идяше изъ монастыря...
выииде на Желаню...
вниде исо Стародуба вонѣ...
вниде отъ Давыда Мьстиславъ...

На примере слов *изити*—*выити* мы продемонстрировали возможное влияние одного фактора — традиционного употребления старославянизма в широко применяемом устойчивом словосочетании.

Еще пример. Слова *злато*—*золото* встречаются в Лаврентьевском списке ПВЛ соответственно 19 и 3 раза. Старославянизм *злато* 10 раз выступает в составе словосочетания *злато* и *сребро*, имеющего иногда

¹⁴ Ср. также обороты *поити противу*, *стати противу*, часто употребляемые в летописи.

¹⁵ Цитируем по Ипатьевской летописи: ПСРЛ, т. II. Изд. 2. СПб., 1908.

обобщенное значение «драгоценности».¹⁶ Выше мы высказали предположение, что под влиянием словосочетания *изити противу* старославянизм *изити* постоянно употребляется и вне этого словосочетания при изображении тех же ситуаций. Не является ли употребление формы *злато* при описании богатств, даров, дани отражением того же процесса семантической аналогии? Действительно, в ПВЛ мы встречаем также 6 случаев совместного употребления слов *злато* и *паволоки* (стр. 34, 48, 50 и др.). Сравним употребление слова *золото*, выступающего в ПВЛ для обозначения определенного металла и изделий из него: см. стр. 39, 52, 100.

Итак, наличие старославянской формы в широко распространенном устойчивом словосочетании могло способствовать ее большей употребимости и в тематически близких контекстах.

Мы приводили уже высказывание Л. П. Якубинского об использовании старославянской лексики как стилистического средства, о закреплении старославянского языка за «высоким штилем».¹⁷ К аналогичным выводам пришел и С. П. Обнорский. Анализируя «Поучение» Владимира Мономаха, он указывал, что «дифференцированное использование той и другой лексики (болгаризмов и русизмов, — О. Т.) в старом литературном языке находилось в связи с жанровым разнообразием самих литературных произведений».¹⁸ Такое «жанровое разнообразие», характерное для «Поучения», присуще и ПВЛ.

Какие же фрагменты этого памятника требовали «высокого штиля»? Естественно, что славянизирован язык цитат из Библии и церковно-учительных произведений, язык так называемой «Речи философа», сказания об убийстве Бориса и Глеба. Русизмы (*норовъ*, *роба*, *ражатися*, *повѣдучи* и др.) в нем необычайно редки.

Однако другие фрагменты житейного характера, в которых мы могли бы также ожидать устойчивого применения старославянизмов, подверглись значительно большей русификации. Так, в рассказе об Антонии (статья 1051 г., стр. 105—106) встречаются русизмы: «чересь день», «копая печеру»,¹⁹ «язь васъ постригалъ»,²⁰ «самъ хочю», «преже»²¹ и т. д. Сравни также русизмы в рассказе Нестора о перенесении мощей Феодосия (статья 1091 г., стр. 138—139): «в печеру», «до полуночья», «не могуче», «передь пещерою», «видуче», «вынесоша и» и т. д.

С другой стороны, в погодных записях мы встретим немало старославянизмов. Так, например, в статье 1096 г. (исключая «Поучение» Владимира Мономаха и фрагмент из Откровения Мефодия Патарского) мы обнаружим: «гражане», «пред враты», «побѣже тои нощи», «повелѣ зажещи», «азь есмь мний», «ста предь градомъ» и т. д.

Обратившись к пословному анализу, мы установим, что слово «нощъ» в ПВЛ употреблено 35 раз против 6 употреблений русизма «ночь», что среди сопоставимых дублетов с приставками *пре-* и *пере-* преобладают

¹⁶ Ср. аналогичные наблюдения Ф. П. Филина (Лексика русского литературного языка..., стр. 105—106).

¹⁷ Л. П. Якубинский. История древнерусского языка, стр. 301.

¹⁸ С. П. Обнорский. Очерки по истории..., стр. 73—74.

¹⁹ Русизм *печера* в Лаврентьевском списке ПВЛ встречается 32 раза, старославянизм *пещера* — 5 раз. Нет ли здесь влияния разговорной нормы: названия «Печерский монастырь»?

²⁰ В Радзивилловском и Ипатьевском списках читается «я».

²¹ Отметим что Лаврентьевский список не знает ни старославянизма *прежде*, ни русизма *переже*. Наречие *преже* употреблено 32 раза, причем неоднократно в цитатах из Библии. Это наречие с русским *ж*, но старославянской приставкой *пре-* читается и в Ипатьевском списке. В Хлебниковском списке часто употребляется форма *преждс*.

слова со старославянской приставкой (напомним наблюдения над словом *преже*, ср.: *предати* — 18 раз, *передати* — нет, *предатися* — 11 раз, *передатися* — 3 раза, *преити* — 6 раз, *перейти* — 4 раза и т. д.). Об употреблении формы *градъ* в определенных конструкциях писал Ф. П. Филин (см. прим. 12). Учитывая, что форма *градъ* употреблена в ПВЛ 196 раз, а *городъ* — лишь 53 раза, мы можем объяснить этим сравнительно частое употребление формы *гражане* (4 раза, *горожане* — 3 раза). Местоимение *азъ* встречается в ПВЛ 63 раза, его русские дублеты *язъ* и *я* — соответственно 8 и 7 раз. Русизмы встречаются в речи Игоря (стр. 40), в словах Владимира Блуду (стр. 54), в просьбе, с которой должен, по мнению последнего, обратиться к Владимиру Ярополк (стр. 55). Они употреблены в речи печенежского князя (стр. 84) и белгородского старца (стр. 87), в душевном обращении Изяслава к брату (стр. 134), в речи русских пленников (стр. 147). Наконец, четыре раза употребляется это местоимение в так называемом «Рассказе Василия» (стр. 172, 174, 177 дважды). *Азъ* употребляется всегда в цитатах из Библии и описании библейских событий (стр. 45, 63, 69 дважды, 70 дважды, 91, 102 дважды, 146), в молитвах (стр. 92, 93), тексте договора (стр. 52 трижды), в речи летописца (стр. 108, 138 пять раз, 147, 186).

Итак, в статье 1096 г., созданной в начале XII в., когда, по мнению Л. П. Якубинского, летописец выбирал «всегда древнерусскую» форму,²² мы встречаем немало старославянизмов. Но для объективного рассмотрения этого явления следует проследить отдельно судьбу каждого старославянизма.

Можно предположить, что причина стилистической пестроты, проиллюстрированной выше, — результат позднейших редакционных правок. Однако сопоставление древнейших списков ПВЛ опровергает это мнение. Ряд старославянизмов и русизмов читается на тех же местах во всех списках и, следовательно, может возводиться к архетипу ПВЛ, а в остальных случаях разночтения не носят характера стилистических правок, отражающих определенную тенденцию. Так, из 15 употреблений русской формы местоимения 1-го лица в Лаврентьевском списке ПВЛ Радзивилловский сохраняет в тех же случаях 10 (иногда заменяя *язъ* на *я* и наоборот) и лишь в 3 случаях заменяет *язъ* формой *азъ*.²³ Ипатьевский список также сохраняет 10 употреблений русской формы местоимения (в иных чтениях, чем Радзивилловский).²⁴ Из 63 употреблений местоимения *азъ* в Лаврентьевском списке Ипатьевский 4 употребления заменяет на *язъ* и одно — на *я*.

Примером того, что разночтения древнейших списков ПВЛ не носят черт определенной стилизаторской тенденции, могут служить наблюдения над некоторыми разночтениями в статье 977 г.:

Лаврентьевский список	Ипатьевский список	Радзивилловский список
град	город	град
черес	чрес	черес
вратом	воротом	вратом
градным	городным	градным
перя	прия	прия
власть	волость	власть
един	один	един

²² Л. П. Якубинский. История древнерусского языка, стр. 304.

²³ Одна фраза, содержащая местоимение *я* (по Лаврентьевскому списку), в Радзивилловском списке отсутствует.

²⁴ Одна фраза, содержащая местоимение *язъ* (по Лаврентьевскому списку), в Ипатьевском списке отсутствует.

Итак, стилистическая роль старославянизмов, вероятно, осознавалась древнерусскими авторами. Но не следует упрощать проблемы, сводить различные стилистические тенденции к единому «закону»: употреблять старославянизмы как средство создания «высокого стиля». Мы видели, что старославянизмам отдавалось предпочтение, если они входили в состав устойчивого словосочетания, традиционного оборота, по аналогии употребление старославянизма распространялось на эквивалентные обороты речи при описаниях сходных ситуаций. Неполногласный вариант мог употребляться в определенных грамматических конструкциях. Наконец, надо учитывать, что отдельные старославянизмы (например, *абые, аще, единый, ношь, отвѣщати* и др.) или группы старославянизмов, объединенных общей морфологической чертой (например, слова с приставкой *пре-*), находили в древнерусском литературном языке широкое распространение и употреблялись без специальных стилистических функций. Мы не говорим уже о тех случаях, когда применение старославянизмов диктовалось отсутствием в русском языке равнозначных слов.

Только при учете всех этих факторов мы получим представление как о стилистической системе древнерусского литературного языка в целом, так и о стиле отдельных литературных памятников.

Л. А. ДМИТРИЕВ

Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.)

В последнее время, преимущественно в работах Д. С. Лихачева, подвергся пересмотру вопрос о так называемом втором южнославянском влиянии на русскую литературу и культуру в конце XIV—XV в.¹ Большинство старых исследователей древнерусской литературы, в частности Ф. И. Буслаев, М. Н. Сперанский, А. С. Орлов, давали отрицательную оценку второму южнославянскому влиянию, видя в нем засорение русского литературного языка, усложнение его, затруднение его понимания. Однако наиболее правильной представляется точка зрения Д. С. Лихачева, считающего, что второе южнославянское влияние — явление не внешнее, а внутреннее, обусловленное как социально-политическим состоянием Руси в конце XIV—начале XV в., так и развитием русской литературы. «Поэтому не следует говорить, что русские книжники только подражали „югославянской лексике и фразеологии“. На самом деле они были захвачены теми же идеями и настроениями, тем же интересом к внутренней жизни человека. Новые художественно-познавательные открытия в области внутренней жизни человека с несомненностью сказались на стиле, явственно приспособленном к передаче того нового эмоционального мира, который открылся писателям и художникам XIV в.»² Такой подход к сущности второго южнославянского влияния позволяет Д. С. Лихачеву иначе оценить значение его в развитии русской литературы: «Те новые художественно-познавательные ценности, которые принесло с собою южнославянское влияние, в значительной мере способствовали поступательному развитию самой русской культуры. Внутренняя жизнь человека должна была быть осознана, искусство и литература должны были быть обеспечены элементами динамизма и экспрессии. Поэтому художественно-познавательные открытия XIV в. должны были быть рано или поздно сделаны, если только сохранялся поступательный ход исторического развития».³

Большая роль в насаждении на Руси в области литературы приемов второго южнославянского влияния приписывалась югославянским эмигрантам, приходившим с Балкан в конце XIV—XV в., в частности Киприану и Пахомию Сербу. Первым русским подражателем этих южно-

¹ Д. С. Лихачев. 1) *Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV века.* — ТОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 105—115; 2) *Человек в литературе древней Руси.* М.—Л., 1958; 3) *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России (IV Международный съезд славистов. Доклады),* М., 1958, 66 стр.

² Д. С. Лихачев. *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России,* стр. 63.

³ Там же.

славянских писателей считался Епифаний Премудрый. Нет сомнения, что тот или иной писатель может оказать огромное влияние на развитие всей национальной литературы и такими писателями для русской литературы XV в. и могли быть пришельцы из южнославянских стран Киприан и Пахомий Серб. Если бы это было так, то второе южнославянское влияние в русской литературе в значительной степени должно было бы рассматриваться, что и имело место прежде, как явление искусственное, принесенное на Русь извне и воспринятое на русской почве как простое подражание новой моде. Но, как уже отметил Д. С. Лихачев,⁴ русский писатель Епифаний Премудрый не мог ни учиться, ни подражать Пахомию Сербу, так как последний был значительно моложе и еще до него на Руси существовали произведения Епифания. Иначе обстояло дело с Киприаном. Литературное творчество Киприана вполне могло оказать влияние на Епифания, и это было возможным тем более, что Киприан был митрополитом всея Руси и пользовался большим уважением русского духовенства, в частности Сергия Радонежского, учеником которого был Епифаний. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть литературное творчество митрополита Киприана и определить, какое влияние оно могло оказать на развитие русской литературы.

В «Сказании вкратце о премудром Киприане, митрополите Киевском и всеа Русии», читающемся в Степенной книге, и в рассказе Никоновской летописи о смерти Киприана говорится, что Киприан — серб.⁵ Вместе с тем из надгробного слова Киприану Григорию Цамблака явствует, что Киприан был болгарин, вероятнее всего уроженец Тырнова, и приходился родственником Григорию Цамблаку. Эти разноречивые сведения привели к тому, что в научной литературе одними исследователями Киприан назывался сербом, другими — болгаринном, третьими — полусербом, полуболгаринном. Вопрос о национальности Киприана в последнее время весьма обстоятельно был рассмотрен болгарским ученым Йорданом Ивановым. Приведя все документальные свидетельства, он убедительно доказал, что Киприан — болгарин.⁶

О ранних годах жизни и деятельности Киприана не сохранилось никаких сведений. Вероятно, Киприан был пострижен в Келифаревском монастыре Феодосием Тырновским. Здесь он сблизился с будущим знаменитым общественно-церковным деятелем и писателем Болгарии Евфимием Тырновским. Как известно, Евфимий провел правописно-языковую реформу в болгарской письменности, явился создателем нового стиля в болгарской литературе — эмоционально-возвышенного и риторичного, написал ряд житий, похвальных слов, посланий.

В 1363 г. в числе четырех учеников Феодосия, среди которых был и Евфимий, Киприан отправился вместе с учителем в Константинополь. После смерти Феодосия (27 ноября 1363 г.) Киприан и Евфимий некоторое время находились в Студийском монастыре, откуда они в начале 1364 г. переехали на Афон, где Киприан пробыл около 10 лет. В Студийском монастыре и на Афоне Киприан имел возможность познакомиться с богатыми книжными собраниями этих средневековых культурных центров, он и сам занимался там книжной деятельностью. В 1373 г. Киприан перешел из Афона в Константинополь. Там он, по всей видимости, благо-

⁴ Там же.

⁵ «бысть родом земли Сербьския» — ПСРЛ, т. XXI, вторая половина. СПб., 1913, стр. 440; «родом сербин» — ПСРЛ, т. XI. СПб., 1897, стр. 194.

⁶ Йордан Иванов. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375—1406). Отделен отчетъкъ от Известия на Института за българска литература, кн. VI. София, 1958 (далее: Иванов), стр. 29—67.

даря поддержке влиятельных лиц из византийских представителей рода Цамблаков стал патриаршеским синкелом при константинопольском патриархе Филофее.

В 1374 г. для разбора жалоб литовского князя Ольгерда на митрополита всея Руси Алексея константинопольский патриарх послал своего апокрисиария — Киприана. Во время этой миссии Киприан сумел настолько войти в доверие к литовскому князю, что последний стал просить патриарха поставить в литовские митрополиты Киприана. Возвратившись в Константинополь с этим ходатайством великого князя Литовского, Киприан, кроме того, возвел какие-то обвинения на митрополита Алексея. В результате этого Киприан в декабре 1375 г. был рукоположен патриаршеским собором во главе с патриархом Филофеем в митрополиты Литвы и всея Руси при жизни митрополита Алексея. Посланные на Русь представители константинопольского патриарха для расследования церковной деятельности Алексея никаких вин за ним не нашли. Подобные действия Киприана, разумеется, не могли не вызвать сильного негодования в Москве. Тем более что великий князь Московский Дмитрий Иванович прочил на митрополичий стол своего духовника, архимандрита Спасского монастыря Миханла, или, как его чаще называют летописи, Митяя. Митяй пользовался неограниченным доверием великого князя, но духовенство относилось к нему очень враждебно, даже митрополит Алексей, несмотря на уговоры Дмитрия Ивановича, «дабы благословил прежереченнаго Митяя по своем животе на митрополию», отвечал: «Аз не доволен благословити его, но оже даст ему бог и святая богородица и пресвященны патриарх и вселенский събор».⁷

Получив посвящение в сан литовского митрополита и митрополита всея Руси, Киприан в 1376 г. приехал в Литву и, как сообщают летописи, сразу же послал своих послов в Новгород с патриаршими грамотами о своем поставлении в русские митрополиты. На это новгородцы ответили ему, что признают его митрополитом лишь в том случае, если это сделает великий князь Московский.⁸ Почувствовав, что до смерти Алексея занять митрополичий стол всея Руси ему не удастся, Киприан остался в Литве. Никоновская летопись сообщает, что Киприан якобы явился в Москву, но великий князь не принял его, сказав, что «есть у нас митрополит Алексей, а ты почто ставишися на живаго митрополита?».⁹ Как бы то ни было, но ясно одно — всеми своими действиями Киприан восстановил против себя великого князя Московского и укрепил его желание добиться поставления на митрополичий стол Митяя. Именно в 1376 г. Дмитрий Иванович, как это явствует из повести о Митяе, начал энергично бороться за свою кандидатуру.

В феврале 1378 г. умер митрополит Алексей. Сразу же после его смерти Митяй «остави архимандритию по совету великого князя и бояр его, и на митрополичь двор възде, и седяше на великом и превысоком том столе со всякою областью и необиновением ко всем, елико подобает митрополиту владети».¹⁰ Митяй предпринял попытку нарушить существовавший обычай поставления русских митрополитов в Константинополе: он собирався осуществить свое поставление на митрополичий стол собором русских епископов. Однако суздальский епископ Дионисий резко выступил против задуманного мероприятия, в результате чего Митяй вынужден был идти на поставление в Царьград. 26 июля 1379 г. в сопровождении боль-

⁷ ПСРЛ, т. XXV, М.—Л., 1949, стр. 196.

⁸ ПСРЛ, т. III, СПб., 1841, стр. 91.

⁹ ПСРЛ, т. XI, стр. 25.

¹⁰ Там же, стр. 37.

шой свиты он отправился в путь. Когда это посольство почти достигло цели, в море («яко видети уже Царьград близ суца»¹¹) Митяй внезапно заболел и умер.

Киприан, видимо знавший о неприязненном отношении к Митяю русского духовенства, вскоре после смерти митрополита Алексея решил предъявить свои права на русский митрополичий стол. Об обстоятельствах борьбы Киприана за русскую митрополию мы узнаем из его посланий к игуменам Троицкого и Симоновского монастырей Сергию и Федору.¹²

Первое из этих посланий Киприана — небольшое письмо, в котором он сообщает Сергию и Федору, что едет к великому князю в Москву и «велми жадает» видеться с ними. Это письмо датировано 3 июня. Во втором послании Сергию и Федору, в котором Киприан рассказывает о том, как он был принят в Москве, имеется полная дата — «Писана же си грамота мною месяца иуна в 23 день, в лето 6886, индикта перваго», т. е. в 1378 г. На основании этой грамоты первая также датируется 1378 г. Третье письмо, адресат в котором не указан, но по содержанию которого видно, что оно также было написано Сергию и Федору в ответ на их ответное послание на второе письмо Киприана, имеет дату 18 октября без указания года. Судя по характеру, его также можно датировать 1378 г. Из этого письма явствует, что Сергей и Федор были полностью на стороне Киприана. Киприан сообщает им, что будет добиваться своих прав в Царьграде. Наконец, четвертое послание к неизвестному лицу не имеет никакой даты. Издатель этого текста в «Православном собеседнике» датирует его началом 1383 г. В этом письме Киприан сообщает своему адресату, что едет в Царьград. Поэтому, думается, у нас есть все основания относить и это письмо ко времени, близкому к событиям 1378 г., — к весне 1379 г., когда Киприан отправился в Царьград отстаивать свое право на московскую митрополию.¹³

Из второго послания Киприана видно, что он был хорошо осведомлен о событиях, происходивших в Москве, и в своих притязаниях на митрополичий стол надеялся на помощь русского духовенства, в первую очередь на поддержку Сергия, пользовавшегося огромным авторитетом не только среди церковников, но и у великого князя Московского. Е. Голубинский предполагает даже, что одновременно со своим первым посланием к Сергию и Федору Киприан на словах через своего посланника мог обратиться к Сергию с просьбой, чтобы он и другие церковники «агитировали» за него перед великим князем.¹⁴ Однако нелюбовь великого князя к Киприану и желание видеть митрополитом Митяя были столь велики, что не помог и авторитет Сергия. Как рассказывает сам Киприан во втором послании, Дмитрий Иванович не только не принял его, но с позором изгнал из Москвы.

Во всех перечисленных посланиях, начиная со второго, Киприан говорит о своем намерении ехать в Царьград, что он и осуществил весной 1379 г. Когда он был уже в Царьграде, туда прибыла свита Митяя. Находился в это время в Царьграде и архиепископ Суздальский Дионисий, бежавший в Царьград после ссоры с Митяем, вопреки запрету великого князя Московского.

¹¹ Там же, стр. 39.

¹² Все эти послания Киприана читаются в Кормчей XV в. (ГПБ, Соловецкое собрание № 858). Все они опубликованы: Православный собеседник, Казань, 1860, ч. 2, стр. 75—106.

¹³ Макарий. История русской церкви, т. IV, кн. 1, СПб., 1866, стр. 66.

¹⁴ Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, первая половина тома. М., 1900, стр. 233.

После того как умер Митяй, сопровождавшие его духовные лица и бояре самовольно избрали из числа трех находившихся в свите архимандритов претендента в русские митрополиты. Выбор пал на Пими́на перяславского. На выданных великим князем Митяю чистых бумагах с великокняжеской подписью и печатью была составлена подложная грамота о том, что великий князь Московский желал бы видеть митрополитом всея Руси Пими́на. С помощью обильных даров и подкупов московскому посольству удалось добиться того, что в июне 1380 г. Пимин был рукоположен патриаршим собором в митрополиты всея Руси. Киприан этим же собором лишился звания митрополита всея Руси и назначался только митрополитом Литовским. Сразу же после этого собора Киприан тайно уехал в Киев. Когда великий князь Московский узнал о самовольном поставлении в русские митрополиты Пими́на, то страшно разгневался на него и послал в Киев симоновского игумена Федора звать в Москву на митрополичий стол Киприана. 23 мая 1381 г. Киприан прибыл в Москву и был торжественно встречен великим князем Московским. Однако на этом не закончилась борьба Киприана за митрополичий стол всея Руси.

В октябре 1382 г. Киприан был снова изгнан великим князем из Москвы за то, что во время Тохтамышева нашествия уехал из Москвы в Тверь. На место Киприана великий князь принял Пими́на, который по возвращении из Царьграда был заточен в Чухломе. Но Пимин очень недолго пользовался благорасположением Дмитрия Донского: уже через несколько месяцев после возвращения Пими́на в Москву великий князь Московский выдвинул нового кандидата на митрополичий стол — того самого Дионисия Суздальского, который когда-то воспрепятствовал поставлению на митрополию Митяя собором русских епископов. В середине 1383 г. Дионисий в сопровождении симоновского игумена Федора с княжескими грамотами отправился в Царьград добиваться русской митрополии. Получив рукоположение в митрополиты всея Руси от патриаршего собора, Дионисий поехал на Русь, но в Киеве был схвачен покровителем Киприана, киевским князем Владимиром Ольгердовичем, и заточен. Там он и умер 15 октября 1385 г. Однако и после того, как с арены борьбы за русскую митрополию сошел Дионисий — второй кандидат великого князя Московского, Киприан еще очень не скоро смог занять митрополичий стол, так как великий князь Московский по-прежнему не хотел признавать прав Киприана на русскую митрополию, а Пимин продолжал бороться за митрополичью кафедру. В феврале 1389 г. патриарший собор окончательно утвердил низложение Пими́на и постановил считать Киприана единственным законным митрополитом всея Руси. Возможно, что это определение ничего бы и не дало Киприану, ибо великий князь мог с ним и не посчитаться, а Пимин после решения этого собора отправился снова в Константинополь отстаивать свои права на митрополию, но 19 мая того же года скончался Дмитрий Иванович Донской, а вскоре умер и Пимин. В том же году, 1 октября, Киприан отправился из Царьграда на Русь, в феврале 1390 г. он прибыл в Киев, а в начале марта пришел в Москву, где был торжественно встречен сыном Дмитрия Донского великим князем Московским Василием Дмитриевичем.

С 1390 г. до 16 сентября 1407 г., по день своей смерти, Киприан возглавлял русскую церковь. Предшествующие Киприану митрополиты всея Руси, начиная с митрополита Петра, сыграли большую роль в деле объединения русских земель вокруг Москвы, проводя свою церковную политику в интересах великого князя Московского. Ряд исследователей отмечает, что позиция Киприана в вопросе взаимоотношения княжеской и церковной власти была иной. Вл. Вальденберг, например, писал: «Во всех

его (Киприана, — Л. Д.) произведениях замечается стремление к ограничению княжеской власти и к отделению церкви от государства; на защиту великого князя и на защиту Москвы он выступает только тогда, когда это оказывается для него положительно необходимо. Этому направлению его литературных работ не противоречит и его деятельность».¹⁵ На такой же точке зрения стоял и А. Е. Пресняков: «Его (Киприана, — Л. Д.) победа в этой борьбе (за митрополичий стол, — Л. Д.) получила особое значение в истории великорусского великого княжения, потому что Киприан с единством митрополии связал тенденцию к независимости всей церковно-политической деятельности митрополита от великокняжеской власти».¹⁶ А. Е. Пресняков считает, что с укреплением Киприана на митрополичьем столе «пришлось — на ряд долгих лет — отказаться от политической солидарности с митрополией, от ее мощных услуг; упущено из рук великого князя замещение митрополичьей кафедры желательным для светской власти кандидатом, оборвано развитие традиций митрополита Алексея, придавших митрополии, в значительной мере, характер великорусской государственной церкви».¹⁷ Такая же точка зрения наличествует и в более поздних, современных исторических работах, в частности в «Очерках истории СССР».¹⁸

Иначе оценивают значение Киприана в русской истории болгарские ученые, считая, что он сыграл положительную роль в деле объединения Русского государства вокруг Москвы.¹⁹ Из русских ученых подобную позицию занимал И. Жданов, который отмечал, что Киприану в своей церковной деятельности «приходилось считаться с задачами и стремлениями московского правительства, с вероисповедными, выдвигающимися движением русской государственной жизни».²⁰

Рассматривая вопрос о том, почему московские великие князья смогли закрепить местопребывание митрополита в Москве, и приводя мнение Пл. Соколова, предполагавшего, что московские князья предоставили митрополитам особо важные льготы по сравнению с другими княжествами, М. Н. Тихомиров добавляет: «Но дело было не только в одних льготах, предоставленных митрополиту, а в том, что московские князья обладали достаточной реальной силой, чтобы поддержать угодных для них кандидатов на митрополичий престол».²¹ Обстоятельства борьбы Киприана за русскую митрополию должны были наглядно показать ему эту реальную силу великих князей московских в делах митрополии. Киприан прекрасно понимал, что митрополитом всея Руси мог быть только митрополит, занимающий московскую кафедру. В своем втором послании к Сергию и Фе-

¹⁵ Вл. Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира святого до конца XVII века. Пгр., 1916, стр. 147.

¹⁶ А. Е. Пресняков. Образование великорусского государства. Очерки по истории XIII—XV столетий. Пгр., 1920, стр. 359.

¹⁷ Там же, стр. 363.

¹⁸ Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II. М., 1953, стр. 234.

¹⁹ См.: Петър Диневков. Стара българска литература, втора част. Държавно издателство «Наука и изкуство», София, 1953 (далее: Диневков), стр. 85—88; В. Сл. Киселков. Проуки и очерти по старобългарска литература. София, 1956 (далее: Киселков), стр. 213—230; Иванов, стр. 25—79. И. Снегаров. К истории культурных связей между Болгарией и Россией в конце XIV—начале XV в. — В кн.: Международные связи России до XVII в. Сборник статей. М., 1961 (далее: Снегаров), стр. 260—269.

²⁰ Ив. Жданов. Русский былевой эпос. Исследование и материалы. СПб., 1895, стр. 105.

²¹ М. Н. Тихомиров. Средневековая Москва в XIV—XV веках. М., 1957, стр. 183.

дору он всячески стремится подчеркнуть, что, будучи литовским митрополитом, он старался действовать в интересах великого князя Московского прежде всего.²² За время междоусобицы на русской митрополии Киприан не мог не убедиться в том, что без союза с великим князем Московским все его попытки возглавить русскую митрополию окажутся тщетными. Нельзя считать позицию Киприана в отношении к великокняжеской власти неизменной с самого начала и до конца; не подлежит сомнению, что со временем и взгляды его, и сама его позиция в этом вопросе претерпели существенные изменения. В своем основном литературном труде — «Житии митрополита Петра» Киприан подчеркивает могущество и величие Москвы, силу и значение великого князя Московского. Рисуя образ идеальных отношений между великим князем и святителем, он говорит об их полном духовном союзе, в котором главенствует святитель, но в свою очередь и святитель блюдет интересы своего князя: «И бяше убо веселие непрестанно посреди обоих духовное: князю убо во всем послушающу и честь велику подающе отцю своему Петру по господнему повелению, еже рече господь ко своим учеником: „Приемляй вас мене приемлет, а слушаа вас, мене слушаает“, святитель же паки только прилежащу к сынови своему князю Ивану».²³ Отметим, что в «Очерках истории СССР» про житие митрополита Петра, написанное Киприаном, говорится следующее: «В памятниках житийного характера московские писатели выступали с определенными политическими тенденциями, отражавшими стремление церковников к союзу с великокняжеской властью. „Жития“ митрополита Петра и Алексея рисуют митрополитов в качестве сторонников политического усиления Москвы как великокняжеского центра».²⁴ В связи с вопросом о взаимоотношении митрополита и великого князя при Киприане следует вспомнить грамоту 1393 г. константинопольского патриарха Антония великому князю Московскому Василию Дмитриевичу.²⁵ В этой грамоте патриарх укорял великого князя за то, что он высказывает пренебрежение к патриарху и не воздает ему «той чести, какую воздавали (прежним патриархам) твои предки, великие князья».²⁶ В этой же грамоте патриарх возмущается тем, что великий князь Московский отменил церковное помяновение имен византийских императоров: «С огорчением слышу еще, что твоим благородием сказаны некоторые слова и о высочайшем и святом самодержце — царе. Говорят, ты не позволяешь митрополиту помянать божественное имя царя в диптихах, т. е. хочешь дела совершенно невозможного, и говоришь: „мы де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим“. Это нехорошо».²⁷ Ив. Жданов замечает по этому поводу: «Патриарх упрекал одного только князя, но нельзя, конечно, допустить, чтобы такая мера, как отмена помяновения царского имени, могла состояться без согласия митрополита».²⁸ Возможно, что митрополит не одобрял этого действия великого князя и, по всей видимости, именно он и известил об этом патриарха, но и в данном случае становится совершенно ясным, что уже в 1393 г. Киприан не посмел сам воспротивиться действиям великого князя, затрагивающим в какой-то степени его церковные дела, а вынужден был прибегать к помощи патриарха.

²² РИБ, т. VI, ч. 1. СПб., 1880, стр. 181—182.

²³ ВМЧ, декабрь, дни 18—23. М., 1907, стлб. 1636.

²⁴ Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II, стр. 356.

²⁵ РИБ, т. VI, ч. 1. Приложения, стлб. 265—276.

²⁶ Там же, стлб. 270.

²⁷ Там же, стлб. 272.

²⁸ Ив. Жданов. Русский былевой эпос, стр. 105—106.

Обосновавшись после 1390 г. в Москве, Киприан не порвал своих тесных связей и с Литовским княжеством: он несколько раз ездил в Литву, где встречался с великим князем Витовтом; дважды подолгу жил в Киеве (один раз полтора года, а другой — немногим менее двух лет). Без сомнения, здесь большую роль играли давние литовские симпатии Киприана, но в какой-то степени это отражало и литовскую политику великого князя Московского Василия Дмитриевича: в период его княжения русско-литовские отношения носили более дружественный характер, чем в предшествующий. Единство русской митрополии, в которую входили и литовские земли, имело исторически прогрессивное значение — идеологически объединяло западную Русь с восточной. В последней работе, посвященной Киприану, отмечается: «Едва ли можно считать Киприана сторонником пролитовской политики: патриархия скорее была заинтересована в сближении Литвы и Руси».²⁹

Думается поэтому, что из всего сказанного роль и значение митрополита Киприана в деле усиления Москвы, в деле сплочения Русского государства вокруг великого княжества Московского в целом могут быть охарактеризованы положительно. Во всяком случае вопрос этот требует обстоятельного объективного исследования.

Как в оценке церковно-политической деятельности Киприана, так и в оценке его как писателя существуют две диаметрально противоположные точки зрения: одни считают Киприана незаурядным древнерусским писателем, другие совершенно отрицают какие бы то ни было литературные заслуги этого митрополита. Постараемся разобраться в этом вопросе.

«Сказание вкратце о премудром Киприане» говорит, что митрополит любил часто бывать в своем митрополичьем селе Голенищеве (под Москвой), «иже бяше место бесплочно и безмятежно, безмолвно же и покойно от всякого смущения». Здесь он, помимо своих церковных дел, «книги своею рукою писаше и многия святыя книги со греческого языка на руський язык преложи и довольна списания к пользе нам остави и великаго чудотворца Петра митрополита всеа Руси, житие написа и похвалами украси».³⁰ О книжности и высокой образованности Киприана свидетельствует и летописный рассказ о его смерти: «Сей Киприан митрополит, родом сербин, всякого любомудриа и разума божественаго исполнь и велми книжен и духовен зело, и добродетельным житием подвизася и учением и наказанием наслажаше всех».³¹ Об огромных литературных трудах Киприана сообщает в своей истории В. Н. Татищев, приписывая ему заслуги во всех областях древнерусской письменности: «Книги своею рукою писаша, яко в наставление душевное переписа соборы бывшие в Руси, много житий святых русских и степени великих князей русских, иные же в наставление плотское, яко правды и суды, и летопись русскую от начала земли русския вся по ряду, и многи книги к тому собрав повелел архимандриту Игнатию Спасскому докончати, яже и соблюдох».³² Эта характеристика принадлежит самому В. Н. Татищеву, а не является отражением какого-то неизвестного нам летописного сведения о Киприане.³³ Но за ней

²⁹ Снегаров, стр. 262.

³⁰ ПСРЛ, т. XXI, ч. 2, СПб., 1913, стр. 440—441.

³¹ ПСРЛ, т. XI, стр. 194.

³² В. Н. Татищев. История Российская с самых древнейших времен, кн. IV. М., 1784, стр. 424.

³³ Очень подробно на анализе этой татищевской характеристики Киприана останавливается Н. Глубоковский в исследовании «Св. Киприан, митрополит всеа России (1374—1406 гг.), как писатель» (ЧОДП. М., 1892, кн. 1, январь, стр. 358—

лежит действительно разносторонняя деятельность Киприана в области древнерусской письменности. Как отмечает последний исследователь «Истории Российской» Татищева С. Л. Пештич, «выводы современной науки истории летописания полностью подтверждают заключение Татищева о деятельности Киприана. М. Д. Приселков в „Истории русского летописания“ обосновал тезис о первом общерусском митрополитом в свде 1408 г., задуманном Киприаном, но выполненном после его смерти. Татищев как историк выдающегося ума высказал правильное предположение о роли Киприана в истории русского летописания».³⁴

Итак, на основе летописных сведений о Киприане, дошедших до нас рукописей, данных истории русского летописания мы можем отметить такие области книжно-литературной деятельности Киприана, переписывание рукописей, переводческая работа, служебно-деловая переписка, участие в летописании и оригинальные сочинения.

До нашего времени сохранилось несколько рукописей церковного характера, написанных рукой Киприана. Это «Лествица Иоанна Лествичника», переписанная Киприаном в 1387 г. в Студийском монастыре, во время его длительного пребывания в Константинополе перед окончательным возвращением на митрополицию кафедру всея Руси. На 1-м чистом листе этой рукописи читаются следующие записи, сделанные почерком XVIII в.: «Лествица Иоанна Лествичника Киприана горы Синайския»; «Писана Киприаном митрополитом, и его собственною ж рукою на конце подписана»: «Сия рукопись есть древнейшая из тех, которая писаны на бумаге». На обороте последнего исписанного листа рукописи (л. 279 об.) через небольшой интервал после окончания текста записи: «В лето 6895 апреля 24 съвршился сия книги в Студийской обители Киприаном смиренным митрополитом кыевским и всея Россия».³⁵ Рукопись писана аккуратным полууставным почерком. Видимо, Киприан переписывал ее долго, не горясь.

Также руке Киприана принадлежит список сочинений Дионисия Ареопагита (Псевдодионисий).³⁶ О том, что эта рукопись была написана Киприаном, собственной его записи нет, но этот факт установлен путем сличения почерка этой рукописи с почерком киприановской «Лествицы». На 1-м листе почерком XVIII в. внизу листа написано: «Дионисий Ареопагит, Сочинения Дионисия Ареопагита на славянския языкъ переведенны Исаем Сербянином в 1417 г. Но здесь текст с толкованием. Письмо — почерк м-та Киприана. След. едва ли это не особый перевод — самого Киприана, сделанный им в Константиноп.». Леонид в своем описании замечает, что эта рукопись «письма митрополита Киприана (за исключением 3—15 лл.), как показывает сличение почерка со Лествицею, его ж.с письма».³⁷ Почерк этой рукописи похож на почерк «Лествицы», бесспорно написанной Киприаном, но есть и некоторое различие: почерк «Лествицы» более прямой,

424) и приходит к заключению о принадлежности ее вымыслу Татищева (см. стр. 358—386).

³⁴ С. Л. Пештич. Русская историография XVIII века, ч. 1. Изд. Ленинградского университета, 1961, стр. 247.

³⁵ ГБЛ, собр. МДА, № 152 (в описании Леонида: вып. 2, отд. III, № 29); новый шифр: ф. 173, Фунд. библ., № 152; см.: Леонид арх. Сведения о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии). М., 1887, вып. 2 (далее: Леонид), стр. 127.

³⁶ ГБЛ, собр. МДА, № 144 (в описании Леонида: вып. 2, отд. III, № 1); новый шифр: Ф. 173, Фунд. библ., № 144.

³⁷ Леонид, стр. 32.

более тщательный, почерк «Дионисия Ареопагита» мельче почерка «Лествицы», более округлый и с незначительным наклоном вправо. Очевидно, это различие объясняется тем, что рукописи, хотя и писались одним и тем же человеком, делались в разное время и вторая рукопись писалась более быстро, чем первая.

Киприановский список сочинений Псевдодионисия является не его переводом, а списком с перевода на болгарский язык Исаяи,³⁸ толкования же Киприана сделаны на полях рукописи в виде глосс. В этих глоссах, как отмечает А. И. Клибанов, Киприан «комментирует Ареопагита в сочувственном духе».³⁹ Некоторые глоссы носят комментаторско-разъяснительный характер. Так, например, к слову «афинствует» Киприан дает такое примечание: «Афинствует — глаголет афинскы хитрописце моисеевому» (л. 6); к слову «илектрон»: «Илектрон есть камы(н) от великих камен тако именуем и светел зело сущ» (л. 7 об.); к болгарскому слову «скутовати»: «скутовати, рекше покрывати» (л. 65 об.). Как замечает А. И. Клибанов, последняя из перечисленных глосс свидетельствует о том, что они «рассчитаны именно на русского читателя» и сделаны самим Киприаном, а не восходят к переводу Исаяи, с которого Киприан делал свой список.⁴⁰

Третья рукопись, написанная Киприаном, — список Псалтири с воследованием.⁴¹ Рукопись на 410 листах, писана полууставом, переходящим в скоропись. На л. 2 об. наклеена полоска бумаги с надписью: «Живоначальныя Троици». На л. 3 об. такая же наклейка, но более широкая, с продолжением записи: «Псалтырь митрополичя Киприанова писма; без игуменсково благословения не давати ея никому инших монастыреи постриженником». Запись эта сделана скорописью не ранее XVI в. На лл. 4 и 5 по нижнему полю уже подреставрированной рукописи надпись скорописью, сделанная киноварью: «Сиа книга Троецкая Сергиева монастыря, а писмо Кипреана». Почерк этой рукописи значительно отличается от того, каким написаны «Лествица» и «Дионисий Ареопагит». Общее в почерке этой рукописи с почерком двух других имеется, но Псалтырь писана очень небрежно, быстрым письмом, отчего, по всей видимости, и отличается от двух других. Почерк неравномерен даже в самой рукописи: в одних местах более тщательный и аккуратный, чем в других.

Подробный анализ Псалтири Киприана был сделан исследователем литургической деятельности Киприана И. Мансветовым.⁴² Наибольший интерес в этой Псалтири представляет то, что Киприан включил в Синаксарь несколько имен славянских святых: Петки (Параскевы), Иоанна Рыльского, Илариона Мегленского, Арсения Сербского, Саввы Сербского, Симеона Сербского. Кроме того, Киприан внес в Синаксарь и русского святого — митрополита Петра. Под 21 декабря мы читаем: «В тѣи же день преставися всесвященный архиепископ богоспасенаго града Киева и всея Руси Петр митрополит в лето 6834. Пас церковь божию лет 18 и 6 месяць . . . Тропарь Петру митрополиту. Глас 8. Благопожив в мире житие чисто, просветив учением вселенную, святительства прием паству,

³⁸ Иванов, стр. 51.

³⁹ А. И. Клибанов. Реформационное движение в России в XIV—первой половине XVI вв. М., 1960, стр. 326.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ ГБЛ, собр. МДА, № 142 (в описании Леонида: вып. 2, отд. VI, № 5, стр. 306); новый шифр: Ф. 173, Фунд. библ., № 142.

⁴² И. Мансветов. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882, стр. 66—100.

апостолом наследниче, тем прием дар чюден от бога. Отче Петре, моли Христа бога да спасеть душа наша» (л. 220 об.). И Мансветов пишет по поводу этого места из Псалтири Киприана: «Внесение имени Петра митрополита принадлежит без сомнения Киприану, который, как известно, отличался особенным уважением к памяти московского святителя, написал ему службу и занес его имя в молитву литургии». ⁴³ Таким образом, Псалтирь Киприана знакомила русских людей с именами святых, почитаемыми в Болгарии и Сербии. Включение в Синаксарь имени Петра ставило первого московского святого в один ряд со святыми, чтимыми вселенской православной церковью, что возвеличивало роль и значение Москвы во всей русской земле.

С именем Киприана связывается также один служебник — пергаменная рукопись XIV в. из Синодального собрания ГИМ (601). Однако это не рукопись Киприана, а, по всей видимости, список с недошедшего до нас Служебника Киприана, так как почерк этой рукописи не похож на почерк Киприана. ⁴⁴ По нижнему полю рукописи с л. 40 по л. 59 более поздним почерком, чем писан весь текст, сделана такая запись: «Служебник Киприана митрополита московскаго и всеа России. Писан его рукою з греческаго переводу в лета 6905 году. А преставися в лета 6914 году. По сему служебнику сам служил Киприан митрополит». На л. 72—72 об. тем же почерком, каким написана и вся рукопись, сделана следующая запись: «Сии служебник преписан (sic!) от грецких книг на русский язык рукою своею Киприан смиренный митрополит кыевьскы и всея Руси. Елицы же преписуете и поучаетеся сими книгами, ли божественую и безкровную жертву господави приносящеи священници и сими книгами молитвы молящеся, поминайте наше смирение, яко да и вы тому же поминанию сподоблени будете. Аще ли же кто восхоцет сия книги преписывати сматря и не приложити или отложити едино некое слово или тычку едину или крючкы, иже суть под строками в рядах, ниже пременити слогну некоторую, или приложити от обычных, их же перее привык, или паки отложити ни в дьяконьствах, ниже в възгашениих ни в молитвах, но с великим вниманием прочитати, учити или преписывати. Яко да не от небрежения в грех впадете, занеже еже от небрежения впасти в грех горшии есть, неже еже от невидения бываемаго». На л. 132 об. в конце статьи имеется запись: «съписание сему от гречьскихъ книгъ смиренным митрополитомъ киевьскимъ и всея Руси Кипреянном».

Древние биографы Киприана, как мы могли убедиться, говорили о его большой переводческой деятельности. Об этом же свидетельствуют и записи из киприановского служебника, который мы только что охарактеризовали. Список «Лествицы» Киприана и киприановская Псалтирь также могли быть его собственными переводами с греческого. Однако уже митрополит Макарий в своей «Истории русской церкви» (т. V, кн. II, стр. 18—19) замечал, что переводы, приписываемые Киприану, могли быть и не переводами, а списками, сделанными Киприаном с уже готовых переводов. Этот вопрос был обстоятельно рассмотрен Йорданом Ивановым. Сопоставляя киприановские Псалтирь, Лествицу и Служебник с соответствующими им по времени болгарскими переводами этих текстов, он доказывает, что Киприан не переводил эти тексты с греческого, а переписывал.

⁴³ Там же, стр. 73

⁴⁴ См.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, Отд. III. Книги богослужебные, ч. I. М., 1869, стр. 11.

сывал уже имевшиеся болгарские переводы.⁴⁵ По-видимому, именно этим и объясняется обвинение Нилом Курлятевым Киприана в том, что он будто бы очень плохо знал русский и греческий языки. «А Киприан митрополит по-гречески гораздо не разумел и нашего языка довольно не знал же», — писал Нил Курлятев в предисловии к переводу Псалтири, сделанному с греческого языка в 1552 г. Максимом Греком. Курлятев имел в виду церковно-служебные тексты, считавшиеся переведенными на русский язык Киприаном и скорее всего киприановскую Псалтирь, которая является отнюдь не его переводом с греческого на русский, а, как это доказал И. Иванов, списком с Псалтири болгарского извода царя Ивана Александра 1337 г. Разумеется, Киприан хорошо знал греческий язык (напомним, что он был синкелом при константинопольском патриархе и немало времени в общей сложности прожил в Константинополе) и, как мы убедимся далее, хорошо владел русским языком,⁴⁶ но специально переводами с греческого языка на русский не занимался.

Весьма значительную роль сыграл Киприан в истории русского летописания. Он был инициатором московского летописного свода 1409 г. Составляться этот свод начал при митрополите Киприане, но закончен был уже после его смерти. Д. С. Лихачев так характеризует это мероприятие Киприана: «Киприан соединил в своих руках управление русской церковью во всех русских областях, в том числе и в тех, которые находились в составе Литвы. Поэтому в выполненном по его инициативе своде он стремился воплотить беспристрастное отношение к борьбе русских княжеств между собой и с Литвой. Для составления своего свода Киприан собрал с различных концов Руси местные летописи, действуя для этого через подчиненные ему церковные организации. К своду были привлечены новгородская летопись, рязанская, смоленская, тверская, нижегородская и предшествующая московская летопись — Летописец великий русский. Кроме того, в свод Киприана впервые были включены известия по истории Литвы, поскольку и в ней находились русские земли, подчиненные в церковном отношении Киприану. Все эти местные летописи подверглись в своде Киприана лишь незначительной обработке. Составители свода сохранили обвинения новгородской летописи против тверичей, предшествующей московской летописи против новгородцев и суздальцев и т. д. Московская летопись намеренно сталкивает областные интересы, чтобы тем удобнее восхвалить политику московских князей — потомков Ивана Калиты».⁴⁷

Конечно, свод Киприана составлялся и писался не им самим, но, вероятно, какое-то редакторское вмешательство с его стороны, общее руководство этой работой на ее начальном этапе имело место. Возможно непосредственное влияние Киприана сказалось на тех статьях летописи, где речь шла о нем самом.

В ряде летописей под 1376 г. читается статья о поставлении Киприана в митрополиты, при этом рассказывается о том, что он послал сообщение о своем поставлении в Новгород, но получил ответ, что новгородцы при-

⁴⁵ Иванов, стр. 37—67.

⁴⁶ См.: Амфилохий. Справедлив ли упрек монаха Нила Курлятевых в том, что митрополит Киприан по-гречески гораздо не разумел и нашего языка довольно не знал же при исправлении Псалтири? — Труды IV Археологического съезда в России, т. II. Казань, 1891, Отд. 6, стр. 1—6.

⁴⁷ Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, стр. 296—297. Наиболее подробно вопрос о Киприане и своде 1409 г. был впервые рассмотрен М. Д. Приселковым. (История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, стр. 128—140).

знают его митрополитом только тогда, когда это сделает великий князь Московский (Московский летописный свод XV в., Новгородская 1-я, Софийская 1-я, Типографская, Львовская; в Никоновской летописи, очень много внимания уделяющей Киприану и прославляющей его, сообщается, что Киприан пришел на Русь, но не был принят великим князем, сказавшим ему: «...есть у нас митрополит Алексей, а ты почто ставишися на живого митрополита?»); в Троицкой летописи и Симеоновской, в которых отразился свод 1409 г., под этим годом упоминалось только о поставлении Киприана в митрополиты, но ничего не сообщалось о его попытках занять митрополичий стол при жизни Алексея.⁴⁸ Лишь в своде 1409 г. в рассказе о приходе в 1381 г. Киприана в Москву говорится: «И бысть в тот день у князя великаго пир велик на митрополита, и радувахуся светло» (стр. 421). Под 1382 г. в летописях рассказывается, что после Тохтамышева нахождения великий князь разгневался на митрополита за то, что он не остался во время осады в Москве, а уехал в Тверь, что явилось причиной удаления Киприана из Москвы в Киев (Воскресенская, Софийская 1-я, Типографская, Летописный свод XV в.). В своде 1409 г. также сообщается о том, что в 1382 г. Киприан уехал в Киев, но ни слова не говорится о гневе на митрополита великого князя. Только в своде 1409 г. и в Никоновской летописи очень подробно описывается приход Киприана на Москву в 1390 г. и подчеркивается радость по поводу этого события князя, бояр, всего народа и духовенства. В остальных летописях сведения о приходе на Москву Киприана гораздо короче.

Под 1391 г. в летописях помещается рассказ о посещении Новгорода митрополитом Киприаном, потребовавшим у новгородцев судебных пошлин, на что они ответили отказом. В своде 1409 г. рассуждение о непокорности новгородцев подкрепляется рядом цитат из книг божественного писания, затем сразу же говорится о море в Новгороде, что опять-таки цитатой из церковно-нравоучительного текста связывается со всем рассказом: «якоже рече пророк: аще не покорятся людие, ни послушают стража, рекше учителя, кровь их на главах их, а страж душу свою избавил есть от муки, таким людям поведи и рече бог». Это сообщение свода 1409 г. явно полемизирует с рассказом об этом событии, читающимся в Новгородской летописи. В Новгородской 4-й летописи, в статье о посещении Новгорода Киприаном, мы читаем такую фразу: «Вшед (Киприан, — Л. Д.) в святую Софею, с всем своим сбором, литургию сверши, и по литургии выиде из олтаря митрополит, взем честный крест въздвизалный, и възиде на амбон, и нача учити люди новгородския велегласно в всю церковь; они же слышаша словеса его и приша себе в сердцах». ⁴⁹ В своде 1409 г. этому отрывку соответствует: «И нача пети божественную литургию в святой Софеи, и по отпетьи святыя службы взем честный крест и вшед на амбон, нача учити люди новгородстии. Они же не приаша и затыкающ и уши свои, и же не слышати гласа обовающаго от премудра обавника обаваема».

Исследователи уже обращали внимание на то, что в повествовании об осаде Москвы Тохтамышем в 1382 г. в составе Троицкой и Симеоновской летописей (т. е. в списках, отразивших свод 1409 г.) явно обнаруживается литовская тенденция автора: главную роль в защите города, по этому рассказу, играет литовский князь Остей. Эта тенденция объяснялась инициативой Киприана в составлении того свода, в котором читается данный

⁴⁸ Свод 1409 г. цит. по: М. Д. Приселков. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.—Л., 1950.

⁴⁹ ПСРЛ, т. IV. СПб., 1848, стр. 98

рассказ.⁵⁰ Однако киприановская редакция в этом рассказе с еще большей силой проявилась в другом. В повести о Тохтамышевом нахождении по своду 1409 г. ни слова не говорится о пребывании Киприана в Москве во время осады города, когда ему с большим трудом и позором удалось бежать из осажденной Москвы в Тверь. Если мы вспомним, что именно за это великий князь разгневался на митрополита, то характеристика поведения великого князя Московского во время нашествия Тохтамыша, в версии свода 1409 г., также может объясняться только редакцией Киприана. В этом своде о Дмитрии Донском говорится, что он «то слышав, что сам царь идет на него с всею силою своею, не ста на бои, ни противу его поднял руки, противу царя Тохтамыша, но поеха в свои град на Кострому». В других редакциях повести о нашествии Тохтамыша сообщается, что великий князь, узнав о походе на Москву татар, стал готовиться на борьбу с ними, но из-за несогласия остальных князей, из-за «оскудения воинства» после Мамаева побоища не смог организовать сопротивления врагу и вынужден был уехать в Кострому. Разумеется, концепция повести о Тохтамыше свода 1409 г. обусловлена не тем, что этот свод создавался в церковных кругах, а личными счетами Киприана с Дмитрием Донским. В рассказе свода 1409 г. о бегстве великого князя в Кострому явно ощущается скрытый выпад Киприана против Дмитрия Донского: великий князь осуждал митрополита за его бегство из осажденной Москвы, но сам тоже бежал от врага. Если в рассказе свода 1409 г. о посещении Киприаном Новгорода трудно предполагать непосредственное вмешательство Киприана, то в данном случае едва ли кто-нибудь, кроме самого Киприана, был заинтересован в столь явном выпаде против Дмитрия Донского.

Все сказанное дает основание предполагать, что Киприан не только был инициатором составления свода 1409 г., но на каком-то этапе работы над этим сводом, возможно, вносил в него собственные статьи, делал в нем редакторские поправки и изменения. Для того чтобы более определенно ответить на этот вопрос, необходимо специально рассмотреть свод 1409 г. с точки зрения участия в нем митрополита Киприана.

Остановимся теперь на оригинальных произведениях Киприана. Кроме «Жития митрополита Петра», произведения бесспорно литературного, Киприану принадлежат послания и поучения, которые расценивались и рассматривались преимущественно как исторические документы или с точки зрения церковно-религиозного содержания. Однако анализ стилистики этих сочинений Киприана даст возможность сделать некоторые заключения о писательской деятельности Киприана. И. Снегаров так характеризует этот род сочинений Киприана: «Эти послания по содержанию носят церковно-административный характер, но по форме они являются литературными произведениями, родственными сочинениям такого видного представителя тырновской литературной школы, как патриарх Евфимий».⁵¹

Все послания и поучения Киприана могут быть разделены на три группы: послания делового характера по церковно-религиозным вопросам; послания личного характера, представляющие собой, по существу, памятки эпистолярного стиля конца XIV—начала XV в.; поучения Киприана

⁵⁰ В. Л. Комарович. Литература Московского княжества конца XIV и XV вв. Летописание. — В кн.: История русской литературы, т. II, ч. I. М.—Л., 1946, стр. 194.

⁵¹ Снегаров, стр. 265.

по литургическим вопросам, обращенные либо к одному какому-нибудь конкретному лицу, либо к пастве.

Послания делового, официального характера едва ли можно рассматривать как тексты, написанные Киприаном. Скорее всего они писались в митрополичьей канцелярии и лишь подписывались митрополитом. Все они по языку и стилю очень похожи друг на друга, а по своему оформлению и терминологии близки к деловым документам той эпохи. Все они начинаются одной стереотипной фразой: «Се яз Киприан, митрополит киевский и всея Руси», заканчиваются благословением и одинаковой формулой о месте и времени написания документа: «А дана грамота на Москве (в Великом Новгороде) месяца . . . в . . . день в лето. . .».⁵² Тексты этих грамот пестрят юридическими штампами, перечислениями церковных должностей, ссылками на канонические уставления, например: «. . . да еже, что потягло к которой митрополю, или к епископы: монастыреве, игумены с черньци, попы, дяконы и всяк церковный человек, то вси под властью, в послушаньи святителю».⁵³ В некоторых киприановских грамотах встречаются тексты, передающие прошение челобитчика или рассказ опрошенного лица. Так, например, в грамоте 1404 г. вдове Феодосье на усыновление приемыша мы читаем просьбу вдовы, ярко и образно передающую ее нужды.⁵⁴ Еще более живой и непосредственный рассказ читается в грамоте Киприана Константиновскому монастырю.⁵⁵ Но и эти тексты ничего не дают для характеристики языка и стиля самого Киприана, так как это воспроизведение речей третьего лица в том виде, как они были написаны или произнесены, что являлось обычным для древнерусского делопроизводства.

Значительно больший интерес представляют послания Киприана личного характера. В эту группу входят четыре послания Киприана, связанные с его борьбой за кафедру митрополита всея Руси, которые в целом были уже рассмотрены ранее. На анализе второго послания мы остановимся несколько дальше, сейчас мы рассмотрим первое, третье и четвертое послания Киприана.

Эти три послания Киприана невелики по объему. Для них характерен простой, почти разговорный язык, минимальное цитирование церковно-канонических текстов. Фразы короткие, нет сложных синтаксических конструкций: «Буди же вам сведомо: приехал есмь в Любутеск, в четверк, месяца иуния 3 день. А еду к сыну к своему ко князю к великому на Москву» (первое послание); «А хто нас не възхотели, познають истину. А яз без измены еду ко Царюгороду. А пред собою вести послал же есмь» (третье послание); «А мне борзо быти у вас из Царягорода. А лживаго человека и льстиваго бог объявить. Ты же прележи своей пастве, ведый, яко о них слово въздаси богови. . . Отпиши же ми ко мне, да ти ми сведомо, как еси. А господь бог да съблюдет вас неврежены» (четвертое послание).

В этих посланиях ярко выражено настроение их автора, его душевные переживания, связанные с теми конкретными событиями, которые стоят за этими письмами. Первое послание, отправленное Киприаном с дороги в Москву, когда он предчувствовал неприятную встречу с великим князем Московским, дышит смирением и тревогой: «Иду же, якоже иногда

⁵² См.: РИБ, т. VI, ч. 1, №№ 26—31, стлб. 229—244.

⁵³ Грамота 1392 г. в Новгород. — РИБ, т. VI, ч. 1, стлб. 229.

⁵⁴ Там же, стлб. 241—242.

⁵⁵ ААЭ, т. I. СПб., 1836, стр. 6—7.

Иосиф от отца послан к своей братии, мир и благословение нося. Аще неции о мне инако свещаютъ, аз же святитель есмь, а не ратный человек». Третье послание, написанное через четыре месяца после обиды, нанесенной митрополиту великим князем, проникнуто христианским смирением и убежденностью в своей правоте: «Яз бо славы не ишу, ни богатства, но митрополию свою, юже ми есть предала святая божия великая церкви, а смирения и соединения церковнаго желаю и христианьскаго». Четвертое послание Киприана отличается наиболее сильным личным чувством. По всей видимости, это письмо было написано Киприаном к человеку, более близкому чем Сергий и Федор, так как в нем проскальзывает чувство горести и усталости автора от той борьбы, которую ему приходится вести за митрополичий стол, звучат ноты неуверенности: «Буди ти сведомо, сыну: еду к Царюгороду коньми на Волошьскую землю. Мне не хотелось от своих детии нигде не бывати, да что взяти! Хто мене в труд путный вложил в сее время? Господь бог пак да подасть ему познати истину».

Послания Киприана едва ли можно характеризовать как литературные произведения, но нельзя и согласиться с В. С. Киселковым, отметившим что «особенно бедны язык и стиль посланий Киприана».⁵⁶ Несправедливость такого определения нагляднее всего обнаружится при анализе второго послания. Это личные письма, адресованные одному, двум адресатам, поэтому они написаны простым, повседневным языком. Послания свидетельствуют о том, что уже в 1378 г. Киприан достаточно хорошо владел русским языком, что для его индивидуальной обыденной речи церковнославянизмы и сложные синтаксические обороты не были характерны.

Второе послание Киприана примыкает к первому, третьему и четвертому по времени написания и по тематике, а также сближается с ними и ярким проявлением личных настроений и переживаний автора. Но вместе с тем оно и резко отличается от тех посланий. Хотя второе послание адресовано только Сергию и Федору, но это уже не частное письмо и рассчитано на широкий круг читателей. Об этом свидетельствуют не только общий характер и стиль послания, но и его заключительные слова: «хто покусится сию грамоту сжещи или затаити», тот будет проклят.

Во втором послании, написанном в июне 1378 г., Киприан подробно рассказывает Сергию и Федору о том, что было сделано с ним по приказанию великого князя, когда он приехал в Москву. Большая часть послания посвящена обоснованию Киприаном своих прав на митрополию всея Руси и обличению незаконности притязаний на митрополичий стол Митяя — это центральная, основная часть произведения.

Стараясь как можно убедительнее доказать свою правоту, Киприан пользуется обильными цитатами из церковно-канонических текстов, приводя все положения, которые свидетельствуют о незаконности действий Митяя, согласно правилам церкви: «Не весте ли, что пишеть святых апостол правило 76? Глаголет сице: яко не подобает. . .»; «Послушайте же и тлькования сего правила, что глаголеть. . .»; «Котории бо яже сътяжаша имена во своего епископства времени, не имуть власти оставляти имьже хотят, но токмо яже от наследия сродников прибывша им, яко же 32 правило иже в Картагене събора рече. . .»; «И 23 правило антиохийскаго събора тако глаголеть. . .»; «Смотри же и святых апостол правила 29, что глаголеть. . .»; «О томь же глаголеть и 30-е правило тех же святых апостол. . .» и т. п.

Это послание написано Киприаном с большим пафосом и по стилю в целом скорее походит на ораторское произведение, чем на письменное

⁵⁶ Киселков, стр. 228.

послание, хотя сам Киприан называет его грамотой. Это своего рода обвинительная и вместе с тем защитительная речь. Если в рассмотренных трех посланиях Киприана преобладает мотив смирения и кротости, то во втором послании этих настроений не ощущается: Киприан обвиняет великого князя, предаёт проклятию всех «елици причастни» его «иманию и запиранию, и бещестию и хулению», осуждает Сергия и Федора за то, что они не вступились за него, и страстно защищает свое право на митрополию. Все это обусловило стилистические особенности рассматриваемого послания.

Киприан часто ставит риторические вопросы, вводит риторические восклицания, что придает эмоциональную приподнятость всему тексту: «Тако ли не обретесе никто же на Москве, добра похотети души князя великого и всей отчине его? Все ли уклонишася и непотребне быша?»; «Вы же, иже мира отреклися есте и иже в мире и живете единому богу, како толику злобу видив, умолчали есте? Аще хоцете добра души князя великого и всей отчине его, почто умолчали есте? Растерзали бы есте одежи своя, глаголали бы есте пред цари не стыдяся: аще быша вас послушали, добро бы, аще быша вас убили, и вы святи!»; «А еще страшно и трепетно и всякиа грозы исполнено, еже творить: садиться в святемь олtare на наместном месте! Веруйте, братия, яко лучши бы ему не родиться».

Стремясь подчеркнуть что-либо, желая остановить внимание читателя на какой-нибудь мысли, Киприан достигает этого путем подбора синонимических рядов, перечислением грамматически однородных определений, раскрывающих разные стороны того или иного явления, действия: «А еще страшно и трепетно и всякиа грозы исплнено, еже творит»; «Яз божим изволением и избранием великаго и святаго сбора, и благословением и ставлением вселеньскаго патриарха»; «Елици причастни суть моему иманию и запиранию, и бещестию, и хулению» и т. п.

Повторения одних и тех же слов в стоящих рядом предложениях, в том числе и анафорические, встречающиеся в рассматриваемом послании, придают ему своеобразную ритмичность: «Яз к нему ехал есмь благословити его, и княгиню его, и дети его, и бояр его, и всю отчину его»; «Церкви святыа ставил есмь, христианство утвердил есмь, места церковная, запустошена давными леты, оправил есмь»; «Брату нашему, Олексеви митрополиту, не волно было слати ни в Волынскую землю, ни в Литовскую владыку которого или звати, и ли дозрети которое дело церковное, и ли поучити, и ли посварити на кого, и ли казнити вину ватаго, и ли владыку, и ли архимандрита, и ли игумена, и ли князя поучити, и ли боярина».

Эти приемы определили яркую риторичность второго послания, которая, однако, не является самоцелью; приемы риторики используются Киприаном умеренно и искусно. Риторичность здесь служит большей выразительности текста, подчеркивает публицистическую направленность этого послания. Необходимо отметить, что когда Киприан говорит о конкретных вопросах — о расправе, учиненной над ним в Москве, о своих деяниях в Литве, — то язык его прост, ясен, пестрит бытовыми выражениями, синтаксические конструкции несложны: «Он же пристави над мною мучителя, проклятаго Никифора. И которое зло остави, еже не сдея над мною? Хулы, и наругания, и насмехания, грабления, голод! Мене в ночи заточил нагаго и голоднаго, и от тоя ночи студени и нынеча стражу. Слуги же моя, над многим злым, что над ними здеали, отпуская их на клячах либвых, без седел, во обротех лычных, из города вывели ограбленных и

до сорочки, и до ножев, и до ногавиц, и сапогов и киверев не оставили на них!»; «Новый-Городок литовский давно отпал, и яз его отправил, и десятину доспел к митрополии же, и села. В Волинской же земли такоже колько лет стояла володимерьская епископия без владыки, запустошала? и яз владыку поставил и места исправил» и т. п.

Помимо личных жалоб на несправедливые обиды, рассчитанных на эмоциональное воздействие на слушателя и читателя, помимо обоснования многочисленными доводами из канонических текстов своего права на митрополию, Киприан немало места уделяет самовосхвалению, подчеркивая, что он сделал много полезного для русской церкви и государства. Такое построение второго послания рассчитано на то, чтобы произвести большое впечатление на читателя, кем бы он ни был: на простого человека оно могло воздействовать красочным описанием невзгод, перенесенных митрополитом; на духовенство большое впечатление должна была произвести эрудированность митрополита в вопросах церковно-канонических установлений; наконец, на великого князя, а Киприан явно рассчитывал на то, что его послание может быть прочитано и им, оно должно было повлиять подчеркиванием заслуг митрополита перед Русским государством, доброжелательности митрополита к великому князю Московскому.

Исходя из данных второго послания Киприана, мы имеем все основания считать это послание не только ценным историческим источником, но и литературным памятником, написанным незаурядным писателем, искусно пользовавшимся изобразительными средствами русского языка, умело употреблявшим риторические приемы. Второе послание Киприана предшествовало таким замечательным памятникам этого жанра древнерусской литературы, как Послание Вассиана Рыло на Угру, послания Иосифа Волоцкого, послания Ивана Грозного.

До нас дошло несколько поучений и наставлений Киприана по литургическим вопросам. К этому роду его произведений относятся: Поучение новгородскому духовенству о церковных службах 1395 г., Наставление псковскому духовенству о совершении различных священнодействий и Ответы игумену Афанасию Высоцкому.

Во всех этих произведениях Киприан выступает не только как высший иерарх русской церкви, знаток литургических правил, но и как наставник и учитель. Поэтому поучения Киприана, проникнутые мотивами личных переживаний, представляют для нас не только исторический интерес, но и как произведения, могущие охарактеризовать литературную деятельность Киприана.

Почтения Киприана в тех частях, где он указывает, как нужно поступать и что делать в том или ином случае конкретной церковно-религиозной практики, отличаются отсутствием риторичности, лексической и синтаксической простотой. В большинстве своем это весьма краткие статьи: «А церкви несть второго свещения никаковаго, кроме яже престол святей попортится. Тогда и свещение надобе, тогда и всякаа порядня изнова надобна»; «Про кумовство. Что детя крестити куму с кумою — несть того. Неслично двема крестити, ни мюжую с чужею женою, ни с своею женою, но одному годится крестити, или от мужьскаго полу или от женьскаго» (из Поучения новгородскому духовенству);⁵⁷ «А мужи бы к святому причастью во волотах не приходили, но снимали бы волоты. А на ком пригодится опашень или шуба, и они бы припоясывали» (из Настав-

⁵⁷ РИБ, т. VI, ч. I, стлб. 235—238.

ления псковскому духовенству);⁵⁸ «Мирянину попу не годится стричи в черньци: иже бо сам не имеет, како может иному дати?»; «Аще ли же буря крест сломить с церкви, dospети ин поставити»; «Скимнику же всегда на себе скиму носити и куколь, и никогда же кроме сих не быти» и т. п. (из Послания Афанасию).⁵⁹

Те же места в поучениях Киприана, где он обращается к более общим вопросам, приобретают риторическую окраску. Язык и стиль их значительно сложнее. Особенно сильно это проявляется в заключительной части Послания к Афанасию, когда Киприан останавливается на морали и нравственном поведении человека, говорит о приближающемся конце мира. Киприан в этой части Послания к Афанасию обильно цитирует святоотеческую литературу, речь его становится более торжественной и пышной, он широко пользуется художественно-риторическими приемами: «Оскуде бо добродетель, любовь преста, простота духовная отбеже, зависть же и лукавство и ненависть водворися, ухищрения же и высокоумна исполнихомся»; «Лют недуг душевный зависть: многа убийства завистью съдеяшася в миру и многы страны запустеша; завистию бо подвижем Каин, братоубийство створи, и оттоле убийство в мир вниде; зависти ради Иаков отчего дому отбегает и в работу Лаве предается, идеже 14 лет пребысть служба; завистию подгнешаеми браться Иосифова, продають его в Египеть, идеже господь прослави его и Египту всему царя сътвори того. И что ми многа глаголати? Самого господа, творца небу и земли, завистию жидове распяша его».⁶⁰

В поучениях многие ответы даются Киприаном как перечисление правил церковно-монастырского устройства. Последовательность и самый выбор этих правил в большинстве своем обусловлены тем, что такие вопросы и в таком порядке были заданы Киприану, так как никакой логической и тематической связи между ними нет. Но иногда Киприан повторяет поставленный вопрос, а затем уже дает на него ответ: «Что мя есте въпросили о службах Великого Василия, буди же вам ведомо»; «А что мя есте въпросили, аже коли диакон не пригодится, а надобе»; «А что въпрошаеете пети ли „Святый боже“ в олтари»; «А что ми въпрошаеете про ростриги, и яз дивлюся сему. Всякий христианин ведает се» (из Поучения новгородскому духовенству). «Како убо погрести священника мирянина? въпрошаеши. Мирянина священника погрести сице»; «О святем же причасти въпрошаеете: в посты великия, или в иныя посты, всегда ли даати им причастие, или ни? И се ти буди ведомо»; «Ты же въпрошаеши мя о селе, о нем же ти князь в монастырь дал есть, како или что сотворити? Слыши же от мене ответ и прими мой совет» и т. д. (из Послания игумену Афанасию).

Повторение вопросов приближает стиль поучений к разговорному, что придает им своеобразную простоту и доступность. Вместе с тем чередование ответов без вопросов с ответами, перед которыми повторены вопросы, подчеркивает значимость одних ответов по сравнению с другими.

Н. Глубоковский, посвятивший специальный труд Киприану как писателю и пришедший к заключению, что заслуги Киприана как писателя «умалются до минимума», тем не менее о Послании Киприана к Афанасию вынужден был сказать: «...к числу лучших сторон этого труда мы должны отнести искренность и задушевность тона, ясность и изобразительность языка вместе с последовательностью в развитии взятых поло-

⁵⁸ Там же, стлб. 239—242.

⁵⁹ Там же, стлб. 243—270.

⁶⁰ Там же, стлб. 267—268.

жений. Послание написано весьма вразумительно, без излишней многоречивости и дышит неподдельным увлечением». ⁶¹

Существует предположение, что на послания Киприана повлияли послания Евфимия Тырновского. В литературном наследии болгарского патриарха послания занимают видное место. Одно из посланий было написано Евфимием Киприану, когда он был еще афонским монахом, в ответ на некоторые вопросы Киприана по церковно-монастырскому обиходу. Однако едва ли у нас есть основания считать, что послания Евфимия Тырновского служили образцом для посланий Киприана.

Как уже отмечалось, для посланий Киприана в целом характерны простота языка и стиля, близость к диалогу, конкретность. Совершенно иначе выглядят послания Евфимия: они отличаются риторичностью, построены по строго выдержанному плану. Конкретной части послания — ответам на поставленные вопросы или наставлениям — у Евфимия предшествует обширное вступление, в котором он рассуждает на общеполитические, моральные темы, говорит о той радости, которую он испытывает в душе, отвечая на обращенные к нему вопросы. Евфимий подробно воспроизводит в своих посланиях адресованные ему вопросы, отделяя в каждом случае ответы от вопросов специальными заголовками — «вопрос», «ответ». Достаточно сравнить начало некоторых посланий Евфимия Тырновского с началом Послания Киприана к Афанасию, чтобы убедиться в том, что по своему литературному характеру это совершенно различные произведения. «Зело насъ обрадоваль еси своимъ писаниемъ и вещьший любви вспалиль еси пламень. Душе бо боголюбъзны таково дело по реченному: „Скончаша се очи мои в слово твое, глаголющи, когда утетиши ме“? Утешение бо души еже от словесъ полза есть» (начало Послания к Киприану); «Веселиа духовнаго подаде еси намъ вину, священнейший, своимъ писаниемъ. Не мѣнше бо възрадовахом се, известну отъ нихъ навѣкъ еже о Христе правую любовь и православное ти мудрование. Есть бо се добродетели знамение, еже испитовати писания по божьствому гласу и, елико по силе, подеати тыщание (начало Послания к Никодиму). ⁶² «Въпросил еси нашего смирения, о Христе възлюбленный сыну, о своемъ бо спасении и пребывании, или како в келии подвижитися, и како братию поучевати и ко спасенному пути приводити, или паки приходящихъ на ползу чернѣцевъ же и мирянъ испрошати о ползе. Но убо о тебе и о твоёмъ монастыри и о твоихъ братьяхъ послежде напишемъ, понеже ныне время не податно; (но) по вопросу твоихъ последнихъ и ответы дамы тебе, възлюбленному сыну моему» (начало Послания Киприана Афанасию). ⁶³

В какой-то мере к поучениям примыкает известная Прощальная грамота Киприана, написанная им незадолго до смерти и прочитанная над его гробом ростовским архиепископом Григорием. Грамота эта обычно помещается в конце летописного рассказа о смерти Киприана. ⁶⁴

Летописец отмечает, что когда читалась эта грамота Киприана, «тогда многи от предстоящихъ на слезы подвиже». ⁶⁵ Прощальная грамота была, по-видимому, написана Киприаном под воздействием существовавшего в греческих монастырях обычая, согласно которому игумены — основатели

⁶¹ Н. Г [Лубоковскій]. Св. Киприан, митрополит всея России (1374—1406 гг.), как писатель, стр. 410.

⁶² Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). Nach den Besten Handschriften herausgegeben von Emil Kalužniacki. Wien, 1901 (далее: Сочинения Евфимия Тырновского), стр. 205 и 225.

⁶³ РИБ, т. VI, ч. I, стлб. 243—245

⁶⁴ ПСРЛ, т. XI, стр. 195—197.

⁶⁵ Там же, стр. 152.

монастыря перед смертью писали завещание, становившееся своеобразным первоначальным монастырским уставом.⁶⁶

Грамота эта написана Киприаном в строгом, спокойном тоне, и, несмотря на торжественность и важность момента, для которого она писалась, в ней отсутствуют элементы риторичности. Киприан прощает и благословляет всех, в том числе и своих врагов: «Аще кто будетъ пороптал на мя, или паки явно въстал, от епископскаго сану, или от иночскаго, еще же и священническаго, или кто и от мирских совокупился будетъ с ними, и елицы от них познашася и, пришедше ко мне, исповедаша и приаша прощение и разрешение, прощени суть и благословени от того часа, и да не вменит им господь в грех, но да отпустит им».⁶⁷ В конце грамоты Киприан вспоминает перипетии своей жизни: «Елицы же возлюбиха нас и помиловаша нас господа ради в нуждах наших, и в трудных хожений наших, и в путех, и в различных землях, христоименитии людие, велможи, бояре, мужи и жены, да будут и ти прощени и благословени и помиловани от бога человеколюбца, да воздасть им господь по сердцу их».⁶⁸

По всей видимости, эта грамота Киприана была продиктована им, так как в некоторых списках в конце говорится: «А писана грамота сия у Трех святителей, месяца Септевриа в 12 день, индикта в 15, а не подписал есмь немощи ради своею».⁶⁹

Прощальная грамота Киприана произвела большое впечатление не только на современников, но пользовалась славой и в будущем: по ее образцу последующие митрополиты также стали писать прощальные грамоты. Так, уже под 1431 г. летописец сообщал: «Того же лета преставися митрополит Фотей, июля 1 и положен на Москве в църкви святыя Богородицы честнаго ея Успения. Написа такоже грамоту преже преставления к богу, чюдну, по образу прежде сего бывшаго Киприана митрополита».⁷⁰

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению основного литературного труда митрополита Киприана — «Жития митрополита Петра», — кратко остановимся еще на одной области книжно-литературной деятельности Киприана — на его церковно-служебных сочинениях. Авторству Киприана принадлежит несколько текстов молитв, о чем сообщают оглавления статей в некоторых церковно-служебных сборниках: «Молитва разрешити умершаго всякаго христианина. Творение господина Киприана митрополита, а писано в Луцте над гробом княжим Димитриевым»;⁷¹ «Благословение и прислание митрополита Киприана, молитва глаголемая во отвержение и по освящении църкви, в ней же случится умрети человеку нужною какою ли убо смертию»;⁷² «Канон молебен к господу нашему Иисусу Христу во уособных бранех иноплемennым. Творение святейшаго патриарха Филофея, потружение же Кипреяна митрополита Киевскаго и всея Руси» и «Канон ко господу нашему Иисусу Христу и ко пречистой Богородице, певаем о гобзине плода и за бездождие. Творение смиреннаго митрополита всея

⁶⁶ См.: Ф. Лилленфельд. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского — ТОДРА, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 85—86.

⁶⁷ ПСРЛ, т. XI, стр. 196.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же, стр. 197.

⁷⁰ Софийская 2-я летопись. — ПСРЛ, т. VI. СПб., 1853, стр. 144.

⁷¹ Требник XVI в. ГИМ, Синод. собр., № 378 (по прежнему каталогу № 898), лл. 430—433.

⁷² Служебник и Требник XVI—XVII вв. ГБЛ, ф. 304, Троице-Сергиева лавра, № 227, лл. 48 об.—49.

Русии Кипреяна». ⁷³ Имеются еще некоторые молитвы, связываемые с именем Киприана. Киприану принадлежит и «Служба» митрополиту Петру. До нас дошло большое число списков этой «Службы» в рукописях разного времени, начиная с XV в., что свидетельствует о ее большой популярности в церковном обиходе. ⁷⁴

Киприановская «Служба» митрополиту Петру написана в традициях церковно-служебных песнопений и преимущественно представляет собой повторение общих мест — похвал святому. Однако отдельные части этой «Службы» дают яркое представление об отношении Киприана к Петру, помогают понять взгляды Киприана на роль и значение Москвы и великого князя Московского в жизни всей русской земли. Слова в церковной службе о покровительстве общерусского святого Петра, причисленного к лику вселенских святых, Москве и великому князю Московскому наряду со всей русской землей подчеркивали главенствующее положение Москвы среди остальных русских княжеств, поднимали престиж великого князя Московского. Необходимо отметить, что через всю «Службу» Петру красной нитью проходит призыв к этому святому защитить Москву от нашествия поганых. Это свидетельствует о том, что «Служба», по всей видимости, писалась Киприаном во время какой-то опасности для Москвы. Наиболее вероятно, что составление этой «Службы» относится к 1395 г., когда Москве угрожало нашествие Темир-Аксака и когда предпринимались энергичные меры для борьбы с ним, в том числе и религиозного характера: перенесение в Москву из Владимира иконы Владимирской божьей матери. Таким образом, эта «Служба» Петру является не только церковно-служебным текстом, но и памятником, отразившим определенные исторические события, имевшие важное значение в судьбах Москвы и Московского княжества. Войдя в церковный обиход, эта «Служба» должна была способствовать прославлению и возвеличению Москвы и великого князя Московского.

Теперь нам остается рассмотреть основное литературное произведение Киприана — «Житие митрополита Петра».

Этому произведению Киприана предшествовало более раннее «Житие» Петра, обычно приписываемое авторству епископа ростовского Прохора. В последнее время В. А. Кучкин на основании изучения дошедших до нас списков этого «Жития» Петра пришел к заключению, что «прохоровская» редакция «Жития» Петра была написана каким-то неизвестным москвичом в середине 1327 г. ⁷⁵ В дальнейшем это «Житие» митрополита Петра мы будем называть первоначальным житием Петра.

«Житие митрополита Петра», написанное Киприаном, неоднократно рассматривалось и в общих курсах литературы, и в исследованиях, посвященных древнерусской агиографии, и в работах по истории русской церкви.

Наиболее подробно на анализе киприановского жития Петра и на характеристике отношения этого жития к первоначальному остановился В. О. Ключевский, считающий киприановскую редакцию жития Петра

⁷³ Каноник XVII в. ГБЛ, ф. 304, Троице-Сергиева лавра, № 284, лл. 90 об. и 97 об.

⁷⁴ См.: П. М. Строев. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882, стр. 166; Н. Барсуков. Источники русской агиографии. СПб., 1882, стлб. 450. Мы пользовались текстом «Службы» из Каноника с прибавлениями по списку XVI в. из Троицкого собрания (ГБЛ, ф. 304, Троице-Сергиева лавра, № 265, лл. 93 об.—121 об.).

⁷⁵ В. А. Кучкин. «Сказание о смерти митрополита Петра». — ТОДРА, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 59—79.

первым образцом нового агиобиографического стиля в северной Руси.⁷⁶ Первоначальное житие Петра «служило программой для книжного Сербца, по которой он подробнее и другим литературным стилем, но совершенно в том же порядке рассказывает события».⁷⁷ Первоначальное житие Петра было переработано Киприаном в двух направлениях: Киприан внес ряд новых фактов в биографию святого и подверг первоначальную редакцию литературной переделке. «В киприановской биографии впервые на севере является искусственный стиль житий в полном развитии (разрядка наша, — Л. Д.), со всеми своими особенностями... рассказ начат витиеватым предисловием, обильно украшен вводными рассуждениями и закончен кратким, но столь же красноречивым похвальным словом святому. Это предисловие, похвальное слово и многоречивые нефактические отступления, прерывающие рассказ, стали образцами для позднейших писателей житий, которые заимствовали у Киприана не только их литературную форму, но и мысли, в них высказанные».⁷⁸ Вместе с тем В. О. Ключевский отмечает, что «впрочем не одно литературное похваление святого предшественника имел в виду Киприан, составляя его биографию; в появлении последней участвовали и некоторые практические побуждения: она была ответом на многие тревожные вопросы времени, силу которых не раз пришлось почувствовать самому автору».⁷⁹

Многоречивость, витиеватость и риторизм киприановского жития Петра отмечал также митрополит Макарий. Первоначальное житие Петра «драгоценно, как сказание о великом святителе современника и очевидца, и резко отличается от другого жития того же угодника, составленного митрополитом Киприаном. Сколькo последнее растянуто, многоречиво и витиевато (разрядка наша, — Л. Д.), столько первое кратко, просто и безыскусственно».⁸⁰

На такой же точке зрения стоял и Н. Глубоковский, давший резко отрицательную характеристику киприановского жития Петра по сравнению с первоначальным. «Киприан есть родоначальник новой агиобиографии на русском севере, выдающимися представителями которой являются Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет. Житие Киприана послужило соблазнительным примером для других повествователей и окончательно убило в них историческое чутье»;⁸¹ «Нам нет нужды произносить свое собственное суждение о достоинствах рассмотренной биографии св. Петра; их явно обозначил уже летописец, сказав, что Киприан Житие великого чудотворца „похвалами украси“. Древний повествователь, конечно, употребил это выражение в благоприятном для Киприана смысле, но нам оно говорит только о недостатках произведения — пышном многословии и холодной риторике, устранивших живую историю и произведших пустые места там, где должен бы стоять факт».⁸²

Иной точки зрения держался Е. Голубинский, отметивший, что хотя киприановское житие и представляет собой «ораторскую или литературную обработку существовавшего прежде жития» с немногочисленными добавлениями фактического характера, тем не менее обработка эта была очень незначительной: «Современные Киприану писатели сербские, к школе ко-

⁷⁶ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 82—88.

⁷⁷ Там же, стр. 83.

⁷⁸ Там же, стр. 84—85.

⁷⁹ Там же, стр. 85.

⁸⁰ Макарий. История русской церкви, т. V, кн. II, стр. 177.

⁸¹ Н. Глубоковский. Св. Киприан, митрополит всея России (1374—1406 гг.), как писатель, стр. 419.

⁸² Там же, стр. 423—424.

торых он принадлежал, отличались необыкновенным ораторским многословием и успевали составлять весьма пространные жития и при отсутствии фактического материала. Этого сербского многословия, которое не заключает в себе ничего хорошего, но которое принималось за нечто очень хорошее, в житии киприановом вовсе нет, хотя и мог бы найтись для него материал».⁸³

С. А. Бугославский считает киприановское житие Петра одним из ранних образцов нового агиографического неославянского стиля, проводниками которого на Руси были, по его мнению, Киприан, Григорий Цамблак и Пахомий Логофет. Однако он отмечает, что «забывая о традициях официального житийного стиля и о необходимости писать цветисто, Киприан, переходя к самому себе, пишет неожиданно по-деловому просто». С. А. Бугославский подчеркивает сильную злободневную политическую тенденцию этого жития и, закончив его рассмотрение, дает ему такую общую характеристику: «Новая редакция жития митрополита Петра задумана и осуществлена Киприаном не с целью внедрения нового риторического стиля, который был для него лишь средством, а как своеобразно прикрытое агиографической формой полемическое сочинение».⁸⁴

Краткую характеристику киприановского «Жития митрополита Петра» дает Б. Ст. Ангелов в вводной статье к публикации текста этого жития: «Житие (Петра, написанное Киприаном, — Л. Д.) иллюстрирует большое писательское дарование его автора, который искусно построил свое произведение, отличающееся плавностью повествования и стиля. В какой-то степени это произведение Киприана испытало на себе влияние риторических приемов современной ему византийской агиографии. Но увлечение Киприана этими приемами не столь сильно: он стоит на более жизненных позициях, реалистичнее раскрывает действительность, используя существующие предания о Петре. Сам Киприан хорошо объяснил мотивы, которые побудили его написать это произведение: знаменитый русский священноначальник не должен оставаться без прославления, достойного его».⁸⁵

Для того чтобы составить представление об особенностях «Жития митрополита Петра», написанного Киприаном, и решить вопрос о его месте и значении в развитии древнерусской литературы, необходимо рассмотреть его в сопоставлении с первоначальным житием Петра. Мы проведем этот сравнительный анализ по всему тексту, что даст не только материал для наших суждений и выводов о литературной деятельности Киприана, но и позволит читателю составить достаточно полное представление о киприановском «Житии митрополита Петра» без публикации текста жития.⁸⁶

Первоначальное житие начинается со слов о рождении святого. В киприановском житии этим сведениям предпослано очень небольшое по объему авторское вступление. Оно открывается цитатами из «Премудростей» и «Притч» Соломона о праведниках, которым подобает творить похвалу, «занеже праведным подобает похвала». Киприан говорит, что его

⁸³ Е. Голубинский. История русской церкви, стр. 353.

⁸⁴ История русской литературы, т. II. Литература 1220-х—1580-х годов. Часть первая. М.—Л., 1945, стр. 235.

⁸⁵ Боноу Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература София, 1958, стр. 161.

⁸⁶ Имеющиеся издания киприановского жития Петра вполне удовлетворяют современным научным требованиям, см.: Книга Степенная царского родословия. — ПСРЛ, т. XXI, первая половина, стр. 321—332; ВМЧ, декабрь, дни 18—23, стлб. 1620—1646; Боноу Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература, стр. 159—176. Первоначальная редакция «Жития митрополита Петра» опубликована Макарием в приложении к его «Истории русской церкви» (т. IV, кн. 1, стр. 308—312). При цитировании текстов мы пользовались изданием Великих Четий Миней и публикацией Макария.

«Житие Петра» — похвала этому «священноначальнику», так как будет «неправедно» «такового святителя венець не украшен некако оставити». Он размышляет о том, что ему давно хотелось «малое некое похваление принести святителю», но он из-за своей «немощи» удерживался от этого, однако за «тяжьчайшее въмених» отказаться совсем от написания «Жития Петра» Киприан, возложив надежду на бога и на помощь святого, «по делом выше меры наша приахся». Свое право написать похвалу святому Петру Киприан как бы оправдывает тем, что является его наследником: «на сего ми месте стоящю, и на его гроб зрящю, и того же ми престола наследствовавшю, его же он преже лет остави и к небесным обителем преиде».

Как уже говорилось, характеризуя киприановское житие Петра как новый образец северорусского житийного произведения, написанного в искусственно-риторическом стиле, В. О. Ключевский первым признаком этого нового стиля назвал витиеватое риторическое предисловие к житию. Отметим, что для памятников русской агиографии более раннего периода также было свойственно предисловие, в котором автор говорит о задачах своего труда, предается размышлениям на общеполитические религиозные темы, подчеркивает свое литературное бессилие и просит помощи у бога и того святого, которому он посвящает свое произведение. Такого рода предисловие встречается уже в «Чтении о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба», в «Житии» Феодосия и в житии, более близком и по времени и географически к северорусским житиям XIV в., — в «Житии» Авраамия смоленского. Таким образом, едва ли можно говорить о том, что киприановское житие Петра в этом отношении явилось новым образцом, которому стали потом следовать все агиографы.

В обоих житиях, написанных Нестором, и в «Житии» Авраамия смоленского, написанном Ефремом, авторы в предисловии обращаются к богу и просят у него помощи в предстоящем труде. Предисловие к «Житию» Бориса и Глеба Нестор начинает так: «Владыко господи, вседержителю, створивый небо и землю и вся яже на ней, ты и ныне сы, Владыко, призи на смирение мое и подай же разум сердцю моему, да съповедь оканьный аз всем послушающим жития и мучения святу страстотерпцю Бориса и Глеба. Но, о владыко, веси грубость и неразумие сердца моего, но надеюся твоему милосердию и молитвы ради святою мученику Бориса и Глеба. Елико слышах от нех (неких) христолюбец, то да исповеде, нъ да послушайте, братие, не зазрите грубости моеи».⁸⁷ Близко к этому предисловию и предисловие Нестора к «Житию» Феодосия, но в нем больше автобиографических элементов: «Благодарю тя, владыко мои, господи Исусе Христе, яко сподобил мя еси недостоинаго съповедателя быти святым твоим въгодником. Се бо испрва писавъшю ми о житии и о убиении и о чудесех святою и блаженою страстотерпцю Бориса и Глеба, понудихъся и на другое исповедание приити, еже выше е моя силы ему же и не бех достоин — груб сы и неразумичен, к сим же яко и не бех учен никоеи же хитрости, нъ въспомнях, господи, слово твое, рекъшее: „Аще имате веру, яко и зърно горушьно, и речете горе сеи — преиди и въвръзися в море, и абие послушаетъ вас“. Си на уме аз грешьныи, Нестер, приим и оградивъся верою и упованиемъ, яко вся възможьна от тебе суть, начатъкъ слову съписания положих, еже о житии преподобнаго отца нашего Феодосия, бывъша игумена монастыря сего. . . въспоминающю ми житие преподобнаго, не сущу же съписану ни от кого же, печалию по вся дни съдръжим бех и моляхъся богу, да сподобить мя вся по ряду

⁸⁷ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович. Пгр., 1916, стр. 1.

съписати о житии богоноснаго отца нашего Феодосия, да и по нас сущи черноризци приемше писание, почитающе ти видяще мужа доблесть, въсхвалять бога».⁸⁸ Такого же характера и предисловие Ефрема к «Житию» Авраамия смоленского. Ефрем рассказывает здесь, почему он решился взяться за жизнеописание святого, заявляет о своей «грубости» и «невежестве» и просит помощи у бога: «И се преже написания молю ти ся, господи Исусе Христе сыне божии, молитвами пресвятыя и пречистыя девы матере и всех небесных сил и всех святых молбами, и даи же ми разум просвещен божиею благодатью, подаждь мне худому и грешнейшу паче всех светлыи подвиг житиа и терпения начати, еже о житьи блаженнаго Авраамия бывшаго игумена монастыря сего святыя Владычица наша Богородица, его же день уснениа ныне празднующи память чтем. Се же, братия, воспоминающу житие преподобнаго и не сущу написану, печалью по вся дни обдержим бых и моляхся богу: „Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житьи богоноснаго отца нашего Авраамия“, да и по нас сущи черноризци, приемше наказание и почитающе ти видеша мужа доблесть, въсхвалят бога и, угодника его прославляюще, и на прочии подвиг укрепляться».⁸⁹

Киприановское предисловие к житию Петра по общему содержанию близко к рассмотренным предисловиям. Однако между ними имеется и некоторое существенное различие. Киприан в своем предисловии много говорит о том, что святому полагается похвала, достойная этого святого, т. е. Киприан одной из основных задач своего труда считает достойное святого стилистическое оформление жития; иными словами, он думает о литературной стороне предпринимаемого им труда. И в этом отношении Киприан близок к Евфимию Тырновскому, который также в предисловиях к своим житиям пишет о необходимости восхвалять святого, подразумевая под этим литературное оформление жития: «Аще убо любовный обыче законъ, еже любвзных памяти поминати и тех съзрьцовати образы и деаниа же и глаголы, множицею же и техъ подобиа живописовати, много, паче множае ключимо будеть и зело желателно боголюбвзнымъ, еже божиих угодникъ чьстие почитати и тех памети и деаниа на ползу повествовати» (начало евфимиевского «Жития Петки»);⁹⁰ «Что бо ино будеть блажайшее или похвалнейше душа оны, иже себе въседушно богови възложившиа и того заповедемъ последующия? Сего ради похвале сподоблюют ся мудрыа оны девы, яже, въсе презревше, светилникы душевныя уготоваша к женихову сретениу» (из предисловия к евфимиевскому «Житию Филофеи»);⁹¹

Мысль о необходимости достойного словесного украшения житийных произведений была новой для русской агиографии, однако едва ли сам Киприан считал, что это должно заключаться в чрезмерной словесной изощренности и пышной риторичности. Во всяком случае стиль его предисловия к «Житию» Петра и, как мы убедимся далее, всего жития далек от эмоционально-возвышенной риторики. Разумеется, и у Киприана в предисловии к житию имеются элементы риторичности и условности, присутствующие житийным вступлениям. Однако предисловие Киприана к «Житию» Петра и от предисловий к более ранним русским житиям, и от евфимиев-

⁸⁸ Житие Феодосия, игумена печерьскаго, съписание Нестора. По харатейному списку XII-го века московского Успенского собора, с разнословиями по многим другим. — ЧОИДР. М., 1858, кн. 3, отд. III, стр. 1.

⁸⁹ Жития преподобнаго Авраамия Смоленского и службы ему. Приготовил к печати С. П. Розанов. СПб., 1912, стр. 1—2.

⁹⁰ Сочинения Евфимия Тырновского, стр. 59.

⁹¹ Там же, стр. 78.

ских предисловий отличается гораздо большей краткостью, большей ясностью и, наконец, носит более конкретный характер. Как мы смогли убедиться, имя Петра все время представляло для Киприана большой интерес, и в силу объективных и субъективных причин он действительно считал его великим русским святым, поэтому, говоря о необходимости украсить память этого святого достойной его похвалой, он не столько употреблял общее место, сколько совершенно искренне декларировал поставленную перед собой задачу при написании нового жития Петра.

В соответствии с традицией Киприан пишет во вступлении о своем невежестве и недостаточности своего мастерства, которое необходимо для достойного описания жизни такого святого, как Петр, но самоуничтожение Киприана не звучит чересчур подчеркнуто и преувеличенно; кроме того, тут же Киприан упоминает о том, что он занял престол восхваляемого им праведника. Отмечая последнее обстоятельство, Киприан уже в предисловии к житию говорит не только о Петре, но и о самом себе, подчеркивая тем самым свою связь с этим знаменитым русским святым.

После предисловия Киприан сообщает о рождении святого. Это место в киприановском житии очень близко к тексту первоначального жития.

Первоначальное житие

Сей святой Петр митрополит родился от родителю крестьяну, отца Федора, матери же благоверныя суца.

Киприановское житие

Сей убо блаженный Петр родился от христиану и благоговенну родителю (в Степенной книге после «родителю» вставлено «отца именем Феодора и матери также благоверны суци»).

Киприан добавляет сведения о месте рождения Петра: «во едином от мест земля Волинския».

Как в первоначальном житии, так и в киприановском, после слов о рождении святого рассказывается о видении матери Петра: когда она еще носила сына в утробе, ей привиделся агнец с цветущим деревом на лбу. Сюжетно рассказ этот ничем не отличается в обоих житиях, но у Киприана он развит дополнительными деталями и толкованиями. В первоначальном житии кратко рассказывается только сам факт. Киприан перед этим эпизодом вставляет такую фразу: «Прилучижеся нечто сицево и прежде рождения его, еже не достойть молчанню предати»; он точно обозначает время, когда это произошло — «во едину от нощи, и светяущи дневи недели», более красочно описывает само видение.

Первоначальное житие

агнец. . . имущи на рогу своею древо, различный цвет имуща.

Киприановское житие

посреди же рогу его древо благолиственно израстьше, и многими цветы же и плоды обложено, и посреде ветвей его многы свеща светящих, и благоуханна исходяща.

Киприан добавляет толкование этому видению: «И возбудившася мати его, недоумеашеся: что се, или что конецъ таковому видению; обаче аще и она не домышляшеся, но конецъ последи со удивлением яви, еликими дарми угодника своего бог обогати».

Затем в обоих житиях рассказывается об учении святого. В первоначальном житии говорится только о том, что, когда Петру исполнилось 7 лет, его отдали учиться грамоте и «вскоре навыче всей мудрости». Киприан развивает и усложняет этот эпизод: сначала у Петра учение идет «не спешно», «но косно и всячески не прилежно». К Петру «яко во сне» является муж «во святительских одеждах» и прикасается рукой к его

языку, после чего он все «малым проучениемъ изучаше и яко и в мале времени всех съверстник своих превзыде и предвари».

В 12 лет Петр уходит в монастырь. В первоначальном житии об этом говорится кратко («иде в монастырь и бысть мних»). У Киприана гораздо подробнее: «Иде к предажащей тамо пустыни во един от манастырей, и от тамо сущаго игумена постригается, и к братии причитается и со отъятием убо власным, и паки всяко мудрование соотрезуеть плотское, и бывает съвершен во всем послушник, духовному отцю своему последуя». Почти в одинаковых выражениях в обоих житиях говорится о трудолюбии Петра, который служит в монастырской поварне, куда носит «на раму своем» воду и дрова. Только в киприановском житии подробно описывается духовное прилежание святого в монастыре: «Ниже се остави правило, еже по звону церковному первому обретатися в церкви в ношних и дневных правилах, и по скончании последи же всех исходяй, но и стоящу ему в церкви с благоговением, послушающу божественаго писанна со всяким прилежанием. Николиже восклонися к стене, ни на десно, ни на шуе, ни (с) своим братом проглагола в церкви. И лета убо доволна в таком устроении проводи, день от днии поучаяся, якоже некоею лествицею восхождения в сердце полагааше, по Лествичнику указанию и слову. Всегда убо наставника во всем послушай, братиямъ без лености служа, не яко человеком, но яко самому богу, и всем образ бываше благ к добродетелному житию, смирением и кротостию и молчанием. По времени же и дьяконское служение приемлетъ разсужением наставничим. Потом же и пръвиторскому сану сподобися». Далее, как в первоначальном, так и в киприановском житии рассказывается о любви Петра к иконному писанию, в чем он достигает большого мастерства. Фактические сведения об иконописных занятиях Петра сообщаются Киприаном в сходных выражениях с соответствующим местом первоначального жития, но затем Киприан дает развернутую характеристику внутреннего, духовного содержания иконописных трудов будущего митрополита.

Какие же можно сделать выводы из сравнительного анализа рассмотренной части «Жития митрополита Петра» в первоначальной и киприановской редакциях?

Киприан в развитии сюжета, в последовательности фактов строго следует первоначальному житию. Можем ли мы сказать, что все дополнения и усложнения в тексте киприановского жития по сравнению с первоначальным носят характер чисто литературных, риторических вводных рассуждений, что они лишь засоряют и с литературной, и с исторической точки зрения более простой, строгий и краткий первоначальный текст? Думается, что нет. По существу, во всей первой части жития единственным искусственно-литературным добавлением у Киприана является рассказ об учении мальчика Петра, все же остальное обусловлено или логикой внутреннего содержания первоначального текста, как бы раскрываемого Киприаном, либо иными задачами, поставленными Киприаном перед собой при написании этого произведения.

Первое добавление — сведение о том, что Петр родился в Волини, — носит исторический характер. Но это не просто добавление какого-то нового факта ради самого факта, для Киприана оно имеет принципиально важное значение: Киприан потом сообщит, что Петра на поставление в митрополиты отправил волинский князь, поэтому ему с самого начала необходимо было сказать о связи Петра с Волинской землей, но главное даже и не в этом. Как мы уже видели, во вступлении к житию Киприан связывает себя с митрополитом Петром; как мы убедимся далее, этот мотив красной нитью проходит через все произведение. Подчеркивая волин-

ское происхождение Петра, его тесную связь с Волынской землей, Киприан как бы хочет показать, что общепризнанный патрон Москвы пришел на русскую митрополию, в Москву, из западной Руси, откуда, как мы знаем, пришел в Москву и Киприан после смерти Алексея.

Добавления, вставленные Киприаном в рассказ о видении матери Петра, подчеркивают значимость и необычайность этого события и как бы растолковывают символическое значение предзнаменования. Когда Киприан расскажет о поставлении Петра в митрополиты, то он напомнит об этом видении матери святого. Таким образом, в данном эпизоде Киприан не просто украшает и усложняет рассказ, а делает это для того, чтобы подчеркнуть его значимость и связать со смыслом всего повествования.

Также не простым риторическим распространением является подробная характеристика образцовой монашеской жизни Петра в монастыре. Для Киприана это не общее место, это не простая дань житийному штампу. В своем Послании к игумену Афанасию он много внимания уделяет правилам монастырской жизни, требуя соблюдения монахами всех положений монастырского общежития. И повествуя о жизни митрополита Петра, он как бы на живом примере показывает соблюдение тех требований, которые он предъявлял к монахам в своих поучениях. Заслуживает внимания такая фраза из рассказа о монастырской жизни Петра: «По в р е м е н и же и дьяконское служение приемлетъ разсужениемъ наставничим. Потом же и прозвитерскому сану сподобися». Сообщая о создании Петром своего монастыря, Киприан скажет о том, что «достояше таковому человеку не прежде проити вся степени, и потом на учительском седалищи посадитися». Эти положения Киприана невольно напоминают то место в летописной повести о Митяе, где говорится: «И сице до обеда бысть поп мирской, таже инок, а по обеде архимандрит; иже до обеда прииде поп мирской и пострижесе по иноческий чин, а по обеде начяльник и пастырь и учитель».⁹² Не подлежит никакому сомнению, что, рассказывая, как Петр проходил все степени монастырских чинов, прежде чем достиг своего высокого сана, Киприан имел при этом в виду историю с Митяем, и для человека того времени, хорошо осведомленного в перипетиях борьбы вокруг кафедры русского митрополита, эти слова звучали явным упреком Митяю и тем, кто хотел видеть его митрополитом.

Уместным представляется нам рассуждение Киприана об иконописных трудах святого. Для Киприана, как для верховного иерарха русской церкви, вопросы, связанные с церковно-религиозным обиходом, имели важное практическое значение, и рассуждение об иконном писании для него не риторический пассаж, а действительно жизненное размышление. Замечательно в этом отношении тонкое и яркое сравнение, сделанное Киприаном при характеристике иконописных трудов Петра: «Обычай бо есть во многих сей, яко егда любимаго лице помянетъ, абие от любве ко слезам обращается: сице и сей божественный святитель творяше, от сих шаровных образов к первообразным ум свой возвожаше».

Из рассмотренного материала мы видим, что дополнения Киприана не выходят за пределы фактических данных биографии описываемого им святого. Они как бы детализируют, раскрывают и отчасти украшают эти факты. Дополнения эти в какой-то мере являются восхвалением, воздаваемым Киприаном праведной жизни святого, но вместе с тем они несут в себе и значительную долю конкретных сведений и фактов, которые если и не имели места на самом деле, однако вполне могли бы быть. Интересно

⁹² ПСРЛ, т. XI, стр. 37.

сопоставить в этом отношении «Житие Петра» с житиями Евфимия Тирновского, в которых обязательным элементом является рассказ о пустынножительстве святого, о демонологических искушениях и о плотском самоистязании. У Евфимия эти описания носят фантастический характер, насыщены риторичностью, являются предлогом для размышлений автора по вопросам богословско-исихастского характера.

После рассказа об иконописных трудах Петра в обоих житиях повествуется о создании Петром собственного монастыря на реке Рате. В первоначальном житии это сообщение кратко и лаконично, но уже и здесь автор, говоря о всеобщей известности описываемого им святого, употребляет обязательное почти для каждого жития метафорическое сравнение: «Не утай бо бог таковаго светильника, якоже бо евангелист глаголет: Не может град укрытися верху горы стояй, ни вжег светильника покрыть съсудом». У Киприана этот эпизод дополнен рядом подробностей. Он начинает свой рассказ о ратском монастыре с того, что Петр уходит из первой обители «благословениемъ и повелениемъ наставника своего». Эти слова прямо переключаются с положением о правилах монастырской жизни, перечисляемыми Киприаном в Послании Афанасию, где он много говорит о том, что инок не может уходить из монастыря без благословения своего наставника. Краткое сообщение первоначального жития о построении церкви во имя Спаса и о создании монастыря Киприан развивает и дополняет: «И исходить убо от обители, и обходить округь места она пустыннаа, и обретаеъ место безмолвно на реце, нарецаема Рата (Рата), и ту жилище себе водружаеъ, и труды многы подъемлетъ, и болезни к болезнемъ прилагает, и поты проливаетъ, и церковь воздвизает во имя Спаса нашего Исуса Христа, и келии воставляет в пребывание приходящей к нему братии. И в мале времени собрася к нему не мало число братии, и сей убо блаженны печашеся о их спасении, яко отецъ чадолюбивъ, и не точию словом учаше сих, но и деломъ большее наказаше тех».

После этого Киприан подробно описывает нищелюбие Петра, подтверждая цитатами из евангельских текстов необходимость давать щедрую милостыню. Эти распространения в значительной степени носят литературный характер, это то украшение, которого, по мнению Киприана, не доставало в имевшемся житии святого. Однако это украшение нельзя назвать ни слишком витиеватым, ни слишком многоречивым, оно сделано уместно, искусно и для современного читателя вполне конкретно, так как за обобщенными словесно-литературными образами, характеризующими труды святого по созданию своего монастыря, стояли действительные исторические факты. Кроме того, для Киприана описание монастырских трудов и обычаев, в частности нищелюбия и милостыни, имело и практически-наравоучительное значение, а не являлось только общим местом.

Так же как и автор первоначального жития, Киприан приводит метафору-сравнение: «не может бо град укрытися». Но если в первоначальном житии после этой фразы идут слова о том, что святой подарил написанную им икону Богородицы митрополиту Максиму и чрез это как бы прославился и стал известен, то в киприановском житии все построено более логично, подробнее исторически и более искусно в литературном отношении. Рассказав о праведной и богоугодной жизни Петра и приведя названное метафорическое сравнение, Киприан говорит о том, что добродетельное житие Петра «и князю тогдашнему во слух преиде... и вельможамъ такожде, и, просто реши, всей стране и земли оной». После этих слов Киприан прибавляет: «Тогда бо бяше во своей чти и времени земля Вельнскаа, всякомъ обильствомъ преимущи славою, аще и ныне по многих ратех не такова». И только после этого Киприан рассказывает о встрече

Петра с Максимом и о подаренной им иконе: «Тогда убо и прилучися и святителю оному Максиму, иже во она лета престол всеа Рускыа земля украшаше, и приходити землю ону, поучаа люди божиа по преданому уставу. Прииде же и божиа человекъ Петр со своею братиею благословенна от святителя приати и образ пречистыа нашеа Богородица, иже бе сам написал, принесе ему. Святитель же божиа Максимъ оного убо со всею братиею благослови, образ же пречистыа с великою радостию приемъ, и златомъ и камениемъ украсив, и у себе держаше, во дни и в нощи моляшеся ей непрестанно о сохранении и о соблюдении Рускыа земля даже до своего живота».

В данном случае добавления и распространения Киприана отнюдь не носят характера литературного украшательства, а уточняют факты, делают ход рассказа более ясным и логичным. Замечая о состоянии Волинской земли в свое время, Киприан как бы дает понять читателю, что он хорошо знаком с Волинью, т. е. с теми местами, откуда происходил Петр. Заслуживает внимания последняя фраза из приведенной выше цитаты: «моляшеся... о сохранении и о соблюдении Рускыа земля», которой в первоначальном житии соответствует — «моляшеся ей (иконе, — Л. Д.), прося милости миру». Из этих слов мы можем сделать вывод, что Киприан стремился в своем «Житии» усилить его местную, московскую направленность.

Далее в обоих житиях сообщается о смерти Максима и о притязаниях на митрополичий стол Геронтия. Каприан в своем «Житии» по сравнению с первоначальным в этом эпизоде вставляет слова о том, что всякий «дар совершен свыше есть, сходя от бога отца светом», говорит, что Геронтию, видимо, были неизвестны слова писания, — «Ни хотящему, ни текущему, но милующему богу», — если он дерзнул самовольно претендовать на митрополичий стол. В первоначальном житии только сообщается, что Геронтий и Петр одновременно пошли в Царьград; никаких объяснений, почему Петр тоже решил идти в Царьград, здесь нет. Каприан же подробно рассказывает об обстоятельствах, побудивших Петра предпринять это путешествие после смерти Максима. Дерзкие притязания Геронтия на русскую митрополию стали известны «по всей земли русской», слух о них дошел «даже и до Вельни». Тогда «князь же Вельнскыа земля совещеваетъ совет не благ: восхоте Галичскоа епископыи в митрополию претворити». Хотя, согласно рассказу самого же Киприана, поставление Петра в митрополиты произошло благодаря стараниям волинского князя, тем не менее Киприан осуждает князя за то, что он хотел раздробить русскую митрополию. Волинский князь начинает уговаривать Петра отправиться в Царьград для поставления в русские митрополиты. Петр долго не соглашается, так что приходится уговаривать его и самому князю, и боярам, и советникам князя. Наконец, «вспоминая пророка, глаголюща: „священници твои облукутся правдою, и преподобнии твои радостию возрадуются“, и пакы: „Ты еси иерей во веки, по чину Мелхиседекову. Господь одесную тебе, сокрушаа брани“», он решается идти в Царьград. Получается, что в конце концов на Петра повлияли не длительные и настоячивые уговоры князя и его бояр, а внутренняя убежденность Петра в своем призвании быть священноначальником. Киприан во всем рассказе имеет в виду не только те исторические факты, о которых он пишет, но и не в меньшей, если не в большей степени обстоятельства собственной жизни.⁹³ Сама ситуация в данном случае очень сходна с историей поставле-

⁹³ Эту характерную особенность киприановского жития Петра отметил уже В. О. Ключевский: «Святитель (Петр, — Л. Д.), которого вся Русь призывала в молитвах, прошел через те же смуты русской церковной жизни, от которых нравственно и

ния на митрополию Киприана: Ольгерд, князь литовский, просил константинопольского патриарха поставить Киприана в литовские митрополиты. Это обстоятельство могло быть, и скорее всего и было, хорошо известно в Москве. Рассказывая о поставлении в митрополиты Петра, Киприан между строк как бы говорит, что эта история точно такая же, как и его собственная, и старается подчеркнуть, что он осуждает вольного князя за его желание дробить русскую митрополию, т. е. этим самым Киприан дает понять, что желание Ольгерда сделать его митрополитом Литвы — это только желание Ольгерда, а сам он к этой идее никакого отношения не имеет. Вспомним, что во втором послании к Сергию и Федору Киприан подчеркивает, что он всегда был сторонником единства русской митрополии и боролся за это единство. Говоря о том, что не уговоры князя подействовали на решение Петра идти в Царьград, а более высокие причины, Киприан этим дает понять, что князь может только хотеть видеть на святительском месте желаемое ему лицо, но решить этот вопрос может лишь божественное произволение и патриаршеский собор. Как мы знаем, во втором послании Киприана к Сергию и Федору значительное место занимают доказательства того, что ни князь, ни митрополит не могут сами назначать восприемника митрополичьей кафедры после смерти предшествовавшего митрополита.

В первоначальном житии рассказ об одновременном путешествии в Царьград Геронтия и Петра построен прямолинейно, в виде двух законченных эпизодов, следующих один за другим. Сначала рассказывается о Геронтии: он отправляется в путь; на море ему является икона, написанная Петром и подаренная им Максиму; икона предрекает Геронтию, что он не получит желаемого, а в русские митрополиты будет поставлен Петр; корабль, на котором плывет Геронтий, сбивается с пути и долгое время блуждает в море. Затем повествуется о Петре: о его благополучном плавании в Царьград и о поставлении в русские митрополиты. Вслед за этим сообщается о прибытии в Царьград Геронтия, «патриарх же Афонасей, испытав, не освяти его, но весь сан взяв и дасть Петру митрополиту».

В киприановском рассказе, в фактическом отношении полностью повторяющем рассказ первоначальной редакции, все построено значительно сложнее и искуснее: повествование о Геронтии переплетается с рассказом о Петре. Сообщив о смерти митрополита Максима, Киприан рассказывает о сборах в Царьград Геронтия. После этого он передает рассмотренные выше обстоятельства, при которых Петр пошел в Царьград. Затем снова возвращается к Геронтию и сообщает, что после путешествия по суше Геронтий приходит к морю, садится на корабль и отправляется к Царьграду. В это же самое время «преподобному же отцю нашему Петру блаженному море достигшу тако же, и на иномь месте в корабль вшедшу, и к тому же Цариграду поплувшу». После этих слов говорится о неудачном плавании по морю Геронтия: буря относит его корабль в сторону. В то же время «Петрову же кораблю тих некий и хладен, яко же зефир, и пособен ветр бысть, и якоже во сне море скоро прешедшу, к стенам Цариграда, рекше Костянтина, прилетевше». Вслед за этим повествуется о явлении Геронтию пророчествующей иконы и о его прибытии в Царьград: «И тако, по мнозе истомлении и бурях ветрених, едва возмогоша Цариграда дойти». Потом опять рассказывается о Петре — о его приходе к патриарху,

материально потерпел Киприан. Рассказать об этом значило для Киприана стать под защиту великого имени, осудить враждебные стремления и избежать необходимости разбирать собственные действия, о которых хотелось молчать» (В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 86).

о созыве собора и поставлении Петра митрополитом всяя Руси. Киприан в этом месте замечает — вот это и есть исполнение видения матери Петра. После этого рассказ снова возвращается к Геронтию: Геронтий сообщает патриарху о своем пути в Царьград и о чудесном явлении ему иконы, написанной Петром. Патриарх наставляет Геронтия, отбирает у него все митрополичьи регалии и передает их Петру. Рассказывается о беседах и поучениях патриарха Петру.

Весь этот рассказ у Киприана в несколько раз больше соответствующего места первоначального жития, но едва ли можно говорить о его излишней растянутости и риторичности, так как элементы литературной риторичности употребляются Киприаном довольно умеренно: детализация и дополнительные моменты в описаниях путешествий Петра и Геронтия, их пребывания в Царьграде делают все повествование более увлекательным для читателя. Киприан подробно говорит о трудном пути Геронтия, о грозном явлении ему иконы богородицы. Все это нужно Киприану не только для литературной красочности и занимательности, но и для того, чтобы на ярком, впечатляющем эпизоде показать, что самовольные и незаконные притязания на церковно-иерархические должности строго караются свыше. И когда Геронтий приходит к патриарху с рассказом о своих мытарствах и своем видении, то патриарх наставляет его: «Патриарх же то слышав от Геронтия, и доволна словеса извеща ему не мудрити нижних, ни собою на горняя помышляти, но возлагати на бога упование: ему же хоцеть, тому дасть. Еще же и от правил богоносных отець наших прирек, яко не достоин миряном избрания святительская творити, ниже никому же смети самому на таковой сан дерзати, не прежде от святого собора избран, паче же от пресвятого и живоначального духа знаменан». Петр же был «от пресвятого и живоначального духа знаменан»: по морю он проехал так быстро, как будто пролетел его во сне; о том, что Петр должен быть митрополитом, предрекает Геронтию икона божьей матери; наконец, когда Петр по прибытии в Царьград входит к патриарху, «благоухания некоего исполнися храмина она (идеже бе патриарху сядящу). И разуме духом святымь патриарх, яко приходом Петровым благоухание оно бысть». Таким образом, в центральной и наибольшей по объему части повествования, в рассказе о притязаниях на митрополию Геронтия и о поставлении в митрополиты Петра Киприан не только излагает историю Петра, но как бы на конкретном примере иллюстрирует свое положение о том, что церковные должности даются не людьми, а назначаются на небесах. Борьба Петра и Геронтия за митрополичий престол могла напомнить борьбу за русскую митрополию и самого Киприана, и этот рассказ свидетельствовал о том, что победа Киприана произошла потому, что и Киприан на русскую митрополию, так же как и Петр, «от пресвятого и живоначального духа знаменан». По всей видимости, Киприан не специально подбирал и подчеркивал факты из жизни Петра, которые были сходны с его собственной судьбой, а, исходя из данных биографии Петра, стремился увидеть сходство своей судьбы с судьбой почитаемого им русского святого.

Получив рукоположение в Царьграде, Петр отправляется на Русь. Здесь он начинает учить и наставлять порученное ему стадо христово, являя собой образец кротости и смирения. Но дьявол воздвигает вражду на Петра. Этот отрывок очень близок в обоих житиях. Далее имеется некоторое отличие: в первоначальном житии после слов о дьяволе идет рассказ о клевете на Петра тверского епископа Андрея; у Киприана же сначала говорится о том, что по наущению дьявола «некии» противились пришествию Петра: «Сим же тако имущим и по вся часы учащу святи-

телю, не бе лукавому врагу диаволу терпети учения святого и жестокаго его жития, но яко изначала человеческому роду враг и ратникъ, не хотя никогда же ползу человеческу видети, и малу спону святому сотвори: неких подгнети на злоумышление не хотети святителя Петра пришествия. Блаженный же и тех сладок некак учениемъ учение божественных писании избираше, и пакы учаше: во времени же и тые себе зазреша, и святителя приаша честно, и со смирениемъ токмо покорилеша. Он же не токмо не злопомни, но и душа тем отдасть, и душами их печашеша, и о них молитву сотвори, и своему делу прилежаша песьми и молитвами ко богу и всеобщимъ стояниемъ». По всей видимости, как уже отметил Е. Голубинский, за этим эпизодом стоит реальный исторический факт, а за «некими», не желавшими видеть Петра митрополитом, нужно подразумевать тверского князя Михаила Ярославича, но для Киприана и в этом случае важно не столько дополнить биографию Петра новыми фактическими данными, сколько показать аналогичную с собственной судьбой ситуацию в жизни Петра. Когда Киприан после смерти Алексея пришел в Москву, то, как мы помним, «некие» тоже не хотели видеть Киприана митрополитом и совершили против него «злоумышление». Сказав о том, что Петр по отношению к своим врагам не только «не злопомни, но и душа тем отдасть, и душами их печашеша», Киприан дал этим понять, что он тоже прощает тех, кто совершил над ним насилие в 1378 г.

Рассказ у Киприана об оклеветании Петра тверским епископом Андреем и о разборе этой клеветы в присутствии патриаршего клирика на соборе в Переяславле по содержанию, по последовательности развития сюжета и по фактическим данным полностью повторяет рассказ первоначального жития; в ряде случаев киприановское житие совпадает с первоначальным и текстуально. Как и в весь текст вообще, так и в данный отрывок Киприан вносит ряд сюжетных и словесных добавлений и украшений. Киприан характеризует епископа Андрея по образцу житийных характеристик отрицательных персонажей: «... диавол завистию подходит и подгнещаетъ на злоумавредие Андрея, епископа суща Тферскаго предела, легка убо суща умом, легчайше же и разумом, изумлена суща и о суетней сей славе зинувша: и поостривши язык свой, глагола на праведнаго безаконие, и исплетаетъ ложнаа и хулнаа словеса иже на блаженнаго и святителя Петра митрополита русскаго». Киприан сообщает, что собор в Переяславле был бурным и Петру пришлось весьма энергично отстаивать свою правоту и отвергать обвинения Андрея: «И многими божественными словесы преподобный святитель глаголаше, отревая от себе наваждение оно живое, и яко добрыи воин на обе руже стреляя, учения испущая скорейше речных быстрин, и напаяя их сладчайше меда и сота».

После этого Петр начинает ходить по «градам и весям», проповедуя слово божие, и приходит в Москву. В первоначальном житии о Москве говорится так: «обрете град честен кротостью, зовомы Москва»; Киприан более подробно и немного иначе: «прииде же пакы в славный град, зовомый Москва, еще бо тогда малу сущу ему и не многонародну, якоже ныне видимъ есть нами». В обоих житиях подчеркиваются благочестивость, божественная кротость и любовь к церквям и монастырям князя Московского Ивана Даниловича. Петр дает великому князю совет построить в Москве каменную церковь. В первоначальном житии при этом говорится только, что князь послушался Петра. Киприан добавляет пророчество Петра о будущем величии Москвы: «Аще мене, сыну, послушаеши и храмъ Богородица воздвигнеши во своемъ граде Москве, и самъ прославишися паче инех князей, и сынове и внуцы твои в роды и роды, и град сей славень будетъ во всех градах русских, и святители поживуть в нем, и въздуть

„руки его на плеча враг его“, и прославится бог в нем, еще же и мои кости в нем положены будут». Как видим, Киприан значительно усиливает промосковскую направленность жития. Подчеркивая роль Петра в деле возвеличения Москвы, он тем самым возвеличивает значение духовной власти в государственной жизни. И, развивая эту мысль, немного далее Киприан вставляет фразу, уже цитировавшуюся выше, о «непрестанном веселии духовном» между князем и митрополитом. Характеризуя отношения между Петром и Иваном Даниловичем, Киприан как бы говорит своим современным читателям: вот идеальный пример того, каким должно быть взаимоотношение высшей светской и духовной власти.

Рассказ о построении каменного храма в Москве, о приготовлении святого к смерти и о его кончине в киприановском житии очень близок к тексту первоначального жития, в ряде мест совпадает с ним почти дословно. Однако имеются и отдельные различия, некоторые из них весьма существенны. Из-за отсутствия князя в Москве Петр призывает к себе перед кончиной «старейшину града» Протасия. В первоначальном житии передаются такие слова, якобы сказанные Петром Протасию: «О, чадо, мир подай, иже благоверному князю и всему дому его, и тебе мир». Киприан значительно перерабатывает это завещание умирающего Петра, усилив похвалу великому князю Московскому Ивану Даниловичу, всему его потомству и Москве: «Чадо, се аз отхожду жития сего, и конец приходит и час разлучения души от тела. Оставляю же сыну моему возлюбленному князю Ивану Даниловичу милость и мир и благословение от бога и семени его до века. Елико же сын мой и мене упокои, да воздасть ему господь бог сторицею в мире семь, и живот вечный да наследить, и да не оскудеет от семени его обладаа местом его, и память его да упространится».

После одинаковых слов в обоих житиях о том, что Петр передал Протасию «влагалище» с денгами на церковное строение, в первоначальном житии читается такая фраза: «Вечеру же бывшую, и нача святыи вечернюю молитву, и еще суши молитве во устех его, и рече преподобному архимандриту Феодору, его же воименова на митрополию: „мир ти, чадо, аз почити хошу“. И абие предаст дух». Киприан заменяет это место словами о том, что Петр созвал к себе «прилучившихся во граде» священников, иноков, вельмож и «все православство» и «довольно их поучив пути спасенному», после этого Киприан говорит о кончине святого. Это единственный пропуск фактического сведения первоначального жития, допущенный Киприаном. Дело заключается в том, что в данном случае Петр шел против церковно-канонических правил, выступал в роли, резко осужденной Киприаном во втором послании к Сергию и Федору. В этом послании Киприан, в частности, писал: «Епископом бо от соборов поставлятися повелено бысть. И 23 правило антиохийского събора тако глаголетъ: „не подобаеъ епископу, аще и на конецъ жития своего, иного оставляти наследника в себе место“». Киприан не мог в житии восхваляемого им святого оставить рассказ о факте, который резко противоречил его собственным убеждениям, поэтому он и опустил слова о том, что Петр сам «воименова» на свое место архимандрита Федора.

Весть о смерти Петра доходит до князя, он сразу же возвращается в Москву и погребает тело святого. Киприан говорит о большой печали великого князя и сообщает, что Петр был похоронен в церкви Успения пресвятой богородицы, о чем в первоначальном житии не упомянуто.

Так же как и в первоначальной редакции, Киприан сообщает о чуде, совершившемся во время погребения святого: человек, не веривший в святость Петра, увидел, что умерший Петр, сидя в гробу, благословлял весь

народ. Чудо это у Киприана рассказано подробнее и красочнее, чем в первоначальном житии.

В первоначальном житии кратко, в нескольких словах, сообщается об исцелении от гроба святого, на 20-й день после его погребения, юноши, не владевшего руками, «слукого» и «слепого». После этого рассказывается, что во время чтения епископом Прохором на Владимирском соборе рассказа о чудесах от гроба Петра в Москве, человек, видевший чудо во время похорон Петра, рассказал на соборе об этом чуде. Вслед за этим в первоначальном житии идет краткое заключительное слово — похвала святому.

В киприановском житии повествуется о тех же чудесах, что и в первоначальном, но рассказ Киприана более подробный и украшенный, хотя в целом повторяет первоначальный текст и иногда очень близок к нему текстуально.

Вслед за этим у Киприана идет совершенно самостоятельный текст, не зависящий от первоначального жития, — «О приходе Феогнаста митрополита» и «Слово похвально святителю Петру митрополиту».

В первом из названных рассказов Киприан говорит о причислении Петра к лику святых патриаршим собором после того, как пришедший на митрополичий стол Феогност сообщил константинопольскому патриарху Исаяе о чудесах, совершающихся у гроба святого.

«Слово похвально» представляет значительный интерес для понимания всего киприановского «Жития Петра» в целом. Более чем три четверти похвального слова посвящено самому Киприану, а не Петру. Похвальное слово Петру Киприан начинает рассказом об истории своего поставления на русскую митрополию. На митрополичий стол всея Руси он был поставлен священным собором при патриархе Филофее «не вемь како судбами, ими же вестъ бог». Когда он пришел как митрополит на Русь, ему «ради его грехов» «мало что сопротивно прилучися». После этого Киприан рассказывает о своем возвращении в Царьград, где он надеялся обрести утешение, но «обретох всяко неустроение в царех же и в патриаршестве». В то время на патриаршеском престоле сидел «злевозведеный Макарий безумный, дерзнувый кроме избрания соборнаго, паче же назнаменания святаго духа наскочити на высокый престол патриаршескый царьскымъ точию хотениемъ». Вслед за этими словами Киприан подробно повествует о судьбе Филофея, перечисляя все его заслуги перед церковью. Далее он сообщает, что гонитель Филофея, тогдашний константинопольский царь, вскоре после смерти Филофея «царства напрасно лишен и живот свой зле погуби», вслед за царем «измается» с патриаршеского стола Макарий. При этом Киприан замечает: «На том же убо соборе и аз со инеми святители бых, в том же свитце извержения его подписах». Далее Киприан рассказывает, что, заболев и не зная, как ему выйти из Царьграда на свою митрополию («море убо латынею держимо, земля же и суша обладаема безбожными турки»), он начал призывать в молитвах на помощь себе Петра: «Рабе божи и угодниче спасов! Вем, яко дерзнове-ние велие имеши к богу и можеши, святителю, наставаемым и болным помощи, идеже аще хоцеши, и аще убо угодно есть тебе твоего ми престола доити и гробу твоему поклонитися, и даи же ми помощь, честныи нашъ учителю и благый наставниче, и болезни облегчение». После этой молитвы он сразу же поправился и благополучно добрался до Руси: «Придох и поклонихся гробу его чудотворивому, внегда убо приат нас радостию и честию великою благоверныи великый князь всея Русии Дмитрей, сын великого князя Ивана, сына славного великаго князя Ивана». И только теперь следует краткая похвала Петру, причем и в этой похвале

Киприан упоминает себя: «Нас же, молим тя, назирай, святителю, и управляй свыше своею милостию. Веси бо, колику тяжесть имать житие се: в том бо, блажене, и ты некогда трудился еси».

Как видим, в «Похвальном слове» с наибольшей яркостью проявилась основная тенденция всего жития — житие Петра в не меньшей степени посвящено Киприаном самому себе, чем Петру. Как это ни парадоксально звучит, но житие Петра, написанное Киприаном, в какой-то степени автобиографично. Если в самом тексте жития эта автобиографичность присутствует незримо, между строк, то в похвальном слове Киприан сказал об этом совершенно открыто. В этой автобиографичности заключается публицистическая направленность киприановского жития Петра. На примере аналогичных фактов из биографии Петра Киприан стремился показать, что его судьба во многом была сходна с судьбой прославленного московского святого. Рассказывая о тех или иных событиях из биографии этого святого и давая им свою оценку, он, как мы могли убедиться, выражал мысли, сходные с теми, которые им проводились во втором послании к Сергию и Федору, в наставлениях игумену Афанасию. В похвальном слове Киприан давал недвусмысленно понять, что сам Петр помог ему достичь митрополичьего стола всея Руси. Все сказанное дает нам право утверждать, что киприановское «Житие митрополита Петра» — ярко публицистическое произведение, публицистичность которого, как удачно сказал С. А. Бугославский, прикрыта агиографической формой.

Обычно время написания «Жития митрополита Петра» Киприаном относится к периоду с 1397 по 1404 г.⁹⁴ на что как будто указывает и «Сказание вкратце о премудром Киприяне, митрополите Киевском и всеа Руси», где, в частности, говорится, что Киприан написал «Житие Петра» в селе Голенищеве. Однако более правильным представляется предположение С. Шевырева, датирующего это житие 1381 г., хотя никакого обоснования этой датировке он не приводит.⁹⁵ Об этом свидетельствуют фактические данные, сообщаемые Киприаном о себе в похвальном слове: здесь все факты не переходят границ 1381 г. Говоря о своем уходе из Царьграда, Киприан ничего не сообщает о том, что патриарший собор подтвердил его права на русскую митрополию. Это объясняется тем, что в 1380 г. Киприан определением патриаршеского собора лишился кафедры митрополита всея Руси и назначался лишь митрополитом Литовским, а митрополитом всея Руси был рукоположен Пимин. Вторичное и окончательное утверждение Киприана митрополитом всея Руси произошло на соборе 1389 г., и если бы Киприан писал житие Петра после этого времени, то он не преминул бы упомянуть столь выигрышное для себя обстоятельство. Датировка жития 1381 г. объясняет, почему Киприан в своем похвальном слове так много внимания уделяет восхвалению святости, богоизбранности и церковных заслуг «дивного» Филофея, рукоположившего Киприана в митрополиты, и так много говорит о неустроениях и беспорядках в патриархии после Филофея. Рассказом об этих событиях Киприан опорочивает законность решений собора 1380 г., не называя при этом имени Пимина.

Написание киприановского жития Петра в 1381 г. делает понятной его яркую публицистичность. Именно в это время, когда Киприан пришел в Москву после неудачной попытки занять митрополичий стол в 1378 г.

⁹⁴ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 88; История русской литературы, т. II, ч. 1, стр. 235.

⁹⁵ Ст. Шевырев. История русской словесности, ч. III. СПб., 1887, стр. 88. Со ссылкой на Шевырева эту же дату приводит и В. Киселков (см.: Киселков, стр. 228).

и еще не был уверен в своей окончательной победе, ему необходимо было доказать свое неоспоримое право на русскую митрополию, подтвердив его таким авторитетным в Москве именем, как имя митрополита Петра.

Первоначальное краткое житие Петра было написано безыскусственно, почти деловым, сухим языком, сообщало, по существу, лишь факты из жизни святого. Киприановское житие, значительно расширенное, отличается большей языковой изысканностью, большей литературностью, большим мастерством. Совершенно бесспорно, что Киприан заботился о литературной форме своего произведения. В целом ряде случаев рассказ Киприана приобретает своеобразную ритмичность из-за употребления глагола-сказуемого в нескольких смежных предложениях в одинаковой форме и в одинаковых положениях в начале предложения или в конце: «И исходить убо от обители, и обходить округ места она пустынаа, и обретаеть место безмолвно на реце нарицаемыа Райта; и ту жилище себе водружает, и труды многы подемельть и болезнью прилагает, и поты проливаеть, и церковь воздвизает во имя спаса нашего Исуса Христа, и келии воставляет в пребывание приходящей к нему братии». Своеобразная ритмичность создается также и тем, что Киприан часто ставит глагол в конце законченного синтаксического периода, при этом глаголы, как правило, стоят в одинаковой форме: «на сего ми месте стоящую, и на его гроб зрящую, и того же ми престола наследствовавшую»; «и от тамо сущаго игумена постригается, и к братии причитается»; «Оному же изшедшу, и тако море благополучне преплушу, и ко святейшей митрополии рускаго престола пришедшу, и мир и благословение всемь подавшю» и т. п.

Киприан любит употреблять рядом однокоренные слова в разных формах: «доволен ныне есть похвалити достойное по достоинству»; «виде видение таково»; «но убо учителеви с прилежанием ему прилежащу»; «и в мале времени собрася к нему немало число братии»; «Геронтеи же некто, игумен сын дерзну дерзостию»; «и посла убо посылает с писаньми и с нимь посла и Петра преподобнаго»; «и дивнаго Петра, светилника на свещеници поставив, яко да всем сущим в храмине светить»; «итехсладох некак учениемь учение божественых писании избираше, и паки учаше»; «кроткаю бо учителя кроткий ученикь»; «свещаваеть же блаженный Петр съвет князю Ивану Даниловичю, совету а ему»; «и в малых днех царствующаго града изыдох, и божим поспешением и угодника его Петра чудотворца и море преидох, и Руския земля доидох. Приидох и поклонихся гробу его».

Довольно часто Киприан употребляет сложносоставные слова: «самохотием», «древо благолиственое», «благоукрашено», «подгнещаеть на злоумавредие», «всесвещеннейший», «самоделатель», «злевозведенный», «мелодоточный язык», «многонароден» (град Москва).

Однако Киприан отнюдь не злоупотребляет этими приемами, они не становятся для него самоцелью. Все эти стилистические особенности киприановского жития не могут быть расценены как холодная искусственная риторичность. Замечательно в этом отношении то, что Киприан в своем житии Петра совсем не употребляет сложных синонимических рядов, которые так характерны для агиографических памятников периода второго южнославянского влияния и которые так любил Епифаний Премудрый. Евфимий Тырновский, которого мы скорее всего могли бы считать образцом для Киприана, хотя и не в такой мере, как Епифаний, но также широко употреблял этот прием в своих житиях: «Добре прииде, христова краснаа невесто, чистаа голубице, позлащеннаа светымь духомь, девьственнаа похвало, пустынножителнице, аггелом събседнице, добродетели раю, чистоты красной доме... Ты женамь слава, девамь красота, апостольскаго жития

образъ, пустыннокомъ удобрение, юнныимъ заступница, сущиимъ под бракомъ хранителница, всакому требованию различнаа подателница» (из «Жития Петки»).⁹⁶ Ничего подобного в житии Петра, написанном Киприаном, мы не найдем. Бесспорно, что киприановское житие Петра с литературной стороны написано искусно, но по стилю и своим языковым особенностям не идет в русле памятников второго южнославянского влияния.

Говоря о епифаниевском житии Стефана Пермского, Д. С. Лихачев отмечает: «Бессильный выразить свои возвышенные представления, автор стремится передать лишь свое отношение к ним, охарактеризовать свои чувства, возбужденные жизнью святого, извлекает из них правоучительный смысл, учит и проповедует больше, чем передает факты. Факты в житии Стефана Пермского могли бы уместиться на одной пятидесятой произведения — все остальное, т. е. остальные сорок девять частей посвящены взволнованным размышлениям о жизни святого».⁹⁷ Эта черта присуща не только произведениям Епифания Премудрого, но и другим памятникам агиографии периода второго южнославянского влияния — житиям Евфимия Тырновского и Пахомия Логофета. Однако она совсем не характерна для киприановского жития Петра, и в этом отношении оно отличается от агиографических произведений периода второго южнославянского влияния.

Однако не надо забывать близость Киприана к Евфимию Тырновскому, нельзя не принимать во внимание и того, что житие Петра Киприан написал в 80-х годах XIV в. и какие-то черты, характерные для литературного развития этой эпохи, должны были найти отражение и в труде Киприана. Характеризуя особенности агиографических произведений Евфимия Тырновского, П. Диников, в частности, отмечает: «В житиях Евфимия мы замечаем первые признаки интереса к личности, внимание к человеческой личности, столь характерное для эпохи ренессанса. Писатель пытается раскрыть внутренний мир своих героев, описать их душевные переживания, показать постепенное развитие личности. Все это, разумеется, делается очень схематично и примитивно. Но это стремление к индивидуализации проявляется и в другом отношении: автор не прячет свою личность, выражает свое личное отношение к героям (особенно в длинных введениях, в похвалах и в заключениях), отводит много места лирическим и субъективным моментам, рассказывает о приемах в своей работе и о своих творческих намерениях».⁹⁸ В житии Петра, написанном Киприаном, наиболее ярко проявилась именно эта черта, характерная для литературы того периода. Интерес к личности, стремление к индивидуализации нашли в силу поставленных Киприаном задач при написании жития Петра своеобразное отражение в этом литературном труде. Житие Петра, как уже было отмечено выше, в значительной степени носило автобиографический характер. И эта автобиографичность литературного произведения была тем новым явлением, которое обогащало русскую литературу, делало шаг вперед в ее развитии.

В остальном же, и по поставленным перед собой автором задачам, и по всему направлению, и, что самое главное, по стилю, характер киприановского жития Петра совершенно иной, чем характер болгарских житий, предшествовавших житию Петра, и тех произведений агиографии, которые обильно начнут появляться после киприановского жития Петра из-под пера таких мастеров этого жанра древнерусской литературы, как Елифаний

⁹⁶ Сочинения Евфимия Тырновского, стр. 73 и 74.

⁹⁷ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 84.

⁹⁸ Диников, стр. 73.

Премудрый и Пахомий Логофет. Таким образом, «Житие митрополита Петра», написанное Киприаном, ни в коей мере не может считаться образцом последующих произведений русской агиографической литературы. То, что в период второго южнославянского влияния болгарин, пришедшим на Русь, человеком высокой книжной культуры, было написано агиографическое произведение не в духе второго южнославянского влияния, убедительно подтверждает приведенное в начале этой статьи определение характера этого явления, данное Д. С. Лихачевым. Второе южнославянское влияние — это не насильственное насаждение на русской почве чуждого русской литературе стиля, а явление, обусловленное всем развитием русской литературы. И в этом отношении, конечно, замечательно то, что первым представителем этого литературного течения на Руси был не болгарин Киприан, а русский писатель Епифаний Премудрый.

Ряд исследователей весьма низко оценивали литературную деятельность Киприана и в какой-то степени даже обвиняли его в насаждении на Руси мертвого искусственного стиля, затормозившего развитие самобытной русской национальной литературы. Однако подробное рассмотрение литературных трудов Киприана полностью подтверждает мнение тех ученых, которые высоко оценивали его литературную деятельность. Как мы могли убедиться на анализе различных оригинальных сочинений Киприана, он умело пользовался и простым, бытовым языком, и литературно-риторическими приемами. Бесспорно, сочинения Киприана обогащали русскую литературу, русский литературный язык. Кроме того, как человек предвозрожденческой эпохи, Киприан первым на Руси в литературном произведении не только называл свое имя как автора написанного им сочинения, но и много внимания уделил в этом сочинении самому себе, что не могло не оказать влияния на отношение к вопросу о личности автора в древнерусской литературе.

БОИУ СТ. АНГЕЛОВ

Иосиф Флавий в южнославянских литературах*

В южнославянских средневековых литературах преобладали произведения культового, религиозного характера — богослужебные, поучительные и толкующие догматы веры. Число сочинений со светской тематикой у южных славян гораздо меньше, чем в русской средневековой литературе. Это имеет особенное значение для древнеболгарской литературы. Этот факт является одной из причин проникновения и воздействия богатой русской литературы на литературы болгар и сербов в эпоху средневековья.

Южные славяне широко использовали содержание и образы большой средневековой русской литературы, которая с XV—XVII вв. стала для них руководящей литературой. В тяжелые годы турецкого рабства, когда было уничтожено множество культурных ценностей, болгары и сербы обращают взор к своим северным братьям, государство которых именно в то время начинает играть активную международную роль. В культуре балканских славян начинается период сильного русского литературного проникновения, сыгравшего необычайно важную роль в их жизни. Изучение этого проникновения является важной задачей славяноведческой науки; хотя об этом и написано довольно много, однако во всей полноте вопрос еще не раскрыт, не изучены пути, объем и характер взаимных культурных связей болгар, русских и сербов.

Помимо книг богослужебного содержания, южные славяне получали из России и сочинения светской тематики. Количество таких книг было невелико, но в данном случае более важен самый факт интереса к подобным произведениям и стремление получить их. С другой стороны, следует помнить, что и в самой русской литературе светских сочинений было значительно меньше, чем церковно-религиозных. Никакого спора не может быть, например, по поводу воздействия «Повести временных лет» на сербские родословные. Особенный интерес у южнославянского читателя вызывали и русские сочинения: «Хождение Даниила игумена в святыи град Иерусалим»,¹ «Повесть о взятии Царьграда турками»,² «Сказание о Куликовской битве»³ и др.

Интерес к светской тематике, в частности к воинскому чтению, обусловил появление в южнославянских литературах «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Это замечательное произведение появилось сна-

* Перевод с болгарского Г. И. Сафронова. (Ред.).

¹ В рукописи болгарской редакции XVI в., см.: Sava Chilandarec. Rukopisy a starotisky Chilandarské. — Věstnik kr. české společnosti nauk, гоѹ. 1896. Praha, 1897, стр. 52.

² См.: Б. Ст. Ангелов. Из историята на руското културно влияние в България (XV—XVIII в.). — Известия на Института за българска история, кн. VI. София, 1956, стр. 314—315.

³ Б. Ст. Ангелов. Южнославянские списки сказания о Куликовской битве. — Известия на Института за българска литература, кн. VI. София, 1958, стр. 274—276.

чала в русском переводе, а отсюда перешло к болгарам и сербам.⁴ С другой стороны, несмотря на то что южнославянские списки «Истории» Иосифа Флавия восходят к русскому переводу XI в., не исключена возможность существования самостоятельного южнославянского перевода. Это, однако, до сих пор все еще остается только предположением. К такому выводу приходит и проф. Ив. Дуйчев: «...вопрос о том, имели ли славяне (южные славяне, — Б. А.) какой-нибудь перевод Иосифа Флавия, в настоящее время следует считать открытым».⁵

К южным славянам сочинение Иосифа Флавия проникло очень рано — в XIV—XV вв. В научной литературе уже приведены конкретные данные о его влиянии на болгарских средневековых писателей — Григория Цамблака и Матвея Грамматика. По поводу этого влияния Ив. Дуйчев делает следующий вывод: «Замечательно при этом, что Григорий Цамблак не только знал о нем и был знаком с его сочинениями, но и испытывал к нему особое чувство уважения, несмотря на то что тот был язычником».⁶

Поскольку речь зашла о влиянии Иосифа Флавия на творчество некоторых южнославянских писателей, отмечу еще один факт. О Флавии и его творчестве говорится в слове «Усекновение честне главе Предтечи Крестителя», помещенном в рукописи второй половины XVIII в. (№ 690, Софийская народная библиотека). Это рукопись болгарского писателя Янкула, который использовал преимущественно сочинения своего современника Иосифа Брадатого. Сообщая некоторые моменты из жизни Иоанна Крестителя, он широко использовал и сочинения Иосифа Флавия, которого ценил очень высоко. Он пишет: «И да речеме ради пръвое вапрошение, якоже пишеть Флавиан, иже беше человек мудр и савръшен ва писание и родом евреянин. По вазнесение Христово беше 40 лета ва царство кесара Усписиана и многу книги написа по елински езиком от саздание века до скончание и запустение Ерусалимово. Того мудреца евреянина нищолобиви Златоуст нарицает го правдолюбиви, не любит неправду, елико писа, васа право написа» (л. 284 об.). Этот текст встречается также в рукописи № 338 Софийской народной библиотеки, лл. 540 об. — 541. Болгарский писатель творчески отнесся к своему источнику, он не переписывал буквально имевшийся у него текст, а компилировал свое особое произведение, используя Иосифа Флавия и другие христианские книги. Для большей убедительности рассказа он точно указывает источники. Он следует главным образом за Иосифом Флавием, но его рассказ более сжат, целенаправлен и ясен. Он начинает с совершенно точной ссылки на Иосифа Флавия: «Той бо Осип пишет ва 7 глава, 18 слово ради юдейско начельство, рече». Затем следует рассказ об Ироде и Иродиаде.⁷ А несколько далее опять имеется ссылка на Иосифа Флавия: «Да придем и ва третое вапрошение: той безакони Ирод дали беше евреянин или иноверац? Понеже неци глаголют, како беше иноверац. И това вапрошение мнит ми се, како мнози да го знают, како беше еврейин. Аще не би бил еврейин Ирод, не би го обличал Предитеча, но евреянин беше и преступи закон Мойсеов, якоже пишет Осип летописец. Сас многу ванимание пишет и свидетелствует ва 18 глава, ва слово Иудейско начельство, и ва второ слово Иудейско пленение» (л. 287 об., см. также рукопись № 338, л. 541 об.). Иосиф Флавий и его сочинение «Юдейское начальство» упоминается еще раз: «Пишет Евсевия, нарицае-

⁴ Подробнее см.: Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958, 576 стр.

⁵ И. С. Дуйчев. Одно неясное место в древнерусском переводе Иосифа Флавия. — ТОДРЛ, т. XVI. М.—Л., 1960, стр. 422.

⁶ Там же, стр. 420.

⁷ Ср.: Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны»..., стр. 224—259.

маго Памфил, а втора глава в слово „Црѣковное изображение“, и Флавия Иосип в 18 глава „Юдейско началство“ (рукопись № 690, л. 282 об.; № 338, л. 539).

Без конкретного указания на сочинения Иосифа Флавия его имя упоминается в «Слово за светите праотци» — рукописи 1758 г., переписанной Тодором города Враца из сборника Иосифа Брадатого. Во второй части этой рукописи (л. 74 об.) есть такой пассаж: «По смърти Навъходоносорова възиде на царство син негов, именован Евил Меродах, и царствува 18 лет. По негов смърт царствува син его 40 лет. Ради него пишет Флавиан Иосип, нарицаха го Ниглисар. По негов смърт възиде на царство син его Вальтасар и в негово царство яви се некоя пречудна веш» (№ 760, Софийская народная библиотека, а также № 338, л. 253 об.).

В слове «О воздвижении честного креста» имя Иосифа Флавия не указано, но содержание его позволяет предположить, что и здесь были использованы его сочинения. Слово находится в той части сборника Янкула, где рассказано о женитьбе Ирода на Иродиаде, об убийстве его брата, о пленении и разорении Иерусалима (лл. 182 об. — 185 об.).

Итак, Иосиф Брадатый точно свидетельствует, что он знал и использовал сочинения Иосифа Флавия. Под названием «Иудейско началство» у него безусловно подразумевается произведение Флавия «Иудейские древности». Какие тексты — греческие, болгарские, сербские или русские — были под рукой у Иосифа Брадатого, когда он писал, сейчас уточнить невозможно. Правдоподобнее всего предположить, что он пользовался южнославянскими списками или же греческими рукописями, понятными для него, так как он хорошо знал греческий язык. Но в его сообщении есть и нечто более важное, что следует отметить: его ссылка на «Иудейские древности» — второе важное сочинение Иосифа Флавия, совсем мало известное в древнеславянских литературах. Этот факт подтверждает высказанное в науке предположение относительно проникновения произведений Иосифа Флавия в южнославянские литературы. Основываясь на одной цитате из Иосифа Флавия, использованной болгарским писателем Матвеем Грамматиком (XVI в.), Ив. Дуйчев пишет: «Ясно также, что Матвей Грамматик едва ли сам черпал сведения и цитаты из греческого текста Иосифа Флавия. Наиболее вероятным кажется то, что он использовал какой-то южнославянский перевод, являвшийся в известных местах парфразой первичному тексту Иосифа Флавия. Нам же остался существенный факт, что писания еврейского автора были известны одному южнославянскому писателю XVI в. Необходимо, следовательно, отбросить, как необоснованное, утверждение, будто Иосиф Флавий вообще не был известен южнославянским писателям. При этом надо отметить, что речь идет не об «Истории Иудейской войны», которая могла быть использована и в ее русском переводе, а об «Иудейских древностях», насколько известно, не переведенных на древнерусский язык».⁸

Будущие более детальные исследования произведений других южнославянских средневековых писателей бесспорно откроют новые данные о таком прямом или косвенном воздействии на них Иосифа Флавия. В этих исследованиях, быть может, будут разрешены и некоторые вопросы, связанные с произведениями этого писателя у южных славян, теперь спорные и неясные

При утверждении, что Иосиф Флавий был известен южнославянским писателям, что они даже пользовались его произведениями, вполне есте-

⁸ И. С. Дуйчев. Одно неясное место в древнерусском переводе Иосифа Флавия, стр. 422.

ственно предположить, что у южных славян были и списки с его сочинений. Такие списки и в самом деле существуют.

В научной литературе об «Истории Иудейской войны» до сих пор считается, что она была известна южным славянам только по одному списку. Н. А. Мещерский, например, перечисляя вообще ее списки, сообщает: «27. Хиландарский. Сербского Хиландарского монастыря на Афоне. Список 1585 г. Как показывает запись, изданная Порфирием Успенским в его „Христианском Востоке“ и приведенная у Е. В. Барсова, список сделан с русского оригинала за отсутствием югославянских списков „Истории“. Где находится список сейчас, неизвестно».⁹ Такую же мысль высказывает и Ив. Дуйчев: «Единственная известная южнославянская рукопись с текстом „Истории Иудейской войны“, переписанная в 1585 г. монахом Григорием, названным в схиме Василием, долгое время считалась утерянной».¹⁰

В действительности дело обстоит иначе. Сведения, которыми мы располагаем в настоящее время, раскрывают совершенно иную картину относительно распространения и воздействия замечательной книги Иосифа Флавия у балканских славян. Мне известны следующие данные о списках «Иудейской войны», проникшей в южнославянские средневековые литературы.

1. Список в сборнике, хранившемся в библиотеке Хиландарского монастыря. Рукопись 1585 г., сербская редакция — самый древний из ныне известных датированный южнославянский список истории Флавия. В научной литературе известен именно этот список: К. П. Дмитриев-Петкович. Обзор Афонских древностей. СПб., 1865, стр. 57; Порфирий Успенский. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, ч. II, отдел I. Киев, 1877, стр. 130—131; Андрей Попов. Обзор хронографов русской редакции, выпуск первый. М., 1866, стр. 117; Л. Стојановић. Стари српски записи и натписи, кн. I. Београд, 1902, стр. 233—234; Sava Chilandarec. Rukopisy a starotisky Chilendarské, стр. 50; Д. Sp. Radojičić. Srpske arhivske i rukopisne zbirke na Sv. Gori. — Arhivist, V, sv. 2. Београд, 1955, стр. 26 (Радойичич указывает № 280).

Судя по описанию Саввы Хиландарца, сборник (значащийся у него под № 206) содержит 297 листов, в четверку, XVI в. На л. 2 написано заглавие: «Сиа книга много глагола в словеси и пространнейшаго в разуме Премудраго Иосипа Маттафия, иже от евреи удръжавшаго преискрънно любомудрие».

В конце рукописи, на л. 293, сказано: «Глави книги сие Иосипа Премудраго (199 глави)». Из них, как уточняет Радойичич, глава 198 является рассказом о создании Царьграда, а глава 199 — известная русская повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.¹¹

Книга переписана в 1585 г. Григорием, в монашестве звавшемся Василием. Он оставил одно ценное замечание, в котором разъясняет, когда и как переписал историю: «В лето 7093 преписах сию книгу Иосипа Премудраго, иже от евреи удръжавшаго преискръннаго любомудрие Маттафия, от рускаго извода, понеже не обреташе се сиа книга Иосип нашим сръбскимъ езыхом ни в Светей горе в сръбскихъ монастырех, ни в сръбсцей земли, понеже много исках и испитовах. Не вем аще где есть в българскихъ землях, нь не узнах, понеже и тамо питах. Нь принесена бысь от русские земли. Велми тежка бысь нашему сръбскому езыху на чтение, яко мнозем не знати что чтуть, русскихъ речей не разумеюще. Аз же монастырскимъ

⁹ Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны»... стр. 19.

¹⁰ И. С. Дуйчев. Одно неясное место в древнерусском переводе Иосифа Флавия, стр. 420.

¹¹ См.: Arhivist, V, sv. 2, стр. 26.

посланием и вторицею бых в русских землях у благочестиваго царя и великаго князя Ивана Василиевича, в иноцех Иона монаха, и многих царских щедротъ и милости въсприехом, емуже буди вечнаа память. И тамо привикох не много русскаго языка. Елико ми разумети многие русские речи в сие книзе и преписах сръбскими речми. Нь писати слово не умех, ни слово учих, ни сам учен бых, нь яко един от простих и невежда, простите господа ради. И много паку исках другии извод последовати, нь не обрете се».¹²

2. Хиландарский П. Список в рукописном сборнике Хиландарского монастыря, значащийся у Саввы Хиландарца под № 207, болгарская редакция. Савва Хиландарец относит рукопись к XVI в., а по мнению других ученых, она относится к XVII в. (Дмитриев-Петкович, арх. Леонид). Весь сборник содержит 317 листов, в четверку. О нем см.: К. П. Дмитриев-Петкович. Обзор Афонских древностей, стр. 57; арх. Леонид. Славяно-сербские книгохранилища на святой Афонской горе, в монастырях Хиландаре и святом Павле. — ЧОИДР. М., 1875, кн. 1, стр. 14; Sava Chilandarec. Rukopisy a starotisky Chilendarské, стр. 50.

На л. 1 написано: «Сказание главъ, що глагола в словеси и пространнейшаго в разуме Премудраго Осипа Маттафия, иже отъ евреу државшаго преискренно любомудрие». На л. 5: «Книга Осифа Премудраго».

Список не полон. Поскольку ученые, видевшие эту рукопись, сообщают о ней совсем краткие сведения, невозможно определить ее отношения к списку 1585 г. и узнать, содержит ли она чрезвычайно ценную приписку Григория-Василия и пр.¹³

3. Верхнебрзнички список. Находится в так называемом Верхнебрзничском хронографе 1650 г., сербской редакции, ныне хранится в Народном музее в Праге. В нем помещены только части Истории на лл. 85 об. и 134 об. под заглавием: «Начело рати иудеом с римляни, Иосип еуреин съписавый пленение иерусалимско. Приет же начетак рати в лето 12 кесарства Неронова, седмо надесете же лето Агрипова царства». В связи с этим заслуживают внимания слова М. Н. Сперанского: «Эта большая выборка из Иосифа Флавия, разбитая на множество мелких рубрик. По редакции этот перевод, кажется, отличается от описанного И. И. Срезневским (Свед. и заметки LXXXV), хотя по заглавиям рубрик и довольно близок к нему».¹⁴

4. Софрониев список. Находится в рукописи № 352 в библиотеке Румынской Академии наук. Рукопись сербского происхождения, написана в 1754 г., что видно из заметки на л. 114 об.: «Преписах сию Историю при преосвещеннейшему и високодостойнейшему господину Паисею Дмитриевичу божиею милостию православному митрополиту Валевскому, Ужичкому и Санджак Зворничкому, азъ Софроний Попович, архимандрит Валевски, во граду Ужице, август 15-го 1754».

Сама рукопись названа «История о разорении последнем святаго града Иерусалима и о взятии Константинополя столичнаго града греческой монархии. Из разных авторов собратая, против перваго издания третым тиснением напечатана в Санкт-Петербурге 1745 года» (л. 1).

¹² Л. Стојановић. Стари српски записи и натписи, книга I, стр. 233. Здесь полностью напечатана приписка Григория.

¹³ См. также статью В. П. Адриановой-Перетц «Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности» на стр. 5—27 настоящего сборника.

¹⁴ М. Н. Сперанский. Рукописи Павла Иосифа Шафарика (ныне Музея Королевства чешского) в Праге. М., 1894, стр. 94 (разрядка моя, — Б. А.). К сожалению, эта деталь не приведена Вашицем и Вейсом в «Soupis staroslovanských rukopisů národního musea v Praze» (Praha, 1957), где хронограф описан на стр. 263—268.

В рукописи 114 листов, на которых написаны два сочинения с исторической тематикой, что, впрочем, видно и из ее названия. Первое сочинение — «История о разорении святого града Иерусалима по пророчению господню бывшем по воплощении господны в лето 72 Тита, сына Веспасиана» (лл. 2—69). А повесть о покорении Царьграда имеет заглавие «История вторая о пленении славнаго Царяграда (иже Константинополь и новый Рим нарицается), его же плени Мохамет второй, султан турецкий осмый в лето по Христе 1453-го» (лл. 70—114).¹⁵

Первая часть рукописи представляет собой переработку «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия вроде переработок, встречающихся и в русских печатных изданиях.¹⁶

Из-за краткости описания рукописей невозможно сказать больше о их содержании, об их отношении к русскому переводу, с которого они переписаны, и вообще охарактеризовать их более полно. Это относится к первым трем спискам, а не к копии Софрония, сделанной с русской печатной книги. В науке сравнительно больше написано о первом хиландарском списке, но все это имеет преимущественно археографический характер. Число списков, разумеется, было значительно большим, чем нам известно; некоторые из них были полнее, другие — более краткими, русской или южнославянской редакции. Точное установление их числа вообще связано с обстоятельным изучением южнославянского литературного наследия эпохи средневековья, а это чрезвычайно трудная задача, непосильная для одного человека. И поскольку в данном случае более важен самый факт заимствования, а не количество списков рукописи, я ограничился несколькими списками истории Иосифа Флавия, которые мне известны. Не может быть никакого сомнения, что дополнительные исследования южнославянских рукописей дадут сведения и о неизвестных сейчас списках «Истории Иудейской войны». Известные теперь данные свидетельствуют не только о повышенном интересе у южных славян к светскому чтению, но и отмечают важный момент в истории культурных и литературных связей России с балканскими славянами.

Наиболее ценным из всех ныне известных списков «Истории Иудейской войны» бесспорно является список Григория 1585 г. Вызывает интерес прежде всего приписка Григория, раскрывающая историю рукописи и рассказывающая о трудностях писателя при переписывании книги. Нам неизвестны причины и обстоятельства, породившие у Григория большое желание переписать сочинение Иосифа Флавия на сербский язык, чтобы его прочитали соотечественники переписчика. Он много и долго искал книгу, но не нашел ее на «нашемь сръбскимъ езкомъ ни в Светей горе, в сръбскихъ монастырех, ни в сръбсцей земли». Безрезультатными остались и его усилия найти книгу в «българскихъ землех». Это заставило его переписать историю «от русскаго извода», несмотря на то что он сознавал, что сербскому читателю ее трудно будет разобратъ: «Велми тежка бысть нашему сръбскому езку на чтение, яко мнозем не знати что чтуть, русскихъ речей не разумеюще». Отсюда вытекает и его сознательное стремление вне-

¹⁵ О связи этой рукописи с русскими печатными изданиями истории Иерусалима и Царьграда см.: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 211—213.

¹⁶ На основании известных мне библиографических сведений невозможно уточнить содержание сочинения «Пророчества събитие святых пророк и о пленении Иерусалима, еже от Тита цара рымскааго и о разсеянии жидовъ», которое находится в южнославянской рукописи XVI в., № 125 бывшей Придворной библиотеки в Вене. Неясно, есть ли в ней извлечение из истории Иосифа Флавия. (См.: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 85—86).

сти в рукопись изменения, чтобы сделать ее более доступной для читателя. Разумеется, он вносил изменения в соответствии со знанием русского языка, которым он имел возможность овладеть во время двух путешествий в Россию за помощью — «и тамо привикох немного русскаго языка». Григорий точно отмечает, что заменил только те слова, которые знал — «елико ми разумети многие русские речи в сие книзе и преписах сръбскими речми».

Все это привлекает к рукописи Григория, которую следовало бы изучить более подробно. Исследование ее показало бы степень знания писателем русского и сербского языков; это будет ценной страницей из истории культурных связей России и южных славян.¹⁷

¹⁷ В древнеславянских рукописях встречается слово «акрида». И в «Истории Иудейской войны» об Иоанне Крестителе, например, говорится: «И на потребу ему быша древяные щеполъкы, и акриды и медъ дивий» (Н. А. Мещерский. «История Иудейской войны»..., стр. 258). Н. А. Мещерский (там же, стр. 492) и Ив. Дуйчев (Одно неясное место в древнерусском переводе Иосифа Флавия, стр. 418—419) дают разъяснения относительно смысла этого слова. Здесь же приведено это слово по одной болгарской рукописи второй половины XVIII в., которая находится в Народной библиотеке в Софии (№ 689), в так называемом Янкуловом сборнике. В одном слове об Иоанне Крестителе сказано: «И ястие беше Иоаново акрида и от диви пчели мед. Акрида на две тлъкует се: едино хошет да рекут от дресеса, егда попускают млади клоновци, други паки говорат акрида нарицает се некая трава, растет по земли» (л. 164 об.). И на следующем листе (165) этому слову дается новое объяснение: «Неци не могут да сетат каде иде тая речъ: по гръчаским езиком акрида по словенъским нарицает се скакалци; паки по гръчаским езиком акрида нарицает се краи или врѣх. Тая реч не могут да се досетѣтъ гръци како нарицает се, от васако зелие врѣх и от дресеса врѣх нарицают гръци акрида».

Я. С. ЛУРЬЕ

О путях развития светской литературы в России и у западных славян в XV—XVI вв.

Культурные и литературные взаимоотношения между Россией и западнославянскими странами в XV—XVI вв. имели иной характер, нежели взаимоотношения России с южными славянами. Южнославянская, в первую очередь болгарская, письменность широко проникала на Русь во времена Киевского государства и феодальной раздробленности; она прямо и непосредственно воспринималась здесь и становилась органической частью собственнорусской литературы. В XIV—XV вв. характер отношений между Россией и остальным славянским миром изменился. Завоеванные турками Сербия и Болгария перестали существовать как самостоятельные государства; серьезный удар был нанесен и национальным литературам этих стран. Влияние на русскую письменность отдельных памятников южнославянской литературы и отдельных южнославянских писателей, эмигрантов из Сербии и Болгарии, не прекратилось в XV в., но в то же время русская письменность естественно должна была все более обращаться к литературам тех славянских стран, которые еще сохранили свою политическую и культурную независимость — Чехии и Польши.

Памятники чешской и польской литературы не могли восприниматься русской письменностью XV—XVI вв. так легко и органично, как древнеболгарские памятники. Литературные языки восточных и западных славян прошли к этому времени большой путь развития; западнославянские памятники ощущались в России как иностранные, хотя и написанные на близких и более или менее понятных языках; давали себя знать и идеологические различия между русской и западнославянской, «латинской» культурой.

История русско-польских и русско-чешских литературных отношений в XV—XVI вв. довольно мало привлекала внимание исследователей. Русско-чешским связям посчастливилось больше, чем русско-польским. Вопрос этот интересовал уже славистов XIX в. (например, И. Первольфа);¹ в 1935—1947 гг. вышла в свет капитальная монография А. В. Флоровского «Чехи и восточные славяне»;² недавно была опубликована книга чешской исследовательницы Х. Прохазковой на эту же тему.³ Но материала, относящегося к собственно литературным отношениям XV—XVI вв., в этих работах немного. А. В. Флоровский пишет о политических связях гуситской Чехии с Литовской Русью: тщательно собирает все данные, которые свидетельствуют о знакомстве Северо-Восточной Руси с со-

¹ И. Первольф. Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII в. СПб., 1878.

² А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. I. Прага, 1935; т. II. Прага, 1947.

³ Z. Procházková. Po stopách dávného přátelství. Praha, 1959.

бытиями в Чехии; переходя к литературным отношениям, он говорит только о чешских текстах, усвоенных в Белоруссии в XV—XVI вв., и об украинских списках «Луцидариуса», восходящих к чешскому оригиналу.⁴ Х. Прохазкова упоминает лишь о косвенных литературных отражениях взаимного знакомства обоих народов (упоминание Гуса в Ипатьевской летописи, чешские связи Пересветова и т. д.).⁵

Еще хуже обстоит дело с изучением русско-польских литературных отношений XV—XVI вв. Исследуя переводную литературу, бытовавшую на Руси в XIV—XVII вв., А. И. Соболевский пришел к заключению, что «говорить о преимущественном влиянии польской литературы на литературу Московской Руси мы не имеем никакого права» и что «произведений писателей поляков у нас было сравнительно немного».⁶ Очень коротко и поверхностно коснулся этого вопроса А. Брюкнер в своей очерке «О русской литературе и наших отношениях с нею ныне и триста лет тому назад». Пренебрежительно заметив, что литература древней Руси состояла из «убогих переводов отцов церкви и других греческих религиозных сочинений, хроник и нескольких повестей, например об Александре Македонском», он пишет: «Если что-нибудь здесь изменилось, то этим Московская Русь обязана Руси Киевской, которая сама научилась у Польши писать и мыслить». Конкретно, однако, в очерке А. Брюкнера речь шла о переводах с польского, сделанных в основном в XVII в. Другой польский автор Я. Янув в своем обзоре литературы вопроса указывал, что проблема польских влияний на Русь рассматривалась случайно, в связи со специальными работами и что исчерпывающего и полного исследования по этому вопросу до сих пор нет.⁷

Недостаточная разработка вопроса о литературных связях между западными славянами и Россией в XV—XVI вв. несомненно в значительной степени объясняется отсутствием фактического материала. Но для изучения отношений между литературами Чехии, Польши и России не обязательно рассматривать случаи прямого перехода литературных памятников из одной славянской страны в другую. Не менее важно для понимания культурной истории этих стран сопоставление общих путей развития чешской, русской и польской литератур, установление сходства и различия в репертуаре литературных памятников, имевших хождение у западных и восточных славян. При такой постановке вопрос о литературных отношениях между западными славянами и Россией становится частью общей проблемы взаимоотношений между русской и мировой литературой XV—XVI вв. Для западнославянских литератур этот период был временем глубоких изменений: в Чехии и Польше начала развиваться светская литература на национальных языках, отражавшая веяния предреформационных и реформационных движений, Возрождения и гуманизма.

⁴ А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. II, стр. 28—45. Далее А. В. Флоровский разбирает «Повесть о Брунцвике», известную в Северо-Восточной Руси, но не ранее XVII в. (стр. 45—51).

⁵ H. Procházková. Po stopách dávného přátelství, стр. 28 и 37—48.

⁶ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903, стр. 50.

⁷ A. Brückner. O literaturze rosyjskiej i naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysta. Lwów—Warszawa, 1906, стр. 35—53; J. Janów. Wpływy polskie na literaturę Rusi do XVIII w. (Przegląd badań dotychczasowych). II Międzynarodowy zjazd slawistów (filologów słowiańskich). Warszawa, 1934, стр. 69—73. Предметом исследований самого Я. Янува были западнорусские «Страсти Христовы» (см. прим. 26), «Варлаам и Иоасаф» и ряд западнорусских памятников XVII в., связанных с влиянием польской литературы (ср.: T. Ulewicz. Dorobek naukowy Jana Janowa w zakresie dziejów dawnego piśmiennictwa i kultury. Pamiętnik Słowiański, t. IV, rocznik 1954. Wrocław—Poznań, 1955, стр. 52—60, стр. 60—70 — Zestawienie bibliograficzne).

Вопрос об отношении России к Реформации и Возрождению лишь недавно стал рассматриваться в научной литературе. В старом литературоведении прочно господствовал высказанный еще А. Н. Пыпиным взгляд, согласно которому «для древней Руси действительно остались чужды те великие движения в области веры и мысли, которые волновали Запад еще с половины средних веков и результатом которых явилось Возрождение».⁸ Об отношении России к Реформации писали М. Соколов и Д. Цветаев; сравнительно недавно к этой теме обратился и немецкий исследователь Л. Мюллер. Однако в этих работах речь шла только об отдельных представителях западного протестантизма и о политике русских светских и духовных властей по отношению к ним.⁹ Ничего не дает для решения общего вопроса о России и Реформации обзорная статья В. Кирхнера «Россия и Европа в век Реформации». Автор полагает, что «идеи, которые потрясли основания западного христианства, не смогли проникнуть за его восточные границы». Но термин «реформационные движения» В. Кирхнер понимает чрезвычайно узко: реформационными движениями в России он согласен считать только такие движения, которые возникли бы под «прямыми влияниями» аналогичных западных движений. «Параллельные движения», возникающие «спонтанно» под влиянием сходных экономических и «общечеловеческих» условий, заранее отстраняются автором.¹⁰ Естественно, что такая постановка вопроса (в соединении с весьма поверхностным рассмотрением материала — без учета работ на русском языке) предопределила отрицательные выводы, сделанные В. Кирхнером. Несколько иначе подходит к этой теме немецкий исследователь К. Онаш: отвергая априорное утверждение, будто греко-православному миру были чужды какие бы то ни было элементы Ренессанса и Предреформации, автор, однако, видит некоторую связь с этими движениями только в византийском исихазме, выводя из него и русские идеологические движения XIV—XVI вв.; он рассматривает как «историческую трагедию» то обстоятельство, что «в русском православии никогда не было широких связей с идеями предреформации и реформации».¹¹

Советское литературоведение в отличие от дореволюционного и западного не считает чуждыми России те «великие движения в области веры и мысли», которые привели на Западе к Возрождению и Реформации. Реформационным движениям на Руси в XIV—первой половине XVI в. было посвящено в последние годы несколько специальных работ.¹² По мнению советских литературоведов, «русская культура XV—XVII вв. в разнообразных ее проявлениях была вовсе не так далека от гуманистической культуры эпохи Возрождения... мы имеем полное право говорить о явлениях гуманизма на русской почве в этот период».¹³

⁸ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II. СПб., 1898, стр. 72.

⁹ М. Соколов. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880; Д. Цветаев. Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890; Ludolf Müller. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom XVI bis zum XVIII Jahrhundert. Wiesbaden, 1951.

¹⁰ W. Kirchner. Russia and Europe in the Age of the Reformation. — Archiv für Reformationsgeschichte, t. XLIII, 1952, стр. 173, 180—181 и 184—186.

¹¹ K. Onasch. Renaissance und Vorreformation in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie. — Aus der Byzantinischen Arbeit der DDR, t. I (Berliner Byzantinische Arbeiten, B. 5). Berlin, 1957, стр. 288—302.

¹² Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.—Л., 1955; А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958; А. И. Клибанов. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960.

¹³ М. П. Алексеев. Явления гуманизма в литературе и публицистике древней Руси. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958, стр. 38.

Естественно встает вопрос о сопоставлении предреформационных, пред-ренессансных и реформационно-гуманистических тенденций в русской культуре и литературе с аналогичными тенденциями в литературах других славянских народов. В этом плане русско-славянские связи уже рассматривались в советском литературоведении. Характеризуя так называемое «второе южнославянское влияние в России», Д. С. Лихачев видит в нем отражение на русской почве «восточноевропейского Предвозрождения», понимая под этим термином такие общественные и культурные явления, как «Палеологовский ренессанс» в искусстве, исихазм и противостоящее ему движение варлаамитов и т. д. Однако, как отмечает Д. С. Лихачев, «восточноевропейское Предвозрождение» — это еще никак не «Возрождение», подобное тому, какое знала Италия в XIV—XV вв., а другие страны Европы — в XV—XVI вв. Это движение «еще не противостоит средневековью. Религиозное начало не оттесняется на второй план, как это было в западноевропейском Возрождении. Напротив, оно развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры».¹⁴

Если «второе южнославянское влияние» позволяет связывать русскую культуру конца XIV—начала XV в. с восточноевропейским Предвозрождением, то русско-чешские и русско-польские связи дают основание поставить вопрос об отношении русской литературы к литературам, непосредственно отражавшим веяния Возрождения и Реформации.

При этом нам необходимо, конечно, учитывать, что и Чехия, и Польша не достигли Ренессанса и Реформации в их вполне зрелом и законченном виде. Разложение феодального строя в обеих западнославянских странах не зашло в XV—XVI вв. так далеко, как в наиболее развитых странах Западной Европы. Чехия раньше других европейских государств пережила широкое религиозное движение, направленное против феодально-католической системы, но это движение было все же скорее Предреформацией, чем Реформацией. В Польше Реформация, начавшись в XVI в., не имела в отличие от североευропейских стран полного успеха. Гуманистические движения в Чехии и Польше также не достигли такого развития, как в Италии, Германии, Франции и Англии. Тем интереснее, однако, сопоставление западнославянских стран с Россией, которая находилась еще дальше от центров реформационно-гуманистических движений Западной Европы и по своему социально-экономическому развитию сильно отставала от наиболее передовых европейских стран. Такое сопоставление позволит установить и элементы сходства в путях развития русской и западнославянских литератур XV—XVI вв., и присущие им различия.

I

Развитие культурных связей между Россией и западнославянскими странами в XV в. во многом зависело от международно-политических отношений. В первой половине века важнейшим связующим звеном между русскими княжествами, с одной стороны, и Польшей и Чехией — с другой, был великий князь Литовский Витовт, формально считавшийся вассалом своего двоюродного брата польского короля Ягайло, но фактически ведший вполне самостоятельную внешнюю и внутреннюю политику. После начала гуситских войн в Чехии и разрыва чехов с германским императором Витовт согласился принять чешскую корону и послал в Прагу своего наместника Сигизмунда Корибутовича. Через Литовское государство завя-

¹⁴ Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. (IV Международный съезд славистов. Доклады). М., 1958, стр. 40—52.

зывались первые связи гуситов с русскими землями. Еще в 1413 г., до сожжения Гуса, его ближайший сподвижник Иероним Пражский посетил Польшу, Литовскую Русь (в частности, Витебск) и Псков, где подчеркнуто выражал свое уважение к православным церковным обрядам.¹⁵ В последующие годы, заявляя о своей готовности обсудить религиозные споры с католиками на церковном соборе, гуситы неизменно требовали участия в таком соборе представителей греко-православных церквей; в середине XV в. (до падения Константинополя) они вели прямые переговоры с константинопольским патриархом.¹⁶

Интерес гуситов к русским землям не ослабел и во второй половине XV в., когда отдельные княжества Северо-Восточной Руси были объединены в государство с центром в Москве и между Московской Русью и Польско-Литовским государством, находившимся в тот период под общей властью Казимира Ягеллона, началась борьба. Одна из наиболее развитых гуситских организаций — «чешские братья» — послала своих представителей к русским, сербам и армянам, рассчитывая, что среди этих народов «могут быть верные люди и добрые христиане». Вот что рассказывает чешский памятник 70-х годов о религиозных обычаях русских: «Также и руссы. Каждого они посвящали, который только давал дары, как они недавно посвящали трех чехов, не узнавая, каков их образ жизни. И те исправляли службу, хотя не были посвящены папской властью, ибо они терпят всех, которые только исправляют службу. Таким же образом они некоторых вальденсов приняли, которые также службу исправляли».¹⁷ О какой Руси здесь идет речь: о Московской или о Литовской? Едва ли о последней: со второй половины XV в. литовская митрополия «всая Руси», отделившаяся от московской, признала унию с католической церковью, против которой выступали чехи; литовская митрополия была тесно связана с константинопольской патриархией и не могла позволять себе особых вольностей в поставлении священников. Напротив, московская митрополия, порвавшая с патриархом (с 50—70-х годов XV в.), еще не определила в этот период своих новых иерархических принципов и могла терпеть «всех, которые только исправляют службу». Во всяком случае во время следующей экспедиции такого рода «чешские братья» несомненно завязали связь с Московской Русью: в 1491 г. они вновь разослали своих представителей по греко-православным землям; один из этих представителей (Мареш Коковец) посетил Москву.¹⁸

Все более обострившиеся отношения между «государем всея Руси» Иваном III и Ягеллонами не благоприятствовали дальнейшему развитию связей с западным славянством: в 1471 г. на освободившийся (после смерти Юрия Подебрада) чешский престол был избран сын Казимира Владислав, и таким образом оба западнославянских государства оказались под властью династии Ягеллонов. Но с начала 80-х годов Иван III вступил в дипломатические сношения с другим государем, тесно связанным со

¹⁵ А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. I, стр. 345—355.

¹⁶ Там же, стр. 371.

¹⁷ J. Goll. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder. Prag, 1878, стр. 100 и 103; ср.: Ю. Анненков. Гуситы в России в XV и XVI вв. (оттиск из журнала «Странник»). СПб., 1878, стр. 10—11 (по материалам архива в Гернгуте).

¹⁸ Martina Kabatníka Cesta z Čech do Jerusalema a Kaira r. 1491—1492, vyd. I. V. Prašek. — Sbírnka pramenův ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku, sk. 1, ř. 2, č. 1. Praha, 1894, стр. 1—2 (предисловие Адама Бакларже к отчету одного из посланных «чешскими братьями» лиц, Кабатника; отчеты остальных путешественников не сохранились); Ю. Анненков. Гуситы в России в XV и XVI вв., стр. 11—12.

славянским миром — с венгерским королем Матвеем Корвиным, владевшим в то время такими бывшими землями Чешского королевства, как Словакия и Моравия. В 1482—1484 гг. в Венгрию и Молдавию ездил посол Ивана III Федор Васильевич Курицын, ведший переговоры о союзе против Ягеллонов.

Культурные связи между Русским государством и западославянскими землями во второй половине XV в. представляют особый интерес благодаря одному обстоятельству: именно в этот период на Руси начинается идеологическое движение, во многих отношениях сходное с чешским гусизмом, — новгородско-московская ересь (так называемая «ересь жидовствующих»). Федор Курицын, находившийся в 1482—1484 гг. в Венгрии, где гусизм был широко распространен в славянских областях, и в Молдавии, куда (особенно после 1481 г.) бежало немало гуситов,¹⁹ был не только первым дипломатом Московской Руси, но и виднейшим еретиком, «начальником тем всем злодеям», как его именовали «обличители» ереси.²⁰ У нас нет, к сожалению, сведений о прямых связях между русскими еретиками и гуситами, но параллельность обоих движений, сходство их характера (отрицание церковного «предания», иконоборчество, даже хилиастические настроения)²¹ не вызывают сомнений. В этой связи особый интерес представляет утверждение новгородского архиепископа Геннадия, будто ересь в Москве стала развиваться с тех пор, «как Курицын из Угорские земли приехал», привезя с собой и иностранного участника еретического кружка, «угрянина Мартынку».²² О том, что члены русского посольства 1482—1484 гг. занимались в Венгрии и Молдавии не только переговорами о союзе против Казимира, свидетельствуют многочисленные подробности из жизни этих и соседних с ними стран, сохранившиеся в «Повести о Дракуле», написанной как раз в 80-х годах XV в. при вероятном участии того же Федора Курицына.

Как же отразились культурные связи с западославянскими странами на русской литературе XV в.? Мы уже отметили, что прямых заимствований из западославянских литератур среди памятников XV в. почти не известно. Тексты «Луцидариуса», «Тристана и Изольды» и других памятников, восходящих к чешскому оригиналу, получили распространение только в Западной, Литовской Руси (да и то в основном в XVI, а не в XV в.); в Русском государстве уже с конца XV—начала XVI в. тоже был известен «Луцидариус» (сборник с рядом сведений естественнонаучного содержания), но этот текст был переведом не с чешского, а с немецкого оригинала.²³ Польская и западнорусская (белорусская) лексика обильно отражена в русских «Посольских делах» XV в.; в XV в. на Руси были переведены и переписаны статуты польских королей Казимира Великого и Ягайло;²⁴ но памятники, проникавшие на Русь из Польско-

¹⁹ J. M a s ů r e k. Husitství a rumunské země. — В кн.: Co daly naše země Evropě a lidstvu. Praha, 1939, стр. 88—89; ср.: В. Н. Н и к и т и н а. Распространение гуситских идей в Венгрии в 30-х годах XV в. — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, 1. М.—Л., 1957, стр. 333—349.

²⁰ Н. А. К а з а к о в а и Я. С. Л у р ь е. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в., стр. 381.

²¹ Ср.: Я. С. Л у р ь е. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960, стр. 177, 184—185 и 381—383.

²² Н. А. К а з а к о в а и Я. С. Л у р ь е. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в., стр. 377 и 381.

²³ Н. С. Т и х о н р а в о в. Сочинения, т. 1. М., 1898, стр. 304—305; А. В. Ф л о р о в с к и й. Чехи и восточные славяне, т. II, стр. 42.

²⁴ ГИМ, Увар., № 702; S. R o m a n, A. V e t u l a n i. Ruski przekład polskich statutów ziemskich z rękopisu moskiewskiego. Wrocław—Kraków, 1959.

Литовского государства, не были, как правило, произведениями западно-славянской письменности. Это были сочинения, ходившие среди русского (белорусского и украинского) населения Литовского государства и попавшие оттуда в Северо-Восточную Русь,²⁵ но восходившие к оригиналам, написанным обычно не на западнославянских языках. Неизвестно, к какому оригиналу, польскому или латинскому, восходили, например, такие переведенные в Западной Руси, но сохранившиеся в русской рукописной традиции XV в. апокрифы, как повесть о страстях Иисуса Христа (основанная на «Никодимовом евангелии») и другие.²⁶ Памятники средневековой науки (философии, космографии, астрономии), проникавшие в XV—XVI вв. в Московскую Русь из Западной Руси, восходили не к польским, а к еврейско-арабским оригиналам. Памятники эти, связывавшиеся обычно в старой историографии с «ересью жидовствующих», в действительности не имели прямого отношения к новгородско-московской ереси (только два из них, «Логика» Маймонида-Аль-Газали и «Шестокрыл», были известны новгородским еретикам), но они свидетельствовали о широких светских интересах, возможно даже о гуманистических веяниях в Западной Руси,²⁷ и о том, что культурные связи между Польско-Литовским и Русским государствами далеко не ограничивались сферой церковной литературы и летописания.

Из произведений литературы, в более узком смысле этого слова (беллетристики), только одно обнаруживает некоторые следы западнорусского происхождения — «История Троянская» Гвидо де Колумна, памятник, на характере и значении которого мы еще остановимся. Западнорусские элементы в лексике этого памятника (такие слова, как «шкота») объяснялись исследователями по-разному: либо как признак того, что русский текст «Истории Троянской» восходит к той же переводческой школе, которая перевела «Логик» Маймонида и другие еврейско-арабские памятники,²⁸ либо как признак следования «известной литературной моде», вовсе не характеризующий лексику «Истории» в целом.²⁹

²⁵ О литературном обмене между Западной и Северо-Восточной Русью см.: А. Д. Седелников. «Послание от друга к другу» и западнорусская книжность XV века. — Известия АН СССР, VII серия, Отделение гуманитарных наук. Л., 1930, № 4, стр. 223—239.

²⁶ ГИМ, Синод., № 367, лл. 354—492; ср.: ГПБ, Q.1391, лл. 1—96 об.; М. Сперанский. Славянские апокрифические евангелия. М., 1895, стр. 94—95; Е. Ф. Карский. Западнорусский сборник XV в. — ИОРЯС, т. II, кн. 3. СПб., 1897, стр. 964; Страсти Христовы в западнорусском списке XV века. Труд Н. М. Тупикова. — ПДПИ, СХL. СПб., 1901; Повесть о трех королях волхвах в западнорусском списке XV века. Труд В. Н. Перетца. — ПДПИ, СL. СПб., 1903; J. Janów. Legendarno-apokryficzne opowieści ruskie o tęże Chrystusa. — Prace Filologiczne, t. XV, cz. II. Warszawa, 1931. М. С. Грушевский считал возможным, что «Страсти Христовы» были не переводом, а белорусской или украинской компиляцией по католическим источникам (М. Грушевський. Історія української літератури, т. V. Київ, 1926, стр. 101—102). Сборник Синод., № 367 в целом несомненно составлен на московской почве, что видно из того, что он включает родословия московских князей (см. прим. 50).

²⁷ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 396—428; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в., стр. 144—145. Вслед за А. И. Соболевским и М. С. Грушевский связывал указанную переводную литературу с новгородской «ересью жидовствующих»; однако он правильно отмечал, что эта литература свидетельствует о значительной оживленности культурной жизни Украины (и вообще Западной Руси) в конце XV—начале XVI в. (М. Грушевський. Історія української літератури, т. V, стр. 73—92).

²⁸ Н. В. Геппенер. К истории перевода повести о Трое Гвидо де Колумна. — Сборник статей к 40-летию ученой деятельности А. С. Орлова. Л., 1934, стр. 357—358.

²⁹ А. С. Орлов. Повесть кн. Катырева-Ростовского и «Троянская история» Гвидо де Колумна. — Сборник статей в честь М. К. Любавского. Пгр., 1917, стр. 77; ср.

Но вопрос об отношении русской литературы XV в. к литературам западных славян — это, как мы уже указывали, не только вопрос о взаимных влияниях этих литератур. Если в идеологическом развитии западного и восточного славянства мы наблюдаем известный параллелизм, то естественно искать параллельных явлений и в истории литературы этих стран.

Как известно, развитие письменности на национальных языках происходило у западных славян медленнее, чем у восточных и южных; развитию славянской письменности препятствовала здесь католическая церковь, признававшая лишь один официальный язык церковного культа — латинский. В Чехии, где борьба против безраздельного господства церкви в идеологии началась раньше, чем в Польше, письменность на родном языке была достаточно широко распространена еще до XV в.; в Польше только к концу XV—началу XVI в. родной язык начинает вытеснять латинский язык из литературы. Меняется и характер литературы у обоих западнославянских народов. Наряду с деловой письменностью, публицистикой (гуситская литература в Чехии, сочинения Гжегожа из Санока и Филиппа Калимаха в Польше) и памятниками полуцерковной, полусветской литературы (например, «Повесть о Варлааме и Иоасафе», переведенная в XV в. на чешский язык)³⁰ в западнославянских странах начинает развиваться и чисто светская художественная литература (беллетристика). Уже к концу XV в. многие популярные сюжеты городской и рыцарской литературы позднего средневековья либо в переводах на славянские языки, либо по латинским текстам были известны в Чехии и Польше.

Одним из наиболее любимых памятников рыцарской литературы на Западе был роман об Александре Македонском, составленный в X в. (на основе эллинистического романа, приписываемого Каллисфену) архиепископом Неаполитанским Леоном и именуемый обычно «Историей о битвах Александра Македонского» (*Historia Alexandri magni, Regis Macedoniae, de proeliis*); в XII в. появилось поэтическое переложение биографии Александра, принадлежавшее Гвальтеру де Кастельоне (Готье Шательон). На основе этой поэмы (и ее немецкой обработки Вальтера фон Эшенбаха) была составлена в начале XIV в. чешская «Александрейда»;³¹ перевод прозаической «Истории о битвах Александра» был сделан несколько позже — в XV в.³² С темами античности связывали средневекового читателя и рассказы о Троянской войне, восходившие в литературе того времени не к поэмам Гомера, а к позднеримским компиляциям псевдо-Дарета и псевдо-Диктиса. В XV в. на чешский язык была переведена одна из средневековых переработок псевдо-Дарета и псевдо-Диктиса — «Троянская хроника» Гвидо де Колумна; этот перевод был первой книгой, напечатанной (в 1468 г.) на чешском языке.³³ В Польше XV в. «История о битвах Александра» и «Троянская хроника» были известны в латинских списках;

А. С. Орлов. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII вв. Л., 1934, стр. 43—45.

³⁰ Ср.: I. Франко. Варлаам і Йоасаф, старохристиянський духовний роман і його літературна історія. — Записки наукового товариства імені Шевченка, р. VI, кн. IV, т. XVIII. Львів, 1897, стр. 108—109. Текст чешского «Варлаама и Иоасафа» (перевод Томаса Штитного) см.: Barlaam a Josafat, preložil Tomáš ze Štítného. — Památky staré literatury české, N 2. Praha, 1946.

³¹ Staročeská Alexandreida. Uspořádal V. Vážný. Praha, 1949; ср.: H. H. Bie l f e l d t. Die Quellen der alttschechischen Alexandreis. Berlin, 1951.

³² Текст см.: Fr. P r u s i k. Kronika o Alexandru Velikém. — Krok, ročník VIII—XI. Praha, 1894—1897; перепечатано (неполностью) в сборнике: Proza z doby Karla IV. Praha, 1948, стр. 226—242; ср.: J. V l i č e k. Dějiny české literatury, I. Praha, 1960, стр. 35—36, 217.

³³ J. V l i č e k. Dějiny české literatury, I, стр. 216—217; Proza z doby Karla IV, стр. 278—324.

в XVI в. был издан польский перевод романа об Александре и польская переделка «Истории разрушения Трои» псевдо-Дарета.³⁴ Романы об Александре и о Троянской войне привлекали средневекового читателя с разных точек зрения. Романы эти воспевали рыцарские доблести (перенесенные на античную почву), рыцарское служение даме; вместе с тем литература такого рода (в особенности роман об Александре) противопоставляла низменной реальности средневековой жизни мечту о далеких, утопических землях (Индия, земля блаженных, которую посещает Александр). Западноевропейская литература, развивающая обе эти темы, была также известна в Чехии и Польше. Рыцарские романы о Тристане и Изольде, об Аполлонии Тирском, о Штилфриде и Брунцвике и другие были переведены на чешский язык уже в XIV—XV вв.;³⁵ в Польше переводы рыцарских романов начались позднее, но уже в XV в. в польской (как и в чешской) рукописной традиции был распространен латинский сборник «Римские деяния» (*Gesta Romanorum*), включивший в себя ряд памятников рыцарской (Аполлоний Тирский) и иной светской литературы (в XV в. «Деяния» были переведены на чешский, а в начале XVI в. — на польский язык).³⁶

Из числа популярных в средние века сказаний о «блаженных странах» в западославянских странах были известны послание легендарного индийского царя-священника Иоанна византийскому императору³⁷ и связанный с этим посланием полуфантастический «дорожник» англо-норманского рыцаря Мандевилля.³⁸

Наряду с «высокой литературой» рыцарского романа и утопических легенд позднее средневековье выдвигает литературу иного типа, отражавшую своеобразный «протест реальности» против феодально-рыцарского идеала.³⁹ В XIV—XV вв. роль этой городской, басенно-сатирической литературы становится особенно значительной: если рыцарский роман, сохранявший популярность вплоть до времен «Дон-Кихота», был по своему характеру порождением средневековья и его культуры, то городская литература (во всяком случае в ее письменной форме) знаменовала собой кризис феодально-рыцарской идеологии; творчество наиболее выдающихся

³⁴ Ср.: J. K r z y ż a n o w s k i. *Romans polski wieku XVI*. Lublin, 1934, стр. 14—15, 25, 31—32. Перечисление польских изданий «Истории Александра Великого» и литературы о них см.: *Bibliografia literatury polskiej okresu Odrodzenia (Materiały)*. Opracowali K. Budzyk, R. Pollak, S. Stupkiewicz. Warszawa, 1954, стр. 102—103, 106—107. Изд.: *Historia Trojańska 1563*, wyd. S. Adalberg. — *Biblioteka Pisarzy Polskich*, 31. Kraków, 1896; о польском варианте Троянской истории, кроме работы Кржижановского, см.: J. Mańkowski. *Historia trojańska w literaturze i kulturze polskiej wieku XVI*. — *Meander*, rok XVII, 7—8. Warszawa, 1962, стр. 351—354, 360—365.

³⁵ Ср.: J. Vlček. *Dějiny české literatury*, I, стр. 36—38, 217.

³⁶ Перечисление латинских списков «Римских деяний», писанных в Польше (все, кроме одного, в XV в.), см.: С. Л. Пташицкий. *Средневековые западноевропейские повести в русской и славянских литературах. Истории из римских деяний*. — *Историческое обозрение*, т. VI. СПб., 1893, стр. 166—178, 179—193 (о чешском переводе XV столетия). Текст чешских «Деяний» см.: *Próza z doby Karla IV*, стр. 170—188, ср. также: J. K r z y ż a n o w s k i. *Romans polski wieku XVI*, стр. 14—15, 113; *Bibliografia literatury polskiej*. . . , стр. 105; J. Vlček. *Dějiny české literatury*, I, стр. 40, 217.

³⁷ Перечисление латинских текстов послания, сохранившихся в польских и чешских рукописях XIV—XV вв., см.: Fr. Zarnke. *Der Priester Johannes*. Leipzig, 1879, стр. 54, 61, 68, 73—74, 76; ср.: J. K r z y ż a n o w s k i. *Romans polski wieku XVI*, стр. 14; текст одного из этих списков см. в приложении к книге: *Kronika węgierska na początku wieku XII*. Warszawa, 1823, стр. 146—165.

³⁸ А. Н. Веселовский. *Южнорусские былины*. СПб., 1884, стр. 174; J. Jakubec. *Dějiny literatury české*, I. Praha, 1929, стр. 5, 295, 305—306; J. K r z y ż a n o w s k i. *Romans polski wieku XVI*, стр. 14.

³⁹ Ср.: А. Н. Веселовский. *Поэтика сюжетов*. — *Собрание сочинений*, т. 2. вып. 1. СПб., 1913, стр. 146—147.

представителей этой литературы (Чосер, Бокаччио) относится уже к явлениям Ренессанса.

Литература такого характера была распространена в западнославянских странах. Уже в XIV в. в Чехии появилась стихотворная обработка басен Эзопа, а в XV в. — легендарная биография Эзопа (в начале XVI в. она была переведена и в Польше);⁴⁰ в начале XVI в. в Чехии был переведен другой басенный сборник — басни о животных Бидпая (индийско-арабский эпос «Калила и Димна»);⁴¹ Оба эти сборника наряду с новеллами, входившими в состав «Римских деяний» (известных западнославянским странам), сыграли большую роль в развитии европейской новеллистики, оказав влияние на «Декамерон» и другие литературные памятники Возрождения.⁴² В XV в. в западнославянских странах получают распространение «Беседы, которые вел Соломон с Мархолтом, грубым и беспутным» — памятник, высмеивавший возвышенные идеалы рыцарской литературы (в начале XVI в. польский перевод «Соломона и Мархолта» был уже напечатан).⁴³ Рыцарскому служению даме, защитником которого в данном случае выступал женолюбивый Соломон, хитрый простолоудин Мархолт (Морольф) противопоставлял популярные в фольклоре сатирические анекдоты о «злых женах».⁴⁴ К XV в. относится и «Беседа Магистра Поликарпа со смертью» — польская сатирическая поэма-диалог на популярную в народной средневековой литературе тему о равенстве перед смертью всех людей независимо от их знатности или богатства.⁴⁵

Если мы обратимся теперь к России того же периода, то обнаружим ряд сходных черт между русской и западнославянскими литературами. Светская письменность на Руси сложилась задолго до XV в. и была представлена замечательными памятниками — летописями, воинскими повестями; еще в Киевской Руси появились переводы «Иудейской войны»

⁴⁰ J. V l ě e k. Dějiny české literatury, I, стр. 52, 216; J. J a k u b e c. Dějiny literatury české, I, стр. 600; J. K r z y Ź a n o w s k i. Romans polski wieku XVI, стр. 15; Bibliografia literatury polskiej..., стр. 93—95.

⁴¹ Mikuláš Konáček z Hodiškovy. Pravidlo lidského života. Praha, 1961; J. V l ě e k. Dějiny české literatury, I, стр. 272. Перевод М. Конача (см. стр. 280—281) относится к 1528 г., однако можно думать, что текст «Калилы и Димны» проник к западным славянам несколько раньше, так как в XVI в. возникает уже западнорусский (белорусский) перевод «Келилы й Димны», сделанный, очевидно, с польского или чешского оригинала (М. Гепенер. До історії української повісти.— Записки історично-філологічного відділу Української Академії наук, кв. XII. Київ, 1927, стр. 40—47).

⁴² Ср.: I. C. D u n l o p. History of Prose Fiction (ed. by H. Wilson), vol. II. London, 1888, стр. 1—20.

⁴³ Bibliografia literatury polskiej..., стр. 103 и 107; J. K r z y Ź a n o w s k i. Romans polski wieku XVI, стр. 14—15, 150—151. Свидетельства о знакомстве чехов с «Соломоном и Мархолтом» в XV в. см.: S. Z í b r t. Markolt a Nevím v literatuře staročeské.— Sbirka pramenův ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku, sk. 1, ř. I, ř. II, č. 8 Praha, 1909, стр. 21—25; J. J a k u b e c. Dějiny literatury české, I, стр. 612. Недавно Я. Колар заявил о своем несогласии с обычной датировкой чешского «Соломона и Мархолта», указав, что разберет этот вопрос в специальной статье (см.: J. K o l á r. Česká zábavná próza 16 století tzv. knížky lidového čtení.— Rozpravy Československé Akademie Věd. Řada společenských věd, ř. 70, s. 11. Praha, 1960, стр. 26, прим. 57); однако такая статья нам пока неизвестна.

⁴⁴ J. K r z y Ź a n o w s k i. Romans polski wieku XVI, стр. 148; А. Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине.— Собрание сочинений, т. XV, вып. 1. Пгр., 1921, стр. 280—281.

⁴⁵ Текст этого памятника см.: W. N e h r i n g. Altpolnische Sprachdenkmäler. Berlin, 1887, стр. 281—293; Materiały i prace komisji językowej Akademii Umiejętności w Krakowie, t. I. Kraków, 1904, стр. 181—196; ср. I. J a n ó w. Polikarp na Rusi.— Studia z filologii polskiej i słowiańskiej, t. III. 1958; В. Б. Оболевич. История польской литературы. Л., 1960, стр. 38—39. Ср. исследование Р. П. Дмитриевой в этом томе, стр. 303—317.

Иосифа Флавия, «Повести о Варлааме и Иоасафе» и т. д. Но именно в XV в. в русской рукописной традиции появляется большая группа памятников чисто беллетристического характера, резко выделяющихся на фоне преимущественно церковной литературы. Перечисление этих памятников показывает, что русского читателя XV в. привлекали почти такие же произведения переводной светской литературы, что и его западнославянских собратьев.

Перевод греческой так называемой псевдокаллистеновой «Александрии» был известен на Руси еще до XV в.: он был включен в состав больших исторических компиляций XIII—XV вв. (Иудейский хронограф, Еллинский летописец). В XV в. в Россию проникает так называемая сербская «Александрия». Причина вытеснения хронографического повествования об Александре сербской «Александрией» не раз отмечалась исследователями: сербская «Александрия» была типичным рыцарским романом с рядом любовно-лирических (Александр и Роксана) и элегических отступлений.⁴⁶ В XV в. на Руси появляется (вместе с болгарской Хроникой Манассии) другой рыцарский «исторический» роман — «Троянская притча» (или «Притча о кралех»), заменившая более сухой рассказ о Троянской войне, читавшийся в исторических компиляциях XIII—XV вв. В то же примерно время была переведена и «Троянская история» Гвидо де Колумна. Первые известные нам списки «Троянской истории» относятся к XVI в., но прямая ссылка на этот памятник в предисловии к «Житию Михаила Клопского» начала XVI в. (и возможные заимствования в «Повести о Царьграде» Нестора Искандера) позволяют датировать русский перевод «Троянской истории» концом XV в.⁴⁷ Знала Россия XV в. и легенды о «блаженных странах», в частности «Сказание об Индийском царстве» (послание царя-священника Иоанна византийскому императору): славянский перевод этого памятника был сделан, по-видимому, еще в XIII в., но его первые русские списки датируются XV в.⁴⁸

Наряду с рыцарским романом в русской рукописной традиции XV в. появляется и другой вид литературы, характерный для этого периода, — басенно-сатирический. Индо-арабские басни о животных (басни Бидпая) были переведены в Византии на греческий язык, причем их главные герои — шакалы Калила и Димна — получили имена Стефанита и Ихнилата; с греческого оригинала был сделан южнославянский перевод памятника. Два древнейших русских списка «Стефанита и Ихнилата» относятся к XV в.; в литературе эти списки иногда именуется болгаро-русскими,⁴⁹ но болгарские элементы свойственны только их языку: по месту своего написания это русские списки, входящие в состав рукописных сборников, где содержатся родословия русских князей и другие русские памятники XV в.⁵⁰

⁴⁶ Ср.: А. С. Орлов. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII вв., стр. 23—24.

⁴⁷ Там же, стр. 34—45; ср.: А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести, вып. II. СПб., 1888, стр. 25—121; А. С. Орлов. Повесть кн. Катырева-Ростовского и «Троянская история» Гвидо де Колумна, стр. 78; Н. В. Геппелер. К истории перевода Повести о Трое Гвидо де Колумна, стр. 356; ср. также: Повести о житии Михаила Клопского. Подготовка текста и статьи Л. А. Дмитриева. М.—Л., 1958, стр. 164—165.

⁴⁸ М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве. — ИпоРЯС, т. III, кн. 2. Л., 1930.

⁴⁹ Стефанит и Ихнилата. М., 1880—1881 (ОЛДП, вып. LXXVIII), предисловие А. Викторова, стр. II и VI.

⁵⁰ ГИМ, Синод., № 367 (Горский-Невоструев, № 203), лл. 493—548 об.: ср. лл. 220—222 (родословие русских князей кончается сыном Ивана III Иваном Ивановичем; приписан внук Ивана III Дмитрий); ГБЛ, Троицк., № 765 (1654), лл. 255—

В русской рукописной традиции XV в. сохранился и памятник, аналогичный западному «Соломону и Мархолту». Это — рассказ о Соломоне и Китоврасе, полузвере, получеловеке, который, как и Мархолт, оказывается пронидательнее мудрого царя. До последнего времени «Соломон и Китоврас» был известен только по тексту Хронографической Толковой Палеи XV в. и по поздним вариантам — XVII—XVIII вв. В настоящее время нам известен отдельный рассказ о Соломоне и Китоврасе по сборнику XV в., принадлежащему выдающемуся книгописцу того времени Ефросину. Текст Ефросина свидетельствует о том, что в рассказе о Соломоне и Китоврасе, как и в «Мархолте», важное место занимала тема женского коварства: в новонайденном рассказе сам Китоврас оказывается жертвой «женской злобы»; пойманный благодаря предательству изменницы-жены, он заявляет, что «всего есть лучши своя воля», и вырывается на волю.⁵¹ В конце XV в. на Руси был переведен и популярный на Западе диалог человека со смертью — «Прение живота со смертью».⁵² «Эзоп» не был, по видимому, известен на Руси до XVII в., но в списках XV в. распространена была (переведенная, вероятно, еще в Киевской Руси) «Повесть об Акире премудром», тесно связанная (по происхождению и отдельным сюжетным мотивам) с легендарной биографией Эзопа.⁵³

Совпадения в составе беллетристических памятников, распространявшихся в XV в. в Чехии, Польше и России, не были следствием прямого западнославянского влияния. Из всех перечисленных произведений только «Троянская история» может (да и то весьма предположительно) считаться памятником западнорусского происхождения. Большинство перечисленных переводных произведений восходит к южнославянским переводам. Родиной так называемой сербской «Александрии», «Троянской притчи» и «Сказания об Индийском царстве» была, по всей видимости, Далмация — южнославянская область, тесно связанная с Венецией и рано воспринявшая веяния итальянского Ренессанса.⁵⁴ Басни Бидпая через южнославянский источник восходят в русской редакции («Стефанит и Ихнилат») к греческой обработке арабского оригинала, а в чешской — к еврейско-латинской, сделанной на испанской почве.⁵⁵ Все легенды о Соломоне и его остроумном собеседнике, бытовавшие в славянских литературах, в конечном счете восходят к иудейскому источнику, но пути их проникновения к западным

280; ср. л. 84 (родословие русских князей кончается сыном Ивана III Иваном Ивановичем), лл. 174—179 (ярыки русским митрополитам), л. 254 (отрывки из завещания Василия II и др.).

⁵¹ ГПБ, Кир.-Бел., № 11/1088, лл. 262—263; ср.: Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. — ТОДРА, т. XVII. М.—Л., 1961, стр. 158—159. Другие тексты «Соломона и Китовраса» см.: Памятники отреченной русской литературы, изд. Н. Тихонравовым, т. 1. М., 1863, стр. 254—257; Памятники старинной русской литературы, вып. III. СПб., 1862, стр. 51—52, 59—61.

⁵² И. Н. Жданов. К литературной истории русской былевой поэзии. — Сочинения, т. I. СПб., 1904, стр. 493—743.

⁵³ Древнейшие русские списки (XV в.). — ГБЛ, ОИДР, № 189; ГПБ, F.1.691; ср.: А. Д. Григорьев. Повесть об Акире Премудром. М., 1913.

⁵⁴ А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести, вып. II, стр. 99—100; В. М. Истрин. Сказание об Индийском царстве. М., 1893, стр. 61; А. С. Орлов. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII вв., стр. 23, 27.

⁵⁵ V. Lesny. Zur tschechischen Version des Liber Kalilae et Dimnae. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, B. XXX, H. 3—4. Wien, 1917—1918, стр. 338—346; Книга Калилаа и Димнаа (сборник басен, известная под именем басен Бидпая), пер. М. О. Аттая и М. В. Рябинина. М., 1889, стр. LXV—LXX; Труды по востоковедению, изд. Лазаревским институтом восточных языков, вып. VIII. М., 1904, стр. LXIX—LXXIX.

и восточным славянам были разными: в Чехию и Польшу они проникли из Германии, в Россию скорее всего — из Болгарии (оригинал был греческий, может быть с некоторой дополнительной обработкой по еврейскому источнику).⁵⁶ Возможно, конечно, что, не будучи местом, где сложились интересующие нас переводные памятники, Западная Русь была в некоторых случаях посредником, через который Северо-Восточная Русь получила некоторые из них (например, сербскую «Александрию», «Стефанита и Ихнилата»)⁵⁷. Однако и это предположение мало вероятно, так как связь между развитием светской литературы в Западной и Московской Руси была весьма слабой и ряд беллетристических памятников, известных в белорусско-украинских версиях XV—начала XVI в. (повесть о Тоудале, западная редакция «Калилы и Димны»), в русскую литературу так и не проник. Непосредственно из Западной Европы (из Германии) проникает на Русь и «Прение живота и смерти».⁵⁸

Совпадения между репертуаром светской литературы в западославянских странах и в России не являются следствием прямого заимствования, и тем более заслуживают внимания, ибо они свидетельствуют о параллельности литературного развития этих стран в XV в. Совпадают не только сюжеты светской литературы, совпадает и их функция (за исключением «Прения живота и смерти», о котором мы будем говорить далее). И у западных, и у восточных славян романы об Александре и Троянской войне воспринимались как рыцарские романы; рядом с «высокой» рыцарской и утопической беллетристикой и там и здесь распространялась басенно-сатирическая беллетристика. О том, что литература беллетристического характера осознавалась на Руси как особенный, специфический жанр, свидетельствует и рукописная традиция; уже упомянутый нами писец конца XV в. Ефросин явно подбирал памятники подобного типа, поместив в одном сборнике сербскую «Александрию», «Сказание об Индийском царстве» и два варианта «Соломона и Китовраса» наряду с близкой к ним по жанру русской «Повестью о Дракуле».⁵⁹

Характер светской литературы и ее общественная функция были, таким образом, в XV в. сходны в западославянских странах и в России. Не все перечисленные памятники воспринимались как «отреченная литература» подобно «Соломону и Китоврасу», занесенному еще в XIV в. в индексы запрещенных книг, но все они, в сущности, были «неполезными

⁵⁶ А. Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. VIII, вып. 1. Пгр., 1921, стр. 244—249.

⁵⁷ О том, что списки так называемой сербской «Александрии» (все или только западнорусские?) могли восходить к каким-то переработкам сербской «Александрии» на белорусско-украинский язык, писал М. С. Грушевский (Исторія української літератури, т. V, стр. 107—109). Однако известен только один западнорусский список (точнее маленький отрывок — в 2 листа) сербской «Александрии», который может быть (и то предположительно) отнесен к концу XV в. (ГПБ, Q.XVII.257, лл. 1—2 об.). Для установления литературной истории сербской «Александрии» на восточнославянской почве необходимо исследование богатейшей рукописной традиции этого памятника (см. прим. 107—110); пока такого исследования нет, а работа С. Ю. Гаевского (Повість «Александрія» в українській літературі. До питання про сербську редакцію «Александрії». — Відбитка з Наук, Сбірника Істор. Секції ВУАН. Київ, 1928) опирается на поздние (за исключением одного) и случайные списки, оказавшиеся в украинских собраниях, и это обстоятельство совершенно обесценивает ее выводы. В одном из двух списков «Стефанита и Ихнилата» XV в. (ГИМ, Синод., № 367) эта повесть читается рядом с западнорусскими памятниками («Страсти Христовы» и т. д., ср. прим. 50 и 26), но западнорусских списков этого произведения мы не знаем.

⁵⁸ H. Raab. Zu einigen niederdeutschen Quellen des altrussischen Schrifttums. — Zeitschrift für Slawistik, Bd. III, H. 2—4, 1958.

⁵⁹ Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV века, стр. 156—165.

повестями», к чтению которых церковная проповедь относилась весьма подозрительно. Подбор и распространение подобных «неполезных повестей» свидетельствовали об ослаблении того «верховного господства богословия во всех областях умственной деятельности»,⁶⁰ которое было присуще средневековью.

Но было ли это ослабление «верховного господства богословия» в чешской, польской и русской литературах сколько-нибудь глубоким и органическим? Выше мы говорили в основном о переводных памятниках: именно эти памятники дают возможность установить непосредственное совпадение между сюжетами светской литературы, имевшей хождение в трех славянских странах. Для решения вопроса о серьезности тех изменений, которые происходят в славянских литературах XV в., особенно важны, конечно, оригинальные памятники, возникшие в самих славянских странах. Такие памятники также существовали в этот период: наряду с переводными повестями в славянских странах XV в. возникают и собственные, оригинальные произведения художественной литературы. Рядом с поэтической «Александрией» в Чехии возникла рифмованная «Далимилова хроника»; рядом с баснями Эзопа — сатирические стихотворения и сатирическая народная драма. Оригинальная художественная литература на национальном языке складывается в XV в. и в Польше (оригинальным произведением, хотя и написанным на широко распространенный сюжет, была «Беседа магистра Поликарпа со Смертью»).

То же происходит и в России. К XV в. относятся русская «Повесть о Вавилоне», «Повесть о Царьграде», «Повесть о Дракуле»; тогда же была создана, очевидно, и «Повесть о Басарге», дошедшая до нас только в более поздних списках, но отражающая обстановку XV в. (неупоминание о турках).⁶¹ XV век в истории русской литературы был ознаменован не только появлением ряда памятников светской письменности, но и изменениями в самом художественном методе русских писателей — началом отхода от того прямолинейного «воинствующего дидактизма», от «черно-белого» изображения людей, которое исследователи считают характернейшей чертой средневековой русской литературы.⁶² Уже герои переводной беллетристики в значительной степени нарушали принципы «воинствующего дидактизма»: ни Александр Македонский, ни герои Троянской войны не были носителями христианских добродетелей; в их похождениях читателя привлекала не столько поучительность, сколько занимательность; еще менее удовлетворял дидактическим принципам получеловек, полузверь Китоврас, которого никак нельзя было признать ни положительным, ни отрицательным героем. Оригинальная русская беллетристика также порывала с принципами прямолинейного дидактизма. Центральный герой «Повести о Дракуле», «зломудрый» государь, искореняющий «зло» в своей стране, был сложной фигурой, не вполне положительной, но и не совсем отрицательной; в самом построении повести причудливо соединились некоторые заимствования из «Александрии» с анекдотами фольклорного характера. На таком же фольклорном сюжете о простачке (ребенке), отгадывающем замысловатые загадки злого царя, была построена и «Повесть о Басарге», перекликающаяся с популярными в мировой литературе рас-

⁶⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 360.

⁶¹ М. О. Скрипиль. Повесть о купце Дмитрие Басарге и сыне его Борзомысле. — В кн.: Русские повести XV—XVI веков. М.—Л., 1958, стр. 400—401.

⁶² Ср. характеристики художественного метода древнерусской литературы в работах: Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 9, 15, 65, 81, 86, 113; И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы. — Русская литература, 1958, № 1, стр. 79 и 82.

сказами об императоре и аббате (один из вариантов этого рассказа читался и в «Римских деяниях»).⁶³

Изменения, происшедшие в XV в. в русской и западнославянских литературах, сами по себе были еще не очень велики: речь шла о появлении и распространении группы переводных и оригинальных памятников беллетристического типа. По характеру и сюжетам (частично заимствованным из античной и восточной литератур) эти произведения следовало бы скорее отнести к средневековой, нежели к возрожденческой литературе. Только будущее могло решить, окажутся ли эти памятники изолированным явлением или будут началом нового этапа в истории славянских литератур.

II

В XVI в. политические связи России со странами Западной Европы стали частыми и весьма широкими; международная роль Русского государства и его влияние на политику соседнего Польско-Литовского государства неизмеримо выросли по сравнению с предшествующим временем.

Начало XVI в. было ознаменовано важными событиями в истории славянских стран центральной Европы. Разделенные между Венгрией и Ягеллонами земли чешской короны были предметом борьбы нескольких государств: в 1491 г., после смерти Матвея Корвина, Владиславу Ягеллону (сыну Казимира и брату трех последующих польских королей — Яна-Альбрехта, Александра и Сигизмунда I) удалось объединить под своей властью Чехию и Венгрию, но уже в начале XVI в., при малолетнем сыне Владислава Людовике, борьба между Габсбургами и Ягеллонами за Венгрию и Чехию возобновилась. Закончилась эта борьба вмешательством третьей, грозной силы, неуклонно наступавшей на Европу с востока. В 1526 г. юный Людовик пал в битве с турками: Венгерское королевство (включая Словакию) стало вассалом Турции; чешский престол достался Фердинанду Габсбургу (впоследствии ставшему германским императором). В обстановке ожесточенной внутренней борьбы и не ослабевавшей турецкой угрозы политические деятели центральной Европы не могли не считать за крупнейшим восточноевропейским государством, которое они сами признавали единственным реальным соперником Турции — Московией. Не раз обращались к русскому государю с предложением союза против Ягеллонов Габсбурги — Максимилиан I, Карл V и Фердинанд I.

С середины XVI в., после начала Ливонской войны, габсбургские и польские публицисты заговорили о «московской опасности»; взяв под свое покровительство разгромленный Орден, польский король вступил в 1559 г. в войну с Россией; габсбургский император объявил блокаду занятой русскими Нарвы. В ходе Ливонской войны Польша и Германская империя не раз вступали в переговоры с Иваном IV, пытаясь убедить его переменить свою политику и выступить против Турции. Международная и политическая роль Русского государства особенно возросла в годы «польского бескоролья», наступившего в 1572 г., после смерти последнего Ягеллона Сигизмунда II Августа. Во время борьбы за польский престол, в которой участвовали все основные силы тогдашней Европы (германский император, французский король, турецкий султан, папа и протестантские силы), выдвигалась и кандидатура русского царя в качестве государя объединенного

⁶³ В. Андерсон. Император и аббат История одного народного анекдота, т. 1. Казань, 1916, стр. 100—106.

Русско-Польско-Литовского государства.⁶⁴ Кончилось «бескорольеве» воцарением Стефана Батория — трансильванского князя, бывшего ставленника султана, быстро нашедшего общий язык с католическими силами и добившегося (благодаря введению свежих наемнических сил) успешного для Польши окончания Ливонской войны. Однако и в царствование Батория, и после вступления на польский престол его преемника сына шведского короля Сигизмунда III Вазы столкновения с Россией постоянно перемежались дипломатическими переговорами; культурное общение между обеими странами не прекращалось и в конце XVI в.

Культурные связи с западнославянскими странами получили некоторое отражение в русских памятниках XVI в. Среди русских писателей и публицистов XVI в. были люди, знакомые с западнославянскими странами, их языками и литературой. С западнославянской средой был тесно связан, например, Иван Пересветов, до своего приезда в Россию (в 30-х годах XVI в.) служивший и польскому королю, и венгерскому королю (турецкому вассалу) Яну Заполе, и его сопернику «четвтому королю Фердинанду».⁶⁵ Знал польский язык (и даже хвалился знанием его в беседе с польскими послами) Иван Грозный.⁶⁶ Едва ли уступал царю в знакомстве с польской письменностью его антагонист — Андрей Курбский; это знакомство началось еще на Руси (апокрифическое Никодимово евангелие)⁶⁷ и стало еще более широким после бегства мятежного князя в 1564 г. в Западную Русь.

Переводы с западнославянских языков (если иметь в виду переводы, обращавшиеся в Русском государстве, а не в Западной Руси) были в России XVI в. несколько многочисленнее, нежели в предыдущем столетии. В XVI в. была переведена на русский язык «Всемирная хроника» Мартина Бельского — выдающийся памятник польской историографии, основанный в большой степени и на чешских материалах. «Перевод с летописца польского и перевод с космографии» упоминался уже в Описи царского архива 1572—1575 гг.; перевод этот, как указывалось в дьяческой записи, был «отдан к государю» — Ивану IV.⁶⁸ Хроника Бельского была, по-видимому, использована официальным русским летописанием.⁶⁹ Наряду с переводом, хранившимся в царском архиве, в 1584 г. в России появился и другой вариант Хроники Бельского, сделанный на основе западнорусского перевода.⁷⁰ Следует отметить, что о проникновении литера-

⁶⁴ Ср.: А. Трачевский. Польское бескорольеве по прекращении династии Ягеллонов. М., 1869, стр. 250—266; Я. С. Лурье. Новые данные о посольстве Сувгорского и Ардыбашева в 1576 г. — Исторические записки, т. 27. М., 1948, стр. 293—294; Л. А. Дербов. К вопросу о кандидатуре Ивана IV на польский престол (1572—1576). — Ученые записки Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, т. XXXIX, 1954, стр. 207—212.

⁶⁵ Сочинения И. Пересветова. Подготовил текст А. А. Зимин. М.—Л., 1956, стр. 164.

⁶⁶ Сборник Русского исторического общества, т. 71. СПб., 1892, стр. 289. Ср. полонимы в сочинениях Грозного: Послания Ивана Грозного. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1951 (серия «Литературные памятники»), стр. 206, 225, 234.

⁶⁷ Письма кн. А. М. Курбского разным лицам (оттиск из РИБ, т. XXXI). СПб., 1913, столб. 21 («а се лжесплетение и прежде аз видах, польским языком написано»).

⁶⁸ Описи Царского архива и архива Посольского приказа. Под ред. С. О. Шмидта. М., 1960, стр. 41.

⁶⁹ С. П. Розанов. «Никоновский» летописный свод и Иоасаф как один из его составителей. — ИпоРЯС, т. III, кн. 1. Л., 1930, стр. 284—285.

⁷⁰ А. Н. Попов. Обзор хронографов русской редакции, вып. 2. М., 1869, стр. 13—14; ср.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв., стр. 53—54; Wasyl Lew. Ukraiński peryklad Chroniky Martyna Biel'skoho. Warszawa, 1935.

туры из Польши заботились в XVI в. не только русские власти, но и враги Москвы: во время своего похода на Русь в 1581 г. Стефан Баторий специально отправил Ивану IV перевод Хроники Гваньини, в которой описывались жестокости царя.⁷¹

Проникали в Россию польские памятники и более нейтрального характера, например «Лечебник» (травник) Спичинского, переведенный в 1588 г. по приказу серпуховского воеводы.⁷²

Культурное общение между Россией и западнославянским миром выразилось в XVI в. не только в переводах литературных памятников. Как и в предыдущем столетии, мы наблюдаем в этот период известный параллелизм в идеологических движениях западного и восточного славянства.

Для Чехии и Польши XVI век был временем широкого развития реформационно-гуманистических движений. Чешские реформаты, остававшиеся до начала XVI в. единственной в Западной Европе церковью, не признававшей папства, получили после 1518 г. мощную поддержку со стороны германского и общеевропейского реформационного движения. Вплоть до начала XVII в. Габсбургам, несмотря на их старания, не удавалось подавить чешский протестантизм. Широкое реформационное движение развивается в XVI в. и в Польше: наряду с лютеранством и кальвинизмом сюда проникают (и широко распространяются в восточных областях Польско-Литовского государства) наиболее радикальные движения «чешских братьев» и «польских братьев» или социниан (противников догмата о троице).

Русские реформационные (еретические) движения, возродившиеся в середине XVI в., имели не только сходные черты, но и прямые связи с реформационными движениями западного славянства. Наиболее радикальный из еретиков древней Руси холоп Феодосий Косой после осуждения его церковным собором в 1554—1555 гг. бежал со своими сподвижниками в Литву, где сблизился с «польскими братьями» и стал одной из виднейших фигур в реформационном движении Польско-Литовского государства. Социниане — сторонники Косого — выступают в дальнейшем в Литве как представители одного из наиболее радикальных реформационных движений; из их лагеря выходят такие памфлеты, как легендарное «Письмо половца Смеры великому князю Владимиру». ⁷³ Приверженцы Косого продолжают действовать и на Руси, и «обличителям» приходится вступать с ними в развернутую полемику.⁷⁴

С движениями западнославянской общественной мысли перекликались не только выступления Косого и его сподвижников. Если сторонник «рабьего учения» Косой сходилась во взглядах с радикальнейшими протестантами Польско-Литовского государства, то в произведениях более умеренного публициста XVI в. Ивана Пересветова выделяются определенные черты близости с сочинениями польских гуманистов того времени. Характерное для Пересветова противопоставление засилию «вельмож» сильного

⁷¹ Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию. Псков, 1882, стр. 53; Ответ Ивана IV панскому нунцию Поссевину. — Памятники дипломатических сношении древней России с державами иностранными, т. X, СПб., 1871, стлб. 234. Отрывок из Гваньини читается в рукописных сборниках сочинений Курбского, ср.: Послания Ивана Грозного, стр. 549.

⁷² Л. Ф. Змеев. Русские врачевники. — ПДП, СХII. СПб., 1895 (1896), стр. 37—52.

⁷³ Ср.: И. М а л ы ш е в с к и й. Подложное письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому. — Труды Киевской Духовной академии, т. II, 1876, июнь, стр. 472—553.

⁷⁴ Послание многословное. Сочинения инока Зиновия. М., 1880 (оттиск из ЧОИДР, 1880, кн. 2); Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863.

государства турецкого султана Мухаммеда II встречалось уже в «Записках янычара» Константина из Островицы, появившихся в Польше в начале XVI в. и, возможно, известных Пересветову;⁷⁵ светская концепция государства, программа реформ в государственном управлении и судопроизводстве, программа реорганизации армии и борьбы со злоупотреблениями — все это сближает Пересветова с крупнейшими польскими политическими писателями (писавшими уже после отъезда Пересветова в Россию) А. Фрыч-Моджевским и Миколаем Реем.⁷⁶

Но если в русском обществе XVI в. продолжали существовать, как и в XV в., идейные течения, близкие тем, которые развивались в Чехии и Польше, то отношение правящих кругов к этим течениям было совсем иным, чем в предыдущее столетие. Вплоть до конца XV в. еретическое движение на Руси не встречало серьезного противодействия со стороны великокняжеской власти: одним из виднейших деятелей этого движения был ближайший сподвижник Ивана III Федор Курицын, и сам Иван III, очевидно, считал возможным использовать некоторые учения еретиков (выступления против монастырей) для нужд своей политики. В этом отношении он сходилась со многими европейскими монархами — представителями «королевской» и «княжеской» реформации XV—XVI вв. Но с начала XVI в. положение изменилось. Идеи «реформации сверху» не получили развития в сколько-нибудь широких слоях господствующего класса Русского государства; еретики, рассуждавшие о том, «яже бог не повелел» (в том числе о вопросах общегосударственного неравенства), объективно оказывались антифеодальными идеологами. В начале XVI в. бывший покровитель еретиков Иван III санкционировал жестокою расправу над вольнодумцами. В XVI в. планы «княжеской реформации» больше не встречали поддержки со стороны государственной власти; ни Василий III, ни Иван IV не покровительствовали еретикам. Иван Грозный мог вести вполне дружественные переговоры с иноземными «люторями» — дипломатами и купцами; во время Ливонской войны он даже объявил протестанта — датского принца Магнуса — королем Ливонии под своим протекторатом и выдал за него замуж свою племянницу, обвенчав молодых супругов по смешанному протестантско-православному обряду.⁷⁷ Но все это были чисто дипломатические действия; среди своих русских и новоприсоединенных подданных царь не терпел «люторей». Он принимал непосредственное участие в соборах середины XVI в., осудивших Башкина, Косого и других еретиков. Начав Ливонскую войну (и военные действия против Польши) с резких антипротестантских лозунгов, Грозный уже в 1563 г. на деле доказал свою враждебность реформации, жестоко расправившись в Полоцке с одним из сподвижников Косого — сочинянином Фомой.⁷⁸ Решительным противником всякого «люторства» показал себя Иван IV и в 1570 г., во время диспута с представителем секты «чешских братьев» Яном Рокитой. Дипломатические соображения (Рокита был членом польского посольства, заключившего важное для Грозного перемирие) и данное заранее обещание помешали царю возложить «опалу» на смелого проповедника, но, объявив Роките, что он «не токмо еретик», но «и слуга антихристов дияволь-

⁷⁵ Сочинения И. Пересветова, стр. 291, 312. О польском переводе Константина из Островицы (Михаила Константиновича) ср.: A. Brückner. Literatura polska. Paris (6. г.), стр. 22—23.

⁷⁶ А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники, стр. 437—440.

⁷⁷ Д. Цветаев. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований, стр. 212—213

⁷⁸ Ср. известие польского хрониста Андрея Венгерского в переводе И. Малышевского: И. Малышевский. Подложное письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому, стр. 522—523

ского совета», царь запретил ему всякую дальнейшую пропаганду его взглядов: «А вперед бы еси своего учения в нашей стране не объявлял».⁷⁹

Враждебность к реформации была свойственна не только самому Ивану IV. Враждебность эту в большей или меньшей степени обнаруживали в XVI в. самые различные идеологи господствующего класса Русского государства, в том числе и такие противники Ивана Грозного, как троицкий игумен Артемий, осужденный церковным собором и вынужденный бежать в Литву, или князь Андрей Михайлович Курбский. Против «люторей», «цвинглиян», «калвинов» и их русских собратьев (Феодосия Косого и других) было направлено большинство посланий Курбского его литовским адресатам.⁸⁰ Ненависть к «новым толкованиям» своеобразно сливалась у Курбского с крайним презрением к «польской барбарии» — литературе на польском языке.⁸¹ Это очень характерное явление: учтем, что именно в XVI в. в Польше шла борьба за национальный язык в литературе (против латыни), и лучшие из гуманистов того времени писали именно на «польской барбарии».

Разгром еретических движений в начале и середине XVI в., резкая враждебность господствующего класса России ко всем реформационно-гуманистическим веяниям (усилившимся под влиянием постоянных сношений с Западом) в значительной степени объясняют те своеобразные черты русской литературы XVI в., которые обнаруживаются при сравнении ее с литературами западнославянских народов.

Для Польши и Чехии XVI век был веком Возрождения, временем наибольшего развития гуманизма в западнославянской науке (Коперник), литературе и искусстве. В переводах и оригиналах (латинских) в Чехии и Польше появляются основные сочинения античных авторов и западных гуманистов.⁸² Для нашей темы особенно важна одна сторона западнославянского Возрождения — широкий расцвет светской художественной литературы, той самой беллетристики, первые памятники которой имели хождение и в Чехии, и в Польше, и в России уже в XV в. Большую популярность сохраняет в западнославянской литературе рыцарский роман (в XVI в. на польском языке появляется «Отон», «Мелюзина», «Магелона» и другие памятники этого жанра),⁸³ но рядом с ним все большую роль начинает играть сатирическая бытовая новелла, связанная с городом и городской культурой. Наряду с известными уже нам баснями Бидная (в чешском варианте они именовались «Правила человеческой жизни»), «Соломоном и Мархолтом» и биографией Эзопа западнославянские издатели начала XVI в. публикуют ряд повестей о простаках-хитрецах: «Права Франты»,⁸⁴ «Эйленшпигель» (в польском варианте — «Совизжал», в чешском, появившемся во второй половине XVI в. — «Эйншпигл»),⁸⁵ «Понциан» («Семь мудрецов»)⁸⁶ и другие. Литература этого жанра, получив-

⁷⁹ Древнерусские полемические сочинения против протестантов, 1. Ответ царя Ивана Васильевича Грозного Яну Роките (отгиск из ЧОИДР, 1878, кн. II). М., 1878, стр. 61.

⁸⁰ Письма кн. А. М. Курбского разным лицам, стлб. 3—18, 53—56, 64, 79—86, 103—110.

⁸¹ Там же, стлб. 55 и 86.

⁸² J. Vlček. Dějiny české literatury, I, стр. 230—236, 265—266; J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 200—209. О польских переводах «Илиады» ср.: J. Mańkowski. Historia trojanska... стр. 354—355 и 373—376.

⁸³ J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 46—75.

⁸⁴ С. Zíbrt. Frantova práva, text prvotisku norimberského z r. 1518, Praha, 1904; ср.: J. Jakubec. Dějiny literatury české, I, стр. 612—613; J. Kolár. Česká zábavná próza 16 století..., стр. 16—17.

⁸⁵ J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 158—170; J. Kolár. Česká zábavná próza 16 století..., стр. 24, 32.

⁸⁶ J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 76—95.

шая у западных славян название «мархолтовской», или «совизжалъской», имела своих принципиальных защитников и пропагандистов: Микулаш Конач из Годичкова⁸⁷ в Чехии, Бернат из Люблина, Ян из Кочишек в Польше и другие. Характерно, что представители католической реакции обнаруживали резкую враждебность по отношению к «мархолтовской литературе»;⁸⁸ не менее характерно и то, что замечательный чешский гуманист-протестант Благослав, выступавший против наблюдавшейся в среде «чешских братьев» «враждебности к музам», считал в числе других чешских гуманистов главного пропагандиста сатирической литературы Микулаша Конача.⁸⁹ Роль Конача и других представителей народно-сатирической литературы в западнославянском Возрождении была очень значительна;⁹⁰ для того чтобы понять эту роль, достаточно проследить дальнейшие пути развития светской литературы в Чехии и Польше.

Наряду со средневековой народной новеллой в западнославянские страны проникает и широко распространяется новелла Бокаччио. Первый перевод Бокаччио, как теперь выяснено, появился в Чехии еще в конце XV в., перевод этот был сделан Гинеком (Генрихом) Подебрадом, сыном короля Юрия Подебрада, не унаследовавшим отцовского престола и выступавшим в качестве писателя-гуманиста.⁹¹ Но главная заслуга в распространении Бокаччио у чехов принадлежала Микулашу Коначу, переведшему особенно интересные по своим возрожденческим тенденциям новеллы великого флорентинца.⁹² В середине XVI в. Бокаччио был переведен и в Польше.⁹³ Вместе с Бокаччио Конач переводил и другого классика европейской сатирической литературы — Лукиана.⁹⁴

Но дело не ограничивалось только переводами. Рядом с романами об Александре Македонском и Троянской войне в западнославянских странах появляется и оригинальный роман, например «История княжича Иоанна Финляндского» — беллетристическое произведение, посвященное государственному перевороту в Швеции, происшедшему за несколько лет до написания романа.⁹⁵ С традициями народной сатиры позднего средневековья было связано творчество двух крупнейших писателей польского Возрождения — Яна Кохановского и Миколая Рея.⁹⁶ Развивая традиции таких памятников, как «Беседа магистра Поликарпа со Смертью», Миколай

⁸⁷ Ср. предисловие Конача к одному из его изданий: J. Kolár. Česká zábavná próza 16 století..., стр. 15—16.

⁸⁸ J. Vlček. Dějiny české literatury, I, стр. 353—356; B. Nadolski. O historyczne i genetyczne ujęcie rozwoju prozy Renesansowej. — В кн.: Odrodzenie w Polsce, t. IV, 1956, стр. 315.

⁸⁹ J. Vlček. Dějiny české literatury, I, стр. 320—321.

⁹⁰ Сборник ответов на вопросы по литературоведению. (IV Международный съезд славистов). М., 1958, стр. 52—54; Odrodzenie w Polsce, t. IV, 1956, стр. 45—50, 321.

⁹¹ Hnyek z Poděbrad. Boccacciovské rozprávky; k vydání připravil Antonín Grund. Praha, 1950.

⁹² J. Kolár. Česká zábavná próza 16 století..., стр. 14—16; Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 53.

⁹³ J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 209—220.

⁹⁴ J. Vlček. Dějiny české literatury, I, стр. 272. В Польше переводы Лукиана, Апулея и других античных авторов осуждались католическими проповедниками наряду с «Мархолтом» (Odrodzenie w Polsce, t. IV, 1956, стр. 315).

⁹⁵ J. Krzyżanowski. Romans polski wieku XVI, стр. 37—45; C. Backvis. Histoire véridique de la pitieuse aventure du duc Jean de Finlande... — Revue des études slaves, t. 29, f. 1—4. Paris, 1952.

⁹⁶ Библиографию М. Рея и Я. Кохановского см. в книге: Bibliografia literatury polskiej okresu Odrodzenia, стр. 144—169 и 211—249; ср. русский перевод Кохановского: Ян Кохановский. Избранные произведения. Под ред. С. С. Советова. М.—Л., 1960 (серия «Литературные памятники»).

Рей пишет свою известную поэму «Краткая беседа между тремя лицами — паном, войтом и плебаном». ⁹⁷

Творческое развитие переводной беллетристики приводит к возникновению в западославянских странах XVI в. национального театра. Чехия знала средневековый театр (мистерию и фарс) еще до XVI в., но начало подлинной светской драмы связано в Чехии с тем же Микулашем Коначем из Годичкова. Используя один из сюжетов Бокаччио, Конач написал «Пьесу прекрасных рассказов», гуманистическую драму о Счастье, Нищете и Несчастье; создал он и первую чешскую пьесу на библейскую тему — «Юдифь». ⁹⁸ В Польше аналогичная библейская драма «Жизнь Юзефа (Иосифа)» была написана Реєм; им же была написана пьеса «Купец», содержащая сатирические выпады против духовенства; ⁹⁹ исследователи обнаруживают в этом памятнике прямые следы влияния «Беседы магистра Поликарпа». ¹⁰⁰ Отправляясь от сюжета польской «Истории разрушения Трои», Кохановский написал в период «польского бескорольвья» весьма актуальную драму «Отказ греческим послам». ¹⁰¹ В Чехии и Польше получает широкое распространение народная комедия на сюжеты «Мархолта», «Совизжала» и сходных с ними памятников; в Польше эта комедия так и именуется — «совизжалской». ¹⁰²

Судьба светской художественной литературы в России была совсем иной. В русской литературе XVI в. не появилось ни одного беллетристического произведения, подобного тем, какие уже знала литература XV в. В XVI в. был создан ряд блестящих памятников русской публицистики, в том числе публицистики чисто светского характера (Пересветов, Иван Грозный, Курбский), продолжали развиваться летописание и хронография, создавались исторические сочинения нового типа, посвященные отдельным царствам и событиям («Летописец начала царства», «Казанская история»). «История о великом князе Московском», в конце XVI в. была написана такая яркая воинская повесть, как «Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков». Но памятников чисто литературного характера, произведений, которые противопоставляли бы средневековой дидактической эстетике новый, беллетристический подход к материалу — занимательность, сатирическое и юмористическое решение серьезных тем, — русская литература XVI в. не знает. На территорию Русского государства, затворенного, по словам Курбского, «аки в адовой твердыне», не проникали и беллетристические памятники, которые в XVI в. начали получать распространение в Западной Руси, — повести о Тристане и Изольде, о Бове, об Атилле и т. д. ¹⁰³

⁹⁷ K. Budzyk. Ideowo-artystyczne wartości literatury polskiego Odrodzenia. — В кн.: Odrodzenie w Polsce, t. IV, 1956, стр. 52.

⁹⁸ Сборник ответов на вопросы по литературоведению, стр. 61 (И. Грабак, М. Копецкий); J. Vlček. Dějiny české literatury, I, стр. 280—281.

⁹⁹ K. Budzyk. Ideowo-artystyczne wartości literatury polskiego Odrodzenia, стр. 52—54.

¹⁰⁰ J. Krzyżanowski. W wieku Reja i Stańczyka. Warszawa, 1958, стр. 193—194.

¹⁰¹ Jan Kochanowski. Odprawa posłów grekich Oprakoivał T. Ulewicz. Wrocław, 1962.

¹⁰² K. Budzyk. Z dziejów Renesansu w Polsce. Wrocław, 1953, стр. 58—126; Odrodzenie w Polsce, IV, 1956, стр. 375—381, 417—420. C. Zibrt. Markolt a Nevim v literaturie staročeské, стр. 129—188.

¹⁰³ A. Brückner. Ein weisrussisches Codex miscellaneus der Gräfllich-Raczynskischen Bibliothek in Posen. — Archiv für Slawische Philologie, Bd. IX, H. 3, 1886; А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести (вып. 2), стр. 129—131; В. Д. Кузьмина. Повесть о Бове-королевиче в русской рукописной традиции XVII—XIX вв. — В кн.: Старинная русская повесть. М.—Л., 1941, стр. 98, 105—108. В. Д. Кузьмина указывает, что первые ссылки на повесть о Бове относятся на Руси к 40-м годам XVII в. (письмо Бегичева), но считает косвенным свидетельством более раннего зна-

Если мы обратимся к рукописям, то обнаружим, что в русской рукописной традиции XVI в. не оказывается даже тех литературных произведений, которые были известны на Руси в XV в., а впоследствии в XVII в., получили широкое распространение. В нескольких случаях этот перерыв в рукописной традиции уже привлек внимание исследователей. Так, говоря о «Сказании об Индийском царстве», М. Н. Сперанский отметил «неравномерное распределение текстов» этого произведения: из 45 списков «Сказания», бывших в распоряжении исследователя, два списка относятся к концу XV в., а все остальные — XVII в. и более позднего времени. Такой же была судьба и «Повести о Дракуле» — русского беллетристического произведения XV в. Исследователь этого памятника А. Д. Седельников, указав на широкое территориальное распространение повести в конце XV в., заметил: «Тем удивительнее, что вслед за таким, казалось бы, многообещающим началом идет многолетний, чуть ли не на целое столетие, пробел, делающий судьбу памятника неясной».¹⁰⁴

Мы уже обращали внимание на то, что оба памятника, «исчезнувшие» в XVI в., принадлежали к числу произведений, содержавшихся в сборниках, составленных в XV в. таким любителем светской художественной литературы, как Ефросин, и что аналогичную судьбу испытал еще один «ефросиновский» памятник — «Задонщина».¹⁰⁵

В настоящее время мы можем пополнить список памятников, «выпавших» из рукописной традиции XVI в., еще двумя особенно интересными для нашей темы произведениями: сербской «Александрией» и «Стефанитом и Ихнилатом».

Литературная история сербской «Александрии» на русской почве изучена еще далеко не достаточно. А. Н. Веселовский ограничился историко-литературным комментарием к отдельным рассказам сербской «Александрии», а В. М. Истрин исследовал только ту «Александрию», которая читается в русских хронографах.¹⁰⁶ В библиографических трудах В. П. Адриановой-Перетц и В. Ф. Покровской, А. А. Назаревского дается перечень рукописных списков «Александрии»,¹⁰⁷ но во многих случаях не отмечено, какая «Александрия» читается в том или ином списке — хронографическая или сербская (это даже не две редакции, а два разных памят-

комства с этой повестью имя Бовы, встречающееся в русских документах в 1590 и 1600 гг. (и имя Лукопера под 1604 г.). Однако едва ли эти имена должны свидетельствовать о бытовании на Руси данного литературного памятника (они могли прийти с Запада и помимо повести) и именно в XVI в. (а не раньше).

¹⁰⁴ М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве, стр. 369—374; А. Д. Седельников. Литературная история повести о Дракуле. — ИпоРЯС, т. II, вып. 2, 1929, стр. 640. М. Н. Сперанский называет в своем перечне списков «Сказание об Индийском царстве» сгоревшую мусин-пушкинскую рукопись, содержавшую наряду со «Словом о полку Игореве» и «Сказание», относя ее к XVI в., но эта датировка не может считаться установленной: ряд современников (в том числе Н. М. Карамзин) датировали мусин-пушкинскую рукопись XV в.; данные печатного текста дают основание исследователям говорить о «конце XV—начале XVI в.» как о предположительной дате написания рукописи (ср.: М. В. Щепкина. О палеографических особенностях рукописи «Слова о полку Игореве». — ТОДРА, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 7—19).

¹⁰⁵ Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV века, стр. 165.

¹⁰⁶ А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести, вып. 1. СПб., 1886, стр. 129—511; В. М. Истрин. Александрия русских хронографов. М., 1894 (оттиск из ЧОИДР, 1894, кн. 2).

¹⁰⁷ Библиография истории древнерусской литературы. Древнерусская повесть, вып. 1. Составили В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская. М.—Л., 1940 (далее: Библиография), стр. 26—43; Библиография древнерусской повести. Составил А. А. Назаревский. М.—Л., 1955 (далее: Назаревский), стр. 34—42.

ника на одну тему) и какие именно списки «Александрии» имеются в виду — южнославянские или русские. Последнее обстоятельство очень существенно: даже простое ознакомление с русскими списками так называемой сербской «Александрии» показывает, что перед нами совершенно самостоятельная редакция, сильно отличающаяся от текста южнославянских списков.¹⁰⁸ Если же мы проследим судьбу так называемой сербской «Александрии» в русской рукописной традиции, то убедимся, что древнейший русский список памятника и единственный полный список, относящийся к XV в., — это список Ефросина (ГПБ, Кир.-Бел., № 11/1088); кроме него, известен только отрывок «Александрии» в списке конца XV в.¹⁰⁹ Ни одного русского списка сербской «Александрии» XVI в. нет.¹¹⁰ В XVII в. и позже этот памятник становится одним из самых популярных произведений русской письменности и переписывается в сотнях рукописей.

Ту же картину мы наблюдаем и при исследовании рукописной традиции «Стефанита и Ихнилата». Мы уже указывали, что наряду с сербскими списками¹¹¹ до нас дошли два русских списка этого памятника XV в. Но русских списков «Стефанита и Ихнилата» XVI в. неизвестно; все остальные (довольно многочисленные) списки относятся к XVII и началу XVIII в.¹¹²

Конечно, отсутствие в наших хранилищах рукописей XVI в. определенного характера еще не может служить доказательством того, что таких

¹⁰⁸ Ср.: А. Н. Веселовский. О славянской редакции одного аполога Варлаама и Иоасафа. — СОРЯС, т. XX, № 3, 1879, стр. 7; Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV века, стр. 162, прим. 124.

¹⁰⁹ ГБЛ, Вол., № 655 («Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной Академии» иер. Иосифа, М., 1882, № 230), лл. 238 об.—262 (здесь помещены в обратном порядке два эпизода «Александрии»: поход на Трою и начало биографии Александра до завоевания Рима; текст в отличие от большинства русских рукописей очень близок к южнославянскому); ср. также западнорусский список (отрывок) ГПБ, Q.XVII.257 (см. прим. 57). Списки ГБЛ, Троицк., № 728 (1549) (Библиография, стр. 30—43, № 1) и Пискаревский, № 592 (162) (Библиография, № 3) содержат хронографическую «Александрию»; списки Берлинской королевской библиотеки, № 60 (Библиография, № 5; ср.: СОРЯС, т. 58, 1921, СПб., стр. 467), ГПБ, Q.XV.168 (Назаревский, стр. 34—42, № 1) и Q.XV.45 (ср.: Библиография, стр. 27) — южнославянские. Список ГИМ, Синод., № 154 (Библиография, № 4; ср. Псковские летописи, вып. 1. М.—Л., 1941, стр. XIII—XIV) содержит совершенно особый тип «Александрии»: это не сербская «Александрия», но вместе с тем она не совпадает ни с одной из редакций хронографической «Александрии».

¹¹⁰ Списки ГБЛ, Ундольск., № 749 (Библиография, № 10) и М., № 2398 (Библиография, № 14); ГИМ, Синод., № 86 (Библиография, № 9); ГПБ, Соф., № 1520 (Библиография, № 8); Соф., № 1449 (Библиография, № 13); БАН.45.13.4 (Библиография, № 11); Библ. АН УССР, № 157 (Муз. № 48) (Библиография, № 12); ЦГИАЛ, собр. Синода, № 4013 (Назаревский, № 3) содержит хронографическую «Александрию»; список ГБЛ, собр. И. Я. Лукашевича, № 35 (М.1178) (Библиография, № 7; Собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича. Описание. Составил Я. Н. Щапов. М., 1959, стр. 38) и Народной библиотеки Софии, № 319 (65) (Назаревский, № 2) — южнославянские.

¹¹¹ ГБЛ, собр. Севастьянова, № 1472; собр. Григоровича, № 54 (1736) (Стефанит и Ихнилат, стр. I—II, III—VI); БАН, 13.5.15 (Назаревский, стр. 150—151, № 1; ср.: Описание рукописного отделения БАН, т. 4, вып. 1. М.—Л., 1951, стр. 48—49).

¹¹² Стефанит и Ихнилат, стр. VII. Обнаруженный М. В. Геппенером список (ср.: Библиография, стр. 114) западнорусского (белорусского) происхождения XVI в., содержащий не болгаро-русского «Стефанита и Ихнилата», а отрывок из «Келиды и Димны», восходящий, очевидно, к западнославянскому оригиналу (см. прим. 41). Кроме списков, отмеченных в библиографических указателях, существует еще один список «Стефанита и Ихнилата», который может быть датирован началом XVII в. (1607 г.), см.: Древние рукописи. Антикварный каталог, № 64. Международная книга, М., 1935, стр. 11, № 16 (по сведениям, сообщенным нам Ю. К. Бегуновым, этот список в настоящее время находится в собрании А. П. Гранкова).

рукописей в это время вообще не существовало: они могли просто не сохраниться. Как ни бедны наши рукописные материалы XVI в., они все-таки значительно богаче рукописных материалов XV в.; отсутствие в рукописной традиции XVI в. ряда беллетристических памятников, сохранившихся в рукописях XV в. (не говоря уже о более поздних рукописях), едва ли можно поэтому считать случайным. Случайным скорее следует считать то обстоятельство, что до нас дошли, хотя и в единичных экземплярах, списки XV в. подобных памятников, благодаря чему мы и знаем, что они существовали на Руси уже задолго до XVII в. Можно предположить поэтому, что многие произведения, известные по спискам XVII столетия и более позднего времени, в действительности появились на Руси раньше, но «исчезли» из рукописной традиции так же, как сербская «Александрия», «Повесть о Дракуле» и другие памятники XV в. Такой, например, могла быть судьба «Повести о Басарге». Мы уже указывали, что, судя по историческим реалиям, сложение этой повести на русской почве следует датировать XV в. Но все довольно многочисленные списки «Повести о Басарге», известные исследователям, не старше XVII в.¹¹³ Еще в XII—XIII вв. на Руси появился перевод греческого героического эпоса о Дигенисе Акрите («Девгениево деяние»); светская повесть о Девгении была хорошо известна в конце XV—начале XVI в., ибо отразилась в рассказе о падении Пскова в 1510 г., но сохранилась она лишь в рукописях конца XVII и XVIII в.¹¹⁴

Рукописная традиция памятников древнерусской светской литературы, ее распределение по векам требуют еще дополнительного исследования.¹¹⁵ Но одно несомненно: если у западных славян беллетристические памятники позднего средневековья сыграли в XVI в. большую роль в дальнейшем развитии литературы, то в России того же времени эти памятники не получили дальнейшего развития. В одном случае это обстоятельство уже обратило на себя внимание исследователей. Сравнивая русские легенды о Соломоне и Китоврасе и западные о Соломоне и Морольфе (Мархольте), А. Н. Веселовский писал: «Ничто так не характеризует сравнительную производительность той или другой литературной среды, как то развитие, которое получают в нем одни и те же ходячие мотивы. Легенда о Китоврасе, несмотря на свою распространенность... осталась неподвижной... У западного Морольфа есть целая продуктивная история».¹¹⁶ Материал по «Соломону и Китоврасу», которым располагал А. Н. Веселовский, был неполон и взят без сопоставления с другими беллетристическими памятниками древней Руси, поэтому и вывод исследователя о «сравнительной производительности» русской и западной литературной среды нуждается в серьезных коррективах. Мы видели, что в XV в. сюжет о Китоврасе получил уже достаточное развитие на Руси: он был

¹¹³ Ср.: Библиография, стр. 212—215; Назаревский, стр. 48—49. Мы имели возможность также ознакомиться с обзором списков «Повести о Басарге» в неопубликованной монографии М. О. Скрипила об этом памятнике.

¹¹⁴ Ср.: Библиография, стр. 75; Назаревский, стр. 93. «Девгениево деяние» читалось и в мусин-пушкинской рукописи, содержавшей «Слово о полку Игореве» (см прим. 103). О влиянии «Девгениева деяния» на псковскую литературу см статью В. П. Адриановой-Перетц в «Истории русской литературы» (т. II, ч. 1. М.—Л., 1945, стр. 403).

¹¹⁵ В своей рецензии на нашу книгу (где приводилось четыре примера памятников, сохранившихся в традиции XV в., но не известных в рукописях XVI в.) В. П. Адрианова-Перетц отметила, что «интересно было бы шире провести наблюдение над распределением списков произведений светской литературы в XV—XVII вв.» (ИЮЛЯ, т. XX, вып. 3. М., 1961, стр. 24). В настоящей работе нами указано еще несколько памятников с аналогичным распределением рукописной традиции; несомненно, что наблюдения такого рода можно еще продолжить.

¹¹⁶ А. Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. VIII, вып. 1, стр. 279.

представлен (у Ефросина и в Толковой Палее) двумя разными вариантами и имел все возможности обрести дальнейшую «продуктивную историю». Но в XVI в. отдельный вариант Китовраса исчез, как исчезли многочисленные другие беллетристические сюжеты. Дело было, по-видимому, не в имманентных свойствах той литературной среды, в которой развивались беллетристические памятники русского позднего средневековья, а в тех внешних, исторических условиях, которые воспрепятствовали развитию русской беллетристики в XVI в.

Мы уже говорили о том, что разгром еретических движений на Руси и резкая антипротестантская и антигуманистическая позиция господствующих классов Русского государства в XVI в. помогают понять судьбы русской литературы этого периода. Враги реформационных движений постоянно выступали против светской литературы, видя в ней не только бесполезное, но и положительно вредное явление.¹¹⁷ «Да будет ти горко, неполезных повестей послушание, сотове же медвянии — святых мужь повести и божественных писаний прочитание», — писал Иосиф Волоцкий. Ту же направленность (вопреки традиционному, но никак не аргументированному мнению) имели и известные слова Нила Сорского: «Писания бо многа но не вся божествена суть», повторенные в XVI в. его учеником Артемием с прямым предостережением против «писаний» «от еретиков ложно сложенных на соблазн людям».¹¹⁸ В XVI в. «неполезные повести» исчезают из «четьих» сборников; одновременно происходит другой, не менее важный процесс — формирование больших литературных компиляций, своеобразных кодексов литературы, не вызывающей возражения с точки зрения господствующей религиозно-феодалной идеологии. Наиболее важным из этих кодексов были Макарьевские четьи-минеи, состоявшие не только из житий святых, но и из самых разнообразных, идеологически безупречных, с иосифлянской точки зрения, сочинений. Создаются и официозные исторические компиляции — Хронограф 1512 г. (также, по-видимому, связанный с иосифлянскими кругами), Степенная книга, Лицевой летописный свод середины XVI в.

Официальная идеология Русского государства и православной церкви XVI в. не отрицала всякой светской литературы, она отвергала лишь «неполезные повести». Это обстоятельство с достаточной ясностью обнаруживается из высказываний одного из виднейших «обличителей ереси» XVI в. Зиновия Отенского. Защищаясь против утверждения (действительного или мнимого) Феодосия Косого, что сочинения «обличителей», в частности «Просветитель» Иосифа Волоцкого, «законопреступны», ибо после седьмого вселенского собора VIII в. христианам не следует писать новых книг, Зиновий писал: «И по Косого суесловию, после седмаго собора не подобает писати и летописных книг, и царских памятописных книг, и уставных царских, иже направляют на благожизние царствия по странам. И аще сия упразднити хоцет, что сего несмысленее будет?».¹¹⁹

¹¹⁷ О подобных выступлениях в западнославянских странах см прим. 88. В Западной Руси против чтения «Александрии» и «Трои» выступал Ф. Скорина в предисловии к своему изданию Библии (П. В. Владимиров. Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. — ОЛДП, вып. ХС. СПб., 1888, стр. 116).

¹¹⁸ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения XIV—начала XVI в., стр. 358. Это поучение заимствовано Иосифом Волоцким у византийского «отца церкви» Василия Кесарийского (Творения Василия Великого, ч. V. Троице-Сергиева лавра, 1901, стр. 43). Ср.: Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в., стр. 310—311, 320—321.

¹¹⁹ Истины показание к вопросившим о новом учении, стр. 930—931.

Итак, «летописные книги», «царские памятописные книги» и «уставные царские» наряду с ортодоксальной церковной литературой имеют право на существование. Это помогает понять судьбу не только тех памятников, которые «исчезли» из рукописной традиции XVI в., но и тех, которые в ней сохранились. Сербская «Александрия», появившаяся в XV в., как отдельное произведение — рыцарский роман, видимо, не удовлетворяла придирчивых цензоров XVI в.; но хронографическая «Александрия», существовавшая лишь как часть «летописных книг» (в том числе Хронографа 1512 г.), не вызывала возражений. «Троянская притча» также существовала лишь как часть исторических компиляций — Хронографа, Хроники Манассии и первого (библейско-исторического) тома Лицевого летописного свода XVI в. (в этом томе была помещена и «Троянская история» Гвидо де Колумна¹²⁰). Отдельный текст сказания о Китоврасе (ефросиновский) исчез из рукописной традиции, но легенды о Соломоне и Китоврасе внутри Хронографической Толковой Палеи продолжали переписываться: их, очевидно, надежно защищал основной текст Палеи — церковно-полюемического памятника, направленного против иудаизма и очень полезного при полемике с любыми антиринитарными ересями. Пиетет по отношению к «царским памятописным книгам», обнаруживаемый официальной идеологией, объясняет и судьбу Хроники Мартина Бельского на Руси. Хроника эта, несмотря на присущие ей светские и гуманистические тенденции, была переведена при Иване Грозном, она надежно хранилась в царском архиве, выдавалась самому царю, а если использовалась, то, видимо, лишь для официального летописания.

Сохранились в рукописной традиции XVI в. и некоторые отдельные памятники светской литературы, как «Прение живота и смерти» и «Повесть о Динаре». Судьба диалога человека со смертью в русской литературе была своеобразной: сюжет этот, тесно связанный в западной литературе с темой природного равенства всех людей, со времени проникновения на Русь получил совсем иное звучание. Переведенное, по всей видимости, в противоречивом кружке новгородского архиепископа Геннадия, «Прение живота со смертью» (как показывает еще не завершённое исследование Р. П. Дмитриевой) переписывалось и распространялось в первую очередь в Иосифовом Волоколамском монастыре: напоминая людям о неизбежной смерти, русские редакторы «Прения» сопоминали его дополнениями в духе иосифлянской идеологии. Именно поэтому памятник этот не смущал иосифлян и в последующий период: в XVI в. был сделан даже перевод польского диалога со смертью («Сказание о смерти мистра некого») — один из немногих прямых переводов с польского, появившихся в этом веке.¹²¹ Распространялась в списках XVI в. и «дивная повесть зело полезна о девице, Иверского царя дщери, Динаре царице» — рассказ о грузинской царице Динаре, разбившей врагов с помощью бого-

¹²⁰ См.: В. Н. Шепкин. Лицевой сборник Имп. Исторического музея. — ИОРЯС, т. IV, кн. 4. СПб., 1900, стр. 1345—1385; А. Е. Пресняков. Московская историческая энциклопедия XVI в. СПб., 1900 (оттиск из ИОРЯС, т. V, кн. 3), стр. 4. Этот сборник и Лицевой летописный свод XVI в. в целом исследован также Т. Н. Протасевой в ее неопубликованной работе (ср.: О. И. Подобедова. Миниатюры русских исторических рукописей. Из истории русского лицевого летописания XIII—XVI вв. Автореферат диссертации. М., 1961, стр. 19).

¹²¹ Ср.: А. С. Croiset van der Korp. Altrussische Uebersetzungen aus dem Polnischen. I. De morte prologus. Berlin, 1907 (параллельно польский и русский текст). Любопытно, что древнейший список перевода (ГБЛ, Волок., № 573, лл. 48—52) — это сборник Волоколамского монастыря, содержащий рядом со «Сказанием о смерти мистра некого» ояд посланий и других сочинений Иосифа Волоцкого (ср.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л. 1959, стр. 134).

родицы и в благодарность за это отдавшей всю свою военную добычу в монастырь. Независимо от того, была ли эта повесть создана в кружке Макария (как полагает А. А. Зимин) или только использовалась там, ее близость к иосифлянской идеологии не вызывает сомнений.¹²²

Так разошлись в XVI в. пути развития русской и западнославянских светских литератур. Лишь в XVII в., после начала Крестьянской войны и иностранной интервенции, в период формирования общерусского рынка и нового усиления городов, памятники западнославянской беллетристики вновь начинают проникать на Русь. С чешского языка был переведен «Брунцвик», с польского — ряд рыцарских романов, «Римские деяния», «Семь мудрецов», «Эзоп»¹²³ и многие другие произведения светской беллетристики. Но это произошло уже в иную историческую эпоху, в период, когда сами западнославянские литературы пережили глубокий перелом после разгрома чехов под Белой горой и наступления контрреформации в Польше.

¹²² Ср.: А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники, стр. 102—108.
¹²³ А. В р ü с к н е г. О literaturze rosyjskiej i naszym do niej stosunku dziś i lat temu trzysty, стр. 77—79; J. К r z y ż а n о w s k i. Romans polski wieku XVI, стр. 266—269.

Ю. К. БЕГУНОВ

Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер в русской письменности конца XV—начала XVI в.

Прошло более 100 лет с тех пор, как хорватский ученый Иван Кукулевич-Сакцинский опубликовал в редактируемом им журнале «Архив за povjestnicu jugoslavensku» отрывок из «Беседы на новоявившуюся ересь богомилу» болгарского писателя Козмы Пресвитера. За прошедшее столетие «Беседа» Козмы Пресвитера привлекла к себе внимание славистов многих стран. Тексты сочинения Козмы Пресвитера многократно издавались, дважды переводились на болгарский язык (Д. Маринов и В. Киселков) и один раз на французский язык (А. Вайян). Отрывки из «Беседы» переводились на английский язык (В. Шаренков). Изучением творчества Козмы Пресвитера занимались видные ученые России (А. Ф. Гильфердинг, В. Н. Златарский, А. И. Калужняцкий, В. Качановский, А. А. Кочубинский, П. А. Лавров, И. Соколов, М. И. Соколов, А. В. Соловьев, М. Г. Попруженко), Болгарии (Б. Ангелов, Д. Ангелов, Н. Благоев, В. Велчев, И. Гагов, М. Генов, Е. Георгиев, С. Георгиев, М. Дринов, Д. Иванов, Й. Иванов, И. Кепов, Г. Керемидчев, В. Киселков, К. Куев, Д. Маринов, Ц. Минков, Х. Недялков, Б. Примов, Ю. Трифонов, Н. Филипов, Д. Цухлев), Чехословакии (М. Вейнгарт, К. Иречек), Сербии и Хорватии (Ф. Миклошич, Б. Петранович, Ф. Рачки, Л. Стоянович, В. Ягич), Франции (А. Вайян, А. Пюш), Англии и США (Д. Оболенский, С. Ранкимен, В. Шаренков), Греции (Г. Тулиа). Неодинаковыми были суждения о том, в какое время жил Козма Пресвитер (X, XI, XII или XIII в.), в какой части Болгарии он написал свой трактат (в Македонии, в Западной или в Восточной Болгарии), сколько сочинений принадлежит его перу (одно, два или тринадцать), каковы были источники «Беседы» и ее первоначальный вид и т. д. Живой интерес к этому болгарскому писателю объясняется тем, что творчество Козмы Пресвитера занимает значительное место в истории славянских литератур — болгарской, русской и сербской. «Недостойного Козмы Пресвитера беседа на новоявившуюся ересь богомилу» принадлежит к числу ранних и оригинальных произведений болгарской литературы. Козма Пресвитер, как считает большинство исследователей, жил в X в. и был последним представителем золотого симеоновского века болгарской литературы — века учеников первоучителей Кирилла и Мефодия, века Климента Охридского, Константина Преславского, Иоанна Экзарха.

До наших дней не сохранилось не только ни одной прижизненной рукописи сочинений Козмы, но даже списков, близких ко времени возникновения «Беседы». Самым ранним среди дошедших до нас текстов считаются три отрывка из «Беседы»: 1) «Слово Козмы Прозвютера о хотящих отбити в черныя ризы» в пергаменном сборнике русского

происхождения XIII—XIV вв.;¹ 2) «Сказь како велить книги честь» — отрывок в греческом сборнике XIII в.;² 3) «Слово о церковном чину» — отрывок на пергаменном листе XII—XIII вв.³ и переработка «О учении веры» — в сербском сборнике конца XIII — начала XIV в., принадлежавшем П. Сречковичу.⁴ Два-три столетия отделяют эти списки от времени возникновения произведения. Еще больший период отделяет сохранившиеся до нас полные списки «Беседы» Козмы от времени составления авторского подлинника. Самый старший из них относится лишь к концу XV в.⁵ К настоящему времени выявлено шестнадцать полных списков «Беседы» и множество извлечений из этого сочинения в сборниках, и все это сохранилось в русской литературной традиции. Известно лишь два сборника XVI в., содержащие отрывки из «Беседы»: один из них с «Почуением к епископом и попом» — сербский,⁶ другой со «Словом святых отец к християном» — болгарский.⁷ В Болгарии полных списков сочинений Козмы Пресвитера не сохранилось. Иноземные нашествия и длительное турецкое иго привели к тому, что почти вся славянская письменность на Балканах была уничтожена.

Наличие списков сочинения болгарского писателя Козмы Пресвитера в России при их отсутствии в Болгарии и в других странах привело к тому, что изучение письменного наследия болгарского писателя в русской письменности приобретает первостепенное значение как для изучения древнеболгарской литературы, так и для изучения судьбы болгарских произведений на русской почве. Перенесенная из Болгарии, видимо, еще в эпоху Киевской Руси в XI в. «Беседа» Козмы Пресвитера получила широкое распространение. «Беседа» имеет свою литературную историю в русской письменности. Несмотря на наличие ряда серьезных трудов, посвященных изучению истории текста «Беседы», история открытия и издания «Беседы», а также литературная история текста «Беседы» остаются непроясненными. Изучение истории текста полемиического трактата Козмы Пресвитера в России в разные эпохи, на различных этапах литературной жизни — в руках переписчиков и компиляторов — представляется нам задачей чрезвычайной важности. Этот трактат имеет значительную ценность не только как основной источник по истории

¹ Ркп. ГПБ, собр. Погодина, № 60, лл. 24 об.—26 об. Изд. текста см.: М. Г. Покруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века. София, 1936, стр. XXVI—XXXIII.

² Ркп. ГПБ, собр. греческих рукописей, № 70, лл. 101—101 об. Изд. текста см.: П. А. Лавров. Отрывки из бесед Козмы Пресвитера против богомилов. — Русский филологический вестник, т. XIX, вып. 2. Варшава, 1913, стр. 380—384.

³ Этот листок в конце прошлого века принадлежал известному львовскому ученому А. С. Петрушевичу. В настоящее время местонахождение этой рукописи мне неизвестно. Изд. текста см.: А. А. Кочубинский. Рецензия на книгу «П. Житецкий. Очерк литературной истории малорусского наречия. Заметки о малорусском наречии в памятниках нашей литературной страны». — Записки имп. Академии наук, т. 69, СПб., 1892, стр. 290—292.

⁴ V. Kačapovskij. Njekoliko spomenika za srbsku i bugarsku poviest. Predao u sjednici filologičko-historičkoga razreda jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti dne 12 svibnja 1880. — Starine, kn. XII. Zagreb, 1880, стр. 239—251.

⁵ ГПБ, Соловецкое собр., № 856, лл. 5 об.—67 об.

⁶ Ркп. Белградской народной библиотеки, № 450, лл. 40 об.—41 об. В настоящее время этот список утрачен: он погиб при пожаре Белградской народной библиотеки в 1941 г. Изд. текста см.: А. В. Стоянович. Новые слова Климента Словенского. СПб., 1905, стр. 87—88.

⁷ Ркп. Архивного института Болгарской Академии наук, № 3154, л. 13. Изд. текста см.: Б. Ангелов. Стари славянском текстове, VI. Среднобългарски откъс из «Беседа против богомилите». — Известия на Института за българска литература, kn. VI. София, 1958, стр. 269—274.

богомилства в Болгарии, но и как выдающийся памятник болгарского литературного языка старшей поры и яркое произведение болгарской публицистической мысли X в. Вместе с тем «Беседу» следует рассматривать в ряду явлений русской жизни XI—XVII вв. в связи с распространением и развитием на Руси еретических учений и христианского просвещения. И русские еретики, и ортодоксы православия часто и с живым интересом обращались к этому замечательному и злободневному памятнику, полному едких обличений еретиков и осуждения недостойной жизни духовенства, полному назидательных сентенций и врачующих нравоучений. «Беседу» Козмы Пресвитера мы встречаем в сборниках смешанного историко-литературного содержания, а извлечения из нее — в Прологах, Измарагдах, Златоструях, Торжественниках, Минеях-Четьях, в Житии Юлиании Лазаревской.

В настоящей работе мы ограничиваемся рассмотрением судьбы сочинений Козмы Пресвитера в России на грани XV—XVI вв. в связи с некоторыми явлениями русской жизни.

В числе книг, которые архиепископ Новгородский Геннадий просил прислать ему для борьбы с только что открывшейся в Новгороде ересью («Да есть ли у вас в Кирилове, или в Фарофонтове, или на Каменном, книги: Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявляющуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Зане же те книги у еретиков все есть»), было сочинение болгарского писателя Козмы Пресвитера против богомилов.⁸

В своих специальных работах, посвященных исследованию новгородско-московской ереси, Я. С. Лурье многократно приводит и обстоятельно комментирует цитированные выше строки из «Послания» архиепископа Геннадия и дает краткую характеристику «Беседы» Козмы Пресвитера, ссылаясь на работы М. Г. Попруженко.⁹ По мнению Я. С. Лурье, «„Слово“ Козмы в открыто-полемиической форме касалось спорных и острых вопросов в истории церкви, но само по себе оно не могло свидетельствовать о каких-либо положительных или отрицательных воззрениях новгородских еретиков: читатели могли полностью соглашаться с автором этого сочинения, воспринимать отдельные взгляды писателя-полемика, или с его помощью восстанавливать те воззрения, с которыми велась полемика в этих сочинениях».¹⁰

Однако, на наш взгляд, наблюдения за литературной судьбой сочинений Козмы в Новгороде могут дать ценный материал не только для суждений о читательских интересах, но и для изучения литературной деятельности как еретиков, так и Геннадиевского кружка.

⁸ Февраль 1489 г. Послание архиепископа Геннадия Новгородского Иоасафу, бывшему архиепископу Ростовскому. — В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1956, стр. 320 (разрядка наша, — Ю. Б.).

⁹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 138; Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.—Л., 1960, стр. 188.

¹⁰ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба... стр. 188—189.

Наиболее обстоятельный исследователь творчества Козмы Пресвитера М. Г. Попруженко¹¹ отмечал, что сочинения Козмы переписывал в Новгороде игумен Соловецкого монастыря Досифей, но при этом М. Г. Попруженко ошибочно датировал рукопись XVI в.¹² Досифей был учеником одного из основателей Соловецкого монастыря Зосимы и третьим после него игуменом. Он был опытным книжником и составил одну из первых редакций Жития Зосимы и Савватия Соловецких, впоследствии переданного Спиридоном-Саввой.

В 1491—1494 гг. Досифей с ведома архиепископа Новгородского Геннадия сам лично и с помощью нескольких писцов переписывал книги для создававшейся им библиотеки Соловецкого монастыря.¹³ Большинство переписанных им книг (22) сохранилось в составе Соловецкого собрания Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде.¹⁴ Деятельность Досифея близка по характеру аналогичной деятельности других участников Геннадиевского кружка, также переписывавших книги и рассылавших их в Волоколамский и Кирилло-Белозерский монастыри своим сторонникам для борьбы с ересью (например, Герасим Поповка, Тимофей Вениаминов, Дмитрий Герасимов).¹⁵ Так, летом 1493 г. в Соловецкий монастырь им были посланы Кормчая, Книга пророчеств, Маргарит, Сильвестр, Пчела, Федор Студит, Козма Пресвитер, Дионисий Ареопагит и др.¹⁶

Принадлежал ли Досифей к числу участников Геннадиевского кружка? Мне думается, что участие Досифея под руководством архиепископа Геннадия в большой книгописной работе в Новгороде объясняется тем, что Досифей был увлечен антиеретической деятельностью приверженцев новгородского архиепископа. Переписанные им из числа взятых «на список владыкы» книг — книги Козма Пресвитер, Сильвестр, Дионисий Ареопагит, Книга пророчеств — предназначались не столько для распространения христианского просвещения, сколько для борьбы с инакомыслящими. Из записи на обороте 4-го листа в соловецком списке «Козмы Пресвитера» («Книгу сию взял на список владыкы, беседа на новоявившуюся ересь, а писана на хартии и есть ей за пятьсот лет») следует, что Досифей сделал свой список с очень старого оригинала, может быть XI в., и, как свидетельствует М. Г. Попруженко, со списка новгородского происхождения.

¹¹ М. Г. Попруженко. 1) Козмы Пресвитера слово на еретики. — ПДП, т. CLXVII. СПб., 1907; 2) Козма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве). — Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933, стр. 321—332; 3) Козма Пресвитер — болгарский писатель X века. София, 1936, стр. XXVII—XLII.

¹² По этой рукописи из Соловецкого собрания, № 856, сочинение Козмы было издано полностью дважды И. Соколовым и Д. Мариновым [Памятники древнерусской духовной литературы. Беседа Козмы Пресвитера на богомиллов (X—XI вв.). — Православный собеседник. Казань, 1864, ч. 1, стр. 483—500; ч. 2, стр. 82—108, 198—220, 310—330, 411—426; Памятници из старо-българската черковна книжнина. — Религиозни разкази. Преводна черковна библиотека, год 2. София, 1897, стр. 118—135, 203—228, 288—295, 378—403]. Рукопись была описана два раза: 1) Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии, т. I. Казань, 1881, стр. 513—517; 2) М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века, стр. VIII—XII.

¹³ Н. Н. Розов. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей. — ТОДРА, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 294—304.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения..., стр. 140; Я. С. Лурье. Идеологическая борьба..., стр. 267.

¹⁶ Н. Н. Розов. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей, стр. 297—298.

Когда же Досифей сделал копию со старинного пергаменного списка сочинения Козмы Пресвитера? Н. Н. Розов отмечает, что сборник, содержащий сочинение Козмы, всего ближе стоит по почерку, филиграням и переплету к самой ранней из досифеевских книг — Маргариту 1491 г. Из приписки Досифея к Кормчей следует, что книги, в том числе и «Козма Пресвитер», были посланы в Соловецкий монастырь «преж того лето», «лето же тогда течаше 7001-е, индиктион 10», значит «Козма Пресвитер» был переписан за один год до 1493 г., т. е. в 1492 г. (до 1 сентября).

Списком Досифея работа в Новгороде над сочинением Козмы не ограничивалась. 12 сентября 1494 г. была завершена переписка «Бытειαкая книги Моисеова сказаниа». Кроме «Пятюкнижия» Моисея, сборник содержит еще две тетради: (1) «Вера и противление крестившихся иудей в Африкии и о въпрошении, и о ответех, и о укреплении Иакова Жидовина» и (2) «Слово святаго Козмы Презвитера на еретики». ¹⁷ М. Г. Попруженко прочитал тайнопись на лл. 376 и 376 об. и установил имя писца: «писарь Павел Васильев». Текст «Пятюкнижия» в этом сборнике был исследован А. В. Михайловым, ¹⁸ который относил его к русской четвѐй редакции, восходящей к переводу школы древнеболгарского царя Симеона. Подобным же текстом пользовался архиепископ Геннадий и участники его кружка для составления полного кодекса библейских книг в 1491—1499 гг. ¹⁹ Сочинение «Вера и противление крестившихся Иудей в Африкии и Карфагене» переведено с латинского на русский язык Дмитрием Герасимовым, вероятно, во время пребывания последнего в Риме в 1491 г. ²⁰ Волоколамский список Павла Васильева является одним из самых старших известных нам списков этого перевода.

Текстологическое сличение Волоколамского и Соловецкого списков «Беседы», выполненное М. Г. Попруженко, убеждает в том, что в основе обоих текстов лежал общий древний оригинал, т. е., по-видимому, тот же самый взятый «на список владыки» харатейный оригинал, которому «за пятьсот лет». ²¹ Подробный анализ языка Волоколамского списка позволил М. Г. Попруженко установить, что он также написан в Новгородской области. И «Пятюкнижие», и «Беседа», переписанные П. Васильевым, упоминаются архиепископом Геннадием в числе книг, которые имеются у еретиков и которые надо поискать в Кирилловом, Каменном и Ферапонтовом монастырях.

И по содержанию, и по времени, и по месту переписки сборник П. Васильева может быть сближен со сборниками, вышедшими из Геннадиевского кружка. Здесь уместно поставить вопрос: не был ли связан Павел Васильев с деятельностью Геннадиевского кружка по борьбе с ересью и подготовке полного библейского кодекса?

Сочинения Козмы Пресвитера были известны другому обличителю новгородско-московской ереси — Иосифу Волоцкому. В 1-м и 3-м «Словах» «Просветителя» находятся заимствования из сочинения Козмы о по-

¹⁷ Ркп. ГБЛ, Волоколамское собр., № 5. Этот список был положен в основу последнего научного издания «Беседы» (М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века, стр. 1—80).

¹⁸ А. В. Михайлов. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе, ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912, стр. XXX—XXXIII.

¹⁹ И. Е. Евсеев. 1) Рукописное предание славянской Библии. СПб., 1911, стр. 19; 2) Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914, стр. 5.

²⁰ Православная богословская энциклопедия, т. IV. СПб., 1903, столб. 200—201.

²¹ М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века, стр. XI.

читании икон.²² Позднее «Беседа» Козмы нередко помещалась в сборниках XVI и XVII вв. перед «Сказанием о новоявившейся ереси новгородской».²³

Итак, в 90-е годы XV в. в Новгороде имели хождение по крайней мере 4 списка сочинения болгарского писателя Козмы Пресвитера:

- 1) список, имевшийся у новгородских еретиков;
- 2) список харатейный, может быть XI в., находившийся в начале 90-х годов XV в. у архиепископа Геннадия;
- 3) список 1492 г. Досифея, игумена Соловецкого;
- 4) список 1494 г. Павла Васильева.

Прав был М. И. Соколов, когда писал в 1888 г.: «Это сочинение Козмы Пресвитера в конце XV века было на Руси в большом ходу как между жидовствующими, так и между православными; для последних оно представляло превосходное руководство в полемике с жидовствующими и другими русскими вольнодумцами, отвергавшими иерархию, иконопочитание, поклонение кресту и т. д.»²⁴

Факт знакомства новгородских еретиков и их обличителей с сочинением болгарского писателя Козмы Пресвитера можно считать прочно установленным. Однако этот факт еще не доказывает, что новгородские еретики «исповедовали» богомилство и потому для борьбы с ними понадобилось противобогомилское сочинение. Тем не менее надо признать, что сочинение Козмы было весьма полезным руководством для обличителей новгородских еретиков, так как болгарский писатель не только обстоятельно излагал противное ему еретическое учение, но и высказывал свои взгляды относительно общего понимания еретичества и причин его возникновения.

В нашем распоряжении имеется еще один памятник, который позволяет выдвинуть предположение о том, что новгородскому архиепископу и волоколамскому игумену сочинение Козмы Пресвитера было нужно не только как руководство по искусству обличения, но и для опровержения некоторых, вполне конкретных взглядов новгородских еретиков.

В 1907 г. М. Г. Попруженко нашел в сборнике XVI в., принадлежащем Троице-Сергиевой лавре, произведение «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики».²⁵ В результате сопоставления найденного им текста с полными списками «Беседы» М. Г. Попруженко удалось установить, что «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» — русская переработка полного текста «Беседы». Принимая во внимание повышенный интерес к сочинениям болгарского писателя Козмы в 90-е годы XV в. в Новгороде, М. Г. Попруженко предполагал, что в Новгороде была возможна не

²² Я. С. Лурье. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель. — В кн.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, стр. 71—72.

²³ Например, в следующих сборниках: 1) Ркп. ГБЛ, собр. Московской Духовной академии, № 173, начала XVII в.; 2) Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 427, второй половины XVI в.; 3) Ркп. БАН, Архангельское собр., № 415, конца XVI—начала XVII в. Все списки «Сказания» Иосифа Волоцкого относятся к соловецкому изводу краткой редакции, т. е. к одной из самых ранних редакций «Сказания» (Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения..., стр. 445—446).

²⁴ М. И. Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе, вып. 1 (I—V). М., 1888, стр. 116.

²⁵ Ркп. ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 770, лл. 185 об.—201.

только простая переписка, но и переработка обличительных сочинений болгарского пресвитера и что Троицкий список был именно такой переработкой, вышедшей из среды Геннадиевского кружка.²⁶

Старая гипотеза Ф. И. Успенского—Ф. И. Ильинского²⁷ о влиянии богомилства на русские еретические секты XIV—XV вв. казалась М. Г. Попруженко доказанной, а связь между богомилством и новгородско-московской ересью несомненной. Однако М. Г. Попруженко эту гипотезу не проверил, а связь между болгарскими и русскими еретиками не доказал. Он писал: «Вопрос о том, что новгородские еретики заимствовали из представленных Козмой изложений болгарских еретиков X столетия, как и м путем они это заимствовали и как развивали и воспринимали, не может быть здесь мною рассматриваем. Это вывело бы меня из области ознакомления с историей распространения текстов сочинения Козмы Пресвитера и вызвало бы на очередь рассмотрение многих специальных вопросов церковной и общественной жизни на Руси в XV веке. Пришлось бы в этом случае заняться и вопросом о существовании у новгородских еретиков и собственных литературных произведений».²⁸

Русской переработке «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» М. Г. Попруженко предполагал посвятить детальное исследование в работе о русских богомилах. Однако это намерение не было осуществлено. Статья «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» не была издана и осталась несопоставленной ни с произведениями обличителей (Геннадий, Иосиф Волоцкий), ни с произведениями самих еретиков. Между тем издание и исследование всего текста «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» были бы весьма важны как для изучения судьбы болгарских произведений на русской почве, так и для изучения идеологии самих новгородских еретиков.

Сборник со статьей «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» был подробно описан Леонидом в 1879 г.²⁹

Из приписки на л. 429 сборника становится известно, что сборник был написан между 1505 и 1533 г., так как в списке великих князей «нынешним» великим князем назван Василий Иванович.³⁰ Наверху 1-го нумерованного листа имеется запись о том, что книга принадлежит дьякону Богоявленского Голутвина монастыря Мисаилу:³¹ «Книга дьякона Мисаила Голутвинскаго от книг святыхъ пророкъ». Последний и был вероятным составителем сборника. Мисаил был опытным перепис-

²⁶ См.: М. Г. Попруженко. 1) Козма Пресвитер и новгородские еретики XV в., стр. 321—332; 2) Козма Пресвитер—болгарский писатель X века, стр. XXVII—XLII.

²⁷ Ф. И. Успенский. Очерки византийской образованности. СПб., 1891, стр. 388; Ф. И. Ильинский. Русские богомилы XV века («жидовствующие»).—Богословский вестник, т. II. СПб., 1905, стр. 449—459.

²⁸ М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер—болгарский писатель X века, стр. XXIX—XXX (разрядка наша,—Ю. Б.).

²⁹ См.: Леонид. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. III. М., 1879, стр. 187—189.

³⁰ Водяные знаки бумаги сборника указывают примерно на то же время: буква Р с загнутым концом и трилистником на конце похожа на водяные знаки из альбома Н. П. Лихачева, №№ 1493—1496, из рукописи 1520 г.; буква Р с раздвоением и трилистником, перечеркнутая, похожа на №№ 1567—1568 из рукописи 1530 г., кувшин с украшением, крышкой и розеткой сверху похож на №№ 1679—1680 из рукописи 1543 г.

³¹ Богоявленский Голутвин монастырь находился близ Коломны, был основан около 1385 г. одним из учеников Сергия Радонежского—Григорием.

чиком книг. В 1526 г. он переписал «Лествицу» Иоанна Раифского с более старого оригинала 1412 г.³²

Сборник Мисаила Голутвинского содержит выписки из книг 16 толковых пророков, из «Пятокнижия», из Толковой Палеи, из сочинений «отцов церкви» Иоанна Златоуста, Василия Великого, Епифания Кипрского, Евсевия Памфилийского, Мефодия Патарского и многих других, из Хроники Георгия Амартола, из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, из «Родословий русских и литовских князей». Работа писца над этим сборником была очень кропотливой и сложной. В его руках должна была находиться большая библиотека разнообразных сочинений, которые он переписывал целиком или из которых делал аккуратные выписки.

Обращает на себя внимание окружение статьи «Козмы Превзитера от слова его, еже на еретикы». Сама статья находится в середине сборника на лл. 185 об.—201, перед ней на лл. 138—184 об. — выписки из Толковой Палеи, на лл. 184 об.—185 об. — отрывок из «Послания Дмитрия Старого (т. е. Дмитрия Траханиота, — Ю. Б.) к архиепископу Новгородскому Геннадию о летах седьмой тысячи и о трегубной аллилуйи». После него идут чистые листы (лл. 201 об.—202), а затем «Иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесария Каподакеиския на рождество Христово». Можно предполагать, что в числе источников, использованных Мисаилом Голутвинским для составления сборника, находился и сборник новгородского письма, в котором наряду с «Посланием Дмитрия Старого», «Пятокнижием», «Книгами пророчеств», Толковой Палеей находился и протограф исследуемой мною статьи «Козмы Превзитера от слова его, еже на еретикы».

Сопоставление текста статьи с полным текстом «Беседы» Козмы Превзитера (по научному изданию М. Г. Попруженко) убеждает нас в правильности основного вывода М. Г. Попруженко, состоящего в том, что статья «Козмы Превзитера» является переработкой и сокращением в два раза полного текста «Беседы», близкого к архетипу Соловецкого и Волоколамского списков, но не тождественного этим спискам.

При условном делении полного текста «Беседы» на 13 слов, или статей (имеющих подзаголовки в некоторых списках),³³ составитель нашей переработки полностью исключил 4 статьи, касающиеся вопросов устройства монастырской жизни, и сохранил в сокращении остальные. Чтобы определить характер и самый тип сокращения, т. е. выяснить, для чего это сокращение сделано, необходимо охарактеризовать все то, что выпущено. В четырех целиком выпущенных статьях (№№ 7, 8, 9, 10) речь идет исключительно о монашестве: о тех, которые видели в монашестве средство удалиться от обязанностей, возлагаемых на них жизнью в миру, но к монашескому подвигу относились легкомысленно; о том, что и богатые, и бедные могут спастись и в миру, не постригаясь в монахи; о поведении некоторых монахов-затворников, не имеющих правильного представления о монашеском подвиге; о том, что должен делать тот, кто собирается стать монахом, и т. п. В статьях №№ 1—6 выпущены известия о распространении богомильской ереси в Болгарии, пространное изложение взглядов болгарских еретиков о кресте, о причастии, о пророческом пре-

³² И оригинал, и копия сохранились до наших дней в следующих рукописях: ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 156/1681, 1412 г.; ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 159—1685, 1528 г.

³³ 1) Вступление, 2) «о комкании», 3) «о церковном чину», 4) «о пророцех», 5) «о ненавидении еретичесте», 6) «о исповедании еретичесте», 7) «о мятущихся чернцех», 8) «о хотящих отыти в черные ризы», 9) «о затворницех», 10) «о добрых чернцех», 11) «о вере», 12) «о богатых», 13) «о епископех и о попех».

дании, о том, что не бог, а дьявол сотворил небо и землю. В статье «о вере» пропущены следующие анафематствования, обличающие специфические богомильские взгляды: «Подобает же ны въследовати святых словес великаго и преславнаго учения учителя нашего Павла апостола, купно с ним возопити, глаголюще: Проклят всяк, иже не прбудет в всех писаных книгах законных, якоже створити а. Аще бо, рече, и аггел проповестъ вам не якоже мы благовестихом вам, проклят да будет. Да и мы должни есмы с ним възапити, глаголюще велегласно: иже не любит господа нашего Иисуса Христа, да будет проклят; иже не верует в святую и неразлучимую троицу, да будет проклят; иже святаго комканья не мнит самого тела и крове Христовы, да будет проклят... Иже словес еуангальских и апостольских не имат в честь, да будет проклят... Иже вся твари, видимыя и невидимыя, не мнит богом сътворены, да будет проклят... Иже не творит богоданаго Моисием закона, но о себе никако блядут, да будет проклят... Иже на луках, а не всею мыслию приимает правила сего, да будет проклят; иже женитву чистую хулит и богатыя носящая брачная ризы с говением, да будет проклят; иже мяса ядушиа хулит и вино в закон пиющая и недостойны суща глаголет тем внити в царствие божие, да будет проклят».³⁴

Однако исследуемый нами памятник не является простым механическим сокращением полного текста «Беседы». В нем много замен одних слов и словосочетаний другими: «идолом» вместо «кумиром», «первозданного» вместо «пръвааго», «духовными и благоразумными мужи» вместо «святими мужи», «иерей» вместо «жрьца», «правоверные христиане» вместо «добрые христиане». Встречаются стилистические обработки целых фраз и абзацев. Так, например, на лл. 192 об.—193 переставлены абзацы из Слова «о исповедании еретичесте»; на л. 193 об. перенесены фразы о необходимости почитания икон из Слова «о церковном чину»,³⁵ а затем сразу же начинаются анафематствования из Слова «о вере». Слово «о богатых», предшествующее в «Беседѣ» Слову «о епископех и о попех», в исследуемом нами памятнике помещено после Слова «О епископех и о попех» (лл. 196—199).

В сочинении «Козмы Презвитера от слова его, еже на еретики» имеются добавления, отсутствующие во всех других списках «Беседы». Прежде всего это отрицательные эпитеты, относящиеся к еретикам: «окаянный» (об Арие), «худомумный» (о Македонии), «несмыслии», «окаянный», «худомумные», «безбожники», «умовредни», «злие», «неразумие», «многопреречивии не смыслом» еретики. Есть добавления и целые фразы, соединяющие отдельные отрывки из «Беседы» и придающие изложению более стройный характер, например на л. 190 фраза «И потом Иоанн Златоустый божественную литургию створил» в Слове «о комкании», рассказывающем об истории создания литургии (Иаков, Василий Великий и Иоанн Златоуст).

В исследуемом нами памятнике имеются и фразы, дающие новый смысл и полностью отсутствующие в тексте «Беседы». Такова фраза на лл. 191—191 об., добавленная после слов «и еретици покрывають лицемернымъ смиреньемъ и постомъ ядъ свой. И страха ради въ церковь ходятъ и крестъ, и иконы целуютъ, якоже ны поведаетъ, иже отъ нихъ обратишеся на нашу истинную веру, глаголюще: „яко вся си творимъ человекъ деля, а не по сердцу, въ тайне же крѣемъ свою веру“», таковы выписки из сочинений

³⁴ М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер — болгарский писатель X века. стр. 62—63.

³⁵ Там же, стр. 19 (8—26), 20 (10).

Менандра и Златоуста в самом конце исследуемого нами памятника (на лл. 199 об.—201), содержащие советы духовенству: как правильно понимать, верно истолковать священное писание, чтобы еретические заблуждения не могли возникнуть. Перестановкой Слов «о епископах и о попех» и «о богатых» (т. е. богатых книжным знанием Ветхого и Нового завета). а также добавлением извлечений из Менандра и Златоуста составитель, по всей вероятности, хотел указать на две главные причины ересей — «леность иерейскую» и «небытие книжное» — и призвать духовенство к активной учительной деятельности.

Таким образом, исследуемое нами сочинение «Козмы Пресвитера от слов его, еже на еретики» является не простым сокращением текста «Беседы», а его сознательной переработкой и доработкой. Теперь необходимо выяснить, с какой целью была составлена наша компиляция из «Беседы» Козмы Пресвитера. В исследовательской литературе уже высказывалось мнение (со ссылкой на М. Г. Попруженко), что в компиляции «была опущена вся аргументация богомилов, приведенная Козмой для ее опровержения, и сохранены только противоеретические высказывания автора, годные для „обличения любых ересей“, что данная компиляция может служить примером того, как „ортодоксальные идеологи принимали меры для того, чтобы скрыть от читателя упоминавшиеся там неортодоксальные взгляды“». ³⁶

Однако в нашей компиляции была опущена далеко не вся аргументация еретиков, а если составлявший эту компиляцию книжник и ставил целью сокрытие еретической аргументации, то это ему удалось лишь отчасти. Сохраненные в компиляции опровержения еретических взглядов годились не для обличения всех ересей вообще, а скорее всего для обличения новгородской ереси. Составитель компиляции, исключив все, что касалось специфических богомильских космогонических и дуалистических взглядов, сохранил следующее: 1) об отрицании еретиками божественности Иисуса Христа (о хуле на святой дух, трицу, Иисуса Христа); 2) об отрицании еретиками необходимости поклонения иконам, кресту, мощам святых и веры в чудеса; 3) об отрицании еретиками причастия и литургии; 4) об отрицании еретиками церковной иерархии.

Составитель компиляции, исключив изложение учения богомилов против боговоплощения и сократив аргументацию еретиков против почитания креста, мощей, икон, полностью сохранил их аргументацию против причастия, литургии и церковной иерархии не потому, что он считал ее менее опасной в обрамлении пространного опровержения еретических взглядов, данной Козмой Пресвитером, а потому, что она совпадала с аргументацией новгородских еретиков.

Из 16 анафематствований в Слове «о вере» составитель сохраняет только 8, которые тоже были пригодны для обличения новгородских еретиков: 1) «и иже не молится с упованием святой богородици Марии»; 2) «иже не поклоняется с страхом честному кресту господню»; 3) «иже иконы господня и богородичины и всех святых с страхом и любовью не целует...»; 4) «иже святых пророк не творит святым духом пророчествоваша, нь о своем уме»; 5) «иже святых всех не чтет, ни ся кланяет с любовью мощем их»; 6) «иже развращает о себе словеса еуангельская и апостольска, а не держит, якоже исправиша святии мужи»; 7) «иже хулит святыя литургия и вся молитва преданыя христианом апостолы и отци святыми»; 8) «иже не мьнит церковных сънов господем и апостолы устроены».

³⁶ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба..., стр. 189.

Таким образом, компиляция «Козмы Пресвитера от слова его, еже на еретики» не является прямым источником по истории новгородско-московской ереси; идеологическая направленность компиляции выясняется из сравнения обличаемых в ней взглядов со вполне конкретными взглядами новгородских еретиков конца XV в.: 1) отрицание боговоплощения и троицы; 2) отрицание иконопочитания и других внешних обрядов; 3) отрицание церковной иерархии.³⁷ Известное сходство наблюдается и в аргументации еретиков: и богомилы, и новгородские еретики одинаково считали поклонение иконам, кресту и мощам идолопоклонством, а причастие, литургию и церковные саны — уделом человеческого предания, а не божественного откровения. В компиляции сохранены и даже усилены выпады против лицемерия и двурушничества еретиков. Целую теорию о лицемерии и двурушничестве еретиков строил и архиепископ Геннадий, ее развивал Иосиф Волоцкий в «Сказании о новоявившейся ереси» и в последних Словах пространной редакции «Просветителя».³⁸

Если совпадения между некоторыми взглядами богомилов и новгородских еретиков действительно имели место, то как случилось, что эти совпадения остались незамеченными для современников? В этой связи нам представляется небезынтересным обратиться к первоначальной характеристике ереси как «месалианства», данной ее обличителями.

Архиепископ Новгородский Геннадий определяет вновь открытую ересь, во-первых, как «маркианство» и «арианство» (ересь Маркелла, епископа Анкирского, и ересь Ария отрицали Троицу) и, во-вторых, как «месалианство» («месалиане», или «евхиты», отрицали всю церковную обрядность) — термин, которым обличительная литература обычно называла ересь богомилов.³⁹ Определение ереси как «месалианской» находим и в раннем «Сказании о ереси наугородсте, како случися о ней уразумети»: «В лета благочестиваго и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевича всея Руси, Геннадию архиепископу правящу престол великие соборные церкви святые Софии Премудрости (Божия и) святых живоначальные Троица Великаго Новаграда и Пъскова, во еже обрете еретики месали (ан) ская мудрвствующе да и жидовскую ересь держащих».⁴⁰

Эти «ярлыки», которые Геннадий поспешил приклеить еретикам, едва ли могут помочь нам в определении существа ереси.⁴¹ С самого начала борьбы с ересью еретикам был приклеен еще один «ярлык», ставший

³⁷ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 116—126; Я. С. Лурье. Идеологическая борьба... стр. 164. Противобогомильский трактат Козмы не раз использовался в борьбе с еретиками не только в России, но и в Сербии. В конце XII в. при великом жупане Стефане Немане была составлена компиляция из первых четырех «слов» «Беседы» Козмы Пресвитера. Характер и направленность сербской компиляции совпадают с характером и направленностью русской компиляции (ср.: М. И. Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе, стр. 5—20; A. Solovjev. Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. — Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine, god. V. Sarajevo, 1953, стр. 24—29).

³⁸ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 19; приложение, стр. 310, 317, 381.

³⁹ См.: 1487 г. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому. — В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 310; февраль 1489 г. Послание архиепископа Геннадия Новгородского Иоасафу, бывшему архиепископу Ростовскому. — В кн.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 390; D. Obolensky. The bogomils. A study in Balkan neomanichaeism. Cambridge, 1948, стр. 280; Д. Ангелов. Богомильство в Болгарии. Изд. 2. М., 1961, стр. 222—223.

⁴⁰ См.: РИБ, т. VI. СПб., 1880, столб. 787—788, прим. 2 (ркп. ГИМ, Чучовское собр., № 264, XVI в.).

⁴¹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения... стр. 118.

позднее (в «Сказании о новоявившейся ереси» Иосифа Волоцкого) основным, — это «жидовское мудрование» (отрицание божественности Иисуса Христа и троицы). Иосиф «приклеивает» к ереси еще один «ярлык» — саддукейскую ересь (отрицание загробной жизни, бессмертия души, воскрешения мертвых).

В первой редакции «Сказания о новоявившейся ереси новгородской», несмотря на ясно определившуюся тенденцию к усилению обвинений в иудаизме и к смешению двух ересей — новгородской и московской, Иосиф Волоцкий сохраняет характеристику ереси как «месалианской»: «И многи ини, иже в тайне держаще ереси многы, десятословием на жидовство учаще, и саддукейскую и месалианскую ересь дрѣжаще, и многа развращения творяще».⁴²

Вполне очевидно, что, с одной стороны, для удобства обличения необходимо было сблизить новоявившуюся ересь с уже известными и осужденными вселенскими соборами ересями первых веков христианства, с другой стороны, надо было как-то сформулировать обвинение, определить сущность учения новгородских еретиков. «Ярлыки» обличителей ереси, несмотря на их тенденциозный характер, имеют для историков еретических движений значение исторического источника и могут быть использованы для восстановления идеологии еретиков в той же самой степени, в какой используются нами соборные приговоры.⁴³ Полный и всесторонний критический разбор всех источников, в первую очередь «Провосветителя», произведенный Я. С. Лурье, позволяет восстановить подлинное существо взглядов новгородских и московских еретиков, отвергнуть фальсифицированное обвинение в полном отступничестве, иудаизме и возвратиться к первоначальному обвинению архиепископа Геннадия. Последний тонко подметил монотеистическую сущность всей новгородской ереси в целом («жидовство», «маркианство», «арианство») и ее богомильскую окраску («месалианство»). Я. С. Лурье «месалианства» у еретиков не усматривает и считает, что обвинение в «месалианстве» основывается у Геннадия на двух весьма сомнительных аргументах: 1) на том, что еретики «недостойно служат божественную литургию»; 2) на том, что они «кленутся без страха», называя себя христианами и проклиная еретиков.⁴⁴

Геннадий ссылается на правила Кормчей книги, содержащие разбор всех «месалианских» ересей по главам, и советует Прохору и Иоасафу взглянуть либо на принадлежащие им Кормчие, либо в Кормчю великого князя. Эти правила, например, содержатся в известной Кормчей конца XV в. Ивана Волка Курицына под заглавием «Главы масалиамского злочестиваго повеления, изъятыя от книг их. Сице и дрѣжат и богомилы, сиречь бабуне» (глава 49 Кормчей И. В. Курицына).⁴⁵

«Главы» представляют собой компиляцию из сочинений Елифания Кипрского («Панарий») в переработке Иоанна Дамаскина, Феодорита («Еще о реченей ереси месалиньстии»), Тимофея Пресвитера («о различии проходящих к непорочной нашей вере, о маркианех») и других отцов церкви.⁴⁶

⁴² Там же, стр. 469—470.

⁴³ Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси. — ТОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957, стр. 214—224.

⁴⁴ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные и еретические движения. . . , стр. 118.

⁴⁵ Ркп. ГБЛ, собр. Московской Духовной академии, № 187, лл. 247—252.

⁴⁶ Соответствующий текст находится в двух местах древнеславянской Кормчей XIV титулов [ср.: В. Н. Бенешевич. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований, т. I. СПб., 1907, стр. 670—676, 733—738 (по Ефремовскому списку XI—XII вв. Московской синодальной библиотеки, № 227)].

«Главы масалиамского злочестиваго повеления» содержат систематическое изложение учения «месалиан» в 17 главах и отдельно изложение учения «бабун» (богомиллов). Архиепископ Геннадий ссылается на 12 главу: «Да что они недостойно служат божественную литургию, то явлено в 12 главе». ⁴⁷

В 12-м пункте «Глав масалиамского злочестиваго повеления» говорится следующее: «Глаголють, яко святаго тела и крове Христа, истиннаго бога нашего, святое причащение ничтоже не поможет или вредить. Достойно или недостойно причащающихся, яко сего ради точию церковнаго опшения николиже не подобно отлучатися небрегому ему сушу и не яко животворящаго с страхом и с верою сих причастися, яко бога влошешагося сущих же и увереных». ⁴⁸ Можно предполагать, что недостойное служение литургии еретиками заключалось в том, что они не давали причастия, по-видимому, считая этот обряд излишним, не помогающим спасению души (Захар и новгородские попы).

«А что они кленутся без страха. — писал архиепископ Геннадий, — а то в 19 главе тех же ересей месалианских явлено». ⁴⁹ Действительно, в 19-м пункте «Глав» говорится об еретиках: «... но отлучени кленать же ся без боязни и ротятся проклинающе лицемерно ересь свою». ⁵⁰

Но не только этими двумя аргументами оперирует новгородский архиепископ. «Да, что есть ересей месалианских, то все они мудрствуют», — пишет Геннадий. Далее в своих посланиях к Прохору Сарскому и Иоасафу Ростовскому он пишет: «... только то жидовским десятословием людей прелщают» (у Иосифа в «Сказании» есть та же фраза, но только подчеркнута, что еретики «учат на жидовство»: «десятословием на жидовство учаше, и садукейскую и месалианскую ересь дрържаще» ⁵¹).

Мы можем предполагать, что сближение новгородских еретиков с «месалианами» (богомилами) было допущено Геннадием не без оснований. Недостаточная изученность положительной программы новгородских еретиков ввиду почти полного отсутствия оригинальных еретических памятников затрудняет сопоставление идеологии богомильства с идеологией новгородской ереси. Однако, исходя из результатов изучения новгородской переработки «Козмы Превзитера от слова его, еже на еретики» и первоначальной характеристики ереси архиепископа Геннадия, мы можем предполагать, что совпадения между богомилами и русскими еретиками шли по линии критики догматов боговоплощения и троичности божества, обрядов (иконопочитания, причастия) и иерархии православной церкви. Космогонические и дуалистические специфические взгляды богомилов не находят соответствующей аналогии в известных нам взглядах новгородских еретиков. ⁵²

⁴⁷ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения..., стр. 316.

⁴⁸ Кормчая Курицына, лл. 249—249 об.

⁴⁹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения..., стр. 316.

⁵⁰ Кормчая Курицына, л. 251.

⁵¹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные и еретические движения..., стр. 473.

⁵² В таком же смысле недавно высказывалась проф. Ф. Лилиенфельд: «Если Геннадий назвал случайно „жидовствующих“ месалианами, т. е. тем же самым именем, которым обычно называли на Балканах богомилов, то это еще не дает никаких доказательств существования прямых связей между теми и другими. Тем не менее при рассмотрении учения обеих сект мы находим важные совпадения — в отрицании догмата троицы, церковных культов, икон, оплачиваемых церковных должностей и т. д. И если мы обратимся к Балканам, с которыми Россия, как известно, с давних пор осуществляла оживленный духовный обмен, который и в XV веке, несмотря на турецкое нашествие, не

В последние годы благодаря усилиям советских историков и литературоведов были заново переоценены роль и значение ереси стригольников и новгородско-московской ереси (названной ее обличителями «ересью жидовствующих») в истории Русского государства и русской культуры. Русское еретическое движение конца XV—начала XVI в. стали рассматривать как антифеодалное, реформационно-гуманистическое движение, своеобразное «Возрождение», «Ренессанс» на русской почве (А. С. Орлов, Б. А. Рыбаков, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье, А. А. Зимин, А. И. Клибанов). И в этой связи особенно важны вопросы изучения связей европейских и русских еретиков. Необходимо новое, специальное исследование идеологии новгородских и московских еретиков на широком фактическом материале с привлечением иностранных и русских источников.

Разумеется, речь идет не о таком исследовании, которое будет заниматься вопросами филиации идей исключительно от манихеев к павликианам, потом — к богумилам, а от них к стригольникам и новгородским еретикам. Речь идет об исследовании, в котором на первый план выступили бы социальная сущность и международный характер ереси как реформационного движения, а также религиозно-философское содержание ереси как учения, используемого в классовой борьбе древней Руси. Взгляды русских еретиков нельзя объяснить только из их «самобытности» или из эволюционного накопления элементов «русского свободо-мыслия» с XI по XVI в. Развитие еретических учений на Руси тесно связано с развитием религиозно-философской мысли восточнохристианской церкви вообще — на Руси, в Византии, в Болгарии. Развитие еретических учений на Руси тесно связано с развитием европейской реформационной религиозно-философской мысли в Болгарии, Польше, Литве, Чехии, Венгрии и Молдавии.

Изучение судьбы сочинения болгарского писателя Козмы Пресвитера в России в конце XV в. позволяет нам поставить вопрос о необходимости глубокого пересмотра одной из старых гипотез о влиянии богомильства на новгородско-московскую ересь.

очень слаб, то при этом бросаются в глаза болгарские соборы XIV столетия против „жидовствующих“, которые вели активную антихристианскую деятельность и при этом явно влияли на население» [F. v. L i l i e n f e l d, Josif Volockij und Nil Sorski, ihre sogenannten «Schulen» und ihre Stellung im gesellschaftlichen und geistigen Geschehen ihrer Zeit. (Ein Sammelbericht zur Forschung nach 1945). — Zeitschrift für Slawistik. Bd. III, H. 5. Berlin, 1958, стр. 797—798]. Очевидно, Ф. Лилиенфельд имеет в виду собор 1360 г., на котором была осуждена одна из разновидностей богомильства — ересь «жидовствующих», отвергавшая воплощение Христа, божью мать, иконы, храмы и богослужение (см.: Житие Феодосия Тырновского. — ЧОИДР. М., 1860. кн. 2; К. Р а д ч е н к о. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898).

Р. П. ДМИТРИЕВА

Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью»

«De morte prologus», или «Разговор магистра Поликарпа со Смертью», — памятник польской средневековой поэзии XV в.¹ — известен в переводе на русский и украинский языки. Польский текст этого стихотворного диалога, в котором религиозно-нравоучительная тема разработана в сатирическом направлении, не без юмористических деталей, именно ввиду этого своеобразия получил в научной литературе несколько противоречивую оценку.

В «Лекциях по истории польской литературы» А. Л. Погодин² вначале отмечает, что «Разговор» помещен в рукописи рядом с проповедями, поэтому «благочестивая цель стихотворения не подлежит сомнению»; автор его, по мнению А. Л. Погодина, вышел из среды, близкой к схоластической школе. Но, разобрав подробно содержание стихотворения, исследователь к концу лекции пришел к несколько иному выводу: «Prologus de morte» вышел из самой школьной среды, его автором был какой-нибудь «разбитной школяр, любитель выпить и пошутить, знаток родной речи с ее прибаутками и летучими словами».

А. Брюкнер³ считает «Разговор магистра Поликарпа со Смертью» самой интересной поэмой польского средневековья, хотя и написанной на религиозную тему, но разработанную в сатирическом плане. К сожалению, все эти положения в работе не развернуты.

Один из последних исследователей «Разговора магистра Поликарпа со Смертью» И. Янов⁴ склонен отнести его к произведениям церковно-учительской лирики; главным аргументом в пользу этого вывода исследователь считает то, что это произведение дошло в составе сборника проповедей.

В курсе истории польской литературы В. Б. Оболевича⁵ «Разговор» определяется как произведение плебейско-гуситской поэзии, которое и по содержанию, и по сатирической окраске, и по наличию в нем мотивов народной поэзии согласуется с общим направлением плебейской литературы. Эта характеристика В. Б. Оболевича не была подтверждена им анализом «Разговора».

¹ Искренне признательна за помощь в переводе текста с польского на русский Я. В. Мациусович и Р. Лужному.

² А. Л. Погодин. Лекции по истории польской литературы, ч. 1. Харьков, 1913, стр. 110—116.

³ А. Вгүскнер. Dzieje kultury Polskiej, t. I Książka i wiedza, 1957, стр. 590—591.

⁴ I. Jan ó w. Polikarp na Rusi. — Studia z filologii polskiej i słowiańskiej, N 3. Warszawa, 1958, Państwowe wydawnictwo naukowe, стр. 189—200.

⁵ В. Б. Оболевич. 1) История польской литературы. Изд. ЛГУ. Л., 1960, стр. 39; 2) Польская литература. Изд. ЛГУ. Л., 1959, стр. 25—26.

Как вершина польской средневековой поэзии определяется «Разговор магистра Поликарпа со Смертью» С. Вртель-Верчинским.⁶ Отмечая его большие литературные достоинства, подчеркивая его сатирические и юмористические элементы, С. Вртель-Верчинский в своей статье обращает внимание и на другую немаловажную сторону этого произведения — на яркое отражение в нем явлений польской общественной жизни и быта XV в. Своим содержанием этот стихотворный диалог явно связан с реформационным движением. Исследователь приводит примеры близости между «Разговором» и западноевропейскими «плясками Смерти», сопоставляет его с чешским «Диалогом человека со Смертью». Он усматривает отголоски гуситского движения в содержании памятника, но не делает определенного вывода. В сатирической характеристике «злого монаха» исследователь скорее склонен видеть черты не гуситского, а антигуситского движения.

Таким образом, С. Вртель-Верчинский связывает «Разговор Поликарпа со Смертью» с реформационным движением, отмечает отражение в нем в яркой сатирической форме волнующих явлений того времени, хотя и не уточняет, в защиту или в осуждение реформации создано это стихотворение.

На древнерусский перевод впервые обратил внимание С. О. Долгов, который в 1890 г. сделал доклад о нем на VIII археологическом съезде.⁷ Он охарактеризовал это произведение как один из вариантов «Прения Живота со Смертью» и указал, что оно некоторыми своими чертами близко к западноевропейским «пляскам Смерти», заметил, что в переводе «частые выброшены эпизоды, не идущие к цели душевной пользы». По мнению С. О. Долгова, это произведение попало на Русь через Польшу и Украину.

Наличие в переводе полонизмов и украинских слов отметил А. И. Соболевский.⁸

Текст древнерусского перевода «Разговора магистра Поликарпа со Смертью», который в переводе называется «Сказание о Смерти некоего мистра великого сиречь философа», впервые и единственный раз был издан в 1907 г. голландской исследовательницей А. К. Краузе ван дер Коп⁹ параллельно с текстом польского оригинала. Такое издание дает возможность наглядно сопоставить польский и русский тексты для уяснения характера перевода. В издании использованы все три известных списка древнерусского перевода. Краузе ван дер Коп, сопоставив их между собой и сравнив с оригиналом, определила список, ближе сохранивший первоначальный текст перевода, и положила его в основу издания, которое в целом выполнено достаточно точно (пропущена одна фраза, есть мелкие опечатки и отступления от рукописи).

Краузе ван дер Коп подчеркнула значение русского перевода для изучения польского текста стихотворения, так как в русском переводе сохранилось окончание, которое утрачено в польском оригинале. Это окончание учитывается и польскими исследователями для восстановления утерянного конца польского текста.

⁶ S. Vrtel-Wierczyński. Średniowieczna poezja polska świecka. Wrocław (1952), стр. XV—XXXIX (Biblioteka narodowa, № 60, seria I).

⁷ С. О. Долгов. Новый вид «Прения Живота и Смерти». — Труды восьмого археологического съезда в Москве, 1890 г., т. II. М., 1895, стр. 28—33.

⁸ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903, стр. 234.

⁹ A. C. Croiset van der K o p. Altrussische Übersetzungen aus dem Polnischen I. De morte prologus, 1907, стр. 29—74.

Лишь А. Брюкнер¹⁰ уделил некоторое внимание русскому переводу, хотя и в беглых замечаниях, которые сводятся к следующему: перевод на Русь попал, вероятно, через Белоруссию, переводчик снял стихотворную форму и упростил содержание, сведя его к аскетическим положениям, типичным для Руси, враждебной светской литературе.

Таким образом, существуют только беглые наблюдения над русским переводом «Разговора» и совершенно не изучено значение его в общественной и литературной жизни Руси.

Сохранилось лишь три списка древнерусского перевода «Разговора магистра Поликарпа со Смертью», которые имеют одно и то же заглавие — «Сказание о Смерти некоего мистра великого сиречь философа». С. О. Долгову был известен список собрания Волоколамского монастыря, № 573; Круазе ван дер Коп издала текст по этому Волоколамскому списку с разночтениями по спискам ГПБ, шифр Q.I.1007 (собр. Богданова) и O.I.426 (собр. Буслаева).

Волоколамский список (ГБЛ, собр. Волоколамского монастыря, № 573)¹¹ находится в сборнике в четверку, на 428 листах, писан полуставом разными почерками; по почерку и водяным знакам рукопись можно отнести ко времени не позднее 40-х годов XVI в.¹² На обороте верхней крышки переплета надпись: «Сборник сей Иосифова монастыря церковной»; на первом нумерованном листе — «Сия книга Осифова монастыря саборник»; на обороте нижней крышки переплета написано: «Отдати ся грамотка в Осифове монастыре второму Ларионовичу». Все эти записи сделаны скорописью, вероятно в XVI в. В сборнике наряду с другими статьями имеются произведения, принадлежащие Иосифу Волоцкому: лл. 25 об.—30 об.—выдержки из минейной редакции «Устава» Иосифа; лл. 53—57 — Первое послание князю Юрию Ивановичу; лл. 207—208 — Поучение Иосифа «о еже не исходити мнихом из обители»; лл. 300—302 — Послание некоему брату о соблюдении заповедей; лл. 302 об.—305 — Епитимия Иосифа Волоцкого.¹³

¹⁰ А. В р ü с к н е г. Dzieje kultury Polskiej, t. I, стр. 593, 615, 653.

¹¹ Рукопись описана: Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии, иеромонаха Иосифа. М., 1882, стр. 221—228.

¹² Водяные знаки: «Тиара» — Лихачев, Вод. зн., № 1635 (1536 г.), № 3715 (1541 г.); буква Р с розеткой — Лихачев, Вод. зн., № 1567 (1530 г.), № 1693 (1541 г.); «Перчатка» — Брике, № 11361 (1535 г.), «Рука с трилистником» — Брике, № 11465 (1516—1540 г.); «Маленький козел» — Брике, № 2857 (1531—1532 гг.).

¹³ В первом послании Юрию Ивановичу, которое помещено в сборнике вслед за «Разговором Поликарпа со Смертью», имя Юрия Ивановича заменено на «имя рек», так же как и в сборнике Нифонта Кормилицына (Q.XVII.15), игумена Волоколамского монастыря (1522—1543 гг.). Поэтому можно предполагать, что оно внесено в сборник после 1534 г., когда Юрий Иванович по приказу Елены Глинской был заточен. Об этом см. в кн.: Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.—Л., 1959, стр. 134. В Волоколамском же сборнике находится «Поучение некоего великого старца к духовному брату» (л. 158), которое имеется и в сборнике поучений Иоанна Златоустого собрания Волоколамского монастыря, № 435 (на л. 350 об.), написанном при игумене Нифонте (л. 360: «Сей съборник дал Феогност клирошанин к пречистой в Иосифов монастырь, при игумене Нифонте). «Слово о некоем мнISE, иже исхожаше из монастыря в иной монастырь, не терпя досады от братии» (л. 316) встречается в другом сборнике Волоколамского монастыря, № 432 (л. 222), написанном тоже в XVI в. «Видение преподобного отца Евлогия иже на всеобщных бдениих не расслабятися леностию» (л. 358) повторяется еще в одном сборнике XVI в., принадлежащем Волоколамскому монастырю, № 515 (л. 468). Все это косвенно свидетельствует о том, что сборник составлялся в Волоколамском монастыре, в него включались статьи, популярные в XVI в. в среде иноков монастыря и вероятнее всего при игумене Нифонте (1534—1541 гг.).

На лл. 209—239 помещено «Надписание всем псалмам», в конце статьи на лл. 239 об.—240 заметка: «Се надписание псалмом переведены на русский язык из немецкое псалтыри в лето 7008 го, а в латинской псалтыри надписание однакы с нашими с рускыми слово в слово». Эта запись, но в более полном виде имеется в рукописях XVI в. (собр. Погодина, № 88; Архив Министерства иностранных дел, № 438/899), где сообщается еще, что перевод сделан был в 1488 г. или Дмитрием Герасимовым, или Толмачем Власием по повелению архиепископа Геннадия.¹⁴ Для нас важно отметить, что в этот сборник был включен перевод псалтыри, сделанный в кружке архиепископа Геннадия, что лишний раз подтверждает выводы о существовании активной связи Геннадиевского кружка с Иосифо-Волоколамским монастырем.¹⁵

Перевод «Разговора Поликарпа со Смертью» находится в сборнике на лл. 48—52 об. и называется «Сказание о Смерти некоего мистра великаго сиречь философа». Как видно из приведенного выше, этот сборник, сохранивший следы литературной деятельности иосифлянско-го круга времени игумена Нифонта, был написан в Волоколамском монастыре, видимо, в 30-е годы XVI в.

Второй список «Сказания о смерти некоего мистра» находится в сборнике ГПБ, шифр Q.I.1007 (из собрания Богданова),¹⁶ в четверку, на 311 листах, писан полууставом XVII в. Статьи сборника не совпадают с Волоколамской рукописью. Текст «Сказания о Смерти некоего мистра» расположен на лл. 256—259. В рукописи много миниатюр, выполненных в одной манере, помещенных, как правило, перед началом статей. На л. 255 об. имеется миниатюра, относящаяся к «Сказанию о Смерти некоего мистра», с изображением появления Смерти перед мистром в церкви при большом собрании людей. Сверху листа над миниатюрой написано: «О сопнении мистра со Смертью».

Третий список «Сказания некоего мистра» помещен в рукописи ГПБ, шифр О. I. 426 (из собр. Буслаева),¹⁷ сборник в восьмерку, на 468 листах и 15 печатных листов в конце рукописи, писан скорописью первой половины XVIII в. На рукописи много владельческих записей. На л. 464 об. запись почерком первой половины XVIII в.: «Сия книга Петра С. ...», другим почерком приписано здесь же: «1795 году... августа». На л. 468 об. скорописью первой половины XVIII в. написано: «Книга глаголемая Цветник скорописной села Павлова крестьянина Петра Иванова сына Солодовникова». На л. 3 почерком XVIII в.: «Сия книга Цветник села Василива жителя Екима Степанова сына Мятелькова», на л. 3 об. — «Сей Цветник Василья Андреева», на л. 4 об. — «Сия рука Нестора Акимова, он своеручно подписался». Статьи этого сборника не совпадают с двумя предыдущими. В рукописи имеются произведения: Сказание о Вавилоне-граде, Сказание об Удоне, Прение живота со Смертью, Повесть о белом клобуке, Житие Петра и Февронии. «Сказание некоего мистра» помещено на лл. 71—75.

¹⁴ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, стр. 184—186.

¹⁵ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.—Л., 1960, стр. 267.

¹⁶ Рукопись описана: Отчет имп. Публичной библиотеки за 1888 г., приложение — каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова, вып. 1. Составил И. А. Бычков. СПб., 1891, стр. 122—127.

¹⁷ Рукопись описана: Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева, ныне принадлежащих имп. Публичной библиотеке. Составил И. А. Бычков. СПб., 1897, стр. 184—193.

Состав статей трех сборников, включающих «Сказание некоего мистра», неодинаков и по нему нельзя определить взаимосвязь между списками «Сказания». Из сопоставления текстов «Сказания» можно сделать следующие выводы. Наиболее ранний и наиболее полный текст «Сказания», как было установлено Круазе ван дер Коп, находится в Волоколамском списке. Списки Богданова и Буслаева оканчиваются значительно раньше, на одном и том же месте. Но только в списке Буслаева, как и в Волоколамском, сразу же после текста «Сказания» как его продолжение помещены нравоучительные изречения о неизбежности смерти и о необходимости помнить о ней. Изречения в Волоколамском списке, хотя и совпадающие по теме с помещенными в Буслаевском, не повторяют их.

Список Богданова более ранний, чем список Буслаева, и текст в нем ближе к тексту Волоколамской рукописи, в списке Буслаева больше отступлений от чтений Волоколамского списка. Списки Богданова и Буслаева имеют общее происхождение, но в списке Буслаева имеются уже более поздние наслоения.

Сопоставление всех списков между собой позволяет сделать еще один вывод. Списки Богданова и Буслаева не только более поздние, но, кроме того, они свое происхождение ведут именно от Волоколамского списка. Это не значит, что они были непосредственно списаны с Волоколамского списка, но те списки, к которым они восходят, могли быть списаны только с Волоколамского списка. Это легко доказывается особенностями Волоколамского списка.

В Волоколамском списке к основному тексту «Сказания» на полях сделаны пометы. В одном месте допущен пропуск в тексте: несколько строчек на листе оставлены незаполненными. При сравнении с польским оригиналом этой части «Сказания» видно, что пропуск Волоколамского списка приблизительно соответствует тем строчкам польского оригинала, которые как раз в этом месте пропущены в Волоколамском, видимо, для них и было оставлено чистое место в рукописи. Возможно, что Волоколамский список и является первым списком перевода, а если не первым, то очень близким к первому и точно копирующим его.

Вернемся к правке на полях Волоколамского списка. На полях написаны отдельные слова с условными пометами, повторяющимися у соответствующих слов в тексте, которые, однако, там не вычеркнуты. Это, вероятно, осторожная редакторская правка: на полях приводятся другие возможные чтения некоторых слов, первый вариант перевода которых оставлен в тексте и отмечен значком. Перевод пытались усовершенствовать, предлагая замену отдельных слов. Во всяком случае приписки на полях свидетельствуют о том, что после написания этого списка текст перевода подвергли некоторой дополнительной доработке.

Поправки на полях носят характер некоторых разъяснений, более удачных чтений, по мнению редактора. Отметим, что правка на полях была сделана не на основании нового сличения перевода с оригиналом; те новые чтения, которые приводятся на полях, не делают текст более близким к оригиналу, а иногда даже искажают его.

Приведем эти новые чтения, сделанные на полях в Волоколамском списке, и одновременно проследим соответствующие места в списках Богданова и Буслаева.

1. В тексте стоит слово «мистр» (в польском тексте — *mysthrz*); на полях справа в стороне приведено чтение «лекарь».¹⁸ Редактор, возможно, ото-

¹⁸ Слово «мистр» встречается в послании Феофила Дедеркина великому князю Василию Васильевичу Темному в сборнике XV в., см: П. С. Симоны. Памятники ста-

ждествил эти два слова по той причине, что в конце «Сказания» говорится о лекаре: редактор решил, видимо, что это главное лицо рассказа, которое вначале было названо «мистром». В списках Буслаева и Богданова осталось слово «мистр», слово «лекарь» не было включено в текст.

2. К слову «разразился» (в польском тексте — *staknal*) на полях сверху листа (на некотором расстоянии от текста) дано чтение «затрепетал». В списки Богданова и Буслаева оно не попало.

3. Польский текст: «... *y dw lothrv na krzysz wbyla. Alem koszy naguszyla, gdym crystvsza vmoczyla, bo w nyem byla boszka zyła*» (... и двух разбойников на кресте убила. Косу притупила, когда Христа морила, ибо в нем была божественная сила) — переведен был так: «И двух разбойников на кресте избила. А в едином была сила божия, коли Христа уморити хотела, едва есмь на него ся опустила, и ту есми свою косу нащербила». Редактор не понял фразу «А в едином была сила божия» и на полях справа в той же строчке к слову «едином» приписал слово «разбойн». Этой части текста уже нет в списках Богданова и Буслаева, поэтому неизвестно, было ли учтено в промежуточных списках данное добавление.

Перечисленные примеры действительно подтверждают, что добавления на полях делались не с целью уточнить перевод по оригиналу, а текст редактировался уже независимо от оригинала, поэтому иногда полая правка вела даже к искажениям.

Следующие примеры правки на полях Волоколамской рукописи позволят убедиться, что списки Богданова и Буслаева могли вести свое происхождение только от Волоколамского списка, хотя и через ряд утерянных промежуточных списков.

1. К слову «шкаредна»¹⁹ (в польском тексте — *skaradego*), с которого начинается новая строчка текста в Волоколамской рукописи, на полях слева рядом написано слово «нелепа». Ввиду того что эта правка была внесена слева и в одной строчке рядом со словом «шкаредна», последующие переписчики посчитали его включенным в текст; этим только объясняется то, что в списках Буслаева и Богданова оба определения находятся рядом — «нелепа, скаредна».

2. К слову «поотложити» (в польском тексте — *gzuszycz*) приведено чтение «отвратити», которое написано на полях слева, рядом с окончанием слова «поотложити»; как и в первом случае, при дальнейшей переписке слово «отвратити» оказалось включенным в текст, поэтому это место читается так: в списке Богданова — «поотвратися мало отложи», в списке Буслаева — «отвратися, но мало отложи». Отметим, что перед словом «поотложити» в Волоколамском списке стоит слово «рачи» (в польском тексте — *gacz*), которое было опущено при дальнейшей переписке: его нет в списках Буслаева и Богданова.

3. К слову «дарма» (в польском тексте — *darma*), которым начинается строчка Волоколамского текста, на полях слева приписано слово «всуе». В списки Богданова и Буслаева это новое чтение было внесено, но слово «дарма» исчезло.

4. К тексту «Коли бог сотворил человек» на полях сверху редактором добавлено слово «в рай», которое было учтено последующими переписчиками; оно имеется в списках Богданова и Буслаева, где читается — «в раю».

ринного русского языка и словесности XV—XVIII столетий, вып. III. Задонщина по спискам XV—XVIII столетий, стр. 13—16 (СОРЯС, т. С, 1922, № 2).

¹⁹ У И. И. Срезневского в «Материалах для словаря древнерусского языка» (т. III. СПб., 1893) слово «скаредный» переведено — «нечистый, бесстыдный, бесчестный».

Эти примеры свидетельствуют о том, что сохранившиеся списки «Сказания некоего мистра» могли восходить только к Волоколамскому списку как к оригиналу. Следовательно, все, что нам сохранили рукописи, свидетельствует о том, что первоначальным вариантом для всего сохранившегося является текст Волоколамского списка. Здесь же отметим (это будет важно для дальнейших выводов), что именно в Волоколамском списке текст исправлялся и редактировался.

В целом относительно правки на полях Волоколамской рукописи можно сказать, что она сделана без обращения к польскому оригиналу, в отдельных случаях с целью стилистической отделки и удаления некоторых полонизмов (например, «драма», «шкаредна»), в некоторых — чтобы сделать текст более понятным для читателя (например, добавление слова «разбойн»).

Обратимся к сопоставлению русского перевода «Разговора Поликарпа со Смертью» с его польским оригиналом. Перевод делался по строчкам польского стиха, и если переводчик пропускал текст, то непременно в объеме целой строчки или нескольких стихов подряд. Довольно часто польские слова, близкие по своему звучанию древнерусским, переносились в русский текст, например: *postawa* — постав, *wielmu skaradego* — велми шкаредна, *lsczy szya yako myethnycza* — лщить аки медница, *garnek* — гарнок, *pyebosze* — небоже, *nadzeya* — надежа, *obuczyla* — обесила. Иногда польские слова, близкие по своему звучанию древнерусским, но имеющие в польском языке несколько иной смысл, чем в русском, приведены в русском тексте без перевода, в результате чего в некоторых случаях наблюдается незначительное, правда, искажение текста. Приведем примеры:

Польский текст	Древнерусский текст
1) <i>osztal (odstawić — отстать)</i>	оставил

В данном случае получилось искажение текста: в оригинале Поликарп отстал от всех людей в костеле. в переводе же, наоборот, он оставил всех людей в церкви и в их присутствии встретился со смертью.

2) <i>V p a t h l c z y gyeu. konyecz nosza (upasc, wpaść — провалиться)</i>	Конец носа ей отпало
3) <i>V u r u a l a szebza y kosczy (wypiąć — выпятить)</i>	Выпала свои кости
4) <i>abych czy szya vkaszala (ukazać się — показаться)</i>	дабых ти ся указал
5) <i>tesznycze — (толка)</i>	тошница
6) <i>racz rzuszycz oth szebye kosza, acz swoya glova pothnyosza (podnosić — поднимать)</i>	рачи поотложити от тебе косу, и яз ти свою косу поднесу

Отступления от польского оригинала в древнерусском переводе выражаются главным образом в пропусках больших или малых отрывков текста. Изредка встречаются небольшие вставки (не более одной строчки) или замена отдельных слов. В начале пропуски небольшие, в одну-две строки, но чем дальше к концу, тем сокращения становятся все значительнее, опускаются большие отрывки; поэтому русский перевод заметно короче польского стихотворения. В польском тексте конец утрачен, он сохранился в русском переводе. Но из предшествующих окончанию 250 строк польского оригинала переводчиком были выбраны только четыре строки, которые были включены в перевод. Вполне возможно, что до

сохранившегося окончания в русском варианте в оригинале мог быть текст, который русский переводчик, как и предыдущие строки, не захотел включить в перевод.

По каким же причинам текст польского стихотворения сокращался в русском переводе? Если проследить все случаи сокращений перевода, то можно заключить, что сокращения делались в двух планах: 1) с целью просто уменьшить произведение, 2) каждый раз, когда переводчику попадались народно-бытовые выражения, сопоставления юмористического плана, он решительно отклонял все эти места оригинала. И те незначительные изменения и добавления, которые встречаются в переводе, делались с этой же самой целью. Приведем ряд примеров.

В начале стихотворения русский переводчик пропустил две строчки:

Vy czo ye y nyzacz nye macze,
przy skonanyv ya posznacze.²⁰

Этот пропуск мог быть сделан механически, так как предыдущая строчка тоже кончалась словом «познаете», поэтому переводчик, видимо, и выпустил эти две строчки, решив, что они уже переведены.

В описании внешнего облика смерти в русском тексте сделаны сокращения, не включено строк восемь из подробного и красочного польского текста:

Польский текст

Русский перевод

przyrodzenya nyewyesczyego,
obraszą vyelmy skaradego,
lokhvszą przepaszanego,
chvda, blada, szolthe lycze,
lsczy szya jako myethnycza;
vpathlczy gye y konyecz nosza,
sz oczv plynne krvaua rosza,
przevyaszala glova chvstv,
yako szamoyecz krzyvousta,
nye bylo varkv gye y gaby
poszevayacz szkzytha szaby.
Mycze oczv szawraczayacz,
grozna kocza w rakv mayvncz.
gola glowa, przykra mowa,
sze phszech stron skarada
postawa

образом велми шкаредна
худа, бледа, жолта лица,
лщить акы медница,
канець носа ей отпало,
изо очию пловет кровава роса,
тело ся на ней сморщило,
превязала главу рубищем,

крива уста,
мещет очима закалающе грозно,
косу в руце имея

Видимо, в данном случае пропуски делались для простого сокращения. Этим же объясняется и невключение в перевод следующих строк: «groszno szyecze przez luthoszy» (грозно сечет без милосердия); «zolthe oszy, zuoth blady» (желтые очи, бледное тело); «wszythka szwa mocz wszayavyla» (всю свою силу тебе явила); «yszysz mya tako postraszyla» (что ты меня так утратила); «y dvsza by vupadzyla» (и с душой меня разлучила); «chczacz go szbavucz wszego gorza» (желая его избавить от всякого горя); «chczacz gy szbavucz wszey byady» (желая его избавить от всякой беды).

Но большинство сокращений и некоторые небольшие изменения сделаны в русском переводе по другой причине. Если польское стихотворение изобилует сравнениями, юмористическими и бытовыми сопоставлениями, то в русском переводе ничего подобного нет. В нем остались только такие сопоставления, которые связаны со словом «коса», что для данной темы является не только уместным, но даже необходимым, так

²⁰ Вы, которые ей пренебрегаете,
при скончании ее познаете.

как образ смерти в древнерусской литературе представляется непременно с косою в руке. Пожалуй, единственное бытовое сравнение, проникшее в перевод, имеется в следующей фразе: «отхоцется и с медом гарнок, коли принесу меду гарнок». Правда, передает оно оригинальный текст с искажением, в польском стихотворении это звучит так: «othchodzocz szya sz myodem tarnek, gdcyz przynoyosza yadv garnek».

Русский перевод в целом воспринимается как назидательно-наставительное произведение, близкое поучительным повестям и притчам. Из его текста нельзя извлечь ни одного юмористического примера или сравнения, которые в большом количестве имеются в оригинале. Каким путем смог добиться этого переводчик, можно проследить на ряде примеров.

Содержанию польского стихотворения в целом юмористически сатирическое звучание придает прием сопоставления беседы между Смертью и Поликарпом как разговора между учителем и провинившимся учеником. Через все произведение проходит нить издевательства над магистром, который бесконечно унижается перед Смертью. Эта ситуация и придает всему произведению, несмотря на мрачную тему, веселое звучание.

Автору стихотворения понравилась идея сопоставления со школьными порядками. В начале стихотворения Смерть представлена как грозный учитель. Во вступлении говорится, что все люди в свое время должны предстать перед Смертью, причем это передано в такой фразе: «Kaszy w geu scolye bycz muszy, dzuszno szya szvum zakom stavu» (Каждый в ее школе быть должен, удивительно она является своим учеником). Русский переводчик внимательно следит за сравнениями со школьной терминологией и старательно их снимает в своем переводе как в данном случае, так и в дальнейшем. Эта фраза в русском тексте звучит так: «Каждый в ея власти имат быти, дивно ся в своем законе ставит».

Автор польского стихотворения, развивая свою мысль, говорит, что хочет привести пример на эту тему — о том, как перед Смертью предстал некий Поликарп, мудрец великий и избранный учитель (madzecz vyelyku, mysthryz vybrany). Увидев Смерть, этот мудрец упал навзничь, «как дурак» (yako vyula). Последние два слова не были включены в русский текст.

Моментальное превращение мудреца в бестолкового, перепуганного школьника придает беседе между Смертью и Поликарпом юмористически сатирический характер. Смерть обращается к магистру как к незадачливому ученому:

Wstan, mistrzv, othpovyecz, gyesthly vmyesz.
 Za po polszkv nye rozsvmyesz?
 Snacz czy sortes²¹ nye pomosze,
 Przelaknalsz szya, nyebosze.
 Iusz odethch mi, nyeborakv,
 Mow sze mnv, vbogy zakv.
 Nye boy szya dzysz moyey scoly,
 Nye dam szy czyszcz epistoly.²²

²¹ Это слово Неринг определяет как школьное выражение (Altpolnische Sprachdenkmäler. Systematische Übersicht, Würdigung und Texte. Prof. Dr. Nehring. Berlin, 1886, стр. 285). Польский текст стихотворения цитируется по этому изданию, по орфографии, принятой издателем.

²² Встань, мистр, отвечай если умеешь,
 Или ты по-польски не понимаешь?
 Знать тебе... не поможет,
 Успокойся теперь несчастный.
 Говори со мной.
 Бедный школяр.
 Не бойся сегодня моей школы,
 Не дам тебе читать епистолы.

Ситуация, при которой магистр поставлен был в положение «бедного школяра», и издевательски веселый тон этого отрывка текста переводчику не понравились, и он постарался устранить выражения, связанные со школьной терминологией, и внес некоторые изменения, в силу чего изложение приобрело такой характер: «Встани, мистре, утрашился еси небоже. Знание тебе хитрости твоя не поможет, уже отдохни себе и глаголи со мною. Не бойся ныне моя казни, не дам ти чести епистолы».

Здесь от всех школьных сравнений польского текста осталось только слово «епистолы». Эти примеры наглядно показывают, что переводчик сознательно стремился устранить юмористически сатирический тон произведения и придать ему наставительно-назидательный характер. В польском тексте в ходе изложения беседы еще несколько раз Смерть в своих речах употребляет слово «школа». В результате внимательной работы переводчика эта тема была полностью устранена из перевода и в перевод не попало ни одного упоминания о школе.

Переводчик старательно снимал и другие образы и сравнения, которыми изобилует польское стихотворение. В перевод не включаются такие фразы: «rzuczacz szya jako koth na myszy («бросаюсь, как кот на мышей»); «przesz dzyku poczlegv prosza» («ни у кого ночлега не прошу»).

Та же причина остановила переводчика перед следующим текстом:

Czemv thwa laszka straczyly,
Zacz czo szlego vczynily?
Chczem do czyebye poczthy noszycz,
Aby szya dala przeproszycz.
Dalbych dobry kofacz vpyecz,
Bych mogl przeth thobv vczyecz.²³

Переводчик, видимо, колебался, не мог решить, как перевести ему эти строчки: в Волоколамском списке в этом месте перевода оставлена чистым часть листа приблизительно того же размера, какой занимает польский текст, вероятно, переводчик потом собирался сделать вставку. То, что переводчику не нравился этот текст, подтверждает следующая первая фраза в ответе Смерти: «Chovay szobyе poczthy szwoye» (береги для себя свои подарки). Переводчик, не включив в текст рассказа предложение мистра о подарках, исключил эту тему и из ответа Смерти, он ограничился таким предложением: «Блуди себе».

Далее в переводе исключаются подряд все большее количество строк, но, как и ранее, сокращаются целые строчки, сохраняется текст в переводе тоже строками. Не включаются в перевод все яркие сравнения, которые имеются в речи Смерти, когда она перечисляет тех лиц, которые попадают под косу смерти, в том числе и корчмарей, что дурным пивом угощают.

При перечислении великих людей, которых Смерть погубила, в русском переводе пропущены имена Авесалома Прекрасного и Дитриха Могучего, а имена Соломона и Самсона оставлены.

После этого до конца, который не сохранился в оригинале, пропущено примерно около 250 строк; из них выбраны только четыре строчки, в которых говорится, что лекари тоже находятся во власти смерти.

Любопытно, что последнее сокращение тоже сделано путем удаления отдельных строк. Переводчик и в этом случае не пытался передать текст

²³ Зачем твою милость утратили.
Неужели тебе что-нибудь плохое учинили?
Хочу тебе подарки носить,
Чтобы тебя смягчить.
Я дал бы добрый калач испечь,
Чтобы можно было от тебя убежать.

своими словами, а шел по пути выбора нужных ему строк. В этой непереуведенной части «Сказания» нет общих фраз и сентенций; характерные для этой темы мысли — о тщетности богатства, о том, что праведнику смерть не страшна, о равенстве всех перед смертью — облечены в форму конкретных примеров, изложенных в виде ярких сравнений с привлечением бытовых зарисовок. Диалог между Смертью и мистром проникнут сарказмом и иронией. Так, мистр говорит Смерти, что ей все же нужна человеческая дружба, «чтобы они согрели тебя в своей бане». На что Смерть отвечает с неменьшим юмором, что она всех забирает, в том числе и «плебанов с толстой шеей... и толстых женщин». О лекарях Смерть говорит, что они не могут помочь людям: «когда сядут в мою школу... так им не найти зелья в саду». Судьи, когда попадут в ее руки, не будут выносить «несправедливые приговоры, принимая дары от злодеев». Далее Смерть объясняет, как она все живое в природе губит, называя лису, горноста, волка, рассказывая, как «через крестьянские плетни гонит журавлей и охотничью птицу выгоняет из чащи». Не щадит Смерть и церковных деятелей — кардиналов и епископов, душит каноников, пробошей и викариев, причем Смерть заявляет, что совесть ее за это не мучает. Особенно Смерть обрушивается градом издевательств на злых монахов, которых она обещает отдать «чертям в жертву».

Все это в русский текст не было включено.

Окончание, которого нет в польском тексте, а сохранилось только в русском переводе, заключает в себе следующее. Мистр спрашивает Смерть, где же она будет на страшном суде, на что Смерть отвечает, что она будет грешников к мукам гнать, и предупреждает мистра, чтобы он не забывал об этом. Произведение заканчивается восклицаниями мистра о неизбежности гибели.

Видимо, так заканчивается и польский оригинал, но, судя по наблюдениям над способом перевода сохранившейся части польского текста, можно думать, что и последний эпизод был переведен с таким же уклоном, как и вся остальная часть произведения.

Сопоставление оригинала с переводом показывает, что сокращения в переводе велись по двум линиям: 1) снимаются все образные сравнения и юмористические выражения, придающие произведению сатирическую окраску; 2) изложение становится более сжатым, исключаются подробности.

А. Брюкнер отметил уже, что русский переводчик «Разговора» превратил польский оригинал в скучное назидательное произведение. И действительно, как можно было убедиться на сопоставлении перевода с оригиналом, переводчик, допуская в ряде случаев пропуски, придавал всему произведению совершенно другой колорит. Не говоря уже о том, что была снята стихотворная форма, произведение и по содержанию получило совсем иное звучание. Оно из сатирически острого, проникнутого юмором и иронией превратилось в назидательно-наставительное, утратившее почти всякую занимательность и приблизившееся к учительской литературе. Но мало того, редактору или лицу, переписывавшему его в Волоколамском сборнике, показалось, что эта цель не до конца достигнута, поэтому для усиления назидательности он счел нужным после текста «Сказания» поместить несколько изречений отцов церкви на ту же тему о неизбежности смерти.

Характер работы русского переводчика становится особенно наглядным, если сопоставить его с тем, как подошел к переводу того же диалога украинец.

Украинский перевод «Разговора Поликарпа со Смертью» сохранился в неполном виде, дошло только начало его в составе рукописи XVII в.²⁴ Судя по этой рукописи, перевод был сделан не позднее XVII в.

Дошедший отрывок украинского текста позволяет судить как о характере перевода, так и об отношении его к русскому тексту. Украинский перевод сохраняет весь колорит польского оригинала — его юмористически сатирическую тональность. В этом переводе не чувствуется того стремления настроить читателя на размышления о бренности мирского существования, какое так ощутимо в русском переводе. Украинский текст (стихотворный), в отличие от русского перевода, не сокращается, а иногда даже, видимо, в целях сохранения рифмы в нем сделаны вставки.

Сопоставление украинского и русского переводов с польским оригиналом показывает, что украинский вариант перевода появился самостоятельно, совершенно не зависит от русского текста. Поэтому украинский текст не может служить дополнительным материалом для изучения русского перевода.

Изменение самой тональности «Разговора Поликарпа со Смертью» русской переводчицей и превращение этого сатирического диалога в назидательное произведение не являются случайными. Из изложенного ясно, что переводчик стремился именно к этой цели. Кто был заказчиком этого перевода и почему понадобилась переработка оригинала в таком направлении?

Ранее уже было показано, что именно Волоколамский список явился протографом для двух других списков, это же подтверждает и сравнение всех трех списков с польским оригиналом. Все разночтения с Волоколамским списком в двух других являются вторичными, чтения Волоколамского списка во всех случаях оказываются ближе к оригиналу.

Таким образом, у нас нет никаких оснований предполагать существование более раннего списка и более близкого к первоначальному тексту перевода, чем Волоколамский. Вполне возможно, что Волоколамский список как раз и является первоначальным списком перевода. Во всяком случае он наиболее точно передает первоначальный вид перевода, является одним из самых ранних списков с первоначального перевода. Следовательно, можно думать, что в Волоколамском монастыре и был сделан перевод, совершенно изменивший звучание произведения, в польском тексте которого чувствуется отражение событий того времени.

То, что тема, затронутая в «Сказании», не является случайной для первой половины XVI в. и среды Волоколамского монастыря, подтверждается историей еще одного памятника этого времени — «Прением Живота со Смертью», близкого своей тематикой к «Разговору Поликарпа со Смертью».

И польский «Разговор Поликарпа со Смертью», и немецкий оригинал «Прения» разрабатывают одну и ту же тему и в одной и той же форме диалога между человеком и смертью, хотя это два совершенно независимых друг от друга произведения. Идея равенства всех людей перед смертью в обоих произведениях доказывается одинаковыми доводами — называются папы, кардиналы и короли, которые наряду с бедняками тоже подвластны смерти.

Но в то время как русский перевод польского «Разговора Поликарпа со Смертью» не испытал на себе в списках никаких воздействий со стороны других литературных произведений, перевод «Прения Живота со Смертью» на русской почве претерпел большие изменения. К середине

²⁴ I. Jan ó w. Polikarp na Rusi, стр. 189—200.

XVI в. существовало уже четыре переработки этого произведения. Четвертая редакция, появившаяся не позднее середины XVI в., носит на себе следы значительных изменений и добавлений; в ней впервые «Живот» представлен в виде храброго воина, а в «спор» между воином и смертью включены дополнительные аргументы. В этой редакции введено перечисление всемирно известных лиц и героев — мудрых и смелых, над которыми смерть все же одержала победу.

Параллели между «Прением Живота со Смертью» и «Сказанием мистра» имеются как в общем содержании, так и в ряде частных моментов, последнее особенно относится к четвертой редакции «Прения Живота со Смертью». Одна и та же тема произведений — о силе смерти и о равенстве всех людей перед ней — и общая форма изложения — диалог — характеризуют не только русский перевод, но в такой же степени польская и немецкий оригиналы. Это говорит только о том, что распространенная и популярная тема средневековой литературы привлекла к себе внимание русских книжников первой половины XVI в.: произведения с этой темой переводились, переделывались и переписывались.

Некоторое сходство между «Сказанием некоего мистра» и «Прением Живота со Смертью» четвертой редакции прослеживается в деталях. В «Сказании некоего мистра» приведено описание внешнего облика смерти, включено оно и в «Прение Живота со Смертью» четвертой редакции, в более ранних текстах «Прения» оно отсутствует. Правда, описание это заимствовано в «Прение» из Жития Василия Нового. В «Сказании некоего мистра» для доказательства своего могущества Смерть перечисляет имена известных героев, которых ей удалось победить, в переводе сохранены только Соломон и Самсон. С такой же целью названы имена Самсона и Соломона и в «Прении Живота со Смертью» наряду с Акиром Премудрым и Давидом. Причем надо отметить, что и это добавление появилось только в четвертой редакции. Но и эта вставка заимствована в «Прении Живота со Смертью» не из «Сказания некоего мистра», а из какого-то третьего источника.

Таким образом, «Разговор Поликарпа со Смертью» не является одним из источников расширения текста «Прения Живота со Смертью». Однако само включение в «Прение» мотивов, сходных с «Разговором», могло быть навеяно знакомством составителя четвертой редакции «Прения» с этим переводным памятником. Видимо, одинаковая тематика побуждала применять общие доказательства основной мысли обоих произведений — мысли о равенстве всех перед смертью.

После «Прения Живота со Смертью» четвертой редакции в самом раннем списке его помещено небольшое «Сказание о некоем человеке богобоязливом». В данном списке оно не имеет заглавия, которое было добавлено к тексту позднее, а отделено от «Прения» словом «толкование», написанным в той же строчке, на которой оканчивается «Прение». Сказание это понималось в данной рукописи как разъяснение содержания «Прения», в нем развивается идея равенства всех перед смертью и внушается необходимость смирения и покаяния. «Прение» вместе с этим сказанием имеет построение назидательной притчи, в конце которой обычно дается толкование.

К тексту «Сказания некоего мистра» в Волоколамской рукописи подобраны цитаты из Златоуста и Пчелы о необходимости смиренномудрия, причем они приписаны не как самостоятельные статьи, а как окончание текста «Сказания». Следовательно, и в первом, и во втором случаях у редакторов обнаружилось одно и то же намерение — подкрепить разъясняющим рассуждением основные мысли обоих произведений.

О том, что оба памятника в сознании русского книжника XVI и XVII вв. представлялись идейно близкими, свидетельствует и следующий факт. В рукописи ГИМ, собр. Шукина, № 132²⁵ имеется текст «Прения Живота со Смертью», близкий редакции Синодика (т. е. включающегося часто в синодики, который в свою очередь близок третьей редакции). «Прение Живота со Смертью» в составе Синодика встречается в списках XVII в., видимо, к этому времени данная редакция и относится. Список «Прения» по рукописи собрания Шукина, № 132, имеет вставку из «Сказания некоего мистра» — рассказ о том, откуда смерть ведет свое начало. Этот отрывок из «Сказания», включенный в текст «Прения Живота со Смертью», по своим различиям ближе всего стоит к списку Богданова, причем последний оканчивается на том самом месте, где обрывается вставка из «Сказания некоего мистра». Следовательно, этот отрывок был заимствован из какой-то рукописи с текстом «Сказания», подобным списку Богданова. Пример этот указывает на существование еще одного списка «Сказания», причем тоже написанного после Волоколамского списка, который и для этого списка являлся протографом: слово «в рай» включено в текст, в Волоколамском списке оно было приписано на полях.

Таким образом, между «Прением Живота со Смертью» четвертой редакции и «Разговором Поликарпа со Смертью» много точек соприкосновения: общая тема, форма изложения — диалог, развитие сюжета, параллели в частностях и общий религиозно-назидательный вывод, который внушался читателю. «Прение Живота со Смертью» четвертой редакции составлено было не позднее середины XVI в.; «Разговор Поликарпа со Смертью» переведен был не позднее этого времени.

«Прение Живота со Смертью» живо интересовало читателей, идейно близких направлению, во главе которого стоял Иосифо-Волоколамский монастырь. Ранние списки трех редакций «Прения» дошли в составе сборников из библиотеки Волоколамского монастыря. Хотя и нельзя окончательно утверждать, что там именно сложились эти редакции «Прения», тем не менее можно с достаточным основанием предполагать, что иноками Волоколамского монастыря в первой половине XVI в. усиленно переписывалось «Прение Живота со Смертью» по нескольким редакциям наряду с произведениями Иосифа Волоцкого.

В той же среде обнаруживается интерес и к «Разговору Поликарпа со Смертью». Текст его в наиболее раннем списке и наиболее близком к первоначальному виду, от которого ведут свое происхождение остальные сохранившиеся списки, тоже дошел в составе Волоколамского сборника с той редакторской правкой, которая была включена во все последующие тексты. Поэтому вполне возможно допустить, что перевод «Разговора Поликарпа со Смертью» был сделан именно в Волоколамском монастыре в первой половине XVI в. Во всяком случае дошедшая редакция «Разговора» идет безусловно из Волоколамского монастыря.

Таким образом, история обоих памятников связывается с определенным направлением общественной и литературной жизни Русского государства XVI в.

²⁵ Рукопись писана в 1782 г. В конце рукописи запись писца: «Начата сия книга глаголемая святцы писати мною многогрешным Иваном Ивановым в лето 7290 (1782 г.)», вторая — «Сия книга глаголемая Святцы Вишепскаго купца Ивана Иванова сына Соболящикова писана своею рукою и самим Соболяшкивым своеручно. Подписана в 1782 году месяца апреля 26 дня». Рукопись писана полууставом поморского письма, в четверку, на 887 листах. «Прение Живота со Смертью» на лл. 617—623. В рукописи много лицевых изображений и заставок. Рукопись описана: А. И. Яцимирский. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Шукина. М., 1896, стр. 194—199.

Этот вывод подтверждает, что иосифлянство было не только ярко выраженным направлением в церковно-политической жизни. Его влияние распространялось на разные области культуры, в том числе оно содействовало созданию и популяризации литературных произведений, по своей идейной направленности близких мировоззрению последователей Иосифа Волоцкого. Иосифо-Волоколамский монастырь в первой половине XVI в. продолжал традиции кружка архиепископа Геннадия в области литературно-идеологической деятельности.²⁶

В начале XVI в. иосифлянская идеология становится «идеологией господствующей феодальной церкви, тесно связанной (хотя и не всегда солидарной) с феодальным государством».²⁷ В таких условиях влияние ее на развитие литературных направлений могло быть значительным.

Перевод «Сказания некоего мистра» или по крайней мере редакция уже сделанного ранее перевода и переработка «Прения Живота со Смертью» — примеры литературной деятельности иосифлянских кругов. Эти примеры подтверждают наблюдения Я. С. Лурье, который указывает, что в XVI в. защитники официальной идеологии постарались избавиться от «неполезных повестей»,²⁸ от той светской литературы, которая в XV в. заметно выдвигается в общей массе книжности. Среди этих защитников официальной идеологии первое место занимали иосифлянские круги, и судьба двух произведений, напомилавших читателям о необходимости постоянно готовиться к смерти, никого не щадящей, наглядно показывает то усиление дидактических тенденций в литературе, идейное руководство которым исходило из этих кругов.

²⁶ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960, стр. 266—268.

²⁷ Там же, стр. 458.

²⁸ Там же, стр. 501. Подробнее о судьбе светской литературы в XVI в. см. статью Я. С. Лурье «О путях развития светской литературы в России и у западных славян в XV—XVI вв.» в настоящем сборнике, стр. 262—288.

П. ДИНЕКОВ

Из истории русско-болгарских литературных связей XVI—XVIII вв.*

Многовековая история русско-болгарских литературных связей богата своими замечательными проявлениями: широкое проникновение древне-болгарских литературных памятников в Киевскую Русь и роль, которую они играли в развитии древнерусской литературы XI—XII вв.; второе южнославянское влияние в России в XIV—XV вв., огромное воздействие, оказанное русской литературой на развитие новой болгарской литературы в XIX и XX вв. Хотя проблеме русско-болгарских литературных отношений посвящено очень много исследований, однако отдельные моменты до сих пор остаются недостаточно изученными.¹ Особенно слабо исследованы некоторые вопросы русско-болгарских литературных связей XVI—XVIII вв.

I

В русской литературе известно сочинение под заглавием «Мучение святого и славного великомученика христового Георгия Нового, мучившагося в Средце граде блъгарстемъ». А. И. Яцимирский отмечает 15 списков этого сочинения, самый ранний из которых относится к 1552 г. Это житие известно в двух редакциях, причем вторая, как пишет А. И. Яцимирский, представляет собой риторическое распространение первой. В Макарьевских минеях помещены обе редакции. Я. И. Яцимирский опубликовал самый древний список жития 1552 г. (молдавская рукопись, тырновская редакция).²

В конце жития мы читаем: «И написано бысть мучение и подвизи в славном граде Пскове великиа Русиа благословениемъ и повелениемъ святейшаго архиепископа Макария богоспасаемых градовъ Великаго Новъграда и Пскова, в лето 7047 (1539). А писал смиренный мнихъ и презвитерь Илия». ³ Во введении к житию рассказывается, откуда автор его получил сведения о болгарском мученике Георгии Новом: «В царство благочестиваго и христолюбиваго великаго князя Иоана Василиевича, самодръжца всея Великиа Русии» в Новгород к архиепископу Макарию «приидоша... от святыхъ горы Афона, от монастыре святого великомученика христового Георгия, иже от Каппадокиа, глаголемаго Протатиа, два мниха:

* Перевод с болгарского Г. И. Сафронова. (Ред.).

¹ Это обстоятельство отмечал и Д. С. Лихачев в своем докладе на IV Международном съезде славистов «Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России» (М., 1958, стр. 3—4).

² А. И. Яцимирский. Из истории славянской проповеди в Молдавии. — ИДПИ. т. CLXIII. СПб., 1906 (далее: Яцимирский), стр. LXXIV—LXXVIII, 97—109.

³ Там же, стр. 109.

един презвитер саномъ, именованъ же Митрофанъ, и другии Прохоръ». Они рассказали о мученичестве и смерти Георгия Нового в Софии как об одном из эпизодов бесконечных страданий порабощенного христианского населения Балканского полуострова: «Они же многа сказахъ безбожныхъ оныхъ сквърныхъ срацинь насилия и гонения на християны и поведаша о подвизе и мучении Георгия Новаго».⁴

Существует, как известно, и болгарское житие Георгия Нового, написанное софийским священником Пейо, в доме которого в Софии жил Георгий. Пейо был очень близок к Георгию и был свидетелем преследований, которым подвергался Георгий в Софии, суда над Георгием и казни. Болгарское житие известно в нескольких списках, самый древний из которых относится к 1677 г.⁵ А. И. Яцимирский отмечает, что автор русского жития (Илья) не знал жития, написанного попом Пейо. Образцом для Ильи в его литературной работе, как считает А. И. Яцимирский, служило житие Иоанна Нового Белградского, написанное Григорием Цамблаком. В подтверждение своей точки зрения А. И. Яцимирский приводит ряд параллелей между этими житиями.⁶ Не следует, однако, считать завершенным исследование вопроса о взаимоотношениях русского жития Георгия Нового, написанного Ильей, с болгарскими литературными памятниками, посвященными софийскому мученику, тем более, что это касается одного из интереснейших периодов развития древней болгарской литературы.

В XVI в., во время турецкого владычества, София стала центром оживленной литературной деятельности, здесь сформировались и работали несколько замечательных писателей, самыми значительными из которых безусловно были поп Пейо и Матвей Грамматик. Создававшиеся произведения во многих отношениях были связаны с литературной традицией Тырновской школы патриарха Евфимия. Однако этим не исчерпывается их характеристика. В это время наблюдаются известные тенденции демократизации литературы, ее приближения к жизни, к актуальным вопросам современной действительности. Судьба народа, насилия, чинимые турецкими поработителями, тревога за настоящее и будущее начинают все больше привлекать внимание писателей. И действительно, самые значительные произведения софийских писателей XVI в. вызваны конкретными событиями, происходившими в Софии, и посвящены чрезвычайно важному вопросу — попыткам турок омусульманить болгарское христианское население города. В то время и в той политической обстановке утрата веры была равносильна потере народности. Произведения софийских писателей как раз свидетельствуют о нескольких таких попытках, предпринятых турками в XVI в. Поп Пейо рассказывает о судьбе юноши Георгия, родом из Кратово, вынужденного из-за преследований турок покинуть родные места и поселиться в Софии. Однако и здесь турки пытались привлечь его на свою сторону и омусульманить. Он устоял против домогательства турок, за что был отдан под суд и сожжен на костре в 1515 г. Матвей Грамматик описывает судьбу софийского жителя Николы Нового,

⁴ Там же, стр. 99—100.

⁵ Текст жития по этому списку опубликован Ст. Новаковичем (Служба и живот светого зурна Кратовца. — Гласник Српског ученог друштва, XXI, Београд, 1867, стр. 97—156); два позднейших списка опубликованы А. Гильфердингом (Болгарское житие Георгия Нового Софийскаго. — ЛЗАК, 1862—1863, вып. второй. СПб., 1864, стр. 1—24); П. Динековым (Софийски книжовници през XVI век. 1. Поп Пейо. София, 1939, стр. 57—76).

⁶ А. И. Яцимирский. Григорий Цамблук. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904, стр. 457—461.

которого также за отказ принять мусульманскую веру турки осудили и убили камнями в 1555 г. Он рассказывает и о третьем мученике того периода, повешенного турками в Софии, Георгии Новейшем. В связи с судьбой этих трех болгар, преследовавшихся и убитых турками, и возникло несколько литературных произведений: житие Георгия Нового и служба ему, житие Николы Нового, общая похвала софийским мученикам, краткое житие Георгия Нового. Матвей Грамматик сообщает о существовании в Софии книжников, которые занялись созданием похвальных канонов и песен сразу же после смерти Николы Нового: «в славословие божие и в похвалу светаго тропарей състав'льше въ тѣи час и [и]ние похвалние канони же и песней и еже о мучени подобну светаго похвалами повесть украшаютъ». Интересно сообщение, что в это время в Софии были синаяские и иерусалимские монахи, которые сочинили похвальные каноны мученику.⁷ С полным основанием можно предполагать, что во время мученичества Георгия Нового и Николы Нового в Софии могли быть афонские монахи, так как известны очень тесные связи софийцев с афонскими монастырями и особенно с Зографским монастырем. Так, в поддельной Каллимановой грамоте отмечается, что Зографский монастырь получал доходы в Софийской церкви св. Георгия и св. Николая, с 20 лавок с базара по продаже скота и с окрестных сел Горни Лозен и Долни Лозен. О доходах заботились специальные монастырские настоятели «кирь Вльчо и кирь Стоян».⁸ Следовательно, вполне можно принять как очень вероятное сообщение Ильи в псковском житии Георгия Нового, что афонские монахи Митрофан и Прохор находились в Софии во время смерти софийского мученика и суда над ним.

Исследуя источники псковского жития, А. И. Яцимирский обращает внимание на житие Иоанна Нового Белградского, написанное Григорием Цамблаком. Сделанные им сопоставления вполне убедительны и говорят о влиянии произведений Цамблака на русскую житийную литературу в XVI в. Воздействие Цамблака проявляется в жанрово-стилистическом оформлении произведения Ильи, что же касается содержания по существу изложенных обстоятельств жизни Григория Нового, источники нужно искать в другом месте. В житии они указаны прямо — это рассказ Митрофана и Прохора новгородскому архиепископу Макарию.

Насколько же достоверен был этот рассказ? Илья написал житие Георгия Нового в 1539 г. по распоряжению архиепископа Макария, по-видимому, вскоре после посещения Митрофана и Прохора. С момента самого события (смерть Георгия Нового) к этому времени прошло уже 24 года. Софийское житие было написано непосредственным свидетелем и участником события, разыгравшегося в Софии в 1515 г., попом Пейо вскоре после смерти Георгия. Таким образом, у нас есть все основания считать, что у Пейо эти события изложены гораздо ближе к действительности. Если сравнить оба произведения, то псковское житие, написанное Ильей, значительно отличается от рассказов попа Пейо о жизни, страданиях и смерти Георгия Нового.

У Ильи о Георгии сказано, что он родился в Софии, родители названы именами Иоанна и Марии. Описание рождения и детства святого является чисто агиографическим моментом: «Средець град блъгарский сего изнесе мужа, от благочестиву и христиану родителю, отца именем Иоанна, и матери Мариа». До глубокой старости родители Георгия были бездетны. После долгих молитв и многочисленных даров софийской церкви святого

⁷ П. Сырку. Очерки из истории литературных сношений сербов и болгар в XIV—XVII веках. СПб., 1901, стр. 137.

⁸ И. Иванов. Български старини из Македония. София, 1931, стр. 606—607.

Георгия бог даровал «им плод чрева — мужеский пол. Его же с радостию принесоша в церковь свягата великомученика хрестова Георгия и от презвитера крещень бысть и наречен бысть в свягом крещении Георгие». «По времени» родители отдали сына в учение, дабы ему «навыкнути божественому писаниу».⁹ Совсем иначе описывается детство Георгия Нового у попа Пейо. Будущий мученик родился в городе Кратово, отца его звали Димитр, а мать — Сара. Когда ребенку исполнилось шесть лет, родители отдали его учить «священные книги», но вскоре отправили овладевать ремеслом ювелира. Это сообщение жизненно убедительно, если учесть развитие ювелирного мастерства в городе Кратово и в Софии в то время. Профессия ювелира играла значительную роль в его дальнейшей судьбе и особенно во время суда над ним.

Уход из Кратова поп Пейо объясняет преследованиями со стороны турецких властей, которым подвергался юноша. Турки обратили внимание на необыкновенную красоту Георгия и хотели его потуречить: «да некако къ царю исмаилтескому Беязить бегу и нуждею введеен будетъ во дворъ его». По-видимому, это намек на увод христианских детей в янычарский корпус. В псковском житии дано чрезвычайно интересное описание увода христианских детей в янычары. В нем описаны насилия турок, изображена трагедия христианского населения в турецком государстве. Вообще русское житие в целом задумано как разоблачение турецких насилий, и на их фоне раскрывается участь Георгия Нового как еще один факт, доказывающий жестокую истребительную антихристианскую политику турецких поработителей.

Дальнейшие эпизоды жизни Георгия Нового в русском житии изложены коротко и сжато. После смерти родителей 25-летний Георгий был замечен турками, обратившими внимание на его красоту. Турки пытались лаской потуречить его, но Георгий отверг эти попытки, защищал христианскую религию, за что был подвергнут жестоким истязаниям. В житии кратко передано отношение турецких властей и толпы к юноше. В житий, написанном попом Пейо, напротив, мы находим пространное повествование с чрезвычайно интересными подробностями, представляющими картину жизни Софии, воссоздающими всю обстановку, в которой проходил суд над Георгием, а также раскрывающими психологию главного героя.

Есть различия и в описании смерти и погребения Георгия. По русскому житию, мученик был сожжен на большом костре посреди города. Обессиленный от жестоких истязаний, он перед казнью «изнеможе и паде на землю безгласен, тъкмо устне движа, тайныя молитвы к богу възсылаше». Его бросили в огонь «ельма жива суща и мало дышуща». Вслед за ним турки «въврѣгоша пес множество в огонь на мощи свягата, яко бы размешеномь костемь быти и не познати мощей свягата». Тогда произошло чудо: «...вънезапу с небесе облак бысть с дождемь и громь страшень, и погаси огонь».¹⁰ Дождь лил целый день и всю ночь. Перепуганные турки разбежались, а над мощами появилось сияние. Очень подробно описано само погребение. Оно проходило при большом стечении софийского населения, при участии митрополита Иеремии и всего духовенства в церкви св. Георгия 26 мая 1514 г.

Описание этих же событий у попа Пейо гораздо пространнее и в ряде случаев отличается. Вот один из самых драматических эпизодов в софийском житии. Толпа турок приводит связанного Георгия на площадь у церкви св. Софии. Перед костром агаряне пытаются еще раз заставить юношу отречься от своей веры, на что он смело им отвечает: «Рех вамь и

⁹ Яцмирский, стр. 102.

¹⁰ Там же, стр. 107.

единою и дважды, ако азъ вери моеи не отвергу се николиже аще тмами муки нанесете ми». Брошенный в огонь Георгий продолжал защищать свою веру, пока его не убили ударом полена по голове. После этого внезапно полил дождь. Чрезвычайно интересные подробности, связанные с похищением ночью тела Георгия. Наставник его поп Пейо в этих эпизодах играет главную роль. Георгий был торжественно погребен, но дата здесь указывается другая — 11 февраля; погребение совершилось в церкви св. Марина, имя митрополита тоже другое — Панкратий.

Причина разницы в изложении событий в двух житиях — в различных источниках, которыми пользовались их авторы: поп Пейо черпал свои сведения из личных наблюдений; русский же автор не был очевидцем событий и передает жизнь софийского мученика Георгия на основании рассказа афонских монахов Митрофана и Прохора. Хотя, что уже отмечалось выше, есть основания полагать, что Митрофан и Прохор находились в Софии во время суда над Георгием и были свидетелями его казни, тем не менее они многое могли знать лишь по наслышке, в то время как поп Пейо был непосредственно связан с Георгием.

Различия в житиях, сочиненных попом Пейо и монахом Ильей, произошли и от того, что русское житие написано в 1539 г., т. е. через 24 года после происшедшего события, и многие подробности могли быть забыты или возникли в памяти Митрофана и Прохора в измененном виде. Несомненно, что они перепутали (из-за совпадения имен) некоторые моменты из жизни Георгия Нового с подобной же судьбой третьего софийского мученика XVI в. Георгия Новейшего. Он погиб между 1515 и 1555 г., и сведения о нем сообщает Матвей Грамматик. Он пишет, что Георгий Новейший родился в Софии, также отверг уговоры турок перейти в магометанскую веру, за что был посажен в тюрьму, подвергнут пыткам и повешен на дереве. Матвей Грамматик приводит интересные подробности смерти и погребения Георгия Новейшего.¹¹ Отдельного жития Георгия Новейшего до нас не дошло. Но Матвей Грамматик хотел отметить имя третьего софийского мученика и поэтому посвятил ему довольно большой пассаж в житии Николы Нового и ввел его имя в общую похвалу софийским мученикам. Сведения свои Матвей Грамматик черпал, по-видимому, из устных рассказов и преданий.

Однако, несмотря на все указанные различия, в болгарском и русском житиях Георгия Нового есть общие или близкие моменты. Прежде всего в обоих житиях указаны одни и те же причины трагической участи и гибели софийского мученика — агрессивность турок-магометан. Общим является и непосредственный повод к склонению болгарского парня в магометанскую веру — его физическая красота. Основные факты рассказа о суде и смерти мученика также являются общими. Интересны в обоих житиях и факты, связанные со священником-наставником. В болгарском житии священник, а им является сам поп Пейо, повсюду сопровождает юношу. Он принимает деятельное участие в судьбе Георгия: и во время пребывания узника в тюрьме, на суде и тогда, когда осужденного юношу вели на костер. После смерти он организует похищение тела. В русском житии священник является сразу после смерти Георгия Нового, чтобы взять его мощи и похоронить их: «Протопоп же съборныя цркъве святаго великомученика Георгиа Победоносца и славнаго мученика, иже от Каппадокиа шед к судиамъ даст мъзду испроси святаго мощи. В славном же граде Средце тогда крѣмила црковнаа правешу святейшому митрополиту

¹¹ П. А. Сырку. Очерки из истории литературных сношений сербов и болгар в XIV—XVII веках, стр. 40—43.

кир Иеремии, и пришед протопоп, сказа въся по дробну святейшому митрополиту Иеремии, яже о святем мученице».¹²

Оставим в стороне разыскания общности отдельных обстоятельств и выражений: эти случаи указывают скорее не на взаимозависимость двух житий, а на общие агиографические места, агиографические шаблоны, присутствующие обоим произведениям. Более важное значение имеет антитурецкая тенденция, характерная и для русского жития, и для болгарского. Это дает нам основание считать, что афонские монахи Митрофан и Прохор, по-видимому, были знакомы с житием, написанным попом Пейю, а через их рассказ оно в известной мере послужило косвенным источником для псковского монаха Ильи. Они могли прочитать житие, написанное попом Пейю, во время своего пребывания в Софии, но вероятнее всего это произошло на Святой Горе. В. Григорович сообщает, что видел в Хиландарском монастыре рукопись с житием Георгия Нового.¹³ Архимандрит Леонид также упоминает о сборнике XVII в. в Хиландаре, в котором находилась служба в честь Георгия Нового «иже въ Сардакии».¹⁴

Задача в данном случае не в том, чтобы указать на возможное влияние болгарского произведения на произведение русской литературы XVI в. Мы хотим лишь обратить внимание еще на один факт близких отношений между болгарской и русской литературами после XIV в. Заслуживает внимания то обстоятельство, что одна из важных тем болгарской литературы времени турецкого владычества — насилия турок и сопротивление болгарского народа постоянным попыткам омусульманить его — нашла отражение и в произведениях русских писателей. При разработке этой темы болгарские писатели, исходя из традиций школы Евфимия, вносили в этот жанр некоторые новые элементы, приближали литературу к жизни народа. Еще А. И. Яцимирский, проводя параллель между русским житием Георгия Нового, написанным псковским монахом Ильей, и житием Иоанна Нового Белградского, написанным Григорием Цамблаком, показал, что оба автора пишут в традициях Евфимия. Примечательно и то обстоятельство, что монах Илья пользовался тырновским правописанием.

Особого внимания в русском житии заслуживает очень подробное описание насилий турок, которые забирали в янычарский корпус христианских детей. Это описание имеет историческое значение и часто использовалось болгарскими историками. Его наличие в русском произведении свидетельствует об интересе, который проявляла русская общественность уже в XVI в. к судьбе болгарского народа, томившегося под турецким игом. Примечательно и то, что рассказ о трагической судьбе Георгия Нового, по существу, пользовался на Руси не меньшей, если даже не большей, популярностью, чем в самой Болгарии: русское житие Георгия Нового известно более чем в 15 списках, количество же списков болгарского жития, написанного попом Пейю, очень невелико.

Об интересе в Георгию Новому Софийскому в древнерусской литературе и об очень тесных русско-болгарских литературных связях в XVI в. говорит еще один любопытный факт — существование русской службы софийскому мученику, написанной русским книжником Василием.¹⁵ Текст русской службы не совпадает с известной болгарской службой Георгию

¹² Яцимирский, стр. 108.

¹³ В. Григорович. Очерк путешествия по Европейской Турции. М., 1877, стр. 30. Об этой рукописи см.: Sava Chilandarec. Rukopisy a starotiski chilendarsé. Praha, 1896, стр. 71, № 327.

¹⁴ Гласник, XLIV, стр. 279.

¹⁵ См.: Б. Ст. Ангелов. Стари славянски текстове. — Известия на Института за българска литература, VIII. София, 1959, стр. 247—286 (текст Службы по рукописи ГБЛ, № 397).

Новому Софийскому (известно 5 списков ее¹⁶), следовательно, русская служба является самостоятельным произведением. Вопрос о происхождении русской службы, о ее отношении к болгарской службе и к текстам житий Георгия Нового Софийского, написанным попом Пейо и Ильей, представляет большой интерес и заслуживает специального исследования. Мы предполагаем вернуться к этому вопросу, когда будем иметь некоторые дополнительные сведения о русском книжнике Василии. Сейчас же лишь отметим, что автор русской службы, вероятно, знал болгарские книжные источники, потому что особенно сильно подчеркивает болгарское происхождение мученика и говорит с большой симпатией о Софии и о софийцах.

II

Другим интересным фактом из истории русско-болгарских литературных отношений рассматриваемого нами периода является известное русское произведение «Повесть о взятии Царьграда». Это сочинение широко изучалось в русской науке.¹⁷ Среди многочисленных проблем, поставленных в новых советских исследованиях, самые большие споры вызывает вопрос о датировке повести: одни утверждают, что повесть написана в конце XV в. (М. О. Скрипиаль, С. Н. Азбелев), другие относят к началу XVI в. (М. Н. Сперанский).

О болгарском переводе повести особый интерес представляет исследование М. Н. Сперанского «Повесть о взятии Царьграда турками» в «Скифской истории» А. Лызлова.¹⁸ М. Н. Сперанский устанавливает, что болгарский перевод повести восходит к печатному московскому изданию 1713 г., в котором в свою очередь текст «Повести о взятии Царьграда» заимствован из «Скифской истории» Андрея Лызлова» (1692 г.). Таким образом, М. Н. Сперанский исправляет господствующий в болгарской науке взгляд, что болгарский перевод относится к более раннему времени и сделан по так называемой Хронографической повести.

Первый болгарский исследователь и издатель повести Л. Милетич указал три рукописи болгарского перевода: 1) отдельная рукопись, названная Штипской по месту находки ее в городе Штипе; хранится в библиотеке университета в Софии; заглавие: «История о пленении славнаго Царьграда, иже Константинъ градъ и Новый Рим нарицается, его же плени Мохаметь второй, осмий султанъ турецкий в лето от Христа 1453»; Л. Милетич издал этот текст в своем исследовании; 2) текст в «Дамаскине» второй половины XVIII в. (бывший собственностью Ив. Кефсизова, учителя в Варне); 3) текст в «Дамаскине» из Восточной Болгарии, начала XIX в. О нем сообщает П. Иванов в журнале «Искра» (Шумен, 1892, т. IV, кв. 4—8), опубликовав там и самую повесть по этому списку. Рукопись эта в настоящее время находится в Народной библиотеке имени В. Коларова в Софии (№ 335).

¹⁶ См.: П. Динек ов. Софийски книжовници през XVI в., стр. 110.

¹⁷ Отметим самые последние работы: Н. А. Смирнов. Историческое значение русской повести Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. — Византийский временник, т. VII. М., 1953, стр. 50—71; М. Н. Сперанский. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI—XVII веков. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 136—165; т. XII. М.—Л., 1956, стр. 188—225; О. М. Скрипиаль. «История» о взятии Царьграда турками Нестора Искандера. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 166—184; С. Н. Азбелев. К датировке русской повести о взятии Царьграда турками. — ТОДРА, т. XVII, М.—Л., 1961, стр. 334—337.

¹⁸ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960 (далее: Сперанский), стр. 211—223.

Сравнивая три текста, Л. Милетич не нашел между ними существенной разницы и сделал вывод: «По-видимому, все три текста восходят к одному первоисточнику, и небольшие стилистические и языковые различия, так же как и некоторые пропущенные места и дополнительные фразы, обязаны своим переписчикам».¹⁹ Милетич издал Штипский текст. Не зная русского издания 1713 г., он сравнил его с изданием Леонида²⁰ и пришел к заключению, что болгарский текст является свободным переводом русской Хронографической повести. Возникновение болгарского перевода «Повести о взятии Царьграда» в истории болгарской литературы объясняют, между прочим, огромным интересом, который вызывало у поработанных балканских народов занятие турками Царьграда. Это им говорило об иллюзорности их надежд на скорое уничтожение мощи турецких завоевателей, а с другой стороны, увеличивалась их ненависть к поработителям. Считается, что повесть усиливала антитурецкие тенденции, появившиеся в болгарской литературе в XV и XVI вв.²¹ Взгляд этот, однако, следует в наше время пересмотреть; надо искать новое освещение роли, которую повесть играла в жизни болгарского народа и в развитии болгарской литературы. Мы не знаем, ограничивалось ли распространение повести только тремя известными списками и можно ли предполагать более раннее проникновение ее до печатного издания 1713 г. Но в настоящее время мы должны оперировать известными и установленными фактами и на их основе делать выводы.

Болгарский перевод повести распространился в XVIII и в начале XIX в. в отдельной рукописи как самостоятельное произведение и в двух «Дамаскинах», где он был помещен среди других произведений. Очевидно, что главной причиной перевода повести уже не мог быть интерес к захвату турками Царьграда. Хотя падение Царьграда и было событием огромного исторического значения, оно утратило свою актуальность, сгладилось в народной памяти, так как прошло уже два века. Интерес к этому произведению следует искать преимущественно в очень ясно выраженных антитурецких настроениях в повести. В XVIII в. турецкая империя явно клонилась к упадку, в недрах турецкого феодализма возникали новые общественно-экономические отношения; в ту же эпоху закладывались основы болгарского национального возрождения. Повесть возбуждала ненависть к поработителям, будила патриотические чувства у читателей. Правда, автор повести отмечает решительность и целеустремленность турок, но он описывает, какие громадные жертвы понесли турки, называет Мохамеда «звероподобным», «этим хитрым волком», молитвы турок — «погаными», турецкое войско уподобляет «диким зверям» и т. д. В описании есть много драматических эпизодов, воспроизводится ряд трагических сцен, изображены многочисленные упорные сражения, особенно подчеркивается упорство защитников и их твердое стремление любой ценой отбить турецкое нападение. Симпатии автора явно на стороне греков. Греческого императора Константина он изображает как смелого борца и опытного военачальника, который все время обходит город, лично участвует в сражениях и проявляет замечательную храбрость, отказывается покинуть поле битвы и искать спасения. Вот одна из сцен, которая не могла без волнения восприниматься болгарскими читателями: «Достигна царят сас

¹⁹ Л. Милетич. Повест за падането на Царьград в 1453 г. — Сборник за народни умотворения, XII. София, 1895, стр. 403.

²⁰ Архив. Леонид. Повесть о Царьграде (его основании и взятии турками в 1453 году) Нестора Искандера XV века. — ПДП. СПб., 1886.

²¹ См.: П. Диневков. Стара българска литература, т. II. София, 1935, стр. 138—141.

избраните свои и нападна на турците; токмо един меч имаши ф руката си и сечеши турците многу. И страшно беши да гледа човек самага благочестиваго царя сас каирят, юнашески нападваше на турците и сечеши душманити си, кого как стигнаши, ударяши го и присачеши го на два дела, а друзи от главъта дори до конският горб разсачеши. И тъй многу на смерт придаваши, а турците единодушно собираха са и фпускаха са на срещо того и сякакво оружие мятаха на него, и стряли и пушки безчет пуцаше на него. Ала каквоту са дума, на джешк навиваний и царско падение без божие промисал не бива; сичкоту тяхно оружие и стряли и пушки напраздно падаха, мимо того летеха и не закачаха царя того. И тъй турците из царският гнев и бой и юнашество и срещо тоговите боляри не можиха да стоят ами побягнаха камто разваленуту място, натестиха се многу и многу избиха гредите от тях в косурят през хиндекат пропъдиха от градат. На утри градският везир Николае повеле на гражданите да изфърляг вон из гръдат избитите турци, зарад дано са уплашат душманите. И намериха се избити турци шестнадесат хиляди».²²

Воздействие этого описания было тем более сильным, что написано было на новоболгарском языке, оно непосредственно доходило до разума читателей. Включение «Повести о взятии Царьграда» в «Дамаскины» обеспечивало более широкое ее распространение и увеличивало популярность. Первым, кто отметил важность включения повести в «Дамаскины», был Л. Милетич, но он интересовался главным образом образом языковой стороной. Более детально остановился на этом вопросе Б. Пенев, указавший не только на патриотическое воздействие повести на болгарского читателя XVIII в., но поставивший и другой интересный вопрос, а именно о художественных элементах, утверждавших новое эстетическое сознание, формиовавших новый художественный вкус. Б. Пенев отмечает, что повесть представляет собой своеобразную историко-героическую поэму.²³

Однако до сих пор никто не отметил другое важное обстоятельство. «Повесть о взятии Царьграда» для читателей XVIII в. была сочинением историческим. Она возвращала его к прошлому, приковывала внимание к большому историческому событию. Хотя болгарская история и не изображалась в повести непосредственно, в ней воскрешались события, с нею связанные и близкие болгарскому сознанию. А это обстоятельство направляет наше внимание к тем явлениям болгарской литературы XVIII в., которые подготовили новый период ее развития. Все чаще проникают в «Дамаскины» размышления о прошлом; во второй половине XVIII в. появляются труды с историческим содержанием: «Стематография» Хр. Жефаровича (1741), «История славеноболгарская» Паисия Хилендарского (1762), Збграфская история, «История во кратце о болгарском народе славенском» иеромонаха Спиридона (1792). Очень близко примыкает к ним и «Повесть о взятии Царьграда». Переведенная с русского языка, она была одним из источников, из которого болгары черпали сведения о своем прошлом. Повесть сыграла известную роль в пробуждении национального сознания. Очень важно, что болгарские писатели, уделяя внимание прошлому родной страны, обращались к русской литературе: неизвестный писатель переводит «Повесть о взятии Царьграда», а Паисий и Спиридон черпают материал из двух исторических сочинений, известных им по русским переводам — «Книга историография» Мавро Орбини (1722) и «Деяния церковная и гражданская» Цезаря Барония (1719).

²² Л. Милетич. Повест за падането на Царьград в 1453 г., стр. 439

²³ Б. Пенев. История на новата българска литература, т. II София, 1932, стр. 52—64, 133—134, 136—139, 168—169 и др.

Болгарский перевод «Повести о взятии Царьграда» вошел в литературную традицию, особенно усилившуюся в болгарской литературе в последние века турецкого рабства, — летописные записи и рассказы, которые чаще всего писались очевидцами исторических событий. Повесть воспринималась как своеобразная летопись, как рассказ свидетеля событий. Одним из замечательнейших произведений болгарской летописной традиции является рассказ попа Методия Драгинова XVII в. об обращении в турецкую веру болгар в родопской области Чепино (впервые опубликован Ст. Захариевым в 1870 г.). Это замечательный документ эпохи, редкое по своей выразительной силе произведение, в котором изображен трагический момент из истории болгарского народа. К этому роду литературы относятся и летописные записи попа Петра из с. Мирково (XVII в.), попа Йовчо, даскала Тодора Пирдопского (начало XIX в.) и др. В «Дамаскины» и в сборники со смешанным содержанием все чаще включаются тексты исторического содержания, например в сборнике попа Пунчо 1796 г. — «Повесть ради царя Ясена старого», «Повесть ради московскаго царя Петра, що го нарицают москале Гуро»,²⁴ в сборнике Никифора и Йеротея начала XIX в. — «Повествование за страдание Болгарий от агарянов»²⁵ и др. С этой же летописной традицией в известной мере связаны «История славеноболгарская» Паисия Хилендарского и автобиография Софрония Врачанского «Житие и страдание грешнаго Софрония».

III

В русско-болгарских литературных отношениях XVIII в. интересен эпизод воздействия русского писателя архимандрита Паисия Величковского на болгарина иеросхимонаха Спиридона, автора упомянутой «Истории во кратце о болгарском народе славенском». Первым обратил на это внимание В. К. Златарский во введении к изданию истории Спиридона (София, 1900). Вполне убедительно он установил связи между Паисием Величковским и Спиридоном. Златарский исходит прежде всего из приписки в конце истории Спиридона: «Сей летопис сочини ся и списа ся в лето 7300 (1792) в земли Молдовлайской, в монастыре Немца». Златарский вспоминает также и то обстоятельство, что вместе с житием Паисия Величковского (Житие молдавского старца Паисия Величковского. М., 1845) изданы и два послания, в которых упоминается имя Спиридона: «Писание сие послано со отцем Гаврилом и Спиридоном» и «Послание со отцем Спиридоном». Следовательно, Спиридон, болгарин из Габрова, был одним из тех славянских монахов, которые в 1763 г. вместе с Паисием Величковским прибыли из Афона в Румынию и вместе с ним обосновались первоначально в монастыре Драгомирна в Молдавии. Когда же после заключения Кучук-Кайнаджирского мира вся Буковина вместе с монастырем перешла под власть Австрии, Паисий Величковский с учениками в 1775 г. поселился в монастыре Секул, а через четыре года — в Нямецком монастыре. Златарский анализирует «Историю» Спиридона и находит, что в ней использован ряд источников, находившихся в светогорских монастырских библиотеках. Он отмечает и другое соображение: идея об историческом труде Спиридона не могла возникнуть в молдавских монастырях, а возникла только в той среде, которая поддерживала тесные связи с болгарским населением и где было живо болгарское народное сознание и существовал интерес к болгарскому прошлому. Таким местом могла быть

²⁴ Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, т. 1. София, 1910, № 693.

²⁵ Там же, № 350.

Святая гора, где как раз появились два исторических труда — «История славеноболгарская» и Зографская история, написанные предшественниками Спиридона.

В подтверждение тезиса В. Н. Златарского о связях между Паисием Величковским и Спиридоном можно привести и еще некоторые доказательства. В библиотеке Румынской Академии наук в Бухаресте хранится рукопись «Преподобнаго отца нашего Макариа египетского, беседы духовны зело многия ползы исполненны о должном тшцимом христианом совершенстве», которая происходит из библиотеки Паисия Величковского из Нямецкого монастыря. На л. 179 читаем: «Писал Софроний и Спиридон 1780».²⁶ Есть основания считать, что это относится к болгарину Спиридону. В рукописном собрании Румынской Академии наук находится и один памятник XVIII в. из Нямецкого монастыря, происходящий также из библиотеки Паисия Величковского.²⁷ В нем дважды среди иеромонахов отмечено имя Спиридона — на лл. 3^a и 26⁶. В описании рукописной библиотеки Паисия Величковского и его учеников, сделанном А. И. Яцимирским, отмечена еще одна рукопись, в которой встречается имя Спиридона: поучения 1781 г., переписанные Спиридоном и Михаилом.²⁸ Есть все основания предполагать, что в этих случаях пометки касаются болгарина Спиридона. Правда, в то же время в Нямцу и окрестных монастырях появился сербский монах с таким же именем, но он был значительно моложе болгарского Спиридона и подписывался Спиридон Ивкович.

Болгарин Спиридон жил в Нямцу самое малое до смерти Паисия Величковского в 1794 г.; он находился со своим учителем до последних его дней. Паисий Величковский оказывал сильное воздействие на своих учеников. Благодаря автобиографическим запискам, им оставленным, главные моменты его жизни хорошо известны: он родился в 1722 г. в Полтаве, учился в Киеве, рано стал монахом, обошел ряд монастырей на Украине и в Молдавии; в 1746 г. ушел на Афон, где жил до 1763 г. Вокруг него собирается значительное количество славянских и румынских учеников. Здесь, по-видимому, присоединился и болгарский монах Спиридон из Габрова. После возвращения в Молдавию Паисий Величковский продолжает свою деятельность как игумен Нямецкого монастыря.²⁹

В данном случае нас не интересуют мистические и аскетические идеи Паисия и воздействие, оказываемое им на своих учеников. Для нас важнее другая сторона его деятельности — его стремление возродить славянские литературные традиции в молдавских монастырях; он проявил необыкновенную энергию в литературной работе, писал, переводил, собирал большую библиотеку, направлял своих учеников к писательской, переводческой деятельности, а также переписыванию рукописей. Как раз в этом направлении проявилось и его влияние на болгарина Спиридона: он пробудил у него интерес к литературной работе. Хотя Спиридон переписывал книги по указанию своего учителя, говорить о конкретном идейно-литературном сотрудничестве нельзя, ибо труд, благодаря которому болгарский монах оставил свое имя в истории болгарской литературы, далек от религиозно-монашеского аскетизма Паисия Величковского. Спиридон написал сочинение с актуальной проблематикой, обратил внимание к историческому прошлому своего народа, что явилось откликом на требование эпохи про-

²⁶ P. P. Panaitescu. Manuscrisile slave Biblioteca Academiei RPR, vol. I. București, 1959, стр. 250, № 166.

²⁷ Там же, стр. 252, № 168.

²⁸ А. И. Яцимирский. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1906, стр. 586, № 143.

²⁹ Там же, стр. 513—583.

буждения и укрепления национального сознания болгарского народа. Своим трудом он продолжал дело основоположника новой болгарской литературы Паисия Хилендарского.

Во всяком случае обстановка, созданная Паисием Величковским в Нямецком монастыре, вполне благоприятствовала работе Спиридона. Имело значение и то обстоятельство, что монастырь был уже связан с болгарской культурной традицией.

Согласно преданию, монастырь был основан в 1392 г., накануне падения Болгарии под турецкое иго, тремя болгарскими монахами — Софронием, Пименом и Силуяном; здесь же в начале XV в. работал и Григорий Цамблак. Спиридон был не только орудием в литературных занятиях своим учителем, но и в богатой монастырской библиотеке он нашел большое количество источников для своей работы. Это отразилось на его сочинении: по богатству сведений, по обилию использованного материала, по полноте изложения истории его книга значительно превосходит «Историю славеноболгарскую» Паисия Хилендарского. Здесь Спиридон нашел много источников и на русском языке: русский перевод двух известных исторических сочинений Мавро Орбини и Цезаря Барония, «Летопись» Дмитрия Ростовского, «Синописис печерский» и др.³⁰ Он использовал, вероятно, при описании взятия турками византийской столицы «Повесть о взятии Царьграда».

Популярность Паисия Величковского вышла за пределы Афона и Молдавии и достигла Болгарии. Его сочинения проникали в болгарские культурные центры, особенно в Рыльский монастырь. В библиотеке монастыря находится несколько рукописей, связанных с именем Паисия Величковского:

- 1) Исак Сирий — книга, переведенная Паисием Величковским и переписанная его учеником Антонием [Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902, стр. 72, № 3 (20)];
- 2) Беседы преподобного Макария — перевод Паисия Величковского, список монаха Николая 1776 г. [Е. Спространов, там же, стр. 79, № 4 (1)];
- 3) Переписка с братством Поляновороцкого монастыря 1793 г. [Е. Спространов, там же, стр. 121, № 4 (20)].

В Рыльском монастыре сохранились два списка надгробного стихотворения Паисию Величковскому, сочиненного иеросхимонахом Иоанном Дяковским [см.: Е. Спространов, там же, стр. 76, № 3/2; стр. 77, № 3 (30)]. Текст стихотворения совпадает с текстом, опубликованным в «Чтениях в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете» (1899, кн. 2, стр. 12—14). Список надгробного стихотворения находится и в сборнике XVIII в. в Народной библиотеке им. В. Коларова в Софии (№ 347). Интересно, что и этот список прежде находился в Рыльском монастыре: на сборнике имеется приписка — «И сия книжка Евгения иер. Рыльского постриженца, 1811, май 8».

В свете изложенных фактов еще более возрастает место Паисия Величковского в развитии болгарской литературы, особенно в литературной деятельности иеросхимонаха Спиридона. Это один из последних эпизодов русско-болгарских литературных отношений в XVIII в. Заканчивается один этап этих отношений, а в XIX в. начнется новый, блестящий период, когда великая русская литература сыграет первостепенную роль в создании новой болгарской литературы.

³⁰ Анализ источников, использованных Спиридоном, см. в кн.: В. И. Златарский. История во кратце о болгарском народе словенском. София, 1900.

А. И. ПАНЧЕНКО

Квирина Кульман и «чешские братья»

Силезский немец Квирина Кульман (1651—1689), выходец из купеческой протестантской семьи, известный и плодовитый поэт, ученый, богослов и «пророк» второй половины XVII в., приехал в Москву в апреле 1689 г. Эту поездку, по его словам, Кульман предпринял «с таким намерением, чтоб великим государем подать писма и книги печатные, какие наперед сего здесь, на Москве, не бывали и zelo Московскому государству нужные».¹ А 26 мая того же года датирован первый допрос, учиненный Квиринау Кульману. «Письма и книги печатные» по рассмотрению были найдены еретическими, и 4 октября, когда место свергнутой Софьи уже занимал молодой Петр, Кульман был сожжен вместе со своим приверженцем и единомышленником, старожилом московской Немецкой слободы Конрадом (или Кондратием, как его называли в Москве) Нордерманом.

События, связанные с пребыванием Квирина Кульмана в Москве, разобраны и изложены в обширной работе Н. С. Тихонравова.² Спустя несколько лет эта статья в расширенном виде была напечатана по-немецки в Риге и, наконец, вошла во второй том «Сочинений» Н. С. Тихонравова.³ Впоследствии Д. Цветаев издал подлинное «розыскное дело Квирина Кульмана» по рукописи бывшего Московского главного архива Министерства иностранных дел. Тетради розыскного дела сохранились неполностью, однако купюры незначительны и пониманию этого «дела» в общем не мешают. Н. С. Тихонравов не знал рукописи, бывшей в руках у Д. Цветаева. В тех трех списках, которые использовал Н. С. Тихонравов, не было изложения первых допросов Кульмана и Нордермана, однако сведения, сообщенные 26 мая, были потом неоднократно повторены и Кульманом, и Нордерманом, так что дефекты тихонравовских списков не могли создать никаких препятствий для исследователя.

Сам Н. С. Тихонравов уже в первых абзацах определяет свою работу как исследование одного из эпизодов истории Немецкой слободы: «История жизни и увлечений этого фанатика (Квирина Кульмина, — А. П.) бросает некоторый свет на религиозные и отчасти социальные вопросы, находившие отголосок в московской Немецкой слободе, и притом в такое время, когда этот уголок Москвы готовился получить особенное значение для самого преобразования России».⁴ «Другой интерес», говоря словами Н. С. Тихонравова, дела Кульмана — вопрос о влиянии последнего на русских старообрядцев или сектантов — решается в статье отрицательно, хотя и говорится о возможности чисто типологиче-

¹ Дм. Цветаев. Памятники к истории протестантства в России, ч. 1. — ЧОИДР. М., 1883, т. III, стр. 107.

² Н. С. Тихонравов. Квирина Кульман. — Русский вестник, т. 72, кн. XI. М., 1867, стр. 183—222; кн. XII. М., 1867, стр. 560—594.

³ Н. С. Тихонравов. Сочинения, т. II. М., 1898, стр. 305—375.

⁴ Там же, стр. 305.

ского сближения воззрений Квирина Кульмана и идеологии некоторых ответвлений старообрядчества.

Хотя Н. С. Тихонравов и пишет, что «Кульман не столько занят был распространением теософии Бема . . . сколько своим собственным учением о „незуелитах“ и хилязме», все же основой работы остается выяснение связей философии Якоба Беме с воззрениями Кульмана и вообще религиозно-философских взглядов последнего. Опираясь на работы Аделунга, Арнольда и др., Н. С. Тихонравов тщательно изложил факты биографии Кульмана. «Розыскное дело» позволило ученому с достаточной полнотой рассказать о перипетиях московской поездки Квирина Кульмана. И все-таки цели этой поездки так и остались невыясненными. По словам Н. С. Тихонравова, этот «одинокий фанатик», «отчаянный еретик», «помешанный мистик» «замутил» многих обитателей Немецкой слободы. После же казни Кульмана и Нордермана их уstraшенные единомышленники «притихли», и предприятие Кульмана осталось незначительным эпизодом, не оказавшим решительно никакого влияния на дальнейшую жизнь Немецкой слободы. Таковы выводы Н. С. Тихонравова. Попытавшись опровергнуть распространенное на Западе мнение, что Кульман пал жертвой московской патриархии (она, как считает Н. С. Тихонравов, не принимала заметного участия в решении судьбы Кульмана), исследователь обошел вопрос о политических планах силезского «пророка».

По словам одного из позднейших авторов, Н. С. Тихонравов «не имел . . . понятия о том, что руководило Кульманом и его друзьями: ценная работа Тихонравова была поэтому не чем иным, как страницей из „Истории человеческой глупости“».⁵

После работы Н. С. Тихонравова в русской научной литературе, в сущности, не было специальных исследований о Квирина Кульмане. Несколько строк посвящено Кульману и его судьбе в романе А. Н. Толстого «Петр Первый».⁶ Романист видит в истории Кульмана одну лишь религиозную подоплеку: отсюда родственное тихонравовскому пренебрежение (рассказ о «непотребствах» Кульмана в Москве), а с другой стороны, вслед за западными учеными он обвиняет в казни Кульмана патриарха Иоакима.

В статье Н. В. Устюгова и Н. С. Чаева также высказывается мнение, что «воинствующая охрана православия, последовательно проводимая патриархом Иоакимом, была основной причиной преследования . . . и . . . казни» Кульмана.⁷ Авторы статьи видят цели поездки Кульмана исключительно в пропаганде нового вероучения: «К. Кульман увлекся мистическим учением Христофора Котера, Христины Понятовской, Николая Драбича и Стефана Мелиша, за несколько лет до этого казненных в Саксонии, Венгрии и Пресбурге. Эти учителя пророчествовали, что будут многочисленные и кровопролитные войны между христианскими и мусульманскими государствами, а после того „будет едино стадо и один пастырь“, создастся новая религия, которая не будет совпадать ни с одним из существующих христианских вероучений».⁸ Дело не в том, что авторы статьи

⁵ Dmitrij Čiževskij. Aus zwei Welten. Leiden, 1956, стр. 202 (Der verdiente Forscher hatte aber kein Verständnis für all das, was Kuhlmann und seine Freunde bewegte: die wertvolle Arbeit Tichonravovs ist daher nicht mehr als eine Seite aus «Geschichte der menschlichen Narrheit» geworden). Д. Чижевский обыгрывает название труда Аделунга — «История человеческой глупости», — который, между прочим, был одним из главных пособий Н. С. Тихонравова.

⁶ А. Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. 9. М., 1946, стр. 200—202.

⁷ Н. В. Устюгов и Н. С. Чаев. Русская церковь в XVII в. — В кн.: Русское государство в XVII веке. М., 1961, стр. 326.

⁸ Там же.

допускают некоторые фактические неточности (казнен был только один из упомянутых «пророков» — Микулаш Драбик). Главное, что они упускают из виду политические планы Кульмана, вольно или невольно следуя примеру западных ученых, которые не раз обращались к изучению творчества и биографии Кульмана.

Немало брошюр, статей и диссертаций на эту тему появилось уже в конце XVII в.: Кульман был достаточно заметной фигурой и в литературе позднего барокко, и в европейской религиозной жизни. Его трагическая смерть, разумеется, вызвала многочисленные отклики. Старая и новейшая европейская исследовательская литература приведена в цитированной нами книге Д. Чижевского. Чижевский посвятил Кульману первый раздел своей статьи «Два еретика в России», а также касался этого вопроса в работах «Якоб Беме в России» и «Немецкая мистика в России». Статьи эти были напечатаны в разное время, а затем собраны в книге «Из двух миров».

Если для Н. С. Тихонравова «дело» Кульмана — это эпизод из истории Немецкой слободы, то для Д. Чижевского — эпизод из истории русского «бемизма». Но равным образом и Н. С. Тихонравов, и Д. Чижевский подходят к Кульману с теологической точки зрения: пусть первый, так сказать, с некоторой православной неприязнью, а второй — явно стремясь к объективности. В обоих случаях политическая программа Кульмана остается в стороне. Более того, Д. Чижевский даже допускает ошибку, утверждая, что «Кульман призывал ... к ряду внешнеполитических действий и к войне против Польши и Швеции» (разрядка моя. — А. П.).⁹ Эта фраза Д. Чижевского, на первый взгляд, подтверждается записью второго допроса Нордермана, в котором, между прочим, есть следующее место: «А великие государи московские тогда будут в соединении с турки, и с татари в миру, а поляков с шведы разорят, а римские веры людей искоренят, и аглинскому королю во Лондоне и нигде житья не будет».¹⁰ Однако толкование Д. Чижевского явно ошибочно. Конечно же, слова «с шведы» следует понимать как указание на предполагаемый союз со Швецией: «... великие государи московские ... поляков (вместе, в союзе) с шведы разорят».

Программа Кульмана, а следовательно Нордермана, предусматривала именно союз России и Швеции. Об этом неоднократно говорилось на допросах, об этом же писал Кульман в своих «тетрадах», адресованных царям, это вообще естественно для представителя европейской реформации, какое бы крайнее и обособленное реформационное течение он ни представлял.

Д. Чижевский истолковывает поездку Квирина Кульмана в Москву как поиски почвы для создания «пятого иезулитского царства» — варианта тысячелетнего царства Христова, предсказанного в Апокалипсисе и ожидавшегося хилиастами, теорию которого Кульман построил на мыслях Якоба Беме. Отмечая «нечеткость формы» написанной специально для Москвы агитационной книжки Кульмана, Д. Чижевский с недоумением замечает, что «только об уничтожении папства он (Кульман, — А. П.) говорит ясно. Кульман, очевидно, надеялся, что его спросят о более глубоком смысле его сочинения».¹¹ Это недоумение весьма показательно. Д. Чижевский произвольно сконструировал цели поездки Кульмана и поэтому, не найдя им подтверждения в сочинениях «пророка», считает, что Кульман о них умалчивал. Пренебрежение к «политике», столь характерное для

⁹ Dmitrij Čiževskij. Aus zwei Welten, стр. 235.

¹⁰ Дм. Цветаев. Памятники к истории протестантства..., стр. 132—133.

¹¹ Dmitrij Čiževskij. Aus zwei Welten, стр. 199.

Д. Чижевского, обернулось тут против него самого. Между тем элементарная логика заставляет сомневаться в том, что Кульман искал в России почву для создания «пятого иезуитского царства»: ведь ни один хилиаст, в том числе Кульман, не ожидал некоего локального тысячелетнего царства Христова. Евангельский свет должен был озарить всю землю; следовательно, хилиасты могли отводить России лишь роль божьего орудия.

В научной литературе, начиная с XVII в. и кончая Д. Чижевским, разрабатывались прежде всего теологические проблемы. Вопрос о религиозных взглядах Квирина Кульмана, о связях его с философией Якоба Беме и тому подобное мы затрагивать не будем. Программа Кульмана интересует нас прежде всего в плане ее связи с идеологией чешских побелогорских эмигрантов, а именно с идеологией их радикальнейшего крыла — общины «чешских братьев», в частности с планами крупнейшего чешского педагога, философа и писателя, последнего епископа общины Яна Амоса Коменского.

Уже на титульном листе «Kühl-Jubel» Кульмана, одного из тех его «прохладительных торжеств», которые он хотел преподнести царям, напечатаны видения К. Коттера и М. Драбика; там же приводятся и комментируются «пророчества» К. Понятовской и Ш. Мелиша, — последние трое были членами общины, и именно Коменский издавал их видения. Кульман и Нордерман на допросах постоянно ссылались на чешских «пророков»; Кульман привез в Москву книгу Коменского «Lux e tenebris», которая содержала латинский перевод видений Коттера, Понятовской и Драбика. Именно при помощи «пророчеств» этих представителей братской церкви Кульман хотел повлиять на московское правительство, убедить его согласовать внешнеполитические планы России с собственной программой.

Последствия Белогорской битвы оказались катастрофическими для чешской культуры. С точки зрения идеологической, для «эпохи тьмы» (как называли и часто называют до сих пор период от двадцатых годов XVII в. по семидесятые годы XVIII в.) характернейшим явлением стала контрреформация, в искусстве утвердилось барокко, политика определялась габсбургскими абсолютистскими и централистскими устремлениями. Чешский язык постепенно был вытеснен немецким и латынью из всех областей государственной и культурной жизни. Эмиграция и Тридцатилетняя война уменьшили население Чехии примерно наполовину.

Новое уложение, изданное Фердинандом II в 1627 г. для Чехии, а через год распространенное и на Моравию, устанавливало наследственные права Габсбургов на чешский трон и единственной религией признавало католицизм. Лучшие представители чешской литературы и культуры были вынуждены покинуть родину. В первые десятилетия после белогорского поражения ситуация не раз, казалось, могла измениться в пользу Чехии. Так, в 1631 г. саксонские войска заняли Прагу; вместе с ними вернулась часть изгнанников. Однако вскоре Прага вновь попала в руки Габсбургов.

Вестфальский мир 1648 г., через два года подтвержденный в Нюрнберге, нанес сокрушительный удар по надеждам чешских эмигрантов. Тем не менее в кругах эмиграции и позднее разрабатывались планы военного давления на Габсбургов. Немалую роль в разработке этих планов играла община «чешских братьев» и один из ее руководителей — Коменский.

Политические чаяния чешских реформатов формулировались, между прочим, в «пророчествах» Кристофа Коттера, Кристины Понятовской, Штепана Мелиша и Микулаша Драбика. Пожалуй, в истории Европы никогда не появлялось вдруг столько различных пророков и ясновидцев, как во времена Тридцатилетней войны — сразу же с начала чешского восстания, с 1618 г. Тогда, кстати, появилась комета, «возвещавшая» страш-

ные события и войны.¹² Однако не комета, конечно, была причиной появления десятков пророков и широкого распространения хилиастических взглядов. Корни этого явления следует искать в резком ухудшении положения крестьянства и низших слоев городского сословия в конце XVI—начале XVII в., в религиозном гнете и, наконец, в турецкой опасности. Пророчества этого периода были своеобразной, но весьма действенной формой политической агитации, причем политическая и социальная физиономия «пророков» в каждом отдельном случае вырисовывалась совершенно отчетливо.

Видения усердно переписывались, распространялись в форме «летучих листов», издавались и переиздавались на многих языках, в том числе и на чешском. Главным сюжетом тех из них, которые возникли в реформационных кругах и относились к Чехии, был Фридрих Пфальцский, глава евангелической Унии и чешский «зимний король». Одним из первых ясновидцев — сторонников Фридриха был Христоф Коттер, неграмотный силезский немец. В 1628—1629 гг. выступила Кристина Понятовская, дочь видного деятеля общины «чешских братьев»; позднее — братский священник Микулаш Драбик и сын пражского горожанина, лешенский житель Штепан Мелиш.¹³

Со всеми этими ясновидцами был тесно связан Ян Амос Коменский. Более того, именно ему они обязаны европейской известностью: ¹⁴ Коменский перевел на чешский ¹⁵ и на латынь видения Коттера, с которым он познакомился в 1625 г., во время поездки в Польшу по делам братской общины. В 1626 г. в Гааге Коменский преподнес Фридриху Пфальцскому превосходно выполненный список пророчеств силезского ясновидца (Фридрих знал Коттера еще по Вроцлаву, где последний рассказывал курфюрсту о своих видениях в 1620 г., вскоре после Белой Горы).

Пророчества Кристины Понятовской Коменский записал, так сказать, из первых рук — от самой Кристины. Вместе с видениями Коттера и Драбика он издал их в 1657 г. на латыни в книге «Lux in tenebris» («Свет во тьме»). Видения Штепана Мелиша (первое датируется весной 1655 г.) Коменский также перевел на латынь, снабдил примечаниями и выпустил под названием «*Visiones nocturnae Stephani Melisch Pragensis. . .*» (1659 г.). Впоследствии было издано десять специальных прибавлений к «*Visiones*», по мере того как Мелиш посылал в Амстердам изложение своих видений, которые, кстати, продолжались и после смерти Коменского.

В пророчествах Коттера, Драбика, Понятовской, Мелиша совершенно отчетливо чувствуется политическая подоплека: «пророки» не только считаются с европейской ситуацией, но и прямо основывают свои предсказания на событиях Тридцатилетней войны. Весьма показательно, что и современники чешских «пророков» оценивали их видения как факт политической борьбы. Предисловие к «Свету во тьме» — чрезвычайно интересное и недвусмысленное доказательство того, что в пророчествах Коменский

¹² Josef V o l f. *Horologium Hussianum — Orloj husitský.* — *Časopis Českého Musea*, R. 86. Praha, 1912, стр. 305—312.

¹³ Многочисленная литература о пророчествах приведена Ч. Зибртом: *Čeněk Z í b r t. Bibliografie české historie, díl 5.* Praha, 1912, стр. 544 и сл. (здесь же указаны погодные списки литературы).

¹⁴ О связях Коменского с этими ясновидцами, об изданиях их пророчеств и тому подобном см., например, в кн.: J. V. N o v á k — J. H e n d r i c h. *Jan Amos Komenský. Jeho život a spisy.* Praha, 1932.

¹⁵ По-чешски видения Коттера были изданы уже в конце 20-х годов XVII в., см.: Josef V o l f. *Kř i š t o f a K o t t e r a V i d ě n í a z j e v e n í .* *České vydání.* — *Časopis Českého Musea*, R. 85. Praha, 1911, стр. 209—222.

искал и, разумеется, находил поддержку собственным политическим планам.

Папа, пишет Коменский, — это великий Антихрист, которого опекает империя Габсбургов. Бог уже не хочет смиряться с этим и восстанавливает народы друг на друга. Конец войн означает и конец папства и дома Габсбургов. Главную роль в этом «божьем деле» сыграют народы, которые придут с севера и востока. Север — это шведы, а восток — Ракоци. Разгром Рима и империи ускорят турки и татары. В результате мир озарится светом Евангелия.

Как видим, перед нами вполне определенная и вполне реалистическая программа. В Швеции Коменский всегда видел главную силу антигабсбургской коалиции. Даже Вестфальский мир не подорвал окончательно этих надежд.

Не должно также удивлять появление в программе Коменского седмиградских князей Ракоци. В XVI—XVII вв. Порта владела той частью Священной Римской империи, которая приходилась на собственно Венгрию, т. е. территорией, населенной венграми. Турки пытались распродать свое господство и на Словакию, но сумели захватить только немногие южные области страны. Опираясь на контрреформацию, а также используя страх, внушаемый турецкой опасностью, Габсбурги стремились укрепить свое влияние в Венгерском королевстве, в состав которого входила и Словакия. Однако на этой, если можно так выразиться, турецко-имперской границе неоднократно зарождались и противоположные движения. В XVI—XVII вв. венгерские феодалы не раз выступали против абсолютистских устремлений габсбургской династии. Эти восстания нередко смыкались с той борьбой, которую вели представители некаатолических вероисповеданий, в частности «чешские братья» (Словакия была одним из центров побелогорской эмиграции).

Во главе венгерской феодальной оппозиции стояли седмиградские князья, вассалы турецких султанов. Они в свою очередь использовали народные движения. Турки были изгнаны из южной Словакии в 1683—1685 гг., и тогда Габсбурги жестоко расправились со своими противниками: в 1687 г. в Прешове было казнено 24 вождя восстаний. Однако еще в начале XVIII в. восстание крепостных северо-восточной Словакии разрослось в настоящую войну против Габсбургов. Это движение возглавил седмиградский князь Ференц Ракоци II, которому на несколько лет удалось завладеть всей Словакией.

Уже из этого кратко изложения событий ясно, почему Коменский вслед за Драбиком и другими «пророками» называл Ракоци вождем войск, которые должны уничтожить мощь Империи.

Совершенно понятны также надежды на турок и татар: Порта для некаатоликов была силой, угрожавшей Империи, — силой, на которую поэтому можно было опереться. Кроме того, турецкое нашествие воспринималось как «бич божий», ниспосланный для уничтожения папства. И, наконец, «чешские братья» надеялись на скорое обращение турок и татар в христианство. Драбик, например, в своих пророчествах буквально десятки раз, начиная с 1651 г., призывал перевести Библию на турецкий язык. Между прочим, в 1667 г. Коменский написал предисловие к переводу, который так и не был выполнен.

Один из сотрудников Коменского, Йоган Якоб Редингер, который перевел на немецкий язык пророчества Штепана Мелиша, в 1664 г. предпринял опасную и, разумеется, безуспешную поездку за Дунай, в турецкую армию, где пытался убедить великого визиря в том, что скоро наступит тысячелетнее царство Христово. Поэтому, говорил он, туркам следует

немедля принять евангелическую веру. Редингер пытался обратить турок как раз с помощью «Света во тьме». Когда визирь предложил Редингеру перейти в мусульманство, тот рассмеялся: зачем же принимать ислам, если вскоре мир озарится светом Евангелия?¹⁶

Предисловие Коменского любопытно и с другой точки зрения: оно дает превосходную сравнительную характеристику трех «пророков» — Коттера, Понятовской и Драбика. Комментируя и оценивая их видения, автор предисловия замечает, что Коттеру являлись только ангелы, Кристине Понятовской — и ангелы, и бог, Драбику — только бог; что стиль пророчеств Коттера — возвышенный, Понятовской — доверительный, Драбика — простой и грубоватый.¹⁷

Драбик, однокашник Коменского по стражницкой школе, вместе с ним возведенный в сан братского священника, был, если можно так выразиться, наиболее «практичным» из пророков. После изгнания из Чехии он поселился в Словакии, в Леднице. «Регулярные» видения начали посещать его с января 1643 г., когда он увидел войска, идущие с севера и востока, и услышал голос, вещавший, что Ракоци разобьют угнетателей. Затем видения участились, так что к 1657 г. — году издания «Света во тьме» — их набралось несколько сот.

Бог Драбика, по меткому замечанию Фр. Зоубка, по мировоззрению своему был «чешским братом». Этот бог входил во все мелочи политической борьбы, приказывал издать пророчества Драбика во многих экземплярах и разослать их по всей Европе, даже изъяснялся чешскими стихами, надо признать, довольно неудачными.¹⁸

Многие авторы работ о Коменском досадают, что он был «введен в заблуждение» Драбиком и другими пророками. Фр. Зоубек, перу которого принадлежат наиболее обстоятельные, хотя изрядно устаревшие статьи о ясновидцах из среды «чешских братьев», начинает одну из своих работ так: «Единственная вещь, которая омрачала и омрачает память о Коменском, — это его вера в видения и пророчества».¹⁹

По нашему мнению, нет оснований для подобных упреков: предрасудки Коменского — это предрассудки его времени. Для человека, который верит в ветхозаветных пророков и апостолов, естественно верить и в пророков новейших. Перед Коменским — издателем Коттера, Понятовской, Драбика и Мелиша стояло только одно затруднение догматического порядка. Сформулировать его можно в виде следующего вопроса: отнята ли ныне (т. е. в XVII в.) у людей та способность, которой бог не раз наделял своих избранных в библейские времена — способность пророчествовать? Отнята или нет?

¹⁶ Попытку Редингера повторил в 1678 г. Кульман: он отплыл в Смирну, затем в Стамбул, собираясь преподнести Магомету IV второе издание пророчеств. — «Свет из тьмы», а также собственное сочинение («De conversione Turcarum»). По слухам, султан приказал дать Кульману сто ударов по пяткам. Воротившись в Европу, Кульман в 1682 г. в Лондоне выпустил «письма» к Магомету IV, в которых говорилось об обращении турок в христианство и о союзе против Габсбургов. Уже в Москве Кульман снова упоминал о скором «пременении» турок.

¹⁷ Ср.: Fr. J. Zoubek. O Komenského polemikách theologických. — Časopis Českého Musea, R. 59. Praha, 1885.

¹⁸ Fr. J. Zoubek. Jak veršoval po česku Kristus Pán. — Osvěta, R. 17, d. II, č. VII. Praha, 1887, стр. 650—652.

¹⁹ Fr. J. Zoubek. O prorocstvích za války třicetileté, zvláště o Kristině Poňatovské. — Časopis Českého Musea, R. 46. Praha, 1872, стр. 3. Следует отметить, что спустя во семнадцать лет Фр. Зоубек признал, что осуждать пророков и людей, веривших в них, еще не значит научно объяснить причины возникновения этого явления. Ср.: Fr. J. Zoubek. O Komenského polemikách theologických. — Časopis Českého Musea, R. 64. Praha, 1890, стр. 449.

И Коменский, и другие деятели братской церкви не раз обсуждали этот вопрос и на своих синодах, и в полемических сочинениях. Говоря о своем отношении к современным пророкам вообще, Коменский заявлял, что видения чаще всего являются вымыслом человеческого мозга или даже «сатанинским наваждением». Однако в пророчествах собственных сторонников и сподвижников Коменский черпал поддержку в борьбе с Габсбургами и контрреформацией, поэтому он верил, что призывы, угрозы и предсказания Драбика — это «глас божий», поэтому он защищал ясновидцев в «Истории видений» («*Historia revelationum*», 1659 г.) и склонялся к мнению, что бог продолжает одарять людей способностью пророчествовать. Коменский ссылаясь при этом на «Видение Бригитты» и другие средневековые памятники, веря в их богодухновенность.

В XVII в. контрреформация использовала мистику против рационализма, пришедшего с Ренессансом и гуманизмом. На чешском «олимпе» усилиями иезуитов были утверждены новые святые — Ян Непомуцкий и Иван Хорватский. Но мистика использовалась и евангелистами — против католицизма. Человек, объявлявший себя пророком, становился как бы близким богу, его устами говорил бог. И когда Коттер и Драбик, Мелиш и Понятовская провозглашали, что бог повелевает уничтожить папство и Габсбургов — реакционнейшие силы тогдашней Европы, когда в их пророчествах проповедовалось социальное равенство — это было прогрессивно.

Братские «пророки» в видениях своих не раз упоминали о России. Драбик, например, только в 1655 г. дважды заявлял, что «московиты» вместе со Швецией помогут «божьему делу». Аналогичные высказывания повторяются и позднее. Были они и у других чешских ясновидцев.

Чтобы понять, почему «чешские братья» в борьбе с Империей и Римом рассчитывали, в частности, на помощь России, следует, во-первых, обратиться к политической истории Европы в XVII в.; во-вторых, нужно рассмотреть вопрос об идее славянского единства, вернее о том виде, который приняла эта идея у деятелей братской церкви; в-третьих, наконец, необходимо помнить, что «чешские братья» были лишь частью влиятельнейшей политической силы — общеевропейской Реформации и что планы их во многом были сходны с планами других реформационных течений.

Россия, как известно, не принимала непосредственного участия в Тридцатилетней войне. Однако поскольку первая половина XVII в. была временем ожесточенной борьбы Московского государства против агрессивных притязаний Польши и поскольку Польша была союзницей Габсбургов, постольку русско-польские столкновения можно рассматривать как эпизоды той сложной и долгой войны, которая получила название Тридцатилетней и в ходе которой окончательно решилась судьба Чехии.²⁰

Накануне чешского феодального восстания и в самом начале его Россия заключила мирные договоры как со Швецией (Столбовский мир 1617 г.), так и с Польшей (Деулинское перемирие 1618 г.). Однако это вовсе не означало, что московское правительство примирилось с территориальными потерями. Особенно напряженными оставались отношения с Польшей. На протяжении XVII в. Россия не раз вела длительные войны с Польшей, поэтому, естественно, ее союза искали противники поля-

²⁰ Ср.: О. Л. Вайнштейн. Россия и Тридцатилетняя война. М., 1947, стр. 9 [«Россия в Тридцатилетней войне занимала особое положение, определявшееся не страхом перед агрессивней и миродержавными планами Габсбургов (хотя русская дипломатия достаточно широко пользовалась антигабсбургской аргументацией), а ее многовековым конфликтом с Польшей»]; см. также: Б. Ф. Поршнев. Московское государство и вступление Швеции в Тридцатилетнюю войну. — Исторический журнал, М., 1945, № 3.

ков — участников габсбургской коалиции: в 1618 г. — Швеция, в 1621—1622 гг. — Швеция и Турция, затем Голландия и Франция, затем снова Швеция и т. д.

Одной из причин, ускоривших заключение Деулинского перемирия 1618 г., была невозможность для Польши вести борьбу на два фронта: против Москвы и против восставших чехов. В 1619 г. вооруженное вмешательство короля Сигизмунда III, по сути дела, оказало решающее влияние на исход вооруженного конфликта между императором и чешскими феодалами. Таким образом, интересы Чехии и Московского государства в этот момент соприкоснулись, поэтому естественно ожидать в Москве появления симпатий к восставшим чехам.

Возможно, что именно этими симпатиями объясняется тот благосклонный прием, который был оказан в Москве позднее чешскому «графу» Шлику; кстати говоря, один из Шликов, Яхим Ондржей, был среди чешских панов, казненных 21 июня 1621 г. на Старомнестской площади в Праге. Этот Левка граф Шляковский, как называли его в Москве, заявлял, что был «изгнан цесарем за веру» и сумел возбудить сочувствие к чешским реформатам, рассказав о «мучительстве великом», которое чехи терпят от Габсбургов.²¹ Для нас не важно, что «Левка Шляковский» оказался вовсе не Шликом; важно другое — полная поддержка, которую он нашел в Москве.

Не исключена возможность, что эти же симпатии учитывал Фома Кантакузин, когда он в 1627 г. от имени турецкого султана стремился заключить русско-турецкий союз: посол обещал царю, что к коалиции присоединится и чешский король. С другой стороны, чешские послы уже в 1620 г. ищут у султана Османа помощи против императора.

Итак, уже с самого начала Тридцатилетней войны замечаются попытки втянуть Россию в борьбу против католической Лиги (во всяком случае против Польши) на стороне антигабсбургской коалиции. Хотя Московское государство и не принимало прямого участия в военных действиях, но оно весьма интенсивно помогало Швеции, Голландии и так далее экономически (поставки хлеба, селитры и пр.). Недаром в Европе ходили слухи, что в армии Густава-Адольфа были русские отряды.

Как видим, историческая обстановка первой половины и середины XVII столетия не могла не возбудить у чешских изгнанников, в том числе и у идеологов братской церкви, определенных надежд на Россию. Немалое значение имело также сознание славянского единства.

Община «чешских братьев», в частности ее глава Ян Амос Коменский, начало своей истории видела не в гуситстве, не в реформации, а в кирилло-мефодиевской эпохе. В «Краткой истории славянской церкви» («Ecclesiae Slavonicae... brevis historiola») Коменский писал: «Среди славянских народов первенцами Христа стали болгары. Им быстро последовали другие племена того же языка: ... сербы, боснийцы, хорваты... и это произошло в результате деятельности Кирилла и Мефодия, греческих епископов, которые знали славянский язык».²² Затем христианство приняли моравский князь Сватоплук и чешский Борживой, потом Польша и, наконец, «русские и московиты». «Отсюда ясно, — заключает Коменский, — что все эти народы были обращены восточной церковью и приняли христианство по греческому обряду. Это относится и к чехам».²³ Та-

²¹ См.: А. В. Флоровский, Чехи и восточные славяне, т. II, Praha, 1947, стр. 362—364.

²² Jana Amose Komenského Krátké dějiny církve slovanské..., Přel. Jar. Bidlo. — Comenium, VI, Praha, 1893, стр. 16.

²³ Там же, стр. 16—17.

кую же концепцию находим и в «Historia persecutionum ecclesiae Bohemiae». В главе V утверждается, что чехи приняли христианство от моравян, а те — от греков.

Здесь не место оценивать историчность этой концепции Коменского. Разумеется, вопрос о проникновении христианства в Чехию нельзя решать так упрощенно; разумеется, славянское богослужение в Чехии, не равнялось богослужению по православному обряду. Гуситское движение было вызвано вовсе не стремлением возродить кирилло-мефодиевские традиции, поэтому не верно, как делал Коменский, изображать всю историю чешской церкви как историю непрерывной борьбы с папством, а выступления Яна Гуса, Иеронима Пражского и их сподвижников как воскрешения «апостольской» славянской церкви. Важно, однако, что Коменский считал совершенно естественными и необходимыми попытки «чешских братьев» завязать сношения с греческой и русской православной церковью.

Он писал, что уже в 1450 г. пражский съезд по совету Рокицаны и при всеобщем согласии направил послов в Царьград. Вопрос об отношении Коменского к России вообще и к русскому православию в частности выходит за рамки нашей темы. Достаточно, как кажется, отметить, что «чешские братья» не раз пытались привлечь Россию на свою сторону. Таких попыток зафиксировано в научной литературе немало, и начинаются они еще до формального возникновения общины «чешских братьев» — прямо таки на заре гуситского движения, в первых десятилетиях XV в.²⁴

В 1413 г., как явствует из обвинительного акта Констанцского собора. Иероним Пражский посетил Витебск и Псков, где старался подчеркнуть свое уважение к православным обрядам: преклонял колена перед иконами, молился в православных церквях, даже отпустил себе бороду. Обвинительный акт заявляет: Иероним говорил, что «русская секта» была и остается совершенной, что русские — добрые христиане.

Трактат брата Григория, написанный в 1470 г., содержит, между прочим, утверждение, что «и в Сербии, и в России, и среди армян, и в Молдавии могут быть и есть люди достойные и добрые христиане». Подтверждением внимания и сочувствия к греческой и русской православной церкви — подтверждением, так сказать, от обратного может служить письмо Яна Зайица из Газенбурка и из Кости к пражским магистрам и членам братской общины от 1488 г.: «Как только придет к вам заблудший в вере грек, серб или русский, так вы его почитаете и проявляете к нему любовь». В 1491 г. несколько «чешских братьев» отправилось на поиски апостольской, истинной церкви. Один из них, Мареш Коковец, поехал на Русь, причем добрался «сквозь земли татарские до Москвы».

В 1570 г. имел место известный диспут Яна Рокиты с Иваном Грозным. Он закончился неудачей, несмотря на то, что Рокита весьма сдержанно излагал чисто религиозные и обрядовые воззрения «чешских братьев». Многочисленные выпады Рокиты против папы и католицизма не помешали царю резко выступить против лютеранства и гуситства. «Яко латыни престель, так и вы тьма», — заявил Грозный.

Неудачи приведенных попыток «чешских братьев» (число аналогичных примеров можно значительно увеличить) найти поддержку у православной церкви и — шире — у Русского государства были вызваны теми же причинами, что и неудачи протестантской пропаганды вообще.²⁵ Надо сказать,

²⁴ Факты, относящиеся к этой проблеме, приведены А. В. Флоровским (Чехи и восточные славяне, т. I. Прага, 1935).

²⁵ Обширный материал по этому вопросу привел Дм. Цветаев (Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890), см. также: Ludolf Müll-

что иностранные путешественники, писавшие о России, замечали, что в Москве гораздо терпимее относятся к протестантам, чем к католикам.²⁶ Однако всякая пропаганда реформационных взглядов в русской среде безусловно запрещалась, ибо господствующие классы России были враждебно настроены по отношению к реформационным движениям. Это выразилось в частом и резком осуждении «люторей», которое, например, находим как у Ивана Грозного, так и у его политических противников — Андрея Курбского, троичного игумена Артемия и т. д.; это выразилось и в преследовании «своих» еретиков XVI в. — Башкина, Косого и др. Кроме того, Иван Грозный не нуждался в союзе с протестантами (хотя во многих своих дипломатических акциях он был гораздо менее нетерпим), поскольку католицизм долгое время не считался в России серьезной опасностью и даже опасностью вообще.

Напротив, православные деятели западнорусских, украинских и белорусских земель, входивших в состав Польско-Литовского государства, оказались более терпимыми к евангелистам, так как наступление католицизма, особенно после Люблинской унии, поставило под угрозу само существование православия в этих областях. Это, между прочим, отметил и Д. Цветаев, который относился к протестантству с православной нетерпимостью: «Южнорусская полемика направлялась по преимуществу против католиков, как главных врагов православия, и с протестантами, в интересах общей обороны, православные не раз заключали союзы».²⁷

В 1570 г. в Сандомире собрался евангелический синод, где было выработано примирение, именно тактическое примирение между лютеранами, кальвинистами и «чешскими братьями». В «Краткой истории славянской церкви» Коменский указывает, что среди шести епископов «польских братьев» был и русский.

На Торунском синоде 1595 г. Шимон Теофил Турновский, чех родом, один из руководителей братской общины в Польше, провозгласил, что греческая церковь ближе к апостольскому учению, чем римская. К Торунскому синоду обратился князь К. К. Острожский, также высказавший желание «объединиться в правой вере». Переговоры об объединении продолжались на православном антиуниатском соборе в Берестье в 1595 г. и, наконец, на съезде в Вильно в мае 1599 г. Планы братской общины шли весьма далеко: было даже выработано 18 «пунктов», где утверждалось и доказывалось, что православная и евангелическая веры в основном сходны.

В послании, направленном местоблюстителю константинопольского патриаршего престола александрийскому митрополиту Мелетию, евангелисты, представленные на виленском съезде, заявляли, что они всегда «почитали церковь восточную в Греции и одного с нами языка людей в Московии, Руси и Литве».²⁸ Турновский, составивший особое письмо, снова вспомнил многочисленные попытки гуситов и их идейных наследников объединиться с греко-православной церковью. В Вильно между православными и еван-

1 е г. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie von XVI. bis zum XVIII. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951.

²⁶ «Население Немецкой слободы представляло довольно пеструю смесь наций и вероисповеданий. Больше всего было немцев-лютеран... Они пользовались свободой богослужения и имели два храма. Были также кальвинисты разных наций... Меньше было католиков... они не пользовались правом публично отправлять свое богослужение и не имели храма. Иностранные писатели говорят единогласно, что в Москве ни к каким иностранцам не относились с таким отвращением и недоверием, как к католикам» (В. О. Ключевский. Сказания иностранцев о Московском государстве Пгр., 1918, стр. 232—233).

²⁷ Дм. Цветаев. Протестантство и протестанты..., стр. 601.

²⁸ См.: А. В. Флоровский. Чехи и восточные славяне, т. I, стр. 389.

гелистами был заключен и формальный союз, что выразилось в учреждении коллегии генеральных попечителей, призванных сообща бороться против католиков и уни.

Все эти факты, конечно, нельзя отнести на счет успехов протестантизма в православной украинской и белорусской среде в XVI в. — материалы об этих успехах приведены Е. Ф. Карским.²⁹ Необходимость объединения обуславливалась угрозой католицизма, который означал не только религиозный, но и национальный гнет.

Попытки европейской реформации найти союзника в России подкреплялись у «чешских братьев» сознанием славянского родства. Возрождение кирилло-мефодиевских традиций, о котором уже говорилось, приводило братских идеологов к мысли, что славяне были первыми, кто отправлял богослужение на родном языке, причащался «под двумя видами» и пр. Следовательно, древняя славянская церковь была апостольской, истинной. Впрочем, процесс формирования этих взглядов был диалектическим: готовая концепция вызвала обращение к кирилло-мефодиевской эпохе, затем традиции этой эпохи, толкуемые, разумеется, односторонне, укрепляли сознание славянской взаимности.

Славянская идея у «чешских братьев» выражалась прежде всего как представление о религиозном единстве славянских народов. Поскольку для чешских евангелистов главными врагами были габсбургская империя и папство, турецкая опасность не стала той почвой, на которой могла расцвести мысль о необходимости единства славян, иначе говоря, корни славянских воззрений у чехов-изгнанников были иными, чем корни идеи славянского мессианизма у поляков и южных славян.

«Чехи в эмиграции проявляют более холодное отношение к славянской проблеме, чем чехи на родине, под гнетущими крыльями габсбургского орла. Павел Странский в „Respublica bohema“ цитирует Кромера и Судетина, но не разделяет ни настойчивой логичности первого, ни темпераментности второго: Странский представляет собой прямую противоположность страстно заинтересованным Бальбину или Пешине. Славянская проблематика явно не становится важным элементом в его рассуждениях о международной политике. Это, очевидно, позиция эмиграции по отношению к Порте, то есть точка зрения Ришелье, а также Турна и шведской политики: союз с Портой против Габсбургов. Религиозные интересы, которые выражают интересы классовые, отделяют в данном случае чешскую евангелическую эмиграцию от массы славян, и не только находящихся под чужим ярмом, но и от польского народа и восточных славян, которые борются против турок».³⁰

Это высказывание крупнейшего современного знатока славянских проблем в части фактической совершенно правильно. Однако слова о «холодности» евангелической эмиграции чешской вызывают недоумение. Сам Ф. Вольман в предисловии утверждает, что «все представления, которые объединяются сознанием и чувством межславянского родства и проявляются также в фактах межславянского сотрудничества, всегда и в различных местах славянского мира вызываются разными политико-социальными причинами».³¹ Следовательно, нельзя упрекать «чешских братьев» за то, что они не принимали участия в общеславянской борьбе с турецким игом. Для них Габсбурги представляли реальную и большую опасность,

²⁹ Е. Ф. Карский. Белорусы, т. III (Очерки словесности белорусского племени, вып. II. Старая западнорусская письменность). Пгр., 1921.

³⁰ Frank Wollman. Slovanství v jazykové literární obrození u Slovanů. — Spisy filosofické fakulty v Brně, č. 52. Brno—Praha, 1958, стр. 31.

³¹ Там же, стр. 3.

чем Порта. Кроме того, пример Чехии в эпоху «тьмы» показывает, что габсбургская и католическая реакции были столь же опасны, как и турецкое нашествие.

Квири́н Кульман не был чехом и славянином вообще; он не был даже членом общины «чешских братьев». Однако он был евангелистом, поэтому разделял те взгляды, которые были у идеологов «чешских братьев» общими со взглядами представителей других евангелических течений. Кроме того, он был хилиастом, а в пророчествах Коттера, Понятовской, Драбика и Мелиша не раз говорилось о тысячелетнем царстве Христовом. Кульман, таким образом, стремясь выполнить в Москве собственные планы, становился и выразителем политической программы «чешских братьев».

Кульман превосходно знал книги Коменского: он приехал в Амстердам всего лишь три года спустя после того, как там умер этот выдающийся чешский писатель и педагог. Мысль о путешествии к «северному народу» созрела у Кульмана под влиянием знакомства с живописцем Отто Гениным, уроженцем московской Немецкой слободы, отец которого служил в чине полковника царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу и погиб под Вильно.

Отто Генин учился в Англии живописи, и в 1679 г. в Лондоне с ним познакомился Кульман. Через пять лет они снова встретились, но на этот раз в Амстердаме. Из розыскного дела явствует, что именно тогда Кульман расспрашивал Генина о Московском государстве, и последний уверил его в том, что оно «славно и людно и всем изобильно и что ученых людей з нем любят и приемлют».

Генин вернулся в Москву в мае 1688 г. в обозе московского посла к Людовику XIV Я. Ф. Долгорукого. Из Москвы живописец отправил в Амстердам бывшему своему домохозяину письмо, в котором сообщал об успешном завершении поездки. Содержание этого письма стало известно Кульману. Но еще раньше, в 1678 г., он отпечатал сто экземпляров «Kühl-Jubel» — «Прохладительного торжества», прямо адресованного «an Ihre Czarische Majestaten» — к их царским величествам Иоанну, Петру и Софье. Именно эта брошюра фигурировала затем в «Розыском деле». Кульман, по-видимому, еще не решался ехать в Москву, памятуя о своей неудачной попытке воздействовать на турецкого султана. Сначала он отправил Генину свое «Прохладительное торжество», чтобы тот передал брошюру «великим государям». Генин, однако, сделать это не рискнул. В декабре 1688 г. Кульман послал через Архангельск шесть книг, в том числе «Свет из тьмы» Коменского, и снова настаивал, чтобы его московский знакомец преподнес их царям. Живописец посоветовался со своими друзьями из Немецкой слободы и опять не решился исполнить просьбу Кульмана. Генин, впрочем, роздал книги некоторым жителям слободы.

В апреле 1689 г. дьяк Андрей Вину́с переслал Генину новое письмо Кульмана. Напуганный художник вообще отказался его принять. Но вслед за письмом в слободе появился и сам Кульман, уже 1 апреля бывший в Пскове.

Кульману не пришлось передать царям свои сочинения, хотя время для этого у него было. Возможно, что после непосредственного знакомства с обстановкой в Москве Кульман счел рискованным сообщать о своих планах русским властям: действительно, агитировать в ту пору за союз с Турцией и Шведией против Польши и Империи было более чем неуместно. Возможно также, что Кульман на первое время удовлетворился деятельностью в Немецкой слободе; здесь он частью нашел, а частью наберобвал сторонников. Как бы то ни было, «тетради и письма печатные» Кульмана стали известны правительству только во время розыска.

В следственном деле сохранился русский перевод амстердамского «Прохладительного торжества», которое состояло из нескольких пророчеств Мелиша, Драбика, Понятовской, Коттера, иногда с толкованиями Кульмана, и написанного последним ямбического стихотворного воззвания.

Видения, выбранные Кульманом, весьма характерны и для «московских» чаяний «чешских братьев», и для политических воззрений самого Кульмана. Начинает он с Драбика, и это вполне естественно, поскольку Драбик, как мы уже говорили, был наиболее «практичным» из всех пророков. Цитирую по переводу «розыского дела»: «Егда придет москвитин, тогда поляки худо устоят, по глаголам моим, и той же поляк оному москвитину, со шведы слученному, не будет противным».³²

Мелиш пророчествует также достаточно определенно: «Видел (я) от востоку идущие варварские народы, между ими же есть и москвитин со многочисленным войском пехоты и конницы, так что вся земля покрывалась».³³ И в другом видении: «Турки, татары, москвиты предназначены, объединившись, напасть на Польшу».

Видение Христины Понятовской более таинственно и непонятно: «Видел(а) (я) великие два льва, пришедшие с мечами: один от полунощи, а другой от востока. И, сошедшись, между собою сначала о некаких вещах беседовали, но абие в том не согласились и противно между собою явились; и видел(а), что небеса отверзлись над тем местом прямо, где оные львы стояли. Се же книга с небес пала вниз между теми львами, зело прекрасная, вся златом прикрытая, триуголна подобием, и как тое книгу львы увидели, устрашились и перестали между собою прекословити. К ним же глас небес слышен был великий: „Оставьте, оставите попечение и прение непотребные, о вы, безумные! Ваши же дела учините по правилу и изволению бога владыки, еже сам в сей книге вам открывает и объявляет!“ . Того ради оные львы передними своими ногами тое книгу принели и, отверзая всю, прочли и паки затворили и, разделя на две части, по половине проглотили. . .

«Скипетр державы государем дается от Сиона, чтоб царствовали и владычествовали в средине неприятелей своих.

«Ныне приближается время, в котором Христос все царства примет, и будет едино стадо и един пастырь, ему же не будет конца».³⁴

Кульман вынужден толковать это пророчество: «Полуночный лев — то есть швед со иными странами, но паче всех москвитин, восточный же лев — живущие подле венгров, т. е. турки и татары. Сие оба льва придут в случении войска, их же будет шестьсот тысяч и сто одиннадцать избранных, и учинят совершение и исполнение христианству на укорение, еже Христос им повелел, и разоритца власть папешские веры. . .

«Книга троеугольная — то есть видения Котерия, Христины, Драбичьюса, от Килмана (так!) москвитинам и туркам поднесена, истолкована, и от небес и от земли подтверждена».³⁵

Весьма интересно взглянуть на даты пророчеств, выписанные Квирином Кульманом из «Lux e tenebris» и «Visiones nocturnae Stephani Melisch Pragensis»: Драбик пророчествует в сентябре 1654 г. и в мае 1662 г.; Мелиш — в апреле 1660 г. и апреле 1665 г.; Понятовская — в январе 1628 г.

³² Дм. Цветаев. Памятники к истории протестантства. . . , стр. 111.

³³ Там же, стр. 112. К сожалению, нам не удалось ознакомиться с работой П. Шпички, в которой упоминается об использовании пророчеств Драбика Кульманом, ср.: Petr Špička. Po stopách Drabíkových proroctví. — Sborník. . . kroužku «Vlast», IV. Praha, 1895.

³⁴ Дм. Цветаев. Памятники к истории протестантства. . . , стр. 119.

³⁵ Там же, стр. 115.

На сентябрь 1654 г. как раз падают крупные успехи русских войск в Польше. Первая половина шестидесятых годов XVII в. — это заключительный этап русско-польской войны. Видение Понятовской относится к 1628 г., именно поэтому оно «загадочно», именно поэтому Кульман вынужден был пояснять его: в 1628 г., естественно, чешские изгнанники не возлагали особых надежд на Московское государство, хотя в 1626—1627 гг. и велись переговоры о русско-шведском союзе, направленном против Габсбургов.

В стихотворном воззвании Кульман прямо обращается к московским государям: «Восстаньте, цари Москвы! . . . Слушайте Николая (Драбика, — А. П.), которого сам Иисус Христос призвал из моравской Стражицы!».

Кульман восклицает:

Если папство и Рим пытаются вас гнусно соблазнить, —
Посмотрите у Мелиша на конец вашего союза!

И далее:

Если вы по недоразумению ведете турецкую войну, —
Взгляните на образ, очерченный Христиной (Понятовской)
Восстань, царь! Под общее знамя с турками и татарами!

Пусть поляки искупят вину, пусть будет разгромлено папство!³⁶

Еще одно «Прохладительное торжество» было написано Кульманом уже в России, 20 апреля 1689 г. Напечатано оно, по понятным причинам, не было, рукописный немецкий оригинал его, к сожалению, неизвестен, но в «розыском деле» сохранился русский прозаический перевод. Насколько можно по нему судить, оригинал представлял собой 12-строфное стихотворение, причем строфы состояли из пяти или скорее четырех строк. Разумеется, ни о стихотворном размере, ни о рифмовке нельзя сказать ничего определенного.

По содержанию это рукописное «Прохладительное торжество» близко к тому, которое было напечатано в Амстердаме. Здесь Кульман требует от московских царей «ревности... и христианской храбрости». «Благочиние вашего народа, — пишет он, — ярость папешскую да истребляет». Используя обычные для барокко приемы, он сопоставляет трех московских государей с тремя святыми для него «пророками» — Коттером, Понятовской, Драбиком. Московские цари рождены от Михайлова колена (имеется в виду первый царь из дома Романовых — Михаил Федорович), и Кульман призывает: «Подвизайтесь, подвизайтесь, яко Михаил Архистратиг за агнец».

Вообще Квирину Кульману присуща свойственная барокко склонность к фантастическим этимологиям, причем эта склонность приняла у него гипертрофированные формы. Это проявилось не только в немецких и латинских произведениях Кульмана, но даже в его ответах во время розыска. Kühl («прохладный», «освежающий») — слово, употребленное в послании апостола Павла, приводит Кульмана к мысли, что его предназначение было предсказано еще в апостольские времена: Kühl-mann.

Затем начинается совершенно произвольная игра со словом Kühl: Kühlzeit («прохладительное», «освежающее время») противопоставляется по созвучию Kohlzeit («угольному времени» папства). У силезцев, писал Кульман, kühl означает «синий» (blau). Синий же цвет говорит о невин-

³⁶ Там же, стр. 112—114.

ности. Кстати, и в названии родного города он находит это blau — BresLAU.

У «новых пророков» Кульман также обнаружил предсказание, якобы к нему относящееся. Драбик в одном из своих видений утверждал: «Когда исполнится число пять (латинское quinque, — А. П.), скончаются сыны противления». Квириин Кульман находит это пять (quinque) в своем имени, вернее в латинизированном его варианте (Quirinus—Quinarius).³⁷

Рукописное «Прохладительное торжество», переведенное, как говорится в деле, с «немецкого письма его руки», заканчивается опять-таки одним из пророчеств Штепана Мелиша. Вот его текст: «Пришел еще иной гонец, возвещая, что от другия части пришедший огонь московитина возбудил, иже с великою громадою к поляком приблизился, его ж аз видел с толиким людуством, что невозможно было их всех рассмотреть; они же стояли от левой стороны, ити собрались против их, яко на брань. Но егда между собою говорили, воскликали поляки: „О, братия, сии суть наши братия! Для чего нам с ними ратовати? Татары нас доволно разоряют“. Чесо ради подали они себе взаимно руки и приняли царя московского, яко своего избавителя, иже им обещал защищение против татар».

Это заявление, как видим, отличается от славянских воззрений «чешских братьев». Это — в краткой форме программа славянского мессианизма, где вождем славянства провозглашается Россия, а главной опасностью для славянства — опасность татарская и, следовательно, турецкая; короче говоря, это точка зрения Юрия Крижанича и южных славян вообще.

В устах Мелиша это пророчество все же понятно: ведь опять-таки на первый план выдвигается идея польских уступок и первенствующей роли московского царя; с другой стороны, Мелиш знал, что нельзя рассматривать всю Польшу как католическую державу: ему, жителю польского города Лешно, долгое время бывшего центром братской общины, это было известно достаточно хорошо.

Более странно, даже загадочно на первый взгляд оно выглядит у Кульмана. Зачем же человеку, который призывает к разгрому Польши, заканчивать им свое «Прохладительное торжество»? Зачем говорить о «защищении против татар», если татары и турки призваны разгромить папство и Священную Римскую империю? Ведь идея «пременения», которую Кульман выдвигал в отношении турок и татар, выражена здесь очень слабо: речь идет о политическом подчинении Московскому государству, а не о принятии «истинной» евангелической веры.

По нашему мнению, включение этого пророчества в «Прохладительное торжество» говорит о некоторых проблесках политического реализма (напомним, что данное «Прохладительное торжество» написано уже в России), поскольку призывать русское правительство к союзу с Турцией и Швецией против Польши и Габсбургов в 1689 г. было совершенно безрассудным.

Если в начале и середине века, как мы говорили, русская ориентация в общем соответствовала планам Кульмана и евангелистов вообще, то к концу восьмидесятых годов она была совершенно иной. Поворот политики России в двух словах определялся так: союз с Польшей и война с Турцией. А. С. Пушкин в «очерке введения» к «Истории Петра» писал, что накануне воцарения Петра I Россия «1) склонна к Польше, уже обессиленной, неприязненна к Швеции, усиливающейся час от часу. 2) Смотрит осторожно на Турцию, опасается влияния оной на Запорожье

³⁷ Ср.: Н. С. Тихонравов. Сочинения, т. II, стр. 330—335.

и Украину. 3) Прочей Европе начинает быть известна, а для Австрии нужна, как достаточная соперница Турции».³⁸

Именно в 1689 г., и именно в мае, когда Квириин Кульман начал действовать в Москве, происходил Второй Крымский поход князя В. В. Голицына. Пятью годами ранее, в 1684 г., был заключен, правда, русско-шведский договор о подтверждении Кардисского мира 1661 г., но ко времени приезда Кульмана отношения со Швецией становились все более и более натянутыми. Без войны со Швецией Россия не могла выполнить важнейшую национальную и государственную задачу — вернуть земли по берегам Балтийского моря.

Не удивительно, что политическая программа Кульмана не могла вызвать никакого сочувствия и понимания в Москве.

При чтении «розыскного дела» сразу бросается в глаза, что у русского правительства сначала не было безусловно отрицательного отношения к Кульману и Конраду Нордерману. Вначале тон допросов вполне спокойный (розыск вели князь Алексей Васильевич Голицын и окольный Федор Леонтьевич Шакловитый). «Тетради и письма» Кульмана были отданы на отзыв и переводчикам Посольского приказа, и иезуитам Тихавскому и Давиду (чешским иезуитам!), и евангелическим пасторам Немецкой слободы. Только по получении от всех неблагоприятных отзывов, испещренных обвинениями в еретичестве, правительство решило прибегнуть к пытке, о которой говорилось как о крайнем средстве в царском указе 28 мая: «А буде в чем учнут заперитися и правды сказывати не станут, и их в том роспросить в застенке и пытать».³⁹

Тот факт, что иезуиты выступили против Кульмана, в комментариях не нуждается. Интересно другое: еще резче отозвались о Кульмане лютеране — пасторы Мейнеке и Бартольд и переводчик Посольского приказа Юрий Михайлович Гивнер, собственно Георг Хюфнер, выходец из Саксонии. Известно, например, что последний был яростным противником иезуитов. В 1690 г. польский резидент жаловался на него: «Он, Юрья, о высланных иезуитов бытия их в Москве лютером и кальвином в поругании на них, езуитов, роздал в Новонемецкой слободе письма».⁴⁰ Однако в отношении Кульмана и лютеране, и иезуиты были удивительно единодушны, за исключением кальвиниста Шондервурта, который отговорился недосугом и незнанием языков. Мейнеке прямо сравнивал Кульмана с Драбиком, недвусмысленно намекая, что первый, как и Драбик, заслуживает казни.

Причину этих нападок следует искать не только в том, что Мейнеке боялся потерять часть своей паствы (о борьбе Кульмана и Нордермана с Мейнеке см. у Д. Чижевского⁴¹). Главное заключалось в неприемлемости социальной программы Кульмана для лютеранских пасторов Немецкой слободы — программы, в которой сквозь религиозную оболочку явственно проступал утопический план создания общества, основанного на равенстве. Это, кстати, отлично почувствовали переводчики Тяжкогорский и Гивнер: «Кулман и... Нордерман веру держать той ереси, имянуемой квакори, которых в Галанской и в Аглинской землях... множество, подобны здешним расколщиком: живут своеобычно, и все имеют у себя в обще, и никоим образом не почитают, и предо монархами шляпы не снимают, и не токмо их госу-

³⁸ А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в десяти томах, издание второе, т. IX. М., 1958, стр. 7—8.

³⁹ Дм. Цветаев. Памятники к истории протестантства... стр. 126.

⁴⁰ Русский биографический словарь. Герберский—Гоенлоэ. М., 1916, стр. 173—174.

⁴¹ См.: Dmitrij Čiževskij. Aus zwei Welten, стр. 234 и сл.

дарями, но и господами не имянуют, и говорят, что началствует над ними один господь бог, а они де, монархи, люди такие ж, что и они, квакори».⁴² Может быть, и сравнение с раскольниками приведено здесь для пущей убедительности — насколько опасен Кульман.

Впрочем, Кульман и Нордерман и на допросах не скрывали своих взглядов. «И Кондратей, — читаем в деле, — говорит: открыл ему бог... что... приближается кончина миру, и цесарь... и папа — последние... впредь папы и цесаря не будет. И та вся римская вера исчезнет, а будет по всей вселенной едина вера христианская, такая, какова была сначала у апостолов: что все будут имена, и сходы, и соборы общие, и явится всякая правда, и грехов люди и беззаконей творить не будут. А у тех де у всех людей будет один пастырь Христос; а царей, и королей, и великих государей князей и иных велмож не будет, а будут все ровные и все вещи будут общественные, и ниho ничево своим называть не будет».⁴³

Нечего и говорить, что такие планы русское правительство считало опасными. Пока дело шло только о ереси, розыск велся очень осторожно: ведь еретик был иноземцем, для русских он был таким же еретиком, как и правоверные католики, лютеране, кальвинисты. Россия была в общем терпима к представителям западных церквей; безусловно запрещая пропаганду среди православных, она позволяла беспрепятственно отправлять обряды «своим» иностранцам, в которых нуждалась как в специалистах. Однако Кульман представлялся правительству уже не еретиком, а бунтовщиком. Поручкой этому было единодушное осуждение его и лютеранами, и иезуитами. Это был редкий случай, когда объединялись такие непримиримые, казалось бы, противники, и русское правительство не могло не настроиться. Отсюда — и решение о пытке, и превращение в розыском деле «иноземцы Квиринаса Кулмана» в «Квирирку». Отсюда — и трагическая смерть Кульмана.

В нашу задачу не входит рассмотрение вопроса о том, насколько Кульман был самостоятелен в своих религиозных и социальных взглядах и насколько он зависел от своих учителей — Якоба Беме и Христофора Бартута; как менялось его отношение к ортодоксальному лютеранству (Кульман, между прочим, считал, что Лютер, уничтожив злоупотребления папские, ввел злоупотребления новые, лютеранские); каково было, если оно вообще было, участие патриархии в решении судьбы Кульмана и пр. Мы стремились показать, что поездка Кульмана в Россию может быть поставлена в цепь попыток чешских евангелистов опереться на Россию, с которой их связывала и близость языка и, как думали их идеологи, сходство религии. Попытка эта закончилась неудачей, как и вообще евангелические поиски союза с восточным славянством, которые начались еще на заре гуситского движения.

⁴² Д.м. Цветаев. Памятники к истории протестантства..., стр. 135

⁴³ Там же, стр. 132.

Е. В. ЧИСТЯКОВА

**«Скифская история» А. И. Лызлова и труды
польских историков XVI—XVII вв.**

Необходимость противодействовать турецкой агрессии в восточной Европе в последней четверти XVII в. настоятельно ставила вопрос о совместных действиях России и Речи Посполитой. Уже в ходе войны за Украину наиболее дальновидные политики обеих стран пытались мирным путем разрешить конфликт между государствами и наметить контуры предстоящего союза.

После заключения Андрусовского мира в 1667 г. и последовавших переговоров наметился поворот от войны не только к миру, но и к союзу двух славянских держав. Этот поворот совершался медленно, с большими трудностями, при явной антипатии к новому курсу отдельных групп феодалов как в Польше, так и в России. Неуклонное движение к миру и союзу усилилось после Чигиринской войны 1676—1681 гг., показавшей необходимость совместных усилий славянских народов в борьбе с грабительской политикой Османской империи. В 1686 г. был заключен «вечный мир» России с Польшей — «антивоенный союз», тогда же оформилась и антитурецкая лига, к которой, кроме упомянутых держав, присоединились Австрия и Венеция.¹

В 80-е годы русский историк А. И. Лызлов начал готовить свой труд «Скифскую историю», посвященную борьбе славянских народов, прежде всего России, с татаро-турецкими завоеваниями до XVI в. включительно.²

Для составления «Скифской истории» А. И. Лызлов привлек большое количество источников, как отечественных, так и зарубежных.

В рукописных списках «Скифской истории» после оглавления следует приписка: «Книги историй, от них же сия история сочинися и написася: Степенная, Хронограф, Синописис, Летописец, История, жития святых, Бароний, Плиний, Курций, Квинт, Длугош, Меховский, Кромер, Стрыйковский, Бельский, Гвагнин, Ботер».³ Этот перечень — своеобразная библиография вопроса, хотя и далеко не полная. Установить полный состав источников и приемы их использования в «Истории» чрезвычайно сложно. Автор не дает исчерпывающих ссылок на источники, а подчас, приводя текст одних исторических трудов, проставляет сноски на другие, очевидно, проверяя приведенные сведения и стремясь найти им подтверждение. Как правило, Лызлов привлекает источники литературно-исторического характера, в меньшей степени тексты договоров и записи Дворцовых разрядов. Из отечественных материалов он больше всего использовал

¹ И. Б. Греков. Вечный мир 1686 г. (автореферат). М., 1950, стр. 25—26.

² А. И. Лызлов. Скифская история. М., 1787 (далее: Лызлов). Рукописный список «Скифской истории» — ГИМ, Синод., № 460. в 4°; Е. В. Чистякова. Русский историк А. И. Лызлов и его книга «Скифская история». — Вестник истории мировой культуры. М., 1961, № 1.

³ ГИМ, Синод., № 460, л. 4 б/н.

хронографы, летописи, Степенную книгу, исторические повести и сказания, а также фольклорный материал. В «Скифской истории» широко цитируются «Казанский летописец», «Повесть с бою воевод Московских с неверным ханом» 1471 г., «Повесть об убиении Батыея», «История о великом князе Московском» А. М. Курбского, «Повесть о взятии Царьграда» Нестора-Искандера,⁴ Сказание о нахождении Темир-Аксака и др.

Помимо непосредственно русских источников, А. И. Лызлов изучал украинские исторические труды, получившие затем общероссийское значение. Он неоднократно ссылается на «Синописис печатный Киево-Печерский», составленный под наблюдением архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля в начале 70-х годов XVII в. и тогда же опубликованный на русском языке.⁵ По «Синописису» Лызлов излагает ход битвы на р. Калке, рисует взятие татарами Киева в 1240 г., Куликовскую битву 1380 г. и т. д.⁶ Система изложения и приемы простановки ссылок очень сходны у Лызлова с Густынской летописью, список которой в 1670 г. был сделан иеромонахом М. П. Лосицким.⁷ В главах, касающихся Турции, близка к «Скифской истории» Хроника игумена Михайловского монастыря Феодосия Сафоновича.⁸

В разделе «Енеалогия турецкая, откуда взяли свой початок» Сафонович пишет: «Хочем ли обачити, откуда турки пошли — не иначе едино с татар початок их выводити мусим. Албо вем наперед Отоман, продок их разбоем жил, як и татарове. Указует то одинакая молва (язык), одинакий строй, одинакие обычаи, одина вера, одинакий способ военной стрельбы ручной». И далее следует мысль, неоднократно подчеркнутая Лызловым: «Хочеса мало мавою не згожают, одинак так их розный язык от татарского, як польский от руского, албо ческого, албо влоский от гишпанского».⁹ Лызлов вслед за Сафоновичем перечисляет завоевания турок во всех частях света, интересуется военным строем турок (ср. у Сафоновича «Порядок о рыцарстве цесаря Турецкого») и т. д.¹⁰

Критический разбор «МахOMETанского учения», сделанный Лызловым (гл. IV) ч. II, по изд. Н. И. Новикова, по своим идеям близок произведению архимандрита Черниговского и Елецкого Иоанникия Галытовского «Алкоран МахOMETов» (Чернигов, 1683), переведенному на русский язык Стахеем Ивановичем Гадзеловским.¹¹

Указанные труды украинских историков объединяет со «Скифской историей» одинаковый круг польских и латинских источников. Поскольку упомянутые исторические труды возникли раньше «Скифской истории»,

⁴ Об использовании Лызловым «Повести о взятии Царьграда» см.: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 211 и сл.; ЦГАЛИ, ф. 439, оп. 2, д. 35.

⁵ С. А. Пештич. «Синописис» как историческое произведение. — ТОДРА, т. XV. М.—Л., 1958.

⁶ Синописис. СПб., 1810, стр. 129—188; ср. Лызлов, ч. I, стр. 22, 37, 54—55.

⁷ ПСРА, т. II. СПб., 1843 (Прибавление к Ипатьевской летописи).

⁸ Библиографию изданий Сафоновича и литературы о нем см.: Л. Э. Махновец. Українські письменники. Біо-бібліографічний словник, т. I. Давня Українська література (XI—XVIII ст. ст.). Київ, 1960, стр. 515—516.

⁹ ГПБ, Сборник Д. М. Голицына, Ф. IV. 215, л. 228 (227); ср.: Лызлов, ч. II, стр. 107.

¹⁰ ГПБ, Ф. IV. 215, лл. 231—231 об. Интересно, как Сафонович понимал патристическую роль своего труда: «Каждому вем потребная есть речь — о своей отчизне знати и иншим пытающим сказати, бо своего роду не знающих людей за глупых почитают». И далее опять сходно с Лызловым: «Що тады из розных летописцев русских и кроник польских вычитаем, тоє пишу». — ГПБ, Ф. XVII. 19, л. 30.

¹¹ ГПБ, ф. Толстова, Ф. XVII. 19, лл. 316—330; ГПБ, собр. Духовной академии, № 186, лл. 1—80 об.; Н. Ф. Сумцов. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия, вып. II. Иоанникий Голятовский. 1885.

есть основание полагать, что через их посредничество автор ознакомился с произведениями польской и вообще западноевропейской историографии.¹²

Конечно, Лызлов далеко не исчерпал всех русских материалов, доступных для его работы: ограниченно использовал тексты русских летописей, игнорировал цикл сказаний о Мамаевом побоище, «Повесть о разорении Рязани Батыем», сибирские летописи, в очень слабой степени затронул актовый материал. Пробелы в отечественной историографии автор объяснял гибелью большого количества книг. Он писал, что о некоторых фактах не может найти сведений: «...не обретается в летописцах скудости ради их, браней ради и пленений непрестанных от татар, даже до сего времени».¹³

В списке использованных Лызловым книг преобладают указания на труды зарубежных историков. Автор, подчеркивая их вспомогательное значение, пишет: «Зде на свидетельство и подтверждение летописцем российским привести потшуся».¹⁴

В «Скифской истории» приводятся сведения из «Истории греко-персидских войн» Геродота, «Истории Александра Великого» Квинта Курция, цитируются строки из «Энеиды» Вергилия, поэм Овидия Назона, но иногда в передаче других авторов. Лызлов неоднократно ссылается на «Театрум света всего» Иоанна Ботера (переведен с валахского на польский в 1659 г.) и «Годовые дела церковные» Цезаря Барония.

Более всего были использованы Лызловым польские хроники XV—XVI вв. Стадии его работы над польскими материалами установить очень трудно. Подготавливая выписки из русских и польских источников, Лызлов сам переводил с польского отдельные фрагменты или целые исторические произведения.

В некоторых полных списках однотипных исторических сборников, получивших название «сборников Курбского», хотя и очень разнообразных по своему составу,¹⁵ перед заголовком к 4-й главе книги I Хроники М. Стрыйковского имеется предисловие, раскрывающее до некоторой степени этапы подготовительной работы А. И. Лызлова над своей темой. В этом предисловии говорится: «Ныне же переведено от славено-польского языка во славенороссийский язык труды и тщанием Андрея Лызлова, стольника его царского пресветлого величества, лета от сотворения мира семь тысящъ сто девяносто, от воплощения же слова божия тысяща шестьсот осмьдесят второго, месяца марта».¹⁶ Приведенная цитата еще раз подтверждает наше мнение о том, что А. И. Лызлов был стольником, а не священником¹⁷ и, кроме того, показывает, что он, готовя свой труд, в 1682 г. переводил отдельные главы Хроники М. Стрыйковского. Возможно, что Лызлов сделал список со «сборника Курбского», составленного в конце XVI в., и пополнил его своим переводом из Хроники М. Стрыйковского.

¹² А. Rogozинский. «Кройника» Феодосия Сафоновича и ее отношение к «Киевскому Синописису» Иннокентия Гизеля. — ИОРЯС, т. XV, кн. 4. СПб., 1910, стр. 270—273.

¹³ Лызлов, ч. I, стр. 83.

¹⁴ Там же, стр. 80.

¹⁵ Я. С. Лурье. Археографический обзор посланий Ивана Грозного. — В кн.: Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1951 (серия «Литературные памятники»), стр. 547—551.

¹⁶ Научная библиотека им. М. Горького ЛГУ, ркп. IV. 47, л. 218 об.

¹⁷ См.: Е. В. Чистякова. Об авторе «Скифской истории» А. И. Лызлове. — В кн.: Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. Сборник статей к 70-летию А. А. Новосельского. М., 1961, стр. 284—288.

Вслед за этим Лызлов сделал перевод книги Симона Старовольского «Двор цесаря Турецкого» и полностью присоединил ее к своей «Скифской истории» в качестве Приложения или последней главы (VIII) части IV (в издании Н. И. Новикова кн. V). Публикуя книгу Лызлова, Н. И. Новиков выпустил очень важное пояснение о книге Старовольского, имеющееся в рукописных списках «Скифской истории» и разделяющее текст Лызлова с переведенной им книгой Старовольского.

После главы VII, части IV в рукописи имеется приписка, которая поясняет историю польского издания «Двора цесаря Турецкого»: «Двор турецкий. Свидетельство: ксионз Яков Устенский, святого писания и уставов обоих учитель, рассмотритель книг, в типографию относимых, просмотрев книжку под именем „Двор цесаря Турецкого“, от велебного ксионза Симона Старовольского, кантора Тарновского, собранную от повестей и книг италийских, яко согласна есть со знаменитыми повестями и историями свидетельствованными. Ю же (много ради мужей ученых на уничижение безумия поганского) соизволяю, дабы была напечатана». И далее: «Печатана в Кракове в типографии Францишка Цесаря лета 1649».¹⁸

Книга «Двор цесаря Турецкого» была напечатана 5 раз в течение XVII в. (первое издание: Краков, 1646), 2 раза — в XVIII в. и 2 раза — в XIX в. (последнее издание: Краков, 1858).¹⁹ Уже первое издание книги стало известно в России. В реестре № 2 Турецкого двора за 1646 г. (ЦГАДА, фонд Посольского приказа) Н. А. Смирнов нашел упоминание о незаконченном переводе первых 16 глав книги Старовольского.²⁰ В 1649 г. печатный польский текст книги был привезен в Россию дьяком Г. Кунаковым.²¹

В России в XVII в. существовало несколько переводов «Двора цесаря Турецкого». Исследовавшая русские переводы книги С. Старовольского Е. М. Иссерлин насчитывает 6 вариантов (без указанного выше в ЦГАДА), сделанных лишь за вторую половину XVII в.²² Это показывает большое распространение в России польской исторической литературы в тот период.

Во всех полных списках «Скифской истории» в заголовке помечено: «Разделяется же в четыре части, к тому приложена повесть о поведении и жительстве в Константинополе султанов турецких, еже переведено от славено-польского языка во славено-российский язык им же Андреем Лызловым». В конце книги есть точная дата перевода: «Переложено от славено-польского языка во славено-российский язык Андреем Лызловым лета мироздания 7195-го, месяца ноемирия»,²³ следовательно, перевод был

¹⁸ ГИМ, Синод., № 460, л. 304; см. также: БАН, 32.4.27, л. 256; Госархив Калининской области, № 649, л. 223 и др. Симон Старовольский родился в Староволи на Воляни во второй половине XVI в. В 1612 г. он поступил в Краковскую Академию наук, где в 1618 г. получил звание бакалавра. Будучи учителем А. Конецпольского, он много путешествовал. Во время пребывания в Италии в 1624—1631 гг. Старовольский воспользовался местными материалами для составления книги «Двор цесаря Турецкого». В 1638 г. он стал ксендзом, был кантором Тарновским, каноником Краковским, казначеем Краковской кафедры. Старовольский скончался в 1656 г., оставив около 70 работ, написанных на польском и латинском языках.

¹⁹ G. K o r b u t. Literatura polska, t. I. Warszawa, 1929, стр. 277.

²⁰ Н. А. Смирнов. Россия и Турция в XVI—XVII вв., т. 1. М., 1946, стр. 46—47.

²¹ ГПБ, Q. XVII. 21, л. 384; А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, стр. 90—92.

²² Е. М. Иссерлин. Лексика русского литературного языка XVII века. М., 1961, стр. 9.

²³ ГИМ, Синод., № 460, л. 376 об.

сделан Лызловым в ноябре 1686 г., а не в 1683 г., как полагает Е. М. Иссерлин.²⁴

Наблюдения над текстом «Двора цесаря Турецкого», включенным в «Скифскую историю» (ГИМ, Синод., № 460), и сравнение его с текстом перевода, выполненного для Федора Алексеевича в 1678 г.,²⁵ показывают некоторые текстуальные различия между ними. Отдельные вставки в переводе Лызлова (о Требинском епископе — лл. 342—342 об.; о поведении католиков перед алтарем, о превращении церквей в «корчменницы» — л. 358 об.; об омовении и обрезании — л. 362; о хождении к заутрени — л. 370 об. и др.) свидетельствуют о том, что переводы делались, очевидно, с различных польских изданий книги Старовольского, во всяком случае переводчики имели разные редакции оригинала. Отмечается лишь один существенный пропуск в тексте Лызлова (3 листа главы 5-й и начало главы 6-й — л. 308 об.; Синод., № 539, лл. 26—28), чем и объясняется путаница в нумерации глав.

Текстуальное сличение перевода А. И. Лызлова с переводом 1678 г. показывает, что Лызлов делал вставки и давал пояснения к тексту Старовольского и специально для читателей: так, в первой фразе он добавляет «с ним, султаном же, мы, россияне и поляки, ближнее соседство имеем» (гл. 1). В связи с описанием похоронного обряда у турок — о смешивании земли с землей около покойника — Лызлов пишет: «И есть воистину вещь достойная, учитися нам от них таковых добоудетелей умершим творити» (л. 362 об.). На полях Лызлов поясняет слово «амбоны» (пулпиты): «места, на них же поп стоя учит» (л. 368). Имеется вставка о стрельбе из лука и др. Характерна концовка обоих переводов: в переводе 1678 г. — «а православному самодержцу нашему» (л. 153 об.), у Лызлова — «славному же нашему словенскому народу, иже близ его обитаем, изволил дати мудрость, мужество и едино полное согласие со всеми христианы» и одержать «благодчастные победы» (л. 376).

Сравнение перевода терминов показывает, что Лызлов более самостоятелен в переводе иноязычных оборотов и слов средствами русского языка, чем переводчик 1678 г.:

«Двор цесаря Турецкого
(1678 г.)

«Двор султана Турецкого»
(Лызлов)

Гл. 1. О положении Царьграда и хоромах его, что ни лучших.

Гл. 1. О положении селения Константинограда и зданиях его начальнейших.

Гл. 5. О пошлинах и податех градских.

Гл. 5. О пошлинах и доходах градских.

Гл. 7. О судех и справедливости турецкой.

Гл. 7. О судех и праве турецком.

Гл. 12. О столе...

Гл. 12. О трапезе...

Гл. 13. О стаини...

Гл. 13. О конюшне...

Гл. 17. О упражнении цесаря в шарю.

Гл. 17. О утехх султанских в Сараях.

Гл. 21. О постановлении нового цесаря.

Гл. 21. О избрании нового султана.

Проведенное выборочное сличение показывает, что Лызлов не следовал переводу книги Старовольского, сделанному до него, а переводил текст сам, субъективно трактовал отдельные места, вставлял или опускал значительные отрывки, делал пояснения от себя, иначе переводил отдельные фразы заголовков, толковал термины и т. д.

²⁴ Е. М. Иссерлин. Лексика русского литературного языка II половины XVII в. (авторреферат). Л., 1961, стр. 8 Автор не упомянула, что князь М. Кропоткин, находясь в 1690 г. в Белграде, сделал перевод книги Старовольского с краковского издания 1689 г. Об этом см.: А. Е. Викторов. Каталог славяно-русских рукописей... Д. В. Пискарева. М., 1871, стр. 45; ГБЛ, Муз. 608 (Пискарева, 173), л. 35.

²⁵ ГИМ, Синод., № 539; опубликован неточно арх. Леонидом (ПДП, т. XLII. СПб., 1883).

Не ограничиваясь выборочным переводом хроник и сплошным переводом текста польского издания книги С. Старовольского, А. И. Лызлов широко привлек фактический материал польских хроник для своей «Скифской истории». Наиболее основательно он использовал «Хронику польскую, литовскую, жмудскую и всей Руси» Матвея Осостовиуса Стрыйковского.²⁶ Труд Стрыйковского до сих пор не подвергнут основательному источниковедческому анализу. А между тем значение его определяется не только разработкой истории Литвы и Польши, но и тем влиянием, которое он имел на историографию России и Украины. В Хронике Стрыйковского синхронно изложены события по истории славянских стран, включая Россию в период средневековья. Труд Стрыйковского, написанный в 1582 г., основывался на произведениях греко-римских писателей, а также в занимательной форме пересказывал то, что было сделано до него в польской историографии: «Хронику» Яна Длугоша, «Хронику света» Мартина Бельского, «Трактат» и «Хронику» Матвея Меховского, труд Мартина Кромера «О начале поляков» и др.

Как указывалось выше, Лызлов еще в 1682 г. перевел отдельные фрагменты из Хроники Стрыйковского на русский язык.²⁷ В предисловии к своему переводу «Истории о начале изшествия народов, обитающих на земли...» он писал: «И по них бывших наследников их, где который народ прежде селения своя имели и ныне имеют и откуды различными прозванием именовавшихся. Паче же истинныя и свидетельством многим летописцов утвержденный вывод и начаток славенских многочисленных народов российских, московских, польских, чешских, болгарских, сербских, босенских, карвацких, рацких, далмацких, иллирицких, молдавских и протчих славенский язык естественнее имеющих». И далее: «Еже из многомрачных пропастей неведения обретоно бысть ко умножению славы народов славенских труды и тщанием кроникаря польского Матфея Стрыйковского и напечатано своим его именем во граде Кралевце, области кралевства Польского в типографии Георгия Остербергера, лета от воплощения слова божия 1582».²⁸ Так высоко Лызлов оценивал труд своего предшественника.

Сравнение «Скифской истории» с Хроникой Стрыйковского показывает большую текстуальную зависимость труда Лызлова от Хроники. Целые страницы текста Стрыйковского, иногда вместе со ссылками на другие труды и пояснениями географических терминов на полях, включены Лызловым в свою «Историю». Так, дословно совпадают в I книге: рассказ о комете, предшествующей битве на реке Калке, о болгарах-волгарах, об археологических памятниках в полях Можарских, о правлении татарских ханов (Джанибека, Бердибека и др.), о событиях в Восточной Европе в XIV в., о наступлении Ольгерда, о турецких султанах и т. д.²⁹

Широко пользуясь сведениями из Хроники Стрыйковского, Лызлов не ограничивается простым копированием или приведением отдельных цитат.

Несмотря на множество ошибок, Лызлов высоко ставит значение факта. В этом отношении он отступает от провиденциализма и переходит к праг-

²⁶ ГБЛ, ф. 228, Пискарева, № 171 (606), перевод 1688 г. Для сравнения с оригиналом мы пользовались также польским изданием: *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strujkowskiego*, t. I—II. Warszawa, 1846.

²⁷ Следует отметить, что М. Стрыйковский в своей Хронике много внимания уделяет войнам между Россией, Литвой и Польшей, тщательно подчеркивая случаи поражения России и ратные подвиги литовских феодалов. Это надо иметь в виду при изучении степени влияния Хроники на русскую и украинскую историографию.

²⁸ ГИМ, Уваровское собрание, № 242/1582, в 1^о, л. 181.

²⁹ Укажем в качестве примера совпадения текстов книги Лызлова (по печатному изданию — М., 1787) с Хроникой М. Стрыйковского (по польскому изданию 1846 г.) (далее: Стрыйковский): I, 5—I, 231; I, 20—21—I, 230—231; I, 38—I, 234; II, 48—49—II, 6 (416); I, 51—II, 6; I, 52—53—II, 7; II, 57—II, 110 и т. д.

матизму с попытками рационалистического объяснения явлений. Об одном и том же событии он нередко приводит высказывания двух-трех источников, присоединяясь к одному из них.

В первых строках своей «Истории» он дословно цитирует Стрыйковского, который пересказывает мнение Диодора Сицилийского о происхождении скифов.³⁰ Но сам же замечает, что другие историки (например, А. Гваньини) «мнят повесть ту быти лживу или басни в себе содержащую». И далее уже перелагает «Историю Сарматии Европейской».³¹ «Границы же Скифския с запада от реки Дону (а Ботер, описатель всего света, полагает от Волги, еже и приличнее имать быть)» — таким образом, перелагая сведения, почерпнутые в Хронике Стрыйковского, Лызлов проверяет и сравнивает их с данными из других произведений и вносит свои поправки.

На стр. 27—30 Лызлов приводит сведения Стрыйковского со ссылками на польские источники о пребывании болгар и половцев в Причерноморье. Далее он считает необходимым сделать пояснение: «Зде может быть читателю усумнение, яко един историк во единых местех изывает двоих народов жителей, Болгаров и Половцев... еже может тако разуметься: яко той болгарский народ, или прежде сих в тех странах жили, а по них на те места половцы и печенези из-за Днепра... приидоша; или яко пространны суть страны те, оба народы, един в полях, то есть половцы и пиченези, а другие, то есть болгары ближе подле моря жительствоваали». Так, комментируя, сопоставляя сведения из польских хроник, автор старается установить факты.

Рассказывая о нашествии трех армий Батыя, Лызлов вслед за Стрыйковским ссылается на «летописцев польских Кромера, Длугоша, Меховского». Причем ссылка на Кромера у Лызлова уточнена (кн. 3, л. 184).³² Далее он сверяет сведения по труду Гваньини и замечает «яко о том пишет летописец польский Александр Гвагнин в Кронике Польской: глаголет бо, во время государствования в Польше Болеслава Пудика, то есть, Стыдливого (его же кралевства начало, пишет он, лета от Христа 1243 и по сему его свидетельству прибыло два лета приходу Татарскому. Обаче не довлеет един он в свидетельство против трех верных выше именованных старых летописцев)».³³ Так, сравнивая данные разных историков, Лызлов в некоторых случаях стремится поправлять неточности в датах, встречающиеся у польских хронистов. Автор уточняет не только даты и факты, но и генеалогию татарских ханов. Например, он не соглашается с мнением Стрыйковского и Гваньини по поводу родственных отношений Узбека и Батыя: «Сего Азбека Стрыйковский называет сыном Батыевым, також де и Гвагнин «О Татарех» пишучи. Но несть тако, ибо по смерти Батыеви до 6815, 1307 лета, в не же начат владети Азбек, имать сочестися 59 лет. И по сему свидетельству несть той сын Батыев».³⁴ В действительности Узбек начал править в 1312 г. и был праправнуком Батыя.³⁵

³⁰ Лызлов, стр. 5; ср.: Стрыйковский, ч. I, стр. 231.

³¹ ГПБ, Q. IV. 56, л. 31 — «О Еуропской Сарматии в границах и околичностях ся и стран, которые в себе содержит и живущего в ней народа описание сидево» С началом «Скифской истории» дословно совпадает текст на лл. 219 об.—220.

³² Лызлов, ч. I, стр. 38; Стрыйковский, ч. I, стр. 234.

³³ Лызлов, ч. I, стр. 39. Полное название труда итальянца Александра Гваньини из Вероны на русском языке: История Сарматии Европской, в ней же заключается королевство Польское со всеми... княжениями и державами своими, такожды великое княжение Литовское, Русское, Прусское, Жмудское, Инфлянское, Московское и часть татаров. — ГПБ, Q. XVII. 28. На польском языке перевод с Латинского напечатан в Кракове в 1611 г.

³⁴ Лызлов, ч. I, стр. 48.

³⁵ М. Г. Сафаргалиев. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960 (таблица «Родословие ханов Золотой Орды»).

Пересказывая сведения Стрыйковского о борьбе татар с войсками литовского князя Ольгерда, Лызлов пишет: «Того ради, лета от Христа 1333, — имать быти 1361: ибо Стрыйковский пишет, сего князя Олгерда имуща брань с великим князем Московским Дмитрием Ивановичем. лета 1332, его же государствование началось по известным Российским летописцам лета 6870, а от Рождества Христова 1362».³⁶

Из этой фразы видно, что при проверке текста Стрыйковского автор отдаст предпочтение русским летописям.

Но А. И. Лызлов не только стремится установить даты и генеалогию князей и ханов. Он делает более существенные пояснения. Например, рассказывая о калейдоскопической смене ханов в Орде в конце XIV в., когда некоторые правители пребывали на троне всего 7 дней, он разрывает текст Стрыйковского и замечает в скобках: «ибо власти зле приобретенныя, недолго обыкоша пребывати».³⁷ Эта фраза дает возможность судить о политических воззрениях сторонника сильной царской власти, приобретенной не путем насилий и захватов, а полученной по наследству.

Приводя рассказ Стрыйковского о набегах Сеид-Ахмата (Сад-Ахмата) на Подолию и бегстве его от Эди-Гирея (Ходжи-Гирея) с 9 сыновьями и мурзами в Литву, Лызлов пишет: «...зде сумнительно... еже сице разумеется» — и приводит сведения из Степенной книги.³⁸ Иногда он сравнивает текст Стрыйковского не с одним, а с двумя и более источниками. Так, устанавливая дату гибели Ахмата в сражении с нагайским ханом Иваком при возвращении с Руси, он пишет, что Казанский летописец датирует это событие 1480 г., Степенная книга — также, а Стрыйковский, называя хана то Шахмат, то Ахмат, относит его к 1477 г., т. е. «треми леты токмо прежде летописцев Российских». Завершая свои хронологические изыскания, Лызлов делает следующий вывод: «Но или сице, или тако, обаче от сего времени прииде Орда в конечное запустение».³⁹

Приведенные примеры показывают, что Лызлов не только переписывал текст Хроники Стрыйковского, но пытался проводить сопоставление его с другими источниками, как польскими, так и русскими (Степенной книгой, хронографами, летописями и др.).

Довольно сложно установить взаимосвязь Хроники Стрыйковского и «Описания Сарматии Европейской» Александра Гваньини. Этот веронец, будучи ротмистром в армии Стефана Батория, по некоторым сведениям, присвоил рукопись Стрыйковского о Литве и Польше в Витебске и позже опубликовал часть ее в Кракове под своим именем.⁴⁰

Не берясь судить о взаимозависимости Хроники Стрыйковского, труда А. Гваньини и других польских хроник, заметим, что для А. И. Лызлова «Описание Сарматии Европейской» в некоторых частях (о венграх, о татарах) имело, по-видимому, самостоятельное значение.⁴¹ Более того, из «Скифской истории» явствует, что А. Гваньини расходится в описании ряда деталей со Стрыйковским, и это заставляет настороженно отнестись к обвинению первого в плагиате (возможно, это касалось отдельных глав о Литве). Известно, что М. Кромер и М. Бельский широко пользовались рукописью Хроники кантора краковской кафедры Бернарда Ваповского.

³⁶ Лызлов, ч. I, стр. 52.

³⁷ Там же, стр. 51.

³⁸ Там же, стр. 68; Степень 15, гл. 2.

³⁹ Лызлов, ч. I, стр. 72.

⁴⁰ П. Броневский. О Стрыйковском и его хронике. — Финский вестник, т. 18, № 6. СПб., 1847, стр. 6.

⁴¹ Часто Лызлов подчеркивает разноречия этих хронистов. Например, в битве с ногами крымский хан потерял двоих царевичей, «Стрыйковский пишет внуки, а Гваньини дети его убиени быша» (Лызлов, ч. II, стр. 34).

Средневековой историографии присуща компилятивность. Текстуальная зависимость исторических произведений была очень тесной, и историки в спокойном тоне говорят об этом, когда речь идет о безымянных летописях, но с появлением фамилий авторов такая зависимость уже объявляется преступной, хотя ясно, что это лишь продолжение установившейся средневековой традиции.

Почти полностью на польских материалах основан рассказ А. И. Лызлова о борьбе западных и южных славян с турецкими захватчиками. В этой части труд Лызлова по построению и общей направленности перекликается также с работой сербского историка «Турска историја или Кроника, верно и истинито списана од некого србина или бошнака, званог Михайло Константинов из Острвице».⁴² Как и Лызлов, автор пишет о магометанской религии, о генеалогии султанов, истории борьбы славян, преимущественно сербов, с османами, об устройстве турецкого войска и приемах его борьбы со славянами: «... како се има постројити против тога христијанска војска».⁴³

В разделе о турках, что отметил уже А. И. Соболевский, Лызлов использовал также повесть «Туркия или Тракия. или Сарацинея — новый сей люд в те страны пришел ис татарского народу», которая попала в отдельные редакции Хронографа, по предположению А. И. Соболевского, из польской литературы.⁴⁴ Эта повесть излагает магометанское учение «Басни Махаметовы», сообщает сведения о воинстве турок и их «родословий», перечисляет турецкие захваты.⁴⁵ В Хронографе текст повести заканчивается песней о турецкой неволе. Лызлов также приводит эту песню, но в более полном варианте (на две страницы печатного текста). Он начинает песню со слов:

Сие несогласие христиан принесе,
Яко поганых на главы своя вознесе,
Государства бо стоящия немалый век
Взята, и днесь у них в неволи всяк человек...⁴⁶

В Хронографе же текст песни начинается через 37 строк со слов

Что прежде славяне имели в свободе,
То ныне дорого купят в поганском народе.⁴⁷

Как уже отмечалось, увлечение Лызлова польской историографией иногда мешало ему полнее использовать материалы отечественного происхождения. Порой это обediaло его рассказ, но в некоторых случаях давало возможность более объективного изложения фактов. Так, сведения о сражении русских под командованием князя П. Серебряного с турецкими войсками, посланными Селимом II под Астрахань в 1569 г., он излагает в трактовке польского посла в Турции в 1574 г. А. Тарановского Белины, написавшего рассказ «О приходе турецкого и татарского воинства под Астрахань», переданный М. Стрыйковским, участвовавшим в этом посольстве.⁴⁸ Русские источники замалчивают победу князя Серебряного, впоследствии опального и казненного, и вообще не упоминают о сражении.⁴⁹

⁴² Гласник србског ученог друштва, кн. 18. Белград, 1865, стр. 45 и сл.

⁴³ Там же, стр. 163.

⁴⁴ А. И. Соболевский. Переводная литература..., стр. 88.

⁴⁵ ГБЛ, Румянцева, № 457, лл. 496—503, ср. л. 503 с ч. III, гл. VII, стр. 75 Лызлова.

⁴⁶ Лызлов, ч. III, стр. 75—76.

⁴⁷ Там же, стр. 78. Ср. ГБЛ, Румянцева 457, лл. 503—505 об.

⁴⁸ П. Броневский. О Стрыйковском и его хронике, стр. 7.

⁴⁹ Путешествия русских послов XVI—XVII вв. М.—Л., 1952 (серия «Литературные памятники»), стр. 372; ср. также: Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1951 (серия «Литературные памятники»), стр. 550—552 (комментарий Я. С. Лурье).

Нам представляется знаменательным обращение русского историка к польской исторической литературе XV—XVII вв., так как в ней очень остро ставились общеславянские проблемы. Не случайно родоначальник польских хронистов XV в. Ян Длугош, показывая историю Польши во взаимосвязи с другими народами, писал: «Поэтому и я, имея уже седую голову, стал учиться русскому письму, чтобы наша история была более верною».⁵⁰

Несмотря на приверженность католицизму, Матвей Меховский тревожился за судьбы русских, которых «ежегодно татары и турки мучат, полонят и продают в рабство».⁵¹

В «Хронике всего мира» М. Бельского, изложившего Хронику Б. Ваповского и труд М. Кромера, приводятся мнения о единстве происхождения и судеб славян.⁵² Лызлов широко использовал космографию М. Бельского в главах, посвященных истории Турции, особенно статьи «Зачало о турецких царех, как зачались турецкие цари, и о войне турецкие земли», «О делах турецких и о житии их», «Роспись царствам, сколько под руским царем царств...», «О вере и о молитве турецкой» и т. д.⁵³

Обычно исследователи указывали лишь на одну черту польских хроник — их баснословие и ошибки в датах; настало время выяснить историографическую ценность собранного в них материала. Заметим, что среди источников хроник достойное место занимали русские летописцы.

Через посредство этих хроник Лызлов черпал материал из трудов более ранних польских и греко-латинских авторов. Расширение круга источников помогало Лызлову осмыслить место Руси в истории европейских народов, ее роль в борьбе славян против татаро-турецких агрессоров, изучить события в соседних славянских странах.

Привлечение украинской и польской историографии дало возможность Лызлову преодолеть богословско-догматический провиденциализм и сделать шаг в направлении поисков причин происходивших событий в реальных фактах.

Нельзя не отметить, что материалы, собранные А. И. Лызловым, имели отклик в славянских странах. Так, М. Н. Сперанский установил, что хронографический вариант «Повести о взятии Царьграда» в трактовке А. И. Лызлова попал в болгарское издание 1713 г.⁵⁴

Проблемы общественно-политических взглядов А. И. Лызлова, методов его работы, изучение языка его произведения заслуживают особого внимания. Но уже и теперь можно сказать, что использование истории в нравоучительных целях, публицистичность «Скифской истории», обращение ее автора то к читателю, то к правителям, поиски исторических аналогий, широкое понимание общеславянских задач при высоком уровне национального самосознания, а также метод работы с материалом — все это ставило А. И. Лызлова в один ряд с историками славянских стран той поры.

Общность исторических судеб славянских народов, близость их языка и культуры порождали взаимное обогащение в области исторической науки и способствовали их сближению в области политической.

⁵⁰ И. Первольф. Славяне. Их взаимные отношения и связи, т. II. Варшава, 1888, стр. 101.

⁵¹ Там же, стр. 102.

⁵² Там же, стр. 112—116.

⁵³ ГПБ, Оленин. сист., Ф. IV. 162, лл. 639 об., 688, 689.

⁵⁴ М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей, стр. 211 и сл.

К. МЕЧЕВ

Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский*

В научно-исследовательской литературе, посвященной известному болгарскому писателю и деятелю Возрождения Софронию Врачанскому, обыкновенно указывается, что автобиографию «Житие и страдания грешного Софрония» он написал главным образом под влиянием своего современника — сербского писателя, общественного деятеля и просветителя Досифея Обрадовича, автора жизнеописания «Живот и приключенија Димитрија Обрадовича, нареченного у калуђерству Доситеја», впервые напечатанного в Лейпциге в 1783 г.¹ Считается, что с этим основным сочинением Обрадовича Софроний познакомился или в городе Видине, где он из-за происков монаха грека Калиника, стремившегося получить место епископа, находился в плену в качестве заложника с 1800 по 1803 г., или в Бухаресте, где после 1803 г. поселился постоянно и умер, вероятно, в 1813 г.

Однако все эти соображения высказывались мимоходом, поэтому им недостает доказательств. Влияние Обрадовича на Софрония принимается как само собой разумеющийся факт. Один Боян Пенев в «Истории новой болгарской литературы» уточняет, что если и можно говорить о какой-то зависимости, то о зависимости чисто внешней, так как в своих автобиографиях оба писателя ставили различные цели.² К верному наблюдению Б. Пенева можно добавить, что эта внешняя зависимость касается, быть может, только заимствования темы — собственная жизнь.

Представление о влиянии на творчество Софрония Врачанского Досифея Обрадовича имеет и до сих пор многочисленных приверженцев.

* Перевод с болгарского Г. И. Сафронова. Печатаемая статья К. Мечева, содержащую большой и интересный материал, касающийся близости произведений Софрония и Аввакума, редакция отмечает, что происхождение сходных черт сочинений того и другого может иметь различное объяснение. (Ред.).

¹ Боян Пенев. Доситей Обрадович у нас. — Списание на Българската Академия на науките, кн. III. София, 1912. Там приведены разные мнения по данному вопросу: М. С. Дринов. Няколко забравени списания на Софрония Врачанского. — Периодическое списание, кн. 12. София, 1884, стр. 9; М. Г. Попруженко. Очерки по истории возрождения болгарского народа. — ЖМНП. СПб., 1906, № 4, стр. 343; А. Т. Баллан. Българска литература. 1-е изд. Пловдив, 1896, стр. 160; 2-е изд. София, 1907, стр. 106. О влиянии Обрадовича на Софрония пишут также: Н. С. Державин. История Болгарии, т. III. М.—Л., 1947, стр. 76 и сл.; Ив. Д. Шишманов. Увод в историята на българското възраждане. — В кн.: От Пансий до Раковски. София, 1943. Там говорится: «Гораздо сильнее влияния Ранца было влияние, оказанное на некоторых наших (болгарских, — К. М.) писателей Досифеем Обрадовичем, особенно на Софрония Врачанского. Житие Софрония несомненно (разрядка наша, — К. М.) вызвано автобиографией Досифея» (стр. 115). Так же определенно высказывается в своей книге «Строители на българското духовно възраждане» (София, 1954) и проф. Михаил Арnaudов: «Он (Софроний, — К. М.) воспринимает некоторые взгляды сербского гуманиста Досифея Обрадовича, автобиографию которого в издании 1873 года с увлечением читал» (стр. 43). Но М. Арnaudов подобно Ив. Шишманову не обосновывает свое утверждение, не доказывает, где, как и когда Софроний ознакомился с автобиографией Обрадовича.

² Боян Пенев. История на новата българска литература, т. III. София, 1933, стр. 331.

Причина заключается в однажды установившейся традиции и самое главное — в недостатке специальных исследований, посвященных творчеству Софрония. В последнее время Донка Петканова-Тотева³ и Боню Ст. Ангелов⁴ доказывают, что основные литературные источники, которыми пользовался в своей писательской деятельности Софроний Врачанский, были русскими. И это вполне естественно, если иметь в виду интенсивные русско-болгарские культурные, политические и общественные связи во второй половине XVIII и в начале XIX в.⁵ и большую близость русского и болгарского языков.

Вполне возможно, что Софроний читал автобиографию Досифея Обрадовича, но, как показывает сравнительный анализ текстов произведений, в главных моментах «Житие и страдания грешнаго Софрония» похоже не на это жизнеописание, а на Житие замечательного русского писателя второй половины XVII в. протопопа Аввакума Петрова.

О чем рассказывает в своем Житии Софроний Врачанский?

Софроний непринужденно, безыскусно просто и волнующе знакомит читателя не столько с собственной жизнью, сколько с безрадостной рабской долей болгарского народа под властью османских турок. Петр Динев пишет: «Эта книга (Житие Софрония, — К. М.) больше чем автобиография — это широкое изображение болгарской жизни второй половины XVIII века, так как в ней воплощена трагическая судьба целого народа. Вот почему автобиография Софрония не утратила значения до сих пор».⁶

Скромно, без преувеличений, не выпячивая себя, Софроний рассказал о своей жизни до 1803 г., когда он покинул Врачанскую епархию, где служил епископом с 1794 г., и переселился в Бухарест, чтобы отдаться активной литературной деятельности. Но Софронию не были чужды и политические выступления в интересах народа. Самым важным в этом отношении безусловно является его воззвание к болгарскому народу в связи с русско-турецкой войной 1806—1812 гг.⁷

Повествование одухотворено симпатичной личностью автора, скромная самооценка которого пробуждает в читателе восхищение и самые добрые чувства. Замечательно, что Софроний, достигший епископского сана, основное внимание сосредоточивает на деятельности, которая представляет его как мирянина, а не служителя церкви. Такой выбор жизненного материала определялся его трезвым реалистическим мировоззрением. Именно поэтому в его Житии мы встретим яркие, запоминающиеся описания и замечания автора, рисующие картину развращенности и гнилости тогдашней столицы Оттоманской империи Царьграда, продажности греческого духовенства, жестокости и насилия турецких пашей, беев, аянов и других представителей местной власти, опустошительных междоусобиц в северо-западной Болгарии в конце XVIII в., когда в Видине самовластно управлял сумасбродный и гордый Осман Пазвантоглу, отложившийся от центрального царьградского правительства, исключительной, невыносимой материальной и духовной нищеты болгарского народа, стонавшего под турецким игом. Обо всем в Житии рассказано в спокойном тоне, обусловленном

³ Донка Петканова-Тотева. Неделникът на Софроний Врачански — извори и идеи. — Известия на Института за българска литература, кн. IX. София, 1960, стр. 199—243.

⁴ Боню Ст. Ангелов. Ранни книжовни занимания на Софроний Врачански. — Известия на Института за българска литература, кн. V. София, 1957, стр. 385—405.

⁵ См.: Ив. Снегаров. Културни и исторически връзки между България и Русия през XVI—XVIII век. София, 1953, стр. 98 и сл.

⁶ Софроний Врачански. Избрани творения. Под редакцията на Петър Динев. София, 1946 (далее: Софроний Врачански), стр. 26, 27, 49.

⁷ Там же, стр. 155—158.

как темпераментом писателя, так и значительным промежутком времени между пережитым и художественным его воссозданием. Но и при внешнем спокойствии в автобиографическом рассказе Софрония ощущается пафос глубокого патриотизма и сильной ненависти к турецким порабитителям.

Творческий характер протопопа Аввакума иной. Его Житие — не спокойное подведение итогов пройденного жизненного пути, а идеологический призыв, руководство к действию для тех, кто разделяет его религиозно-политические представления. Аввакум не отчитывается в своем Житии, а проповедует, призывает, обличает. Проповедь есть и у Софрония, но выражена она не так прямо, а скорее между строк, в то время как у Аввакума ее направленность проявляется ярко, динамично, подчеркнута почти в каждом слове его Жития.

И у Аввакума центральной темой повествования является личная жизнь, показанная на фоне тогдашней русской действительности, хотя скорее в религиозном плане. Убеденный в том, что он божий избранник, которому суждено указать русскому православию «истинный христов путь», Аввакум описывает свою жизнь с каким-то обостренным вниманием к личным переживаниям, которое порой принимает болезненные формы. Но это эмоциональное напряжение оправдано стремлением автора приобрести возможно больше сторонников старообрядческого дела, а тех, кто уже с ним вместе, превратить в более деятельных борцов.

Житие Аввакума — замечательный литературный и исторический памятник, в котором художественно и в то же время документально воплощены исключительно интересные моменты политической, культурно-религиозной и хозяйственной жизни России второй половины XVII в. Это и дает основание советским ученым считать Житие настоящей энциклопедией русской жизни той отдаленной от нас тремя веками эпохи.⁸

И несмотря на значительные расхождения в подходе, в изложении и истолковании проблем и фактов жизни в двух автобиографиях, между ними существует и большая близость, которую трудно объяснить случайным совпадением. Гораздо естественнее предположить, что Софроний знал Житие Аввакума и что это сочинение в какой-то степени помогло ему осознать значимость своей жизни, своих страданий и побудило к описанию их. Особенное значение имеют некоторые сходные детали (порой почти одинаковые) в автобиографиях болгарского и русского авторов. Эти совпадения наводят на мысль, что у Софрония, по-видимому, воскресли в памяти некоторые эпизоды своей жизни, когда он припоминал прочитанное у Аввакума.

Но перейдем к сопоставлению отдельных мест из анализируемых нами житий.

⁸ Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. М., 1953 (далее: Гудзий), стр. 440—457; История русской литературы (в трех томах), т. 1. М.—Л., 1958, стр. 353 и сл.; Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958 (далее: Лихачев), стр. 118—161; В. Е. Гусев. Протопоп Аввакум Петров — выдающийся русский писатель XVII века. — В кн.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1959 (далее: Гусев), стр. 5—51; В. П. Адрианова-Перетц. У истоков русской сатиры. — В кн.: Русская демократическая сатира XVII века. М.—Л., 1954 (серия «Литературные памятники»), стр. 138—187; А. Н. Робинсон. 1) Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей). — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 391—403; 2) О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания. — В кн.: Славянская филология, сборник статей, вып. II. М., 1958 (IV Международный съезд славистов), стр. 245—272; В. В. Виноградов. К изучению стиля протопопа Аввакума, принципы его словоупотребления. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 371—379; В. П. Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.—Л., 1947, стр. 44—123.

В самом начале Жития⁹ Аввакум пишет о своей любви к родному языку, о том, что он не привык выражаться философски (т. е. литературно), что поэтому он и называет свой стиль «просторечьем». О своей любви к живому, современному болгарскому языку неоднократно говорит и Софроний. Его литературно-просветительская деятельность — самое яркое проявление этой любви. Именно это и дает ему повод сообщить, что когда он прибыл во Враце на место епископа и стал «да сказва поучение» (говорить церковную проповедь) на обыкновенном болгарском языке, прихожане, никогда раньше не слышавшие такой понятной для них проповеди (в то время болгарскими владыками были, как правило, греки, и Софроний являлся исключением, так как в мятежную тогда врачанскую епархию ни один грек не пожелал идти), «имали го за едного философа» (стр. 138).¹⁰

Близость обоих житий к разговорной народной речи несомненно является выражением демократических убеждений их авторов. Эта черта их мировоззрения и творчества в значительной степени обусловила и популярность их произведений, а особенно житий, даже в наши дни.

Уже первыми своими строками обе автобиографии похожи одна на другую. Почти в одних и тех же словах Аввакум и Софроний описывают родные места и среду, в которой они выросли.

Аввакум: «Рождение же мое в нижегородских пределах за Кудмою рекою, в селе Григорове. Отец ми бысть священник Петр, мати — Мария, инока Марфа. Отец же мой прилежаще пития хмельнова... Потом мати моя овдовела, а я осиротел молод» (стр. 59).

Софроний: «Аз грешный в человецех, родих ся в село Котил от отца Владислава, а от мати Мария. И като съм бил три лета преставила са мати моя и отец мой поял другую жену» (стр. 118).

Софронию была чужда религиозная проповедь Аввакума, поэтому введение (приступ), насыщенное туманной философской риторикой и религиозной фразеологией, направленной к восхвалению православия, а точнее старообрядчества, не оказало на него воздействия, и Житие Софрония прямо начинается с описания конкретных фактов его жизни.

Оставшихся сиротами без родительской ласки и заботы Аввакума и Софрония рано женили: им не исполнилось и по 20 лет. «Изволила меня мати женит» (стр. 59), — сообщает Аввакум, а Софроний пишет: «Понудиша мя роднини мои да мя оженят, почто не имаше кой да мя гледа» (стр. 121).

В то время как сообщение Аввакума о женитьбе прочно связано со всем его автобиографическим рассказом, так как супруга Настасья Марковна была верным спутником, помощником и вдохновителем в его жизни, сообщение Софрония как-то оторвано от основного содержания Жития, в котором он упоминает о своей жене только два раза: первый — что была она «мало горделива», с трудом переносила бедность в первые годы жизни супружеской, в другой раз — когда она умерла. Эпизодический характер образа попадьи в Житии Софрония заставляет нас предполагать, что Софроний остановился на этом, не имеющем в конечном счете значения в его общественно-культурной деятельности моменте, имея перед собой какой-то образец. Вероятнее всего таким образцом и было Житие Аввакума.

Аввакум и Софроний, вступившие в жизнь совсем молодыми и неопытными, терпят всяческие притеснения от своих близких. «От своих соплеменников во изгнании быхом», — со скорбью пишет Аввакум. А когда Софроний по делам находился в Царьграде, родственники «разграбиша

⁹ Текст Жития дается по изданию: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1959, стр. 53—122.

¹⁰ Софроний Врачанский, стр. 118—155.

домовния вещи и сокриша ги», обвинив его же в воровстве. «И придоша должници стриинии сас судиа турецкки да преписуват домовния вещи и мало що найдоша. И мнеша како сѣм аз го скрил и повеле судиа да мя бият на фаланга (деревянное устройство, которым сковывали ноги, — К. М.). А селския княз не даде ми, знаяше како не сѣм аз повинен» (стр. 120—121).

Софронию не была свойственна столь мятущаяся совесть, как у Аввакума, но и он подчеркнуто самокритичен. Красочно, живо, с юмористическими оттенками он описывает пережитый им страх смерти, когда некий турецкий вельможа из Карнобата (район юго-восточной Болгарии) чуть не повесил его за то, что он обвенчал болгарина с болгарской девушкой, понравившейся турку. В течение года турок не женился на ней, так как одна из его жен не давала согласия на этот брак, но он не позволял и девушке выйти замуж. Софроний знал о запрещении, но согласился обвенчать ее с болгариним, поскольку ему было сказано, будто «султан» (как он называет турка) дал разрешение на брак. И это чуть не стоило ему жизни. Во время разбирательства он почувствовал, что турок склонен на уступки, и чтобы спасти себя, Софроний, не думая о звании и сане христианского духовника, поклялся вельможе по-турецки («Ваалаги-биалаги!»), что он проклянет молодоженов и те разлучатся. Во время скитаний по стране в качестве врачанского епископа, спасаясь от турецких преследований, Софроний выдавал себя то за лекаря, то за писаря, а иногда целыми неделями и месяцами скрывался в горных селах, монастырях и даже в турецком гареме в городе Плевене, уходил в Румынию. Пишет он об этом не за тем, чтобы оправдать себя, а объяснить, что скрывался в гареме, полагая, что свирепствовавшие тогда (последние годы XVIII в.) вокруг Плевны турецкие разбойничьи банды потребуют с него большой выкуп, если он попадет в их руки. У него же при себе, как всегда, не было и ломаного гроша. И «мнити ми ся како мя убиваха», — объясняет он.

Аввакум и Софроний не стыдятся рассказывать своим современникам и потомкам о таких случаях, когда их воля бывала сломлена и побеждена. В Тобольске Аввакум поссорился с церковным деятелем и заместителем местного архиепископа Иваном Струной. Архиепископ, благосклонно относившийся к Аввакуму, был в то время в Москве, и Аввакум, оставшийся без защиты, целый месяц, где придется, скрывался от разгневанного Струны. «Мучился я с месец от них бегаючи втай; иное в церкви ночью, иное к воеводе уйду, а иное в тюрьму просился, а иное не пустят» (стр. 68), — с нескрываемой горечью пишет Аввакум. Чистосердечно сообщает о своей осторожности и Софроний, ходивший по глухим улицам и дворам, скрывавшийся в церкви, чтобы обезопасить себя от преследования турок, захвативших город Котел. Эти признания не снижают образа писателей. Напротив, они предстают более живыми, человеческими, обыкновенными и как логическое следствие этого литературно-исторически более значимыми.

Аввакум и Софроний не раз защищают бедных и обиженных, движимые не столько чувством христианского долга, сколько самым обычным человеческим состраданием.

Оба писателя часто терпели материальный ущерб. У Аввакума разрушают дом и самого его прогоняют из села Лопатица; Софроний был ограблен своими близкими в городе Котел, а в другой раз разорен грабителями-кирджалиями (турецкие разбойничьи банды, свирепствовавшие в Болгарии в конце XVIII—начале XIX в.), так что в доме его в селе Арбанаси (около города Тырново) не осталось «ни лъжица, ни паница».

Аввакум и Софроний — чадолюбивые отцы. Вспоминая о тяжелых годах сибирского заточения, Аввакум свою дочь Аграфену называет «бедной горемыкой». А Софроний с грустью сообщает, что кирджалии разорили его дом в Арбанаси, дети бежали в город Свиштов и спали там на рогожах, а у него не было денег купить им одежду. И лишь двумя словами, подобно Аввакуму, он говорит об этом несчастье: «Скорб голям!».

Так экономно и красочно могут писать о своих переживаниях только настоящие художники слова, пусть и недостаточно профессионально подготовленные, но обладающие верным чувством истинно художественного и драматичного в жизни и искусстве.

И Аввакуму, и Софронию случалось проходить через места битв враждующих орд: Аввакуму — между татарами и башкирами, Софронию — между правительственными султанскими войсками и бандами Османа Пазвант-оглу.

Страшные ломающиеся льды угрожают жизни обоих писателей: Аввакуму — на озере в Даурии, когда он ловил рыбу, чтобы прокормить свою семью, а Софронию — при переходе через Дунай на пути в Румынию.

С желчным укором обращаясь к никонианам, Аввакум смеется над ними: «... огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердит». А когда Софронию предложили принять магометанскую веру и грозили в случае отказа убить, направив на него пистолет (это «предложение» было сделано в связи со злополучной женитьбой болгарина на болгарской девушке, понравившейся турку), он обратился к угрожавшему турецкому начальнику со словами: «А, ефенди, хич вяра сас пушка бива ли?».

Характеризуя себя, и Аввакум, и Софроний указывают, что они мало учены. Аввакум говорит: «Не учен диалектики, и риторики, и философии», а Софроний сообщает, что учился немного, так как в его время в Болгарии не было «философское учение».

Не раз в дни самых тяжких испытаний и страданий Аввакум умел подняться над невзгодами и посмеяться. Когда дочь его Аграфена, будучи еще малым ребенком, ходила к Афанасию Пашкову за едой, вспоминает он, «иногда дадут ей, а иной раз и обругают». «И горе, и смех!», — пишет Аввакум. Что касается Софрония, то юмористический взгляд на житейские невзгоды, на жизнь вообще — не какое-то случайное проявление, а постоянный атрибут его трезвого реалистического мироотношения, элемент, который ощущается во всем его творчестве. Именно этот юмористический стиль придает «Житию и страданиям грешного Софрония» глубоко индивидуальный характер и является причиной того, что произведение запоминается с первого чтения.

До сих пор речь шла главным образом о сходных деталях в обоих Житиях, но сходство рассматриваемых Житий выражается не только в этом. Прежде всего следует отметить то, что в своей основе это первые настоящие автобиографии в русской и болгарской литературах, написанные на народном языке.¹¹ Настоящие потому, что в каждой строке, в каждом слове искрится и кипит живая жизнь, полностью преодолевающая традиции церковной житийной литературы, герои которой, как правило, не живые люди, а идеологические схемы. Перед нами не просто автобиография, а многофигурные повести с широким идейным охватом.¹² Важной чертой обоих житий-автобиографий является ярко выраженный психологизм, выдвижение на передний план человеческой личности, с ее глубокими эмо-

¹¹ Гусев, стр. 36; Гудзий, стр. 445; Софроний Врачански, стр. 29.

¹² Гусев, стр. 35; История русской литературы (в трех томах), т. 1, стр. 353; Софроний Врачански, стр. 27.

циональными переживаниями, обусловленными не промыслом божьим, а реальными жизненными обстоятельствами. Чтобы убедиться в правильности этого суждения, достаточно вспомнить объяснения Софрония с бостанджи-баши в связи с продажей султанских овец: «Повлекоха ме бостанджини да ме убесят. Аз ся тегля камто бостанджи, а они мя теглят навон, раздраха ми дрехите. Заборавих и биене и болест» (стр. 129). Аввакум, избитый и связанный Пашковым, после ночи, проведенной под дождем, плывет на разбитом плоту по реке Лене. «Стало у меня в те поры кости те щемить и жилы те тянуть, и сердце зашло да и умирать стал» (стр. 71). Подобных описаний в традиционной житийной литературе и с огнем не сыщешь! И Житие Аввакума, и Житие Софрония Врачанского сближаются между собой той глубокой реалистичностью, с какой оба автора повествуют о перипетиях своей жизни, яркостью описываемых в обоих произведениях образов своих современников: у Аввакума — Афанасия Пашкова, Ивана Неронова, патриарха Никона и многих других; у Софрония — карнобатского правителя Ахмед Геряя, монаха Калиника и невежественных котленских попов, ненавидевших Софрония за то, что он был «ученее» их.

«Житие Аввакума есть памятник борьбы и служения идее до самоотречения, выражение несломимой человеческой воли и личности, когда ее подкрепляет убеждение в правоте дела», — пишет Д. С. Лихачев.¹³ В известной степени, хотя и в ином аспекте, это можно отнести и к Софронию: его Житие — замечательный документ беззаветного служения народу, неотделимой частью которого по происхождению, мысли и делу был болгарский писатель Возрождения.

С полным основанием Житие Аввакума расценивается как яркое художественное и историческое свидетельство антифеодальных оппозиционных настроений демократических слоев русского народа в России второй половины XVII в.¹⁴ В автобиографии Софрония Врачанского политический элемент на первый взгляд слабо заметен. По существу он ощущается как сильное подводное течение, струи которого вырываются на поверхность, что видно уже и из приведенных выше отрывков из Жития. Житие Софрония звучит как неопровержимое документальное обвинение турецкому феодализму, низвергнутому болгарский народ в пропасть неопишуемой материальной нищеты, культурно-духовного невежества, приводившего порою на грань вырождения.

В своих автобиографиях Аввакум и Софроний показали яркое художественное мастерство, рожденное и вдохновленное как дарованием самих художников-бытописателей, так и народно-повествовательным творчеством, которое оба автора благодаря их глубоко народному происхождению, по видимому, хорошо знали.¹⁵ Почти в равной мере у обоих авторов литературный язык перемешан с народным разговорным языком с значительным перевесом живого слова (Аввакум, например, называет свой стиль «вяканьем»), что делало оба произведения вполне понятными современному им читателю.

¹³ Лихачев, стр. 160—161.

¹⁴ Гусев, стр. 6; История русской литературы (в трех томах), т. 1, стр. 353. В. Е. Гусев. Житие протопопа Аввакума — произведение демократической литературы XVII века. — ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 382 и сл.; Лихачев, стр. 152, где о русской демократической литературе XVII в. сказано: «Литература демократическая оппозиционна феодальному классу: это литература, подчеркивающая несправедливость, господствующую в мире, отражающая недовольство действительностью, социальными порядками».

¹⁵ В. П. Адрианова-Перетц. У истоков русской сатиры, стр. 159; Софроний Врачански, стр. 29; Лихачев, стр. 146.

Сходство между двумя автобиографиями обуславливается до некоторой степени и причинами их возникновения. Аввакум написал свое Житие с агитационно-пропагандистскими целями.¹⁶ Лишенный возможности прямо проповедовать свои взгляды, он не имел другого способа общения с людьми, кроме письма. Вынужден был и Софроний покинуть свою епископию во Враце. Поэтому и его Житие является исповедью-завещанием, стремлением освободить себя от чувства виновности перед покинутой паствой — высказывает убедительную догадку Михаил Арнаудов.¹⁷

Как уже упоминалось однажды, разрабатывая новый сюжет — собственная жизнь, — и Аввакум, и Софроний рвут нормы и вековые шаблоны старой житийной литературы и создают новый беллетристический жанр документальной автобиографической повести,¹⁸ нашедшей в наши дни свое высшее развитие в автобиографических мемуарах. Непосредственность и документальность двух рассказов, их глубоко личный тон волнуют нас и теперь, потому что через эти произведения мы близко видим, как среди общественной борьбы создаются, формируются и растут две интересные человеческие личности. Как в жизни, так и в Житии дни и годы Аввакума проходят более мятежно и динамично. Настроения у него меняются быстро: неожиданно для читателя он переходит от нежной радости к яростному гневу.¹⁹ Богата эмоциональная палитра и у Софрония: с неизменной любовью он говорит о простых людях, а войско Пазвантоглу, которое причинило ему столько несчастий и беспокойств, прямо называет «пазванските хайдуты». И все же по глубине чувства, выраженного в Житии, по творческой писательской эрудиции на первом месте — протопоп Аввакум.

В. Е. Гусев пишет, что Житие Аввакума помогает современному русскому человеку познать и правильно оценить внутренний мир старорусских людей и понять своеобразную красоту древнерусской культуры.²⁰ К этому правильному определению следует добавить, что современный русский (советский) читатель через Житие Аввакума может познать дух древнерусской литературы и культуры, ибо Житие — неразрывное звено между древним и новым литературными процессами, сочетание старого и нового. Хотя Софроний жил и творил веком позднее и в его Житии гораздо больше ренессансных, современных элементов, из-за специфики (запоздавшее развитие) болгарских общественно-экономических и культурно-литературных условий вместе с «Историей славеноболгарской» Паисия Хиландарского оно служит своеобразным мостиком между староболгарской и новоболгарской литературами.

Заслуживает внимания общее для обоих писателей представление о равенстве людей, и хотя это у них связано с их христианско-религиозной идеологией, является свидетельством демократизма, столь определенно выраженного в житиях.²¹ Несомненно, что такая идея для их времени была прогрессивной.

И, наконец, одно умозрительное наблюдение, которое по существу является основательным доводом в пользу мнения, что болгарский писатель испытал влияние Аввакума, а не Досифея Обрадовича. Предположим, что Софроний был знаком и с Житием Аввакума, и с автобиографией Досифея Обрадовича. Если принять во внимание близость, вернее неразрывную связь Софрония с народом и такое же происхождение, судьбу и участь

¹⁶ История русской литературы (в трех томах), т. 1, стр. 355.

¹⁷ Михаил Арнаудов. Софроний Врачански. София, 1943, стр. 6, 48, 67.

¹⁸ Гудзий, стр. 447; Софроний Врачански, стр. 27.

¹⁹ Там же, стр. 452.

²⁰ Гусев, стр. 51.

²¹ История русской литературы (в трех томах), т. 1, стр. 353.

Аввакума, а с другой стороны, утонченную европейскую образованность Досифея Обрадовича, отразившуюся и на его автобиографии, то вполне естественно будет поставить вопрос: к кому мог чувствовать большую близость Софроний — к сербскому или к русскому писателю? Лучше всего отвечает на этот вопрос сам Софроний: «То ест вещь природна — учен человек ученаго любит, и прост простаго, и пиан пианаго». Так и Софроний не изменил человеческой природе: если он знал оба Жития, то безусловно бóльшую близость и родство чувствовал к Житию Аввакума и отдал ему предпочтение, что видно из сходства некоторых житейских деталей, общих идей, которые и явились предметом исследования данной статьи.

Можно указать еще на черты сходства Жития Аввакума и Софрония: приведенными параллелями возможности далеко не исчерпаны. Но и указанный нами материал дает основание предполагать, что Софроний знал Житие древнерусского писателя, с любовью читал его, что оно в известной степени послужило причиной, толчком к осознанию им значимости собственной жизни, побудило описать ее в сходном сочинении. И произошло это, по всей вероятности, в Бухаресте, где Софроний, как уже говорилось, поселился после 1803 г. Названные примеры сходства трудно считать проявлением случайности. Это, конечно, вовсе не означает, что Житие Софрония — некое слепое подражание Житию Аввакума. Напротив! Оно имеет все черты настоящего оригинального произведения с глубоко народной окраской, гораздо более современного, демократичного и прогрессивного, чем религиозный старообрядческий фанатизм Аввакума, ограниченность которого обусловлена исторически. Национальный колорит «Жития и страданий грешнаго Софрония» проявился как при обрисовке личности самого автора, так и при отражении общей атмосферы жизни и условий, в которых формировалась эта личность.

В заключение хочется сказать, что какая-нибудь счастливая находка исследователя в библиотеках Румынии и особенно среди книг прежней угровлахийской митрополии (если они все еще сохраняются в одном месте), где, возможно, сохранился какой-нибудь список Жития Аввакума, подтвердит документально высказанные здесь взгляды. Библиотечные изыскания следует вести именно в этом направлении, так как во время своего пребывания в Бухаресте с 1803 по 1813 г. (когда он писал и свою автобиографию) Софроний жил и работал в угровлахийской митрополии.

Н. С. САРАФАНОВА-ДЕМКОВА

Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума

Иоанн экзарх Болгарский был одним из наиболее почитаемых и любимых Аввакумом писателей. Следуя древнерусской традиции, Аввакум рассматривал его сочинения как творения одного из «отцов церкви» и даже святого. «Почти место сие, святого Иоанна писанное» или «и вся святого главизна та хороша», — пишет Аввакум о Шестодневе Иоанна экзарха (РИБ, 615¹).

Какие именно произведения Иоанна экзарха Болгарского привлекли Аввакума и были использованы в его сочинениях?

В основном это был Шестоднев, хорошо известный на Руси уже с XI в. Кроме того, в Послании Аввакума Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне находится отрывок о движении морской воды в земляных «жилах», восходящий к переводу Иоанном экзархом «Богословия» Иоанна Дамаскина (ср. у Аввакума: «Двизашеся воздух, и быша ветри крепцы и погоняху морскую горькую воду в лукавныя жилы. Вода же протесняся, восходя на высоту гор, и горесть в земле оставляя, от них же сладка бываше»;² в «Богословии»: «Обаче и вся земля скважня та есть, и вѣртъпива, яко и какы жилы имущи, ими же ис моря приемлющи воду ... цедить же ся убо, на ждимаеть сквозе землю морская вода, ти тако осладиться».³

Рассказывая о сошествии Христа в ад («Книга обличений», Послание игумену Сергию), Аввакум использует апокрифические слова «Слово в великую субботу» Епифания Кипрского и «В святой великий пяток страстные недели слово Евсевия, епископа Александрийскаго о вшествии Иоанна Предтечи во ад», известное Аввакуму как Слово Евсевия Самосатского (так оно было названо в Московском сборнике 1647 г.). И здесь же Аввакум неоднократно упоминает о других «богословцах», рассказывающих о схождении Христа в ад: «Богословцы возвещают», «богословцы глаголют», «а пророци и богословци вси не так» (РИБ, 640, 641, 847). Можно предположить, что Аввакуму было известно и «В той же день Иоанна презвитера, ексарха болгарскаго слово на вшествие господа нашего».⁴

Сведений о знакомстве Аввакума с другими сочинениями Иоанна экзарха, известными в русской письменности, — его «Словом на преобра-

¹ Здесь и далее в скобках указаны столбцы по изданию сочинений Аввакума: Памятники истории старообрядчества XVII в., кн. 1, вып. 1. Л., 1927 (РИБ, т. 39).

² Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. ГИХЛ. М.—Л., 1960 (далее: Житие, ГИХЛ), стр. 266.

³ Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского. — ЧОИДР за 1877 г., кн. 4. М., 1878, л. 155.

⁴ Издано О. М. Бодянским, см.: Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского — ЧОИДР. М., 1848, кн. 7, отд. II, стр. 42—47.

жение господа нашего», «Словом на рождество Христово», «Словом на богоявление» — обнаружить не удалось.⁵

Что именно использовал Аввакум из Шестоднева Иоанна экзарха? Прежде всего из Шестоднева Аввакум черпал свои космогонические представления. Подробно пересказывает он сведения Шестоднева о солнце, его размерах, звездах и планетах: «имать солнце в себе два естества: жгущее и светящее», пламя его «выспрь пылает... упирается в воды», которые «безмерны» и на «тверди положены», «сего ради теплота к нам низу сходит, не прошедше естество водное», в небе «планиты и зоден обтекают под безмерными водами, и паки по нощи, измывся в водах, солнце светлейши просиявает»; в строгой гармонии вселенной месяц и звезды по своим разным «поясом текуще», «к тверди не пригвожденны» («Нравоучение» в «Книге толкований», РИБ, 549—550).⁶

В свойственной ему манере Аввакум часто сопровождает отрывки из Шестоднева собственными толкованиями, пояснениями. Так, пересказ рассуждения Иоанна экзарха о «жгущем естестве» солнца Аввакум дополняет пояснением, взятым из опыта повседневной жизни: «Ныне от высоты той суды токмо мало повеваает, а и тут бывает жарко, под сень подбегаем» (РИБ, 549).

Аввакум широко использует Шестоднев в различных богословских спорах. Его спор с другими старообрядцами — дьяконом Федором и Ефремом Потемкиным — по вопросу о том, в чем заключается подобие человека богу (в «Книге обличений»), сопровождался многочисленными ссылками на Иоанна экзарха и обширными выписками из Шестоднева (РИБ, 610—612).⁷ К авторитету Иоанна экзарха Аввакум обращался и в своем споре с дьяконом Федором по вопросу о троице (РИБ, 613—615).⁸

Во всех приведенных примерах Аввакум очень точно цитирует Иоанна экзарха, указывает источник, день Шестоднева и даже лист: «книга святаго Ивана екзарха, день 6, лист 35» (РИБ, 610), «того же Ивана екзарха, лист 78» (РИБ, 611) и др. Очевидно, у него в Пустозерске была рукописная книга Шестоднева.⁹

Точное указание на источник объясняется не только наличием книги, но и сознательным обращением Аввакума к авторитету Иоанна экзарха как в спорах с дьяконом Федором, так и в рассказе об устройстве вселенной. Из заглавия и Пролога к Шестодневу Аввакум знал, что в основе его лежат творения Василия Великого. Кроме того, Шестоднев давал Аввакуму прекрасный материал для того, чтобы напомнить «еретикам» о величии бога-творца: «...как вы не боитесь сотворшаго преславная таковая?» (РИБ, 550).

Однако Аввакум не всегда ссылался на Шестоднев. И в этом случае он, как правило, более свободно обращался с источником, допуская не цитирование, а пересказ. Именно так использовал Аввакум Шестоднев

⁵ См.: «Слово на преображение господа нашего» издано О. М. Бодянским (ЧОИДР. М., 1848, кн. 7, отд. II, стр. 48—55); «Слово на рождество Христово» издано П. Я. Сырку (ИОРЯС, т. 1. СПб., 1896, стр. 88—92); «Слово на богоявление» издано Е. В. Петуховым (ИОРЯС, т. IX, кн. 4. СПб., 1904, стр. 143—149).

⁶ Ср.: Шестоднев, составленный Иоанном экзархом Болгарским По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 года. Слово в слово и буква в букву. Издано О. М. Бодянским (ЧОИДР. М., 1879, кн. 3) (далее: Шестоднев), лл. 105 об., 136.

⁷ Ср.: там же, лл. 211, 211 об., 239—240 об.

⁸ Ср.: там же, лл. 233 об.—235.

⁹ Книги у Аввакума в Пустозерске были. В «Житии» он писал о посещении своей темницы «караульщиком» «бешаным Кирилушкой»: «...лежа беснуется, а в головах у него образы и книги» (РИБ, 72).

в Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне, извлекая из него различные естественнонаучные сведения о морских животных, китах, о каркине и острее, о многоножице и др.¹⁰

Обширные заимствования Аввакума из Шестоднева объясняются и его интересом к этим сюжетам и тем, что Шестоднев Иоанна экзарха, этот гимн богу-творцу, гимн природе, ее разумному и целесообразному устройству, был близок Аввакуму и по основной своей идее. Очень характерное для Аввакума представление о боге как «хитреце», «чинотворце» восходит отчасти к Шестодневу (лл. 59, 68 об., 77).

Вместе с автором Шестоднева Аввакум утверждал: «видимая суть добро сия».¹¹ Тема красоты «божьего» мира, прозвучавшая в восторженных описаниях сибирской природы в Житии, проходит и через его «Нравочение» («Како жить в вере христианской») из «Книги толкований», является специальной темой его Послания к Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне.

Основательное знакомство Аввакума с Шестодневом Иоанна экзарха Болгарского — факт, очень интересный сам по себе, свидетельствующий о прочности традиций произведений древнеболгарской литературы в русской литературе XVII в. Однако можно говорить не только о знакомстве Аввакума с сочинениями Иоанна экзарха, но и о том, что в ряде случаев Шестоднев служил литературным образцом для Аввакума. Как и в Шестодневе, у Аввакума постоянно переплетаются два плана повествования — описание явлений природы и осмысление их в сопоставлении с жизнью людей. Аввакуму оказались очень близки моральные сентенции Иоанна экзарха, которые тот помещает вслед за каким-либо рассказом из жизни животных, рыб, вслед за сведениями о небесных светилах.

Иногда он включает их целиком в текст своих сочинений. В тексте «Книги обличений» находится отрывок из Шестоднева: «... якоже коло-вратящуся солнцу и луне и звездам на таже возвращаются, тако и мы кругом шедше на тая ж де знамения паки приемше обретаем, яко коло-вертящуся человеку житию, и паки на тожде знамение сущее воспящающеся... в землю» (РИБ, 586).¹²

Займствуя из Шестоднева рассказы о каркине и острее, о многоножице, Аввакум, подобно Иоанну экзарху, заключает их рассуждениями о сходстве поступков людей с жизнью рыб. Однако если сентенции Иоанна экзарха имеют несколько отвлеченный, общечеловеческий характер, то Аввакум размышляет о современности, наполняет моральные сентенции конкретным содержанием русской действительности второй половины XVII в., остротой общественно-религиозной борьбы.

Сравним тексты Иоанна экзарха и Аввакума.

Рассказав о каркине, обманувшем и съевшем острей, Иоанн экзарх пишет: «Така ти зълъ ест, иже ни съмысла, ни гласа имут, так ти ест, иже к своему брату луками приступает и подругу своему просто сушу льбстми обходе, въстает на нь, оного бедами кръмещю се».¹³ У Аввакума: «Тако то и наконяне добывають христиан, умышляють, на смерть предають.

¹⁰ Житие, ГИХЛ, стр. 262—275. Ряд случаев заимствования из Шестоднева и переложек текста Иоанна экзарха в этом Послании указан в комментарии к нему; более подробно см.: Н. С. Сарафанова. Незданное сочинение протопопа Аввакума. — ТОДРА, т. XVI. М.—Л., 1960, стр. 263—265. Ряд дополнений к списку заимствований см.: Н. С. Сарафанова. Произведения древнерусской письменности в сочинениях протопопа Аввакума. — ТОДРА, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 336—337.

¹¹ Житие, ГИХЛ, стр. 263; Шестоднев, л. 134 об.

¹² Шестоднев, л. 132—132 об.

¹³ Там же, л. 167 об.

Егда христианин, не хотя их жертвам приобщатися ... молитвует втай ... уведев же, еретицы на нь, и бив его, совсем разорят, яко острей каркин, съдят совсем».¹⁴ Ярким примером своеобразной переделки Аввакумом сентенций Иоанна экзарха является использование им заключения рассказа о «лукавой» многоножище. В Шестодневе: «Тацци то сут нравом, иже притсно у властель сут, да на всекы потреби премежут се ... Чистоту чьтуще и любеще с любещими чистоту, а с нечистыми нечистоту, якоже кто их любит, инако же си и умы свое премежуще и годеще им, им же велми се творет любещее, и тою любовию покрывено их ест пронирыство».¹⁵ У Аввакума: «Тацци мнози суть человецци во градах пронирыливы, коварни суть, пременяются на нравы различныи, друг друга оманываы. А наипаче суть в духовном чину малии и велицци изменяют лица своя. Кажутся яко постницци, даже вящши чин улучат, егда же въздет на высоту, тогда от воздержания и раздует его девство. Где ся у святаго отца кожа възмет! Был тоненек, а стал брюхат, яко корова-матушка, пестрая или черная».¹⁶

Широко известна характеристика, которую дает Аввакум своим богословским и истолковательным сочинениям, сравнивая себя с нищим, собирающим милостыню у богатых людей, — Христа, апостола Павла, Иоанна Златоуста, пророков Давида и Исаяи: «Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящу по улицам града и по окошкам милостыню просящу... У богатова человека, царя Христа, из Евангелия, ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатова гостя, ис полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торгового человека, кусок словес его получю; у Давида царя и у Исаяи, пророков, у посадцких людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрал кошель да и вам даю, жителям в дому бога моего» (РИБ, 548). Эта характеристика собственных сочинений, их источников и приемов использования имеет в основе своей сравнение Иоанна экзарха из его Пролога к Шестодневу: «Си же словеса шесть ... не о себе мы есм съставили, нь ово от Екъсамера светааго Василия истовая словеса, ово же и разумы от него въземлюще, такожде и от Иоана, а другое от других, аще есм къждо что почитали иногда. Тако же есм съплатили се, якоже се бы кто минуем владыкою, и мимоходящю владыце възхотел би храм ему сътворити. Не имущю ему, чим сътворити, шед би к богатым съспросил от них — от ового мърмарорь, от другааго брьселита, ти стены би възградил, мраморомь помостил съпрошением от богатых ... Сице бо достоин не имущюму в дому своем ничесоже. Сице бо е нищий нашъ ум, да не имущю в дому своем ничесоже, стуждимь възгради словеса си, приложи же и от нищааго дому своаго».¹⁷

Аввакум по-своему развивает сравнение Иоанном экзархом писателя, создающего свое сочинение (своеобразный храм «владыце»), «съпрошением от богатых», с «неимущим». Аввакум осмысляет это сравнение в буквальном плане «писатель — нищий» и развивает его в образах конкретной русской действительности: он подобен нищему, собирающему милостыню под окнами богатых людей — купцов, торговых людей, посадских. Появляется устойчивая система образов-символов: его сочинения — «кошель» с собранным хлебом, «ломоть хлеба» и «целая коврига мяхкова хлеба» — из Евангелия, «кусок словес» — Златоуста, «четвертины хлеба» — пророков Давида и Исаяи. Тем самым создается подтекст для определенного восприятия самого Аввакума, так как с образом нищего

¹⁴ Житие, ГИХЛ, стр. 272.

¹⁵ Шестоднев, лл. 167 об.—168.

¹⁶ Житие, ГИХЛ, стр. 273.

¹⁷ Шестоднев, лл. 6—6 об.

ассоциируется целый круг представлений о кротости, аскетизме и даже святости.

Так, Аввакум развивает противопоставление собственной «простоты» и «неискусности» риторике, философии, «дидакалству» и «логофетству» своих противников (РИБ, 548); нетрудно догадаться, что речь идет прежде всего о Симеоне Полоцком и Епифании Славинецком и др.

Изучение использования Аввакумом Шестоднева позволяет сделать ряд частных любопытных наблюдений.

В связи с вопросом о чтении Аввакумом Шестоднева Иоанна экзарха возникают некоторые предположения о датировке его «Нравоучения» («Что есть тайна христианская, как жити в вере Христове» — РИБ, 531—552), входящего в «Книгу толкований и нравоучений».

«Книга толкований» Аввакума датируется 1675—1677 г.,¹⁸ причем известно, что отдельные части ее создавались в разное время. Датировка «Нравоучения» затруднена тем, что в тексте не содержится никаких, даже косвенных, хронологических указаний. Однако некоторые аналогии позволяют уточнить время его написания.

Все выписки из Шестоднева Иоанна экзарха и подробный пересказ его сюжетов находятся только в трех сочинениях Аввакума: в «Книге обличений» (1679 г.), в Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне (написанном в 1678—1679 гг. до «Книги обличений») и в «Нравоучении». Характер выписок Аввакума из Шестоднева таков (цитирование с точным указанием листа книги — весьма редкий случай точной ссылки Аввакума на источник), что заставляет предполагать, как говорилось выше, наличие Шестоднева у Аввакума в Пустозерске в этот период.

Общность одного из источников этих сочинений заставляет обратить внимание и на другие черты сходства между ними, особенно между «Нравоучением» и Посланием.

Прежде всего обращает на себя внимание сходство тем. В «Нравоучении» большое место уделено раскрытию первой, с точки зрения Аввакума, заповеди христианина — любви к богу, восхищению его делами и «премудростью». Для доказательства Аввакум использует некоторые стихи 103-го псалма. Эта тема восхищения «дивными делами» бога является основной темой и его Послания, в котором содержится толкование всего 103-го псалма.

Мысль Аввакума о сошествии Христа в ад не только душой, но и телом — предмет ожесточенных споров пустозерских узников в 1678—1679 гг., — высказывается в «Нравоучении» в сходных Посланию формулировках. Как и в Послании, в «Нравоучении» не отразились еще несогласия Аввакума с дьяконом Федором по этому вопросу.

Некоторую близость между этими сочинениями можно уловить в рассуждениях Аввакума о почитании родителей.

Эти элементы сходства, не существенные каждый в отдельности, будучи сопоставлены друг с другом, создают впечатление временной параллельности произведений и позволяют предполагать время написания «Нравоучения» — 1677—1678 гг.

Сравнение текстов сочинений Аввакума с Шестодневом позволяет исправить ряд ошибочных написаний в сочинениях Аввакума, внесенных, может быть, не им самим, а писцом, для которого текст Иоанна экзарха

¹⁸ П. С. Смирнов. Предисловие к прочим сочинениям протопопа Аввакума. — Памятники истории старообрядчества XVII в., кн. 1, вып. 1. Л., 1927 (РИБ, т. 39), стр. XXXV.

оставался темным. Так, например, проясняется ряд отрывков из «Книги обличений». В издании РИБ: «Беяше же и тогда врагъ золь» (подстрочная ссылка на рукопись: «врачь»; РИБ, 613). В Шестодневе (л. 233 об.) читаем: «Беяше же и тѣгда въручь золь» («въручь» — в руках, в руки; «зѣль» — зло, лукавство, грех¹⁹). Искажен текст Шестоднева в Послании Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне. В издании ГИХЛ: «...ею же роди грех первый от продувнаго злаго беса»²⁰ (в рукописи «правовнаго»). В Шестодневе (л. 134): «...и ю же роди грех пръвый отрод давно злаго беса» («отрод» — дитя, порождение).²¹

Заканчивая заметку об использовании Аввакумом сочинений Иоанна экзарха Болгарского, необходимо отметить, что весьма существенная мысль Шестоднева — мысль о красоте человеческого разума (хоть она и была выражена в рамках святоотеческих представлений) — осталась чуждой Аввакуму. Иоанн экзарх, определяя задачи своего труда и обращаясь к читателям, писал в Прологе: «...елико бо питиа и ядениа насыщающесе румяне бывають, и светли, и весели, то колико паче, иже ся кормит мыслъми на божиа дела възирая и красяся ими».²² Аввакум, признавая необходимость познания величия дел бога и следуя в этом за Иоанном экзархом, тем не менее декларировал слова Иоанна Златоуста: «...аще не всяко умышление и всяку премудрость истошит и вере себя предаст — не возможет спастися».²³ Так в сочинениях Аввакума уживались и проявления его живого, пытливого ума, и аскетическая проповедь отказа от знаний.

Эти вопросы ведут к весьма интересному сравнению Аввакума и Иоанна экзарха в широком плане — в плане сопоставления их мировоззрения и выходят за пределы нашей заметки об Иоанне экзархе Болгарском как одном из источников сочинений Аввакума.

¹⁹ Срезневский, Материалы, т. I, столб. 401, 1007—1008.

²⁰ Житие, ГИХЛ, стр. 263.

²¹ Срезневский, Материалы, т. II, столб. 763.

²² Шестоднев, л. 1.

²³ Материалы для истории раскола за первое время его существования, изд. Н. И. Субботиным, т. I. М., 1874, стр. 489.

А. Л. ГОЛЬДБЕРГ

**«Идея славянского единства»
в сочинениях Юрия Крижанича**

Сочинения Юрия Крижанича оставались неизвестными и пролежали в забвении на полках московских архивов около двухсот лет. Зато после их открытия в середине XIX в. они вызвали к жизни целый поток исследований, не прекращающийся вплоть до нашего времени. Этот интерес к трудам Крижанича вполне оправдан, ибо Крижанич был поистине писателем-универсалом, и такие его сочинения, как «Политика»¹ или «История о Сибири», носят подлинно энциклопедический характер. Но в каком бы аспекте ни изучать труды Крижанича, нельзя пройти мимо ведущей идеи его творчества, определяющей содержание всех его многочисленных политических, религиозных, экономических и лингвистических планов. Это была идея единства славянских народов — единства, являвшегося залогом их политического и культурного возрождения.

Содержание «славянской идеи» Крижанича изложено многими авторами. Однако ее генезис и ее историческое место в процессе развития национального самосознания славянских народов до сих пор недостаточно изучены.

Многочисленные исследователи жизни и деятельности Крижанича большей частью бились над вопросом о том, в каком соотношении находилась «славянская идея» Крижанича с его религиозными планами (П. А. Безсонов,² М. И. Соколов,³ Е. Ф. Шмурло,⁴ Н. П. Шкеревич⁵ и др.) либо с его политическими планами (М. Вуич,⁶ В. Е. Вальденберг,⁷ В. И. Пичета,⁸ Б. Д. Дацюк⁹), а связи Крижанича с его предшественниками в области славянского самосознания почти не привлекали внимания ученых. Даже в монографии В. Ягича¹⁰ о Крижаниче этот вопрос не был поставлен, и Ягич рассматривал деятельность Крижанича вне всякой связи с его предшественниками и современниками из числа южных, западных и восточных славян.

¹ Так принято называть сборник трудов Крижанича, составленный им в 1663—1666 гг. Часть этого сборника была издана П. А. Безсоновым под названием «Русское государство в половине XVII века (тт. 1—2. М., 1859—1860) (далее: Русское государство).

² П. А. Бессонов. Юрий Крижанич, ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII веке. — Православное обозрение. М., 1870, I, II, IV, V, XI, XII.

³ М. И. Соколов. Новоткрытое сочинение Крижанича. СПб., 1891.

⁴ Е. Ф. Шмурло. Римская курья на русском православном Востоке. Прага, 1928.

⁵ Н. П. Шкеревич. Ђуро Крижанић. Београд, 1936.

⁶ М. Вуич. Крижанићева политика. Београд, 1895.

⁷ В. Е. Вальденберг. Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912.

⁸ В. И. Пичета. 1) Юрий Крижанич. СПб., 1914; 2) Юрий Крижанич и его отношение к русскому государству. — В кн.: Славянский сборник. М., 1947, стр. 202—240.

⁹ Б. Д. Дацюк. Юрий Крижанич. М., 1946 (далее: Дацюк).

¹⁰ V. Jagić. Život i rad J. Križanića. Zagreb, 1917.

Лишь в недавнее время в работах М. Мурко,¹¹ Ф. Вольмана¹² и И. Бадалича¹³ сделаны первые реальные шаги на пути к изучению генезиса «идеи славянского единства» у Крижанича. И это весьма плодотворный путь, ибо для того, чтобы понять реальное значение «славянской идеи» Крижанича, надо рассмотреть предыдущие этапы развития «идеи славянского единства» в трудах других авторов. И если даже Крижанич не был непосредственно знаком с сочинениями многих из этих авторов, то самый комплекс идей, накапливавшихся в XVI—XVII вв. в определенной этнической и литературной среде, не мог не оказать на него известного воздействия.¹⁴

Поэтому для изучения «славянской идеи» Крижанича необходимо (хотя бы в общих чертах) восстановить процесс развития славянского самосознания до середины XVII в., когда одним из участников этого процесса стал хорватский писатель Юрий Крижанич.

1

Литературные памятники свидетельствуют о том, что сознание взаимной близости и особой этнической индивидуальности существовало у славянских народов с давних времен. Классическим доказательством сознания родства славян между собой является «Повесть временных лет», говорившая о славянских племенах как о некоей единой общности.

Возможно, что в то время, когда составлялись начальные разделы «Повести временных лет», источником их «было живое знание этих племенных отношений, еще не заглушая память о племенном единстве».¹⁵ Но в дальнейшем существование и развитие идеи славянской общности поддерживалось не этими, постепенно угасавшими воспоминаниями, а гораздо более реальными и жизненными факторами, главным из которых было родство языков всех славянских народов.

Благодаря этой языковой близости, а также сравнительной близости территорий, населенных славянами, культурные связи между славянскими народами развивались зачастую активнее, нежели их культурные связи с другими народами Европы и Азии. Известное значение — во всяком случае для восточных и части южных славян — имела и их принадлежность к одной и той же «восточной церкви». Все эти источники питали идею славянской общности в XII—XV вв. до появления новых, отсутствовавших ранее факторов.

Для этого раннего периода развития славянской идеи характерно периодическое появление в литературных памятниках упоминаний о славянах как о едином народе. Так, например, краковский епископ Матвей в XII в. называл Русь, Чехию и Польшу частями единой «Славонии».¹⁶ Веком позже польский хронист Мартин Галл говорил о родстве славян, проживающих в разных странах.¹⁷ В русском хронографе 1512 г. при

¹¹ M. Murko. Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. Prag, 1927.

¹² F. Wollman. Slovanství v jazykové literární obrození u Slovanů. Praga, 1958 (далее: Wollman).

¹³ J. Badalić. Juraj Križanić — pjesnik Hririje. Zagreb, 1958 (далее: Badalić).

¹⁴ «Было бы неверным и исторически неточным рассматривать Крижанича, философа и политика, как изолированный случай вне национальной среды, которая его породила и генетически обусловила появление его общественных взглядов» (Badalić, стр. 17).

¹⁵ А. Пыпин. Обзор русских изучений славянства. — Вестник Европы, т. IV. СПб., 1889 (далее: Пыпин), стр. 587.

¹⁶ Wollman, стр. 13.

¹⁷ И. В. Ягич. История славянской филологии. СПб., 1911, стр. 5.

упоминании о сербах, болгарях и других славянах подчеркивалось, что все они «едино суть».¹⁸

Высказывания подобного рода встречаются и у чешских, и у южнославянских авторов, но все они носят чисто декларативный характер: идея славянского единства еще не порождает в то время практических планов сплочения славян для совместных действий.

К концу XV—началу XVI в. историческая обстановка в центральной и восточной Европе существенно изменяется. В славянских городах на побережье Адриатики, в городах Чехии и Польши появляются первые элементы национальной буржуазии. И эта «продвигающаяся вперед буржуазия славянских народов была воодушевлена сознанием, что существуют ей родственные славные и мужественные народы. Она рассматривала этот факт, как рост своей собственной силы».¹⁹

Значительно усиливается Польско-Литовское государство, а на востоке Европы все крепче становится на ноги Московская держава, сбросившая многовековое татарское иго. И этот рост двух крупнейших славянских государств не мог не привлечь внимания других славянских народов, особенно в те годы, когда Османская империя стремительно расширяла свои пределы и жертвами ее становились один за другим славянские народы Балканского полуострова.

Вполне понятно, что в этих новых условиях взаимное тяготение славян значительно возрастает, и это сразу же находит отражение в книгах многих славянских писателей того времени.

В сочинениях поляков Матвея Меховского, Бернарда Ваповского, Лукаша Гурницкого, в книге чешского писателя Даниэля Адама из Велеславина говорилось о том, что все славяне — «люди одного языка и одной крови». «Славянская тема» стала модной у польских поэтов, и их некоронованный король — Ян Кохановский с гордостью говорил о своей «славянской музе». Но особенно сильно идея славянской общности зазвучала в это время у южнославянских писателей. Далматинец Илья Цриевич, здранин Ю. Баракович, хорват А. Андрашевич прославляют славянский народ, простирающийся «от Ледовитого океана до Адриатического и Каспийского моря», а Адам Бохорич утверждал даже, что славяне рассеяны «по большинству частей света, если не по всему миру».

Наиболее отчетливо идея славянского единства была высказана Винко Прибоевичем в речи «О происхождении и успехах славян».²⁰ Прибоевич утверждает, что он «пытался сделать все, что в его силах, чтобы воздать должное достоинству славян», и действительно не скрывает на похвалы своему родному племени. Новейший исследователь сочинения В. Прибоевича — Г. Новак — всячески подчеркивает, что Прибоевич высказывал свою «всеславянскую идею», «будучи далеким от каких-либо политических намерений».²¹ В самом деле: никаких политических планов, вытекавших

¹⁸ М. В. Шахматов. Славянская идея у древнерусских книжников. — Sborník prací I sjezdu slovanských filologů v Praze, 1929, sv. II. Praha, 1932 (далее: Шахматов), стр. 385. «В русских памятниках XIV—XVI вв. больше говорится о близости русского народа с южными славянами, чем с западными. В этом, вероятно, сыграла роль религиозная рознь с поляками и чехами, а также воздействие так называемого «второго южнославянского влияния» на Русь в XIV—XV вв.» (Шахматов, стр. 386).

¹⁹ Э. Неедлы. К истории славяноведения до XVIII века. — Историк-марксист М., 1941, № 2 (далее: Неедлы), стр. 87.

²⁰ V. Priboevius. De origine successibusque slavorum. Venetiis, 1532 (далее: Priboevius). Г. Новак в статье «Далмация и Хвар во времена Прибоевича» (в кн.: V. Priboevič. O podrijetlu i zgodemi slaven. Zagreb, 1951) пишет, что единственный в мире экземпляр книги Прибоевича хранится в Венецианской библиотеке. Но он ошибается, ибо эта книга имеется и в фонде ГПБ в Ленинграде.

²¹ Новак, стр. 17, 25, 26.

из признания исторической общности славянских народов, в речи Прибоевича не содержалось. Но уже его ближайшие преемники, развивая идею славянского единства, делали из нее весьма определенные политические выводы.

На протяжении XVI и XVII вв. развитие идеи славянского единства неразрывно связано с пропагандой совместного выступления славянских народов против Турции.

Призывы к сплочению сил для борьбы с турками звучат в стихах польских поэтов М. Пашковского, М. Стрыйковского, Я. Кохановского, С. Клоновича. Проживавший в Чехии далматинец Транквилл Андрашевич утверждал, что все славяне должны объединиться против турок, потому что поражение турок послужит благу всех славян. О союзе славян для борьбы с турками говорилось в книгах южнославянских авторов XVI в. — Георгиевича, Чедолина, Комуловича — и их преемников, писателей XVII в., таких как Гундулич, Пальмотич и др. Турецкая опасность стала важнейшим катализатором в процессе складывания идеи славянской взаимности.

Одновременно с пропагандой совместного выступления против турок раздавались голоса, связывавшие необходимость объединения славян с борьбой против немецкой агрессии на востоке Европы. Эта идея не раз возникает в поэмах Я. Кохановского и многих его современников.

В отличие от польских и южнославянских авторов XVI—XVII вв. большинство русских писателей того времени, упоминая о единстве происхождения и языковой общности славян, не приносило в эти мысли политического содержания.²² Чувство славянской общности проявлялось на Руси главным образом в сфере культурной жизни: в употреблении церковнославянского языка, в литературном общении с южными славянами и т. д.²³

Таким образом, идея объединения славян для совместных политических действий вышла не из пределов Московского государства, а «появилась впервые у небольших народов Запада».²⁴ Наиболее активными ее сторонниками в XVI—XVII вв. выступают именно те народы, у которых имелись достаточно основательные политические причины к тому, чтобы добиваться сплочения всех славян в единую могучую силу. И прежде всего это относилось к южным славянам. Из рядов одного из этих южнославянских народов и вышел самый выдающийся глашатай идеи славянского единства — Юрий Крижанич.

2

Прежде чем приступить к изложению взглядов Крижанича, надо вкратце коснуться тех специфических факторов, которые способствовали формированию его «славянской идеи» и наложили на нее особый отпечаток.

Среди хорватских патриотов в первой половине XVII в. была распространена мысль о том, что славянские племена Балканского полуострова составляют единую «иллирийскую нацию». Этот взгляд был высказан еще в конце XV в. Ю. Шижгоричем, затем подхвачен И. Цриевичем и многими другими далматинскими и хорватскими писателями XVI—XVII вв.

²² Попытка М. В. Шахматова доказать, что в «Степенной книге» содержится якобы «идея политического единства всех славян», представляется неубедительной, так как она основана на расширительном толковании встречающейся в Степенной книге легенды о «славянском государстве» при Владимире I (Шахматов, стр. 388).

²³ Шахматов, стр. 390.

²⁴ L. Legier. Nouvelles études slaves. Paris, 1880, стр. 1.

(Маруличем, Охмучевичем, Кашичем, Орбини и др.). Называя себя «иллирийцами», а свою родину — «Иллирией», южные славяне тем самым подчеркивали свое родство друг с другом, близость своих языков и общность цели в борьбе за освобождение «Иллирии» от турецкого ига.

Эти «иллирийские» настроения разделял и молодой Крижанич, посвятивший одно из первых своих произведений прославлению «Иллирии» и всех народов, населяющих ее. Поэтический цикл Крижанича «Иллирия», вошедший в книгу А. Кирхера «Oedipus Aegyptiacus» (Romae, 1652), свидетельствует о том, что Крижанич рассматривал словенский, хорватский и сербский народы как составные части «иллирийской» этнической общности.²⁵

В отличие от многих своих земляков Крижанич не ограничился принятием «иллирийской идеи», а пришел к убеждению об исторической общности всех славянских народов; а не только их южной ветви. Таким образом «иллирийская идея» оказалась лишь «начальной фазой органического созревания Крижанича в отношении его всеславянских кругозоров».²⁶ Ко времени приезда в Россию эта идея была для Крижанича уже пройденным этапом, но следы ее можно найти и на страницах «Политики», где Крижанич упоминает о том, что «земля, в коей сада живут Задунайски Словенци, Болгари, Серби и Хорвати, из старини словет Илирская».²⁷

Юношеское увлечение Крижанича «иллирийской идеей» следует объяснять не только влиянием той национальной среды, в которой он вырос, но и воздействием религиозной среды — католической церкви и ватиканской Конгрегации пропаганды веры, под сенью которых протекали годы учебы Крижанича и последующий период его деятельности. Это было время, когда католическая церковь в поисках оружия против реформации и турецкой опасности на востоке Европы предприняла попытку использовать для этой цели этническое и языковое родство славянских народов, надеясь при посредстве католиков-хорват распространить свое влияние и на остальных славян Балканского полуострова.²⁸

Поэтому Ватикан покровительственно относился к оживлению «иллирийской идеи» и официально поддерживал одного из активных поборников «иллиризма» — хорватского католического священника и писателя Рафаэля Леваковича, написавшего в 40-х годах XVII в. «Историю Иллирии» и «Рассуждение о древнем языке иллирцев».²⁹

В этих условиях рано проснувшийся у Крижанича интерес к проблемам, связанным с прошлым и будущим славянства, находил дополнительную поддержку в тогдашней политике папского Рима. А поскольку неотъемлемой частью этой политики было стремление к ликвидации «схизмы», к распространению власти Ватикана на «православные страны», то и католический священник Крижанич не мог не придавать большого значения плану унии между восточной и западной церковью. На протяжении всей своей деятельности Крижанич считал, что церковная уния, символизирующая религиозное единство, должна явиться одним из важнейших (если не самым важным) условий сплочения и возрождения всех славянских народов.

В связи с этим некоторые современные исследователи называют взгляды Крижанича «униатско-контрреформационным» или «католическо-

²⁵ Badalić, стр. 7.

²⁶ Там же, стр. 23.

²⁷ Русское государство, т. 1, стр. 340.

²⁸ Историја народа Југославије, кн. 2. Београд, 1960, стр. 944.

²⁹ I. Kukuljević-Sakcinskij. Književnici u Hrvatch iz prve polovine XVII vjeka s ove strane Velebita. Zagreb, 1869 (далее: Kukuljević-Sakcinskij), стр. 150.

контрреформационным славизмом».³⁰ Признавая правомерность подобной характеристики, надо все же оговорить, что она не охватывает полностью содержания жизненной программы Крижанича.

Мы не станем продолжать столетний (и бесплодный) спор о том, какая из двух главных линий в деятельности Крижанича — борьба за славянское единство или борьба за церковную унию — занимала первое место. Следует только сказать, что для самого Крижанича идея возрождения славянства и идея объединения его в рамках католической церкви не заключали в себе никакого противоречия, и этим Крижанич отличался как от русских людей XVII в., так и от историков XIX—начала XX в., поспешивших обнаружить в сознании Крижанича «трагический раскол» между «славянским и католическим духом».

Однако, отмечая, что «славянская идея» Крижанича возникла «при попутном ветре из папского Рима»,³¹ надо ясно представить себе дальнейшую эволюцию этой идеи, переросшей под пером Крижанича в широкую программу возрождения славянских народов — программу, выходящую далеко за пределы того, что предназначалось на долю славян ватиканскими политиками.

3

Разрабатывая эту программу, Крижанич критически подошел ко многим предыдущим попыткам обосновать необходимость единства и сплочения славян с помощью исторических аргументов. Хотя чувство общего исторического прошлого существовало у славянских народов с давних пор, однако интерпретировалось это прошлое в большинстве случаев весьма фантастически. В течение многих веков происхождение славян объяснялось с помощью различных легенд, переходивших от народа к народу. Самой распространенной из них была легенда о братьях Чехе, Лехе и Русе, которые якобы являлись праотцами чехов, поляков и русских и происходили из Хорватии. Эта легенда встречается у многих польских и чешских авторов XIII—XVI вв. В XVI в. она проникает в русскую историческую литературу, и тогда же ее подхватывают далматинские писатели-гуманисты, считавшие славян автохтонными жителями Балканского полуострова.³² Они утверждали, что южные славяне являются потомками древних народов, которые некогда жили на Балканах, и что все остальные славянские народы разошлись из придунайских стран в другие земли.³³ Наиболее полно эта теория была изложена в уже упомянутой речи Прибоевича, считавшего праотцем славян самого Ноя и причислявшего к древним славянам готов, фракийцев, паннонцев, македонян и всех их соседей.³⁴ Столь же фантастические известия о происхождении славян (от Яфета и от других библейских героев) содержатся в Хронике Мержвы, в книгах Матвея Меховского, Мартина Бельского и других польских, чешских и южнославянских писателей.

Лишь в середине XVI в. эти легенды о происхождении славян становятся объектом исторической критики. В книге Мартина Кромера «О происхождении и деяниях поляков» были разоблачены некоторые баснословные сказания, считавшиеся до тех пор историческими фактами.³⁵ Младший

³⁰ Не е д л ы, стр. 88.

³¹ B a d a l i ć, стр. 12.

³² А. Ф л о р о в с к и й. Легенда о Чехе, Лехе и Русе в истории славянских учений. — Sbornik prací I sjezdu slovanských filologů v Praze, 1929, sv. II. Praha, 1932, стр. 53.

³³ Историја народа Југославије, кн. 2, стр. 224.

³⁴ P r i b o e v i u s, стр. 18, 67.

³⁵ M. C r o m e r u s. De origine et rebus gestes Polonorum. Basileae, 1555 (далее: C r o m e r u s), стр. 21, 55.

современник Кромера Ян Кохановский также выступает против попыток связать историю славян с библейскими героями, против легенды о Чехе и Лехе и против других фантастических версий, распространенных в то время.³⁶ Однако эти первые попытки критики древних легенд были еще очень неуверенными, они зачастую сопровождалась созданием новых, столь же фантастических теорий: не кто иной, как Кромер, придумывает славянам очередного легендарного праотца.³⁷ О силе и живучести этой традиции создания различных мифов, объясняющих происхождение и древнюю историю славян, свидетельствует и самый капитальный в то время труд на эту тему — книга Мауро Орбини «Славянское царство».³⁸

Орбини был знаком со всеми сколько-нибудь значительными авторами, писавшими о славянах и их истории. Однако к сочинениям этих авторов Орбини подошел не как исследователь, а как усердный компилятор: он выписывал известия о славянах из всех попадавшихся ему книг и, не имея собственного мнения, смешивал правду и миф, достоверные факты и наивные легенды. Достаточно сказать, что Орбини считал родиной славян Скандинавию («Скандию») и причислял к славянам шведов, финнов и многие другие народы.³⁹ Следуя Герберштейну, он не только принимает версию о приходе варяжских князей на Русь, но и считает этих варягов славянами.⁴⁰ В общем книга Орбини была шагом назад от трудов Кромера и Кохановского, стремившихся придать изучению истории славянства более научный характер. И тем не менее, при всем его несовершенстве; труд Орбини, содержащий много материала о славянских связях в давние времена, способствовал распространению идеи о единстве всех славян.

Современные исследователи (особенно И. Бадалич) высказали предположение о том, что книга Орбини «была главной научно-информационной базой общеславянской идеологии Крижанича».⁴¹ Допуская, что Крижанич мог быть знаком с этой книгой, следует отметить, что он не только нигде не ссылается на нее, но и неоднократно высказывает взгляды, прямо противоположные тем, которые содержались в «Славянском царстве».

Так, например. Крижанич резко выступает против легенды о «призвании варягов»,⁴² а также против легенды о мнимой грамоте, полученной древними славянами от Александра Македонского.⁴³ История о том, «будто даби Александер Великий бил Словинскому народу прислал Даровалний лист и подаровал им и писмом укрипил на вики держат землю, кая лежит меж Черним и меж Варяжским морем», была, по мнению Крижанича, выдумана «неким Ческих изпоминков писателем» и от нее «немогаше постат слава, но паче обида и позор».⁴⁴ В то время как Орбини отождествляет славян с древними скифами, Крижанич неоднократно противопоставляет эти народы друг другу.⁴⁵ И, наконец, в отличие от Орбини, Крижанич считает родиной славян не Скандинавию, а русскую землю.

Таким образом, если даже Крижанич и знал книгу Орбини, то она послужила для него не базой, а скорее трамплином, отталкиваясь от ко-

³⁶ T. Ulewicz. Swiedomość słowiańska Jana Kochanowskiego. Kraków, 1948 (далее: Ulewicz), стр. 97.

³⁷ Cromerus, стр. 18.

³⁸ M. Orbini. Il regno degli Slavi. Pesaro, 1601 (далее: Orbini).

³⁹ Там же, стр. 7—8, 88.

⁴⁰ Там же, стр. 99.

⁴¹ Badalić, стр. 17.

⁴² Русское государство, т. 1, стр. 196, 342.

⁴³ Orbini, стр. 378.

⁴⁴ Ркп. «Политики» (ЦГАДА, ф. 381, № 1799), стр. 674.

⁴⁵ «Они древни Скиты есуть были Турского и Татарского народа» (Русское государство, т. 2, стр. 136); «Глупо адда и ложно бают ласкавци: да бисмо ми родом Скифи били» (Русское государство, т. 1, стр. 341).

торого он излагал свои взгляды о происхождении славян. И многие из этих взглядов были генетически связаны с теориями и гипотезами Мартина Кромера.

Хотя Крижанич и критиковал Кромера за симпатии к немцам и говорил о том, что Кромер был «названием Лех, а родом и сердцем Нимчин»,⁴⁶ он, однако, признавал его «именитым в Историописцех»⁴⁷ и охотно цитировал его труд. В частности, говоря о происхождении славянских народов, Крижанич приводит мнение Кромера о том, что «вси ти народи произидоша из Руси»,⁴⁸ а затем развивает и углубляет версию о «русском происхождении» всех славян. По мнению Крижанича, «измедже всих... народних предиллов (славян) наистарите и осталним всим зачално ест льудство и име Руско»,⁴⁹ ибо все древние славяне жили на Руси. Позднее, «во времена царев Маврикия, Фоки и Юстиниана», славяне в числе других народов напали на Римскую империю, «из Русии зашли за Дунай и облагодали Болгарскую, Сербскую и Херватскую землю».⁵⁰ Другая часть «Русского же народа пошедши от востока на запад» поселилась «окол Немецкого моря, в Поморию, и в Ляской, в Слезской, в Ческой, и в Муравской землях».⁵¹ Следовательно, один только русский народ «пребывает во изконовичной своей домовине, в Руси; а остални загони вси из Руси же произидоше, и появишесе нови гости в странах, в коих сада пребивают: становито ест еже Руско племе и име ест осталним всим вершина и кореника».⁵²

Мысль о происхождении славян из Руси встречается в XVI—XVII вв. не только у Кромера, но и в трудах южных славян — Л. Цревича и Ф. Вранчича, в речах чеха Иоанна Матвея Судетского⁵³ и во многих других сочинениях, вплоть до русского хронографа XVII в., утверждавшего, что «истинный столп языка словянского в московстей земли».⁵⁴ Весьма вероятно, что возникновению этой версии способствовал рост могущества русского государства, благодаря чему «политическое значение Москвы стало распространяться ретроспективно на старые времена».⁵⁵ Но никто до Крижанича не придавал этой версии столь завершенной и логически стройной формы, а главное — никто не делал из нее столь решительных выводов о будущих судьбах славянства. Теория о «русском происхождении» славян явилась для Крижанича одним из основных моментов, определивших содержание его плана национального возрождения славянства — плана, в котором главная роль отводилась России как предполагаемой всеславянской отчизне, призванной, по мнению Крижанича, быть и в будущем оплотом всех славян.

4

Одной из важнейших составных частей этого плана было создание «общеславянского языка».

⁴⁶ Ркп. «Политики», стр. 670.

⁴⁷ Ю. Крижанич. Собрание сочинений, вып. 2. М., 1891, стр. 20.

⁴⁸ Там же; ср.; Сгомегус, стр. 16, 24.

⁴⁹ Граматично изказание об руском езику попа Юрки Крижанища. М., 1848, стр. 1. ⁵⁰ Русское государство, т. 2, стр. 114. В другом месте «Политики» Крижанич еще точнее определяет предполагаемое время миграции славян: «окол пятисотного года от Христова нарожения многи Словенци подвижни ся из Великия, Малыя и Белья Руси, предидоша за Дунай» (Русское государство, т. 1, стр. 341).

⁵¹ Русское государство, т. 2, стр. 114.

⁵² Граматично изказание..., стр. 2.

⁵³ И. Первольф. Славяне, их взаимные отношения и связи, т. 2. Варшава, 1888 (далее: Первольф), стр. 43—44, 113, 227—228.

⁵⁴ Пыпин, стр. 600.

⁵⁵ Там же, стр. 603.

Интерес к родному языку пробудился у Крижанича с самой ранней молодости. В челобитной 1676 г. он вспоминал о том, как «от детинства своего... удал ся всим сердцем на едино мудростно искание: и на нашего скаженного: а правее сгубльеного языка исправляние, свитлание и совершание».⁵⁶ Есть основания полагать, что именно лингвистические занятия явились исходной ступенью формирования у Крижанича его «славянской идеи». Во всяком случае в письме Р. Леваковичу в 1647 г. Крижанич упоминал о том, что он всегда имел «стремление трудиться над обработкой нашего языка», а узнав о том, что «громадное множество нашего народа отравлено схизмой, обратил стремление не только к труду над языком, но одновременно и к более плодотворному — к разрушению схизмы».⁵⁷ Следовательно, Крижанич сам признавал, что он сначала занялся славянским языком, а уж потом проникся планом объединения славян в лоне одной — католической — церкви. Занятия Крижанича славянским языком совпадают по времени с аналогичными занятиями Леваковича. Личное знакомство Крижанича с Леваковичем могло сыграть известную роль в усилении у Крижанича интереса к лингвистическим вопросам. Но, допуская такое предположение, не следует забывать, что деятельность Леваковича предшествовала вековая история изучения славянских языков хорватскими и другими славянскими учеными.

В словарях Мегизера и Вранчица, в грамматике Бохорича хорватский и словенский языки рассматривались в сопоставлении с другими славянскими языками и подчеркивалась их взаимная близость. Хорватский писатель Вергерич в 1555 г. предложил печатать религиозные книги не латиницей, а кириллицей и глаголицей, чтобы они были понятны сербам и болгарам.⁵⁸ Так впервые зарождается мысль о «всеславянском языке», повторенная через несколько лет Скаличем, а в начале XVII в. дубровчанином Бартолом Кашичем, считавшим боснийско-штокавский говор «наиболее общим языком, который легко может быть изучен каждым».⁵⁹ Однако все эти опыты в области славянской лингвистики были, по-видимому, неизвестны Крижаничу. Во всяком случае в «Обясненьи виводном о писме словенском» (1661) Крижанич писал: «... писмо наше, от своего постанка никогдаже (разве от единого Смотрицкого) нит било на разсуженье взято: а с проходом времен, мнозими и размаитими способами ест превращено и будто задавлено».⁶⁰ Но и с «Грамматикой» Смотрицкого Крижанич познакомился позднее, а в юности он был убежден, что «наш язык находится в беспорядке и в упадке, так что на нем нельзя сочинить и написать ничего возвышенного»,⁶¹ а поэтому он «начал... думать и трудится в езика исправлению».⁶²

Хотя Крижанич и не знал своих предшественников, однако первые же его опыты повели его по уже намеченному предыдущими учеными пути: Крижанич занялся поисками общих черт между славянскими языками и изысканием возможности создания единого языка для всех славянских народов. В письме к епископу Винковичу в 1641 г. Крижанич упомянул о том, что он «уже изложил на общем иллирийском языке (*illirico communi sermone*) основные принципы грамматики и арифметики».⁶³ О характере

⁵⁶ С. А. Белокуров. Из духовной жизни русского общества. М., 1902 (далее: Белокуров), стр. 260—261.

⁵⁷ Там же, Приложения, стр. 144.

⁵⁸ Wollman, стр. 24.

⁵⁹ Историја народа Југославије, кн. 2, стр. 226.

⁶⁰ Ю. Крижанич. Собрание сочинений, вып. 1. М., 1891, стр. 28.

⁶¹ Kukuljević-Sakcinskij, стр. 385.

⁶² Граматично изказание..., стр. V.

⁶³ Kukuljević-Sakcinskij, стр. 385.

этого языка мы можем судить на основании того, что в своей «Иллирии» 1652 г. Крижанич называет «современным иллирийским» (*illirice moderne*) свой родной хорватский язык.⁶⁴

В дальнейшем планы Крижанича расширяются: от мыслей о «всеиллирийском языке» Крижанич постепенно переходит к замыслам создания «всеславянского языка», понятного не только балканским, но и северным, и восточным славянам. И эта работа становится одним из главных занятий Крижанича в последующие годы. Когда в 1659 г. Крижанич прибыл в Россию, он обратился к царю с челобитной, в которой среди прочего говорилось: «Язык словенский есть из света изгинул и нигде же не говорится право, тем же потребно ему есть грамматика. . . Аще Богу и вашему царскому величеству будет угодно, хошу сим усилити издати грамматику и лексикон, которые будут велми порядниша, справчива и совершеннейша».⁶⁵ Предложение Крижанича было принято, и ему было велено «книги писать: Алфавит истинны славинского языка составить: и грамматику изправить».⁶⁶ Результатом этой работы явились две книги Крижанича: «Грамматично изказание об руском езику» и «Объясненье виводно о писме словенском».

Хотя в одном случае Крижанич упоминает в заглавии своего труда о «руском» языке, а в другом — о «словенском», однако в обеих книгах речь шла об одном и том же: о языке, отличавшемся и от русского, и от хорватского, и от польского, и от остальных славянских наречий, но включавшего в себя и русские, и польские, и особенно хорватские слова и грамматические формы. Это была «грамматика языка, который Крижанич сочинил для всех славян».⁶⁷

Крижанич не ограничился конструированием грамматики изобретенного им языка: он решил применить на практике свое изобретение и «сице говорить (будто общим никобым езиком) даби от всех (славян, — А. Г.) било разумльено».⁶⁸ Начиная с 1659 г. большинство своих произведений Крижанич писал именно на этом «всеславянском» языке, используя попеременно то латинский, то кириллический алфавит. Хотя создание литературных произведений на искусственно сочиненном языке с еще не устоявшимися словарными и грамматическими формами было очень трудным делом, Крижанича эта задача не утратила, ибо он был твердо убежден в необходимости создания «всеславянского» языка, доведенного до наивозможного совершенства. Недаром он писал, что «языка совершенство есть само потребно орудие к мудрости, и едва не становито ея знамя».⁶⁹

Благодаря «исправлению языка» станет возможным создание книг, доступных пониманию всех славян, и этими «пригодными разумными книгами» можно будет «людем умныи очи открыть».⁷⁰ Таким образом, преобразование языка должно было, по мнению Крижанича, помочь развитию национального самосознания славянских народов.

5

Другим не менее важным условием развития культуры и национального самосознания Крижанич считал создание «общеславянской истории».

⁶⁴ *Vadalić*, стр. 8.

⁶⁵ Белокуров, стр. 176.

⁶⁶ Там же, стр. 261.

⁶⁷ *G. Daničić. Gramatika Gjurgja Križanića. — Rad Jugoslavenske akademije, kn. XVI. Zagreb, 1871, стр. 161.*

⁶⁸ Грамматично изказание . . . , стр. 1.

⁶⁹ Русское государство, т. 1, стр. 126.

⁷⁰ Там же, т. 2, стр. 115.

Указывая, что до сих пор «ся обретают токмо некои и уделни годописци у Русов, Ляхов и Чехов», он с огорчением отмечал: «а обо всем целом народу годных и потребных историй или изпоминков и старинних повестей, нигде еще несть било видеть».⁷¹ Это утверждение Крижанича не соответствовало истине: попытки составления общеславянской истории не раз предпринимались и в XVI, и в XVII вв. Можно предположить, что Крижанич не знал о «Польской хронике» М. Стрыйковского (1582) и об «Анналах» С. Сарницкого (1587), уделявших большое место истории соседних с Польшей народов,⁷² можно усомниться в его знакомстве с книгой М. Орбини, стремившегося охватить весь славянский мир. Наконец, вполне вероятно, что он ничего не знал об «Общеславянской истории» Леваковича, так и не увидевшей света и оставшейся в рукописи.⁷³ Но уж во всяком случае он был достаточно хорошо знаком с книгой М. Кромера, в которой речь шла не только о Польше, но и обо всех славянских народах.

Вообще книг по истории славянства накопилось к тому времени уже немало, поэтому слова Крижанича об отсутствии «годных историй... обо всем целом народу» следует объяснять лишь тем, что он не был удовлетворен существующими книгами и не считал их «годными», поскольку они содержали «множайшая басни, и клеветства, и злооглашения... о всем купно народе словенском».⁷⁴ Чтобы покончить с этими «злооглашениями», умаляющими роль славян в истории человечества, надо было, по мнению Крижанича, «списать историю правдиву и совершенну сего царства и всего народа словенска».⁷⁵ И поэтому Крижанич обратился к русскому царю с просьбой назначить его придворным историографом и поручить ему выполнение этого труда.⁷⁶

Сохранились материалы, показывающие, что Крижанич всерьез занимался изучением литературных источников, содержавших сведения об историческом прошлом славянских народов. Он сделал многочисленные выписки из книг М. Кромера, П. Пясецкого, С. Старовольского, из русской летописи и из других сочинений и частично использовал эти выписки в своей «Политике».

Поскольку замысел Крижанича не был осуществлен, трудно судить о том, в какой степени его предполагаемый труд по истории «всего народа словенска» должен был отличаться от известных и неизвестных ему книг его предшественников. Ясно лишь, что наибольший интерес для Крижанича представляла критика тех легенд и теорий (теория о четырех монархиях, легенда о князьях Владимирских, о принятии Владимиром Мономахом даров от византийского императора и др.), которые, по мнению Крижанича, не только противоречили исторической правде, но и подрывали национальное достоинство русского народа и всех славян.

Об этом интересе Крижанича к исторической критике свидетельствуют многочисленные фрагменты «Политики» и книги «Об божием смотреию». Можно заметить, что Крижанич обращается к сюжетам русской и «всеславянской» истории большей частью именно для того, чтобы с их помощью дать бой сторонникам той или иной историко-политической теории, умаляющей достоинство славян.

⁷¹ Там же, стр. 2.

⁷² Первольф, стр. 103, 127.

⁷³ Wollman, стр. 28.

⁷⁴ Белокуров, стр. 173.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Русское государство, т. 2, стр. 2.

Все это свидетельствует о том, что задуманная Крижаничем «всеславянская история» должна была, по его мнению, стать важным идеологическим оружием в борьбе за развитие национального самосознания и за возрождение славянских народов.

6

Добиться этого возрождения было нелегко. Крижанич не жалел мрачных красок для того, чтобы подчеркнуть культурную и экономическую отсталость и отрицательные стороны жизненного уклада своих собратьев-славян. Обличение этих недостатков свидетельствовало о гражданском мужестве Крижанича, тем более, что он не ограничивался критикой, а предлагал средства для исправления ошибок и дурных обычаев. В то же время Крижанич выступал против несправедливых обвинений в адрес славян со стороны других народов, против угнетения их другими народами, всячески старался поднять достоинство своего родного племени.

Этим объясняется отношение Крижанича к «немцам» (в число которых он включал не только германцев, но и шведов, и англичан, и голландцев, и прочих жителей «луторских и калвинских» стран). Он считал, что общение с «немцами» приносит славянам неисчислимые беды, поэтому «Словенцем... наилучше би било ни рати, ни мира з ними не имать, и згола о них не знать».⁷⁷ Но поскольку избежать этого общения невозможно, то следует его сократить путем «запертия рубежев», проведения политики «гостогонства» и других мер, которые ограничат проникновение «немцев» в славянские земли и спасут восточных славян от того «онемечивания», которому подвергаются чехи, поляки и хорваты. Таким образом, линия, намеченная Крижаничем по отношению к «немцам», была чисто охранительной и не предусматривала активных политических действий со стороны славянских стран.

Совсем иной характер носили планы Крижанича, касающиеся отношений славян с Османской империей. Выше уже говорилось о той популярности, какую снискала в XVI—XVII вв. идея сплочения всех славянских народов для борьбы с турками. Остается добавить, что эта идея рождала к жизни не только риторические призывы и звонкие декларации, но и конкретные политические планы. В книгах С. Ореховского, Х. Варшевицкого, В. Папроцкого, С. Старовольского, в трактате Томаша Пешины из Чехорода и во многих других сочинениях славянских писателей XVI—XVII вв.⁷⁸ излагаются планы борьбы с турками — планы, порой взаимоисключающие, но во всех вариантах исходившие из необходимости выступить против турок единым славянским фронтом.⁷⁹

Юрий Крижанич, родившийся в окраинной Хорватии, недалеко от границы, за которой под властью турок томились и хорваты, и сербы, и болгары, усвоил с детства не только чувство ненависти к туркам, но и убеждение в необходимости союза всех европейских (прежде всего славянских) народов против империи Османов. В дальнейшем антитурецкие настроения Крижанича еще более укрепились под воздействием его духовных пастырей из Конгрегации пропаганды веры, а также под влиянием прочитанных им книг, среди которых были и антитурецкие сочинения Кохановского и Старовольского.

Во многих произведениях Крижанича говорится о бедах, которые причиняют славянам турки и их вассалы — крымские татары. При этом Кри-

⁷⁷ Там же, т. 1, стр. 204.

⁷⁸ Первольф, стр. 87—88, 210.

⁷⁹ H. B a t o w s k i. Współpraca słowiańska. Warszawa, 1946, стр. 39.

жанич не ограничивается описанием ужасов жизни под вражеским игом, а излагает конкретные планы борьбы с Турецкой империей. Цель этих планов на протяжении всей жизни Крижанича оставалась неизменной — разгром турок и освобождение славян, однако методы достижения цели в разные времена представлялись Крижаничу по-разному.

В 1641 г. Крижанич сообщил секретарю Конгрегации пропаганды веры Ф. Инголи о своем намерении «увещевать царя начать войну против общих врагов христиан — турок». Крижанич надеялся внушить царю, что «для этого будет недостаточно его подданных без помощи западных государств» и что царю следует послать Крижанича «к этим католическим государям, ибо от них он наверно получит и мастеров дела, и помощь, и советы». ⁸⁰

Этот план Крижанича был построен в соответствии с тактикой, разработанной Ватиканом еще в конце XVI в., когда папская курия стремилась вовлечь Россию в антитурецкий союз, чтобы достичь тем самым сразу двух целей — разгромить Турцию и вовлечь Московское государство в сферу своего влияния. ⁸¹ Слова Крижанича о необходимости воспользоваться помощью католических государств весьма напоминают наказ папскому послу в Россию А. Комуловичу, которому рекомендовалось убедить царя, что русский народ «узрит и научится военному искусству в том месте, где может видеть, каким образом производят войну не только турки, но также немцы, венгры и итальянцы, споспешествующие сему предприятию, посланные от его святейшества и от других иностранных владетелей». ⁸²

Таким образом, когда Крижанич в 1641 г. выступил сторонником коалиции России не только с «болгарами, сербами, босняками, валахами», но и с «западными государями», он не выходил за рамки политики римской курии, какими бы патристическими чувствами она субъективно ни руководствовалась. План этот не мог иметь успеха в России не только в силу своей проватиканской направленности, но и потому, что Русское государство до середины XVII в. старалось поддерживать с Турцией мирные отношения.

Однако в 50-х годах характер русско-турецких отношений изменяется в связи с тем, что конфликты Турции с ее западными соседями начинают затихать и турецкая агрессия переносится на Австрию, Польшу и Россию. ⁸³ Национальные интересы России требуют активизировать борьбу с турецкой опасностью. В этой обстановке антитурецкие настроения Крижанича обогащаются новым содержанием. И когда на страницах «Политики» Крижанич излагает свой план организации союза для борьбы с Турцией и ее вассалом — Крымом, то этот план уже ничем не напоминает тех коалиций, которые создавались Ватиканом и Габсбургами в предшествовавшее время.

В отличие от «Записки 1641 года» в «Политике» речь идет не о союзе с католическими державами, а о том, что в войне против татар и турок должны участвовать наряду с русскими «многи Подонци, Поднепряни, Моровлахи, Ляхи, Серби, Болгари Хервати, Вугри и Греки». ⁸⁴ Таким

⁸⁰ Белокуров, Приложения, стр. 125—126.

⁸¹ В наказе папскому послу Кленхену в 1576 г. говорилось: «Цель настоящего посольства состоит в том, чтобы не только соединить русского государя союзом дружбы с апостолическим престолом против общего врага — турок, но (что гораздо важнее) в том, чтобы связать их, если можно, единством священным, дабы толикий и столь превосходный христианского тела состав удобно был совокуплен в одно всех частей обществу» (Н. Б а н т ы ш - К а м е н с к и й. Исторические известия о возникновении в Польше унии... М., 1805, стр. 12).

⁸² Древняя Российская Вивлиофика, т. XII. СПб., 1790, стр. 456.

⁸³ Н. А. С м и р н о в. Россия и Турция в XIV—XVII вв., т. 2. М., 1947, стр. 113.

⁸⁴ Русское государство, т. 2, стр. 130.

образом Крижанич выступает с идеей совместной борьбы народов Восточной Европы (и главным образом славян) против Оттоманской Порты. Участие России в освободительной войне против турок должно было, по мнению Крижанича, стать центральной задачей русской внешней политики.⁸⁵

Подобный план был уже более близок московским властям по причине их возросшей заинтересованности в сплочении антитурецких сил и потому, что среди этих сил главное место предназначалось не «католическим государям», а народам, исповадовавшим православие. Но все же и в этом плане отчетливо сквозило то, что его автор подходил к вопросу о борьбе с Турцией не с точки зрения московской дипломатии, а с особой, специфической позиции, ибо борьба эта была для Московского государства хотя и важной, но не столь первостепенной задачей, какой она представлялась хорвату Крижаничу, мечтавшему о скорейшем освобождении своих собратьев на Балканах.

7

Строя планы совместной борьбы всех славян против их врагов, Крижанич неизменно подчеркивал необходимость гегемонии России в этом сообществе славянских народов. Такие мысли высказывались и до Крижанича, в XV—XVI вв., причем исходили они, как правило, из той же самой среды, из какой вышел и Крижанич: не в Москве, а в Загребе, в Дубровнике, на Дунае мечтали о том, чтобы Россия возглавила общеславянскую борьбу против турок. Так, болгарин Константин Костенецкий писал о том, что Московское государство является надеждой и опорой сербского народа, попавшего под власть турок.⁸⁶ Дубровницкие поэты воспевали русских царей как будущих освободителей славянского юга.⁸⁷

Правда, в те времена существовала и другая точка зрения, согласно которой гегемоном объединенных славянских сил должна была стать Польша. Об этом писал в своих поэмах Я. Кохановский и другие поэты XVI в.⁸⁸ Наиболее отчетливо эта идея прозвучала в книге В. Демболецкого «Wywód jedynowładnego państwa świata» (Warszawa, 1633), где речь шла не только о руководящей роли Польши среди славян, но и о планах мирового господства Польши в случае победы над турками.⁸⁹ Характерно, что роль гегемона славянского мира приписывалась Польше почти исключительно польскими авторами, лишь однажды в защиту этой цели раздался голос со славянского юга. В поэме И. Гундулича «Осман» (около 1630 г.) содержится призыв к объединению всех славян под главенством Польши и предсказан расцвет Речи Посполитой после победы Польши над Россией. Но эта позиция Гундулича объяснялась временными успехами Польши после Хотинской победы и личными отношениями семьи Гундуличей с польским королем Владиславом.⁹⁰ И не случайно, что к середине XVII в. пропаганда гегемонии Польши в славянском мире фактически прекратилась.

В противоположность этому тяготение южных и (в меньшей мере) западных славян к России на протяжении XVII в. все более возрастает и находит свое наивысшее отражение в трудах Юрия Крижанича.

⁸⁵ Там же, стр. 116.

⁸⁶ Wollman, стр. 27.

⁸⁷ Первольф, стр. 212.

⁸⁸ Ulewicz, стр. 186.

⁸⁹ Неедлы, стр. 88.

⁹⁰ А. Липовский. Иван Гундулич. СПб., 1894, стр. 38.

Крижанич в течение всей своей жизни возлагал надежды на Россию как на единственное славянское государство, способное возглавить остальные славянские народы в борьбе за их возрождение. Обращаясь к русскому царю, он писал: «...на тебе единого (о пречистый царю) есть спало смотрение всего народа Словенского... Ты реку един, о царю, сада нам еси от бога дан, да и Зайдунайцем, и Ляхом, и Чехом пособишь».⁹¹ Крижанич считал, что Россия обязана возглавить славянский мир потому, что «един Руский удел... живет под царем и господарем своего языка, а осталии все Словенци есуть подвержены чужим народом».⁹² К этой мысли Крижанич возвращается не раз, отмечая, что «Задунайски Словенци... уже давно есуть згубили не лихо кралество, но и силу всю», да и «Ляхи никако из своих нужь и срамот сами себе пособить не могут».⁹³

Как бы полемизируя с теми, кто считал Польшу способной возглавить сообщество славян, Крижанич настойчиво подчеркивал, что «Польша находится ныне в таком состоянии и доведена политическими болезнями до таких бедствий, что может излечиться... только посредством союза и покровительства светлейших русских царей».⁹⁴ И полякам, и задунайским славянам «извонска сила есть потребна, да беху могли опять на ноги повстань, и в число народов ся поставить».⁹⁵ Этот «извонский послюк» западные и восточные славяне должны были, по мнению Крижанича, получить от Московского государства.

Говоря о долге России перед другими славянскими народами, Крижанич объясняет его не только тем, что Россия, с его точки зрения, является единственным независимым славянским государством.⁹⁶ Она обязана помочь своим собратьям еще и потому, что у славян вообще никогда еще «нист било... коего великого, и устроенного, и обстояльного кралества: каково днес ест ово славно Руско господарство».⁹⁷ И это убеждение Крижанича совпадало со взглядами многих южных славян, обращавших взоры к России потому, что Русское государство достигло высокой степени могущества и славы и стало казаться естественным покровителем южнославянских народов.⁹⁸

Таковы были причины, по которым Крижанич призывал Россию возглавить освободительную борьбу славянских народов. В «Политике» и в других книгах, адресованных русским читателям (прежде всего московским властям), Крижанич снова и снова повторяет эти доводы, как бы стремясь внушить своим читателям мысль о руководящей роли России в славянском мире — мысль, непривычную и новую для русских людей, но уже задолго до этого распространенную в среде угнетенных славянских народов, надеявшихся, что в результате помощи со стороны крупнейшего славянского государства к ним придет освобождение.

Крижанич предназначал России руководящую роль не только в будущей борьбе с турками и в предстоящем вызволении западных славян из-под власти «немцев». Он считал, что Россия должна проявить инициативу и в самых неотложных, с его точки зрения, делах, необходимых для

⁹¹ Русское государство, т. 2, стр. 115.

⁹² Там же, стр. 2.

⁹³ Там же, стр. 115—116.

⁹⁴ Там же, стр. 173.

⁹⁵ Там же, стр. 115.

⁹⁶ «Польша немного осталось до того, чтобы она совсем стала немецкой», — писал Крижанич в «Письме об освобождении» (И. Первольф. Отчет о занятиях в архивах. — Варшавские университетские известия. Варшава, 1883, № 2, стр. 70).

⁹⁷ Грамматично изказание... стр. II—III.

⁹⁸ М. Н. Тихомиров. Исторические связи русского народа с южными славянами. — В кн.: Славянский сборник, М., 1947, стр. 188.

возрождения славянства. И поэтому, обращаясь к царю и признавая, что «в садашне тесно время» царь не может «пособить к совершенной поправе» другим славянам, он призывает царя «кончее язык Словенский в книгах изправить и осветлять и пригодными разумными книгами оним людям умние очи открыть, да учнут: яко смо рекли, честь познавать, и об своем возстанению думать».⁹⁹ Наконец, Крижанич отводит России решающую роль и в осуществлении религиозной миссии славянства, повинного, по его мнению, «мирить Греков з Римлянами»¹⁰⁰ и поэтому обязанного в первую очередь установить религиозное единство в своих собственных рядах.

Таким образом, и национально-патриотические, и религиозные замыслы Крижанича побуждали его возлагать наибольшие надежды на Московское государство.

Строя планы совместной борьбы славянских народов против чужеземного гнета, намечая пути национального возрождения славян, Крижанич почти нигде не высказывает своего мнения о том, как будут складываться политические отношения между славянскими народами после их победы в освободительной борьбе. Однако следует учитывать, что Крижанич был убежденным противником «сверх-государств» и осуждал тех правителей, которые претендовали на «величие сверх обыкновенного».¹⁰¹ Поэтому, отводя России роль гегемона в освободительной борьбе славян, Крижанич, видимо, не был склонен считать эту гегемонию вечной и не навязывал России роль властелина над возрожденными славянскими народами.

8

Изучение трудов Крижанича и сопоставление их с книгами его предшественников убеждают в том, что его сочинения явились новым, более высоким этапом в развитии идеи славянского единства, издавна вошедшей в литературу всех славянских народов.

Во-первых, Крижанич гораздо глубже и более критически, чем большинство его предшественников и современников, подошел к вопросу о причинах этнической и языковой близости славян и создал стройную теорию, обосновывавшую необходимость единения всех славянских народов.

Во-вторых, в отличие от многих других авторов того времени, Крижанич не только декларировал идею единства славян, но и наметил практические пути их политического, экономического и культурного возрождения.

И, наконец, труды Крижанича (особенно его «Политика») явились первой попыткой создания таких литературных произведений, в которых «славянская идея», изложенная то в форме публицистических трактатов, то в диалогах вымышленных героев, то посредством различных аллегорий, стала главной темой. И само появление на свет этих произведений было вызвано желанием их автора облечь свой план возрождения славянства в наиболее доходчивую и убедительную литературную форму.

Большинство исследователей деятельности Крижанича справедливо отмечает, что тема славянского единства составляет основное содержание его важнейших книг. Однако из этого верного наблюдения иногда дела-

⁹⁹ Русское государство, т. 2, стр. 216.

¹⁰⁰ Там же, стр. 220.

¹⁰¹ Там же, стр. 284.

лись и делаются ошибочные выводы. Весьма распространенным, в частности, является утверждение о том, что Крижанич был якобы «предтечей панславизма» XIX века.

Это ложное мнение вошло в литературу «с легкой руки» П. А. Безсонова, нашедшего в архивах основные труды Крижанича и ставшего первым его биографом. П. А. Безсонов был одним из наиболее пылких славянофилов середины XIX в. и разделял их веру в «богоизбранность России» как оплота грядущего всеславянского царства. Обнаружив в книгах Крижанича призывы к сплочению славян вокруг России, Безсонов с присущей ему восторженностью объявил Крижанича «духовным отцом» своих единомышленников и даже нашел в нем черты сходства с «передовым человеком Руси и славянства» — славянофильствующим мракобесом А. С. Хомяковым.¹⁰²

П. А. Безсонов не остался в одиночестве. Пущенная им версия о прямой духовной связи между взглядами Крижанича и националистическими теориями XIX в. была подхвачена многими реакционными историками и литераторами прошлого столетия. Особенно примечательна в этом отношении книга И. Рогановича,¹⁰³ обнаружившего в сочинениях Крижанича составные части уварской формулы («православие, самодержавие, народность») и до полной неузнаваемости искажившего жизненный путь и содержание деятельности Крижанича. Именно Роганович одним из первых заговорил о «панславизме» Крижанича, вкладывая в этот термин то самое содержание, какое было присуще «панславизму» XIX в., с его политической реакционностью и близостью к захватническим планам русского царизма.

Подобное произвольное толкование взглядов Крижанича было вызвано тем, что его произведения рассматривались вне всякой связи с конкретно-исторической обстановкой его времени. И поэтому те планы политического и культурного возрождения славян, которые были порождены специфическими условиями XVII в., в частности порабощением балканских славян турками и габсбургской империей, рассматривались как проявление некоей абсолютной «панславянской» идеи, сохраняющей свое содержание в любую эпоху.

Конечно, не все авторы, относившие Крижанича к числу «панславистов», трактовали его взгляды столь упрощенно. Известную роль сыграла и терминологическая инерция. Поскольку в научной литературе не существовало специального термина для обозначения ранних проявлений идеи славянского единства, то все эти проявления, и в том числе взгляды Крижанича, принято было называть «панславистскими», объединяя их тем самым в одну рубрику с позднейшими националистическими теориями.¹⁰⁴ И подобное словоупотребление можно встретить даже у тех авторов, которые раскрывали истинное содержание планов Крижанича и противопоставляли эти планы реакционным концепциям славянофилов и «панславистов» XIX в.¹⁰⁵

Представление о Крижаниче как об «отце панславизма», порожденное русскими славянофилами и укрепившееся вследствие терминологической

¹⁰² П. А. Безсонов. Юрий Крижанич... — Православное обозрение, вып. XII, стр. 780.

¹⁰³ И. Роганович. Ю. Крижанич и его философия национализма. Казань, 1899.

¹⁰⁴ Ф. Вольман справедливо указывал, что термин «панславизм» непригоден для обозначения идеи славянской общности, «потому что он обозначает явление, присущее XIX веку, и потому что он приводит к неисторическому представлению о некоем едином течении которого никогда не было и не будет» (Wolman, стр. 3).

¹⁰⁵ Термин «панславизм» применительно к взглядам Крижанича встречается в упомянутых выше работах В. Вальденберга, В. И. Пичеты, З. Неудлы и др.

нечеткости, нуждается в исправлении. Подобное исправление необходимо и потому, что возникшей ошибкой воспользовались некоторые авторы, заинтересованные в том, чтобы доказать «исконность», «извечность панславизма» как идеологической основы «притязаний России на другие славянские земли».¹⁰⁶

Еще 17 лет назад Б. Д. Дацюк обратил внимание на то, что взгляды Крижанича о возможности внешней поддержки славян со стороны России особенно часто искажались буржуазными авторами. Он указывал, что эта сторона мировоззрения Крижанича в наибольшей степени подвергалась различным произвольным толкованиям ученых, пытавшихся искусственно приладить высказывания Крижанича к позднейшим теориям «панславизма».¹⁰⁷

С тех пор на Западе вышло в свет еще несколько книг, в которых речь идет о Крижаниче, и все они продолжают эту линию. Ватиканский историк П. Сколярди именует Крижанича «отцом панславизма» и доходит до абсурдного утверждения о том, что внешняя политика Советского Союза является воплощением в жизнь идеи Крижанича об объединении славян вокруг Москвы.¹⁰⁸ Небезызвестный американский «специалист по национальному вопросу» Ганс Кон убеждает своих читателей в том, что Крижанич «был панславистом, славянофилом».¹⁰⁹ Число подобных примеров можно было бы умножить.

Научный анализ трудов Крижанича опровергает эти измышления. Взгляды Крижанича не имеют ничего общего с великодержавными теориями «панславистов» XIX в. Крижанич был сыном своего времени, в рамках которого его и следует рассматривать. И если подойти к Юрию Крижаничу с этих позиций, нельзя не признать, что он был самым выдающимся в то время выразителем идеи славянской общности, предложившим такой план возрождения славянства, который был обусловлен исторической обстановкой в восточной и юго-восточной Европе середины XVII в.

Только такой подход к сочинениям Крижанича дает возможность правильно разобраться в содержании его книг — выдающихся литературных памятников славянского барокко.

¹⁰⁶ Югославский писатель М. Крлежа называл Крижанича «инспириатором русского империализма» (M. Krleža. Eseji, 1. Zagreb, 1933, стр. 81).

¹⁰⁷ Дацюк, стр. 38.

¹⁰⁸ P. G. Scolaridi. Au service de Rome et de Moscou au XVII siècle. Paris, 1947, стр. 170.

¹⁰⁹ H. Kohn. The idea of nationalism. New York, 1946, стр. 46.

И. БАДАЛИЧ

Юрий Крижанич — предшественник Ивана Тихоновича Посошкова

Прежде чем перейти к сравнительному анализу «Книги о скудости и богатстве» И. Посошкова и «Политики» Юрия Крижанича, мне хотелось бы вкратце указать на некоторое внешнекомпозиционное совпадение обоих анализируемых произведений.¹ И «Политика» Крижанича, и «Книга о скудости и богатстве» Посошкова задуманы на основе традиционной системы «трехчленности» с обязательной вводной аргументацией или же кратким вводным содержанием [у Крижанича «Предисловие» («Предговорие»)]. «Благо, сила и мудрость» — это, по Крижаничу, три главных положительных достоинства, на которых покоится фундамент общественного и государственного строя. Поскольку эти основные достоинства как «божьи дары» в их земном применении сочетаются с их божьим предначертанием, они не только хороши, но и нужны. Поэтому Крижанич решает разделить свое произведение «Политика» на три части: на разговор о благе государства, о его силе и о мудрости его правителей.²

Посошков свое тройственное членение обрабатываемого материала своеобразно углубил, можно даже сказать придал ему черты барокко, разделив его на особенную систему «троекрагного трекратия»: в первом «трекратии» он показал духовенство, воинство и правосудие, во втором — торговлю, ремесло и общественный порядок, в третьем — крестьянство, земледелие и царские подати. На этом «трекратном трекратии» он и создал, по его словам, свою книжицу в течение трех лет.³

Указывая на эти факты внешнекомпозиционной трехчленности обоих произведений, я никак не настаиваю на том, что в таком совпадении у Посошкова нужно искать, а еще меньше и находить отражение разделение материала, которое наблюдается в произведении Крижанича «Политика», потому что гораздо раньше, еще до христианской эры, числу 3 («Святой Троице») придавали символическо-мистический нимб, а уже потом магия и мистика числа 3 была введена в литературу и науку и применялась вплоть до христианской формулировки — *omne divinum est trinum*.

¹ В статье приняты сокращения: К — Юрий Крижанич. Русское государство в половине XVII века, тт. I—II. М., 1859—1860; П — Иван Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве и другие его сочинения. Ред. и комментарии Б. Б. Кафенгауза. М., 1951

² К, т. I, стр. 5: «Три мирские твердости и трое совершение господарству: благо, сила и мудрость... Зато мы хотим сие дело на трое разделить: и разговор учинить об владетельском благу, силе и мудрости».

³ П, стр. 7: «И на оныя неправды и неисправности, елико ми бог даровал, мнения своего изложение ко исправности тех неправостей и неисправностей троекратное трекратие предлагаю, а именно: первое трекратие о несправе и поправе духовенства, воинства и правосудия; второе трекратие о несправе и поправе купечества, художества и разбойников з беглецами; третье трекратие о несправе и поправе яко во крестьянах, тако и во владении земли безобидном и о собрании царского интереса многогобозовитаго. И на тое тричислие написал трелетним своим трудом книжицу и нарекох ю „Книга скудости и богатства“».

И в структуре языка обоих произведений нам было бы трудно найти устойчивую платформу для сравнения: правда, тексты и одного, и другого писателя изобилуют славянизмами, архаизмами и провинциализмами в такой мере, что издатели их текстов (Безсонов, Погодин, Кафенгауз) должны были давать к текстам особые словари. Однако эта особенность не свойственна только Посошкову и Крижаничу, и этого недостаточно, чтобы на основе лексики этих текстов делать выводы об их сходстве или о влиянии. Я боюсь, что мы могли бы впасть в бесплодный буквализм.

Даже и в вопросе основной тематики, которая у обоих писателей в их главных произведениях, упомянутых выше, в основном почти одна и та же, мы могли бы из предосторожности занять ту же точку зрения: «ветер эпохи» допетровского и петровского времени навел обоим писателям одну и ту же злободневную проблематику. И Крижанич,⁴ и Посошков⁵ пишут о торговле, о ремесле и земледелии, о государственном устройстве, о «воинстве», о необходимости просвещения, о крестьянстве, о законах и законности и т. п. Таким образом, и тематика их сочинений, а не только формальное разделение обрабатываемого ими материала, совпадает почти во всем.

Все это дает право поставить вопрос о своеобразной взаимосвязи обоих произведений славянской публицистики XVII и XVIII вв.

Первую главу своей «Книги о скудости и богатстве» Посошков посвятил критике русского духовенства («О духовности», стр. 21—41). По его мнению, духовенство в России крайне отсталое сословие, духовно и физически убогое, не имеющее никакого настоящего образования и необходимых нравственных устоев.⁶ Взгляды Посошкова по этому вопросу мы не можем, по существу, сравнить с «Политикой» Крижанича, так как Крижанич попросту не решился затрагивать этот вопрос. Причина этого кроется, по всей вероятности, в том, что «Политика» была написана Крижаничем уже в Тобольске, куда он попал, как это предполагает С. М. Соловьев, по сути говоря, из-за русского православного духовенства: «Сосланный в Сибирь за неправославие, Крижанич написал там сочинение».⁷

Как Посошков, так и Крижанич вопросу народной обороны уделяют большое внимание, подчеркивая в первую очередь важность хорошего снабжения и военного снаряжения армии, важность хорошей военной подготовки и справедливого обращения военных начальников с солдатами, правильных действий военных судов и т. п. Неустрашенность всех этих отношений, а особенно плохое снабжение являются часто причиной, по мнению Посошкова, дезертирства и даже измены ратных людей русского воинства.⁸

Все эти мысли, высказанные Посошковым сперва в его произведении «О ратном поведении» (1701 г.), а потом в 1724 г. на десяти страницах

⁴ К, т. I, стр. 2, «Предговорие»: «Потому здесь ся писать об торгованию, об рукодельных промыслах, об тежачеству илии об пахоте: и ибо всяких промыслах пристоящих к обогащению казны господарские, и к обрадованию всего народа. Об утверждению царства: об умножению сил: и обо всяких ратных промыслах. Об брежнню чести и величества: речи всякого знать потребны, и доселе... Об законех и обычаех, и об законоставию: како оно со временем бывает нарушено. Како добрых законов бречь в целости, а злых изкоренять».

⁵ Ср. прим. 3.

⁶ П, стр. 21.

⁷ С. М. Соловьев, История России с древнейших времен, кн. 3. Изд. «Общественная польза». СПб., гл. 1, стлб. 785—786.

⁸ П, стр. 50: «О солдатах и о драгунах надлежит великое попечение имети и пильно того смотрити и при квартирах, чтобы они ни пищею, ни одеждою не скудны

его «Книги о скудости и богатстве» (глава 2 «О воинских делах», стр. 42—52), содержатся в той или иной форме уже в «Политике» Крижанича (т. II, «Об силе», глава 1—7, стр. 65—104), в которой автор обсуждает вопросы оборонительных укреплений (т. I, 66—70), оружия (т. I, стр. 71—72) и вооружения (т. I, стр. 72—82), взаимоотношений солдат и военных начальников (т. I, стр. 82—90), обращения с солдатами (т. I, стр. 91—104) и т. п.

И для Крижанича хорошее снабжение и снаряжение войска являются основными требованиями хорошего устройства армии.⁹

Посошков подвергал жестокой критике состояние правосудия в России того времени (т. II, стр. 54—112). Особенно остро он напал на суд. Посошков предлагает принять новое уложение или свод законов по примеру более передовых судов за границей (т. II, стр. 77, 81), которое бы защищало основные права русского гражданина. А от этого будет польза и самому царю, подчеркивает Посошков. Пока это не будет сделано, в стране не будет благосостояния (т. II, стр. 91—92—108).

Гораздо раньше также сильно и более исчерпывающе на беззаконие и на произвол государственных органов обрушился Крижанич, клеймя пагубное тиранство правящих кругов, погрязших в незнании и дикости. Чтобы, между прочим, такое тяжелое обвинение русских кругов не вызвало нежелательной реакции против него самого, Крижанич приводит слова Адама Олеария, часто цитируя его суждения о пагубном правосудии в России XVII в., и лишь затем сам в ряде глав¹⁰ дает уничтожающую общественно-юридическую картину России того времени. Чтобы это состояние бесправия в России окончилось и страна и народ были спасены от гибели, Крижанич намного раньше Посошкова предвидел необходимость введения систематического государственного законодательства. Свои творческие замыслы, как нам известно, он вкладывает в уста будущего мудрого русского царя-правителя¹¹ точно таким же образом, как и обвинения против бесправия он высказал от имени Адама Олеария. Устроенное государственное законодательство в одинаковой мере принесет пользу и царю, и народу, а вместе с тем исчезнет и пагубная тирания в стране.¹² Сущность же нового законодательства, по мнению Крижанича, состояла бы в установлении точных окладов для судей, которые обеспечат их независимость, а стране — справедливое и упорядоченное судопроизводство. Чтобы острой и прямой критикой судов и судопроизводства того времени Крижанич не мог задеть чувствительность ответственных государственных властей, он очень остроумно воспользовался анекдотом о консолидации судопроизводства в соседней стране — Турции — путем упорядочения окладов судей.¹³ Между прочим, Крижанич говорил и прямо, осуждая, например, царские приходы от судов.¹⁴

были, а при армии и найпаче подобает их довольствовати, чтобы они радующиеся служали». «Нужда пригонит к побегу, а иной и изменить будет готов».

⁹ К, т. I, стр. 82—83: «Вояки будут добры, аще добро осмотрены брашном, платьем и оружием. Первьяе всего есть треба вояком промыслить об осмотрению тела, рекши об брашну, платью и оружию. Не менее, но паче и более есть треба промыслять, да всяки будут добро осмотрены платьем, неже брашном. Мало бо вояков от глада, а много от мраза погибает».

¹⁰ К, т. I, стр. 280—307, 310—312.

¹¹ К, т. I, дел. III, раздел 40, 4, 11, 30.

¹² Там же, стр. 31—32.

¹³ К, т. I, стр. 293.

¹⁴ Там же: «Нигде на всем широком свету не идет кралою никакова корысть ни приход от судов, токмо здесь на Руси ся есть появил той безбожный людодерский и правдогубный закон».

Посошков, однако, не мог идти до конца по тому же пути (даже и при помощи анекдота), по которому шел Крижанич. Он удовлетворился, как мы видели, в основном предложениями умеренных административных мер.

В вопросах внутренней и внешней торговли в главных чертах тоже существуют ясно выраженные совпадения: и Посошков, и Крижанич видят выход из тогдашней анархии в торговле на территории России в ограниченном государственном контроле над всей внутренней торговлей страны. Этот государственный контроль руководил бы распределением товаров и внешнеторговым обменом. Не будет преувеличением сказать, что один и другой писатель имели в виду ведение торговли, управляемой сверху. Руководящая роль в этом у Крижанича, хотя и символически, предоставлена самому царю,¹⁵ который свои обязанности исполняет через специальных исполнителей («царские оправники», «царские торговцы»). Предназначая высшую должность в управляемой торговле самому царю, Крижанич это сделал, по-видимому, из-за исключительной важности торговли в экономике России того времени. Он знал и о возражениях своих современников, которые считали неприличным связывать возвышенную личность государя с положением хозяйственного дирижера, но он, имея в виду важность дела, допускал, чтобы авторитет царя помог и в этой области.

Как уже было сказано, Посошков, как и Крижанич, предвидел улучшение русской торговли в торговле, которая контролировалась бы государственными органами; он считал торговлю для государства такой же важной, как и армию. Поэтому в самых важных вопросах торговли, по мнению Посошкова, решающее слово должен сказать царь.¹⁶ Служебными же царскими уполномоченными должны быть местные торговые командиры, управляющие во имя государства всеми торговыми ведомствами, а особенно внешнеторговым обменом.¹⁷

Но о самом купеческом сословии как таковом у Посошкова и у Крижанича было одинаково отрицательное мнение: оба считали купцов лентяями и обманщиками. Они обманывают, по единодушной оценке обоих наших общественно-политических критиков, одни других, иноземные и отечественные, но самое худшее при этом то, что они продажей негодных товаров обманывают безграмотный народ, нанося ему ущерб не только высокими ценами, но и обвешиванием, и неточными мерами.¹⁸

Так же как и Посошков, Крижанич признает обоснованность и необходимость существования купеческого сословия, но считает купцов непорядочным общественным элементом и относит купеческое сословие к слову «черняков».¹⁹

¹⁵ К, т. I, стр. 8—10: «На тые толь многие народные нужи един сам промысль есть мочугь пособить. То есть, да Господарь Царь все торговство, кое ся деет с иными народми, примет на свое имя и руку, яко же и приал есть, и в грядущая времена да ее обдержит».

¹⁶ П, стр. 125.

¹⁷ П, стр. 120: «А со иноземцы... чтобы никому обиды не было».

¹⁸ П, стр. 118: «А сей древний купецких людей обычай велми есть неправ... и от такова неправого порядка незнающим людям великия пакости чинятца».

¹⁹ К, т. I, стр. 261: «Измежу черняков пак торговцы, от тежаков и реместиков есуть мене потребны, и мене добра чинят общине: або торговцы нить руками не рабят, нить глав своих не полагают за народ, нить корви нить пота не проливают, но токмо товары от места на место перевозят, и то не на общинскую, но на свою особытую корысть, и многожды з общинскою шетою, и не своим животным трудом, но наемною тежаческою работою. Бездельны питают свои торбухи, и разкошей уживают, и людей

Взгляды Крижанича и Посошкова, и теоретические, и практические, в вопросах и решениях в связи с русской внешнеторговой проблематикой совпадают полностью: они оба настаивают на всеобщем государственном контроле внешней торговли. И доказательства их точек зрения одни и те же: оба одинаково боятся (на основе проверенных фактов и опыта) иностранной эксплуатации неорганизованной внутренней и внешней торговли России того времени. Отсюда вытекает и та бескомпромиссная ксенофобия, в первую очередь германофобия, и первого, и второго писателя, которые не доверяют иноземцам во всех областях жизни русского народа. Можно сказать, что в русской литературе такая желчная ксенофобия, замеченная в произведениях Крижанича и Посошкова, не обнаружена ни раньше упомянутых писателей, ни позднее.

Главную опасность для процветания русской торговли Посошков видит в пагубном влиянии иностранных купцов, которые своим организованным импортом и организованным спросом отечественного сырья формируют цены на внутреннем и внешнем рынках исключительно в своих интересах, так что такая хозяйственная политика иностранных купцов действует разрушительно на развитие русской национальной торговли и купеческого сословия. Для защиты торговли от этого зла Посошков предлагает решительное ограничение свободы иностранных купцов на территории России. «Не нужно их пускать в страну, — говорит Посошков, — пусть они продают свой товар оптом и в розницу на кораблях и то в определенных портах. Поскольку бы они не продали привезенного товара на кораблях, этот товар не нужно брать ни на комиссию, ни в русские склады. Пусть иноземцы везут обратно непроданный товар».²⁰ Если они обидятся на такой поступок и прервут торговлю с Россией, все же, по мнению Посошкова, это будет больший вред для них, чем для русских, потому что они и так, особенно немцы и персы, ввозят кое-какие дорогие безделушки (игрушки и товары не первой необходимости), ненужные русским, а вывозят по дешевой цене дорогие меха и т. п. Посошков был так сердит на иностранных купцов, что переходит на брань (как и Крижанич в таких же случаях), называя их даже «свиньями».²¹

Все эти мысли Посошкова в той или иной форме содержатся и в «Политике» Крижанича, который до Посошкова видел в иностранных купцах, а особенно в немецких, огромную опасность для хозяйства России. Поэтому и он им не разрешает иметь в России ни мест для продажи, ни складов, ни торговых представителей.²² «Если бы не было в России немцев, торговля этого царства, — говорит Крижанич, — была бы в лучшем состоянии».²³

лихвами да обманами изобяжают, и сподобны суть неким общим кобылицам объедающим землю».

²⁰ П, стр. 137: «Аще можно тако учинить... чтобы прежую их пыху в конец нам сломить и привести бы их во смирение и чтобы они за нами гонялись».

²¹ П, стр. 134.

²² К, т. I, стр. 215: «А здесь на Руси что ся деет? Торговцы инородны, немцы, греки, бухары, всего сего краlestва благо и приплод к себе зграбляют. Везде держат товарные склады и откупы, и всякие промыслы и премыты. Вольно прехажают по земле, и выкупают наши товары найдешевлею ценою, а к нам привозят много некорыстных преддрагих товаров, бисер, камение драгое, и стекло бенетское в место камения, и часки, и инья некорыстные вещи. А наконец будучи они хитроумцы, обменяют наших торговцев во великих сметах пенязь».

²³ К, т. I, стр. 23—24: «Отнюдже никаковы иноземски торговцы немаются допустить в краlestву держать домов, ни лав, ни складов, ни сводов, ни оправников либо намесников своих: Когда бы немцев на Руси не было, торговство сего царства бы в много лучшем постановлению было: драже бысмо продавали наши товары, дешевле бысмо куповали чужие».

Более того, и концепцию Посошкова о необходимости снабжения ссудами торговли, и помощь торговцам в виде займов из государственных или кооперативных касс²⁴ — все это *expressis verbis* еще раньше предвидел Крижанич в своей «Политике», имея в виду предоставление торговцам выгодных займов (исключающих всякую лихву). Указывая при этом конкретно на такое пользование кредитами в более передовых западных странах,²⁵ Крижанич говорил о положительной роли так называемых «общих касс» («общая мошня или бурса»), основанных с помощью капитала заинтересованных купеческих кругов. Судя по этому, Крижанич первый пропагандировал формирование кооперативного капитала²⁶ в виде касс взаимопомощи в среде купеческого сословия, что позднее предлагал и Посошков.²⁷

В пятой главе «Книги» рассматриваются вопросы ремесла и художественных промыслов в России, считающихся важной хозяйственной отраслью (П., стр. 139—150). Посошков подчеркивает необходимость развития ремесла в интенсивном и экстенсивном направлениях, придавая при этом (так же как и Крижанич) важную роль государству, которое должно управлять развитием ремесла при помощи продуманных субсидий и оказывать поддержку неимущим ремесленникам.²⁸ Посошков настаивает на том, чтобы в Россию приглашались и нанимались на работу иностранные специалисты-ремесленники, что и было сделано во время преобразовательной деятельности Петра Первого. При этом Посошков, так же как и Крижанич, требует, чтобы иностранные ремесленники, приглашенные и работающие в России, обязательно обучали специальному мастерству молодых русских ремесленников.²⁹ В противном случае им не нужно разрешать выезд на родину или же их нужно выгонять из России с пустыми руками.³⁰

²⁴ П., стр. 138: «И хорошо бы в купечестве и то учинить, чтобы вси друг другу помогали и до нищеты никого не допускали. Аще своими деньгами не могут его оправить, то из царские бы зборные казны из ратуши давали им ис проценту на промысл, смотря по промыслу его, да бы никто промышленной человек во убожество великое от какова своего упадку не въходил».

²⁵ К., т. I, стр. 25: «Август царь раздаваше в заем пенязи своим подданником, без всякого раста и лихоемства: на добро обезпечение; рекши, на запись домов каменных, на общины, на заклады, на поруки. И тем есть взятгнул многие лихоемские грабежи и торговство дивно успособил и размножил. Тоже бы ся могла вяще удобно чинить в сем царству, з великою хвалою царя господаря».

²⁶ К., т. I, стр. 27: «В неких великих градах (Европы) держат торговцы наряжено между собою товарищество или дружину. И торговые свои пенязи держат все в одном месте скупно, и оно место ся зовет бурса, илити мошня. Аще кий болярин, или ин человек, принесет к ним своих пенязь много или мало, они примут тые пенязи в общую мошно, и дают му корысть от них: от ста рублей, еден рубель, или полтора, или два на год, а сами торгуют теми пенязми до срока. А когда человек запросит своих пенязь после срока, отдадут му е без отвлаки. Ащели им несть требы пенязь на торгование, примут еднаково тые пенязи на соблюдение, али не дают корысти от них, но токмо отдадут е во всякое время, когда господарь запросит. А иногда есть треба, да покладник ним платит за соблюдение».

²⁷ П., стр. 138.

²⁸ П., стр. 148: «Такожде и в прочих мастерствах».

²⁹ П., стр. 143: «А будет кто иноземец приедет в Русь художник доброй мастерства имяниного и у нас в Руси небывало, и такового надлежит дать дом и отдать ему в научение человек десяток место или болши и учинить с ним договор крепкой, чтобы он тех учеников учил прилежно и нескрытно».

³⁰ П., стр. 143: «А буде кой иноземец, по древнему своему обыкновению иноземческому, будет шмонить, а о ученье учеников не радеть, но чтобы, денги выманив, за море уехать, и то ево лукавство и проводы мочно и в полугоде познать, то с чем он приехав, с тем и назад выслать его нечестно и чтобы он в Руси и у нас не шатался, дабы на то зря, впряд для обману в Русь к нам не приезжали».

И Посошков, и Крижанич по этому вопросу стояли на одной точке зрения.³¹

Посошков рекомендует, чтобы русское ремесло, управляемое государством, старалось хорошо выделывать и по хорошим ценам продавать за границей уже готовые изделия и чтобы при этом не уступать иноземцам сырью по низким ценам. И в этом мысли Посошкова совпадают с мыслями Крижанича.³²

И положение классической экономики о том, что промышленно-ремесленное производство создается в зависимости от существующих источников сырья, рынков и соответствующего агломерата рабочей силы, пронизывает в одинаковой мере концепции как Посошкова,³³ так и его предшественника Крижанича.³⁴ И профессиональная организация ремесла была предусмотрена Посошковым так же, как раньше Крижаничем. Разница между этими профессионально-организационными замыслами в их структуре значительна: в то время как Крижанич предлагал профессиональную организацию ремесленного сословия на базе сословной и кооперативной взаимопомощи с ярко выраженной профессионально-сословной автономией,³⁵ Посошков остается со своей административной концепцией организации ремесла, управляемого государством, в устаревших рамках феодального бюрократизма.³⁶

Итак, все значительные замыслы Посошкова, которые предусматривали плодотворные преобразования русского ремесла петровского времени, по существу, содержатся уже в концепциях Крижанича, задуманных намного раньше.

³¹ П, стр. 141—142: «И аще той ученик уже совершенно научился и в разуме уже совершенном то освидетельствовав камандиру с товарищи и с мастерами, и аще мастерство ево чисто и честно и порока никакого не имущее, то дать ему указ полной, чтобы ему делать было свободно и дом мастерской иметь и учеников иметь... И кии мастера будут именитые и домами мастерскими владеть будут, то всем им, коемуждо иметь у себя клеймо особое, а надзиратели такожде имели бы свои особливые же клейма». К, т. I, стр. 31—32: «Всякий ученик есть повинен учение свое докончатъ у единого учителя, служить му даром два, три или вяще годов, как есть время отлучено во всяком ремесву. Ученик изволивши учение, треба есть да возмет сведочество от дружины в письму, яко есть верно служил, время исполнил и ремесства ся научил. Тогда ся назовет товарушь и повинен есть пувать по градах, да увидит и да изкусит знание множих иных майсторов. Товарушь пришедши в кий град повинен есть явиться назорнику своего ремесла».

³² П, стр. 147—149.

³³ П, стр. 146: «О сем же всячески надлежит потицатися, чтобы завести в Руси делать те дела, кои делаются изю лну и ис пенки, то есть трипы, бумазени, рубки, миткали, камордки и парусные полотна и прочие дела, кой из русских материалов делаются. Сие бо велики нужно, еже кои материалы, где родятся, тамо бы они и в дело происходили».

³⁴ К, т. I, стр. 39: «... треба призвать и рукодельников всяких, и краечев, кои бы нам могли зделать, показать, и научить всяко оружие, орудие, и всякий строй пратежный. А тех майсторов развестъ и разделить по градах, где всему будет пригожее стоять — для близзости воды, леса, льна, волны, железа, и всяких подбилин, и для иных потреб».

³⁵ К, т. I, стр. 31: «Всяко ремесство имает свою дружину и своего назорника. Те имеют слободину илити мочь судить между собой распри к ремесству пристоящая. То есть, аще друг друга обезчестит».

³⁶ П, стр. 141: «Такожде и о художественных делах гражданской же устав надлежит учинить и еже бы над всякими мастерства устроить надзирателей, а найпаче над иконописцами. И над всеми ими главнаго правителя приставить и за всеми мастерами и надзирателями прилежно ему смотреть и место ему дать, где те дела ему управлять, дабы все мастера дела свои делали самым тщательным художеством безпорочно». П, стр. 143: «И тако годствует учинить, чтобы без ведома художественных правителей и пришлой никакой мастер русской или иноземец никакова рукоделия не делал бы, но егда ево освидетельствуют командиры с товарищи и как ему определяют, так и быть».

Отдельную главу (шестую) Посошков посвятил теме «о разбойниках». Известно, что разбой и воровство в России были большим бедствием для народа, особенно в эпоху Петра I. Посошков объясняет это явление продажностью судопроизводства, которое слишком мягко или вообще никак не карает виновников этого общественного зла.³⁷ Чтобы положить конец этому национальному бедствию, Посошков предлагает ввести новое и более строгое законодательство, которое было бы в состоянии искоренить эти пагубные явления драконовскими мерами: административным ведением учета и ограничением передвижения жителей по стране, а нарушителей, т. е. разбойников и воров, клеймить, отсекав отдельные части тела или же казнить.³⁸

Крижанич в своей «Политике» также затронул эту тему, но гораздо шире и гуманнее.³⁹ И он относит разбойников и воров к отрицательным общественным элементам, против которых, по его мнению, нужно бороться лучшим законодательством в рамках лучших общественных отношений. С этой целью Крижанич предвидел необходимость принятия нового государственного законодательства, которое бы охватило права и обязанности всех, даже и привилегированных классов в России (от царя, князей и бояр до самых мелких чиновников), в смысле общественной солидарности всех классов на основе этически созданной народной общности: следовательно, *reformatio in caritate et in membris*.⁴⁰ Кругозор Посошкова, ограниченный рамками русского феодализма, не был таким широким.

Как конкретные меры, которые были бы в состоянии искоренить разбой и воровство, Крижанич предлагал в первую очередь упорядочить материальные, общественные отношения всех классов, даже и таких общественных вредителей, как разбойники: эти меры состояли бы не в полицейско-административных вмешательствах, а в соответственном материальном обеспечении путем справедливой оплаты труда любого, включая и бедных, которые в силу обстоятельств становятся разбойниками.⁴¹

Седьмая и восьмая главы «Книги» Посошкова посвящены крестьянству и сельскому хозяйству. В этих главах дается критическая оценка обстановки, в которой находилась отсталая русская деревня.

Русская деревня во времена Посошкова была отсталой, убогой, угнетаемой феодалами. И поэтому не удивительно, что она была крайне без-

³⁷ П, стр. 158: «Воров и разбойников».

³⁸ П, стр. 153, 161.

³⁹ К, т. I, стр. 292: «Або где тати и разбойники есуть слободны, тамо остальны люди окаяно живут стужены: ни в благу, ни в животех своих безпечальны. А тому — яко смо рекли — есть причина, что ся приказным людям не дает сподобная плача. Бедный Поддьячий морает в приказу сесть чез весь год, все целые дни, ни единого дни, ни единого дне не изнявши, а много крат седит и целая ноци; а из казны му идет алтын на день, или 12 рублей на год. А велят му ся на праздники показывать в цветном платье, на кое единое несть доста оных 12 рублей. А в остальном, чем ся имает кормить и одевать он сам, и жена, и челядь? А живут единаково. А из чесо живут? Лехко ся есть домыслить. Рекши из продавания Правды. Несть адда диво, что на Москве есть тако много воров, и разбоев, и людоморства, но есть диво, како еще люди праведны могут на Москве жить».

⁴⁰ К, т. II, стр. 30: «Но коим же образом можем мы творить народ благополучным? Конечно, мы не можем приказатъ земле, чтобы она производила плоды, ни морю, чтоб в нем водились рыбы. Но мы можем творить Добрые законы, эти орудия хорошей и благополучной жизни, без коих никакой народ не может быть счастлив. Где добрые законы, там благодать божия, добрая слава человеческая, и все добро, возможно для известного народа и для известной страны. А где нет добрых законов, там непременно должно быть разнаго рода общественное зло, должны быть несправедливости и бедствия».

⁴¹ Ср. прим. 39.

грамотной. Эти утверждения Посошкова в то же время являются обвинением виновников такого положения и в первую очередь существующих порядков: непосильные подати, чрезмерная эксплуатация крестьян феодалами начиная с административных и судебных властей и кончая своеволием крупных землевладельцев. Недовольство крестьян проявляется в их побегах, переселении, пьянстве и разорении.⁴² Выход из тупика Посошков видит в реорганизации — законной и административной — всей крестьянской жизни. Поэтому он рекомендует основать земства, рационально обрабатывать землю, провести новое измерение земли, уменьшить налоги и прежде всего ограничить произвол крупных землевладельцев и эксплуатацию крестьян.⁴³

Сущность сделанных Посошковым выводов о бедственном положении русской деревни и необходимости ее благоустройства не была чужда и Крижаничу: и он, хотя и был «пришельцем» в России, еще раньше Посошкова затронул те же самые раны русского народа. И он признавал, что сельское хозяйство наряду с ремеслом и торговлей — основная хозяйственная отрасль России.⁴⁴

Последняя, девятая глава «Книги» Посошкова — своеобразный публицистический *quodlibet* под заглавием «О царском интересе», в которой писатель наряду со своей частой и острой критикой хозяйственных и политических условий в России в той же самой «Книге» положительно оценил тип русской монархии своего времени: он доволен типом русского самодержца, который настоящий государь, а не «ористократ», не «димократ».⁴⁵

Эта парадоксальная противоречивость писателя, по моему мнению, находится в кровном родстве с таким же «подданным» положением Крижанича, для которого, как и для Посошкова, самодержавие русской феодальной монархии того времени — самая удачная форма государственного управления.⁴⁶

В этой же главе «Книги» вновь или в видоизмененном виде Посошков затронул отдельные вопросы, рассмотренные в предыдущих главах: о необходимости разумного распределения податей (стр. 200, 210), о повинностях (стр. 213—214), об отношении к вражескому иноземству (стр. 203, 208), о цепной торговле (стр. 208, 225, 226, 231), о самогонварении и о пьянстве (стр. 22, 230) и т. п. — вопросы, которые не были чужды и Крижаничу.

Вопрос устройства технико-монетных нормативов, затронутый Посошковым в этой главе, более систематически разработал уже Крижанич. И один, и другой усматривали в произвольной чеканке денег с неутвержденным соотношением благородных (золото и серебро) и неблагородных (медь) металлов большой вред, который наносился экономическому авторитету государства на внутреннем и внешнем рынках. Понятно поэтому, что некоторые русские «прожекторы» того времени предлагали свои проекты для устранения этого зла. Сделали это каждый по-своему и Крижанич,⁴⁷ и Посошков.⁴⁸

Таким образом, и здесь мы должны считать Крижанича предшественником Посошкова.

⁴² П, стр. 165, 177.

⁴³ П, стр. 183—199.

⁴⁴ К, т. I, стр. 42.

⁴⁵ П, стр. 239.

⁴⁶ К, т. I, стр. 243—244.

⁴⁷ К, т. I, стр. 327.

⁴⁸ П, стр. 236.

Как видим из приведенных главных мыслей «Книги о скудости и богатстве» Посошкова и параллельно с ними из соответствующих замыслов в «Политике» Крижанича, между этими двумя известными произведениями существует внутренняя связь не только в полном и наглядном совпадении тематики, но и в соответствующих позициях при решении определенных вопросов социально-политической, экономической и культурной проблематики. Не является ли установленное совпадение результатом «веяний эпохи», т. е. можно ли это тематическое совпадение, а затем и совпадение точек зрения в проблематике «Книги» Посошкова и «Политики» Крижанича свести к определенной духовной и публицистической («прожекторской») общности допетровской и петровской России?⁴⁹ Или же это совпадение следует считать прямым отражением чтения Посошковым «Политики» Крижанича?

Если принять во внимание, что большая часть известных проектов реформ относится к эпохе Петра Первого, а «Политика» Крижанича была полностью закончена еще в допетровское время, тогда допустимо предположить, что «Политика» Крижанича, самая значительная работа и по содержанию, и по объему в так называемой «прожекторской» публицистике, могла отразиться в позднейшей публицистической деятельности русских писателей — прожекторов эпохи преобразований. Она могла найти свое отражение и в практике государственных деятелей, у которых была возможность вдохновляться и руководствоваться замыслами Крижанича в преобразованиях, проводимых по их инициативе. По-видимому, доказательством этого могут служить сведения о том, что рукописи работ Крижанича находились в самых различных собраниях XVIII в. Так, С. М. Соловьев указывает, что список «Политики» Крижанича имелся у Петра I.⁵⁰ Рукописи работ Крижанича были найдены и в библиотеке В. В. Голицына.⁵¹ Между книгами «из царского дворца», которые должен был переплести московский переплетчик Яган Энкхауз, находились записанные произведения и рукописи Крижанича.⁵² Да и в библиотеке Сильвестра Медведева имелись рукописи работ Крижанича.⁵³ С. М. Соловьев указал на то, что уже у царя Алексея Михайловича была какая-то рукописная книжечка Юрия Сербенина (Крижанича), которую в 1674 г. царь послал дворцовому переплетчику, чтобы тот ее переплел.⁵⁴ Какая это была работа Крижанича, не сказано, да и позднее не установлено.⁵⁵ По данным П. Безсонова, в эпоху Петра Первого и библиотека Типографии в Москве

⁴⁹ Нам известен ряд русских писателей — преобразователей и публицистов (так называемых «прожекторов») допетровского (Полоцкий, В. В. Голицын, игумен Авраамий, С. Медведев и др.) и петровского времени (Ф. Прокопович, Ф. Салтыков, И. Т. Посошков и др.), которые как озабоченные патриоты в период важных социально-политических и экономических преобразований в России в XVII и XVIII вв. преподнесли как царю Алексею Михайловичу, так и Петру Первому различные записки (проекты), предлагая упомянутым государям определенные и конкретные идеи реформ.

⁵⁰ «Сочинение Крижанича («Политические думы») для нас очень важно: оно дополняет и подтверждает наши сведения о России перед эпохой преобразования, во многих случаях объясняет нам те пути, по которым действительно пошла преобразовательная деятельность. Книга Крижанича была наверху у великого государя, следовательно, есть основание предполагать, что она не осталась без влияния» (С. М. Соловьев. История России..., кн. III, стлб. 779).

⁵¹ П. Безсонов. Юрий Крижанич. М., 1870, стр. 23—24; С. М. Соловьев. История России..., кн. III, стлб. 1052.

⁵² Приказные дела. Архивы Министерства иностранных дел, за год 1674; ср.: С. М. Соловьев. История России..., кн. III, стлб. 779.

⁵³ П. Безсонов. Юрий Крижанич, стр. 32.

⁵⁴ С. М. Соловьев. История России..., кн. III, стлб. 1052.

⁵⁵ П. Безсонов. Юрий Крижанич, стр. 23—24.

располагала рукописями произведений Крижанича.⁵⁶ Царь Федор Алексеевич в 1681 г. посетил эту библиотеку и потребовал, чтобы ему из той библиотеки доставили в царский дворец некоторые рукописные книги, а между ними и рукопись «Политики» (на «чешском» языке). Это произведение позднее называют «Политикой» и на славянском языке. Само собой разумеется, что и в этом случае речь может идти только о «Политике» Крижанича (написанной латинским шрифтом).⁵⁷

Приведенные факты, которые можно дополнить, говорят о том, что и в эпоху Петра I, и в допетровское время в одинаковой мере имелся живой интерес к произведениям Крижанича. Однако далеко не всеми исследователями принимаются выводы С. М. Соловьева и П. Бессонова о популярности произведений Крижанича в XVII—XVIII вв.⁵⁸ Кроме А. Брикнера, к этому недоверчиво относился и В. Ягич.⁵⁹ Но возражения и того, и другого довольно неубедительны, так что этот вопрос мы должны считать в значительной степени открытым. Вместе с тем в современной советской науке существует предположение о популярности идей Крижанича среди влиятельных русских государственных деятелей и политиков уже в допетровское время (Б. И. Морозов, Ф. М. Ртищев, А. Л. Ордин-Нащокин, Артамон С. Матвеев и др.). «Это широкое знакомство вводило Крижанича в круг, в котором вращались почти все главные государственные деятели Руси той эпохи. Можно предполагать, что в беседах с ними Крижанич особенно широко и подробно развертывал свои планы, выдвигал различные преобразовательные проекты. Вероятно, эти люди в большей степени были обязаны Крижаничу своим знакомством с западными государственными порядками, западной культурой и пр. Он был первым, например, кто познакомил («обвестил») русских политиков с книгами, касающимися Русского государства, вышедшими за границей». ⁶⁰ Подчеркивая таким образом оспариваемую Брикнером популярность идей и самой личности Крижанича в современном ему кругу русских государственных и политических деятелей, Б. Д. Дацюк одновременно утверждает, что «внимание к Крижаничу проявляла совершенно определенная группа русских политических деятелей. Это были те передовые люди XVII века, которых принято считать предшественниками петровских реформ. Знакомство Морозова, Ртищева и Ордин-Нащокина с идеями Крижанича, внимание к его сочинениям со стороны Петра I наталкивает на чрезвычайно заманчивый, совершенно недоказуемый вывод — о прямой связи практической государственной деятельности этих людей с известными им мыслями Крижанича. Внешние обстоятельства даже препятствуют такому выводу. Многие из того, что Крижанич предлагал для России 60—70-х годов XVII века, нашло свое реальное осуществление в дальнейших мероприятиях правительства Б. И. Морозова. Мероприятия, на которых в свое время настаивал Крижанич, можно увидеть и в деятельности Ордин-Нащокина. . . Еще теснее связь идей Крижанича с Петровской эпохой». ⁶¹

⁵⁶ Там же, стр. 10—12, 22.

⁵⁷ V. Jagić. Život i rad Juvja Križanića. Zagreb, 1917, стр. 225—226.

⁵⁸ А. Брикнер. Юрий Крижанич. — Русский вестник. СПб., 1887, т. III, стр. 575—619; СПб., 1887, т. IV, стр. 1—51.

⁵⁹ В. Ягич. Рецензия на статью П. Бессонова «Католический священник Серб (Хорват) Юрий Крижанич, Неблюшский, Явканица, ревнитель воссоединения церковей и всего славянства в XVII веке» (М., 1869—1870). — Rad Jygoslavenske Akademii Znanosti Umiejtnosti, кн. 18. Zagreb, 1872, стр. 164—205; V. Jagić. Život i rad Juvja Križanića, стр. 226—227.

⁶⁰ Б. Д. Дацюк. Юрий Крижанич. Очерк политических и исторических взглядов. М., 1946, стр. 106.

⁶¹ Там же, стр. 108. — На монографию Дацюка откликнулись рецензиями В. И. Пичета (Советская книга. М., 1947, № 2, стр. 67—73) и А. Гольд-

Разве это не полная и, по-моему, правильная реабилитация известных оспариваемых данных и выводов П. Бессонова и С. М. Соловьева, цитированных нами по тому же вопросу?

Но как бы мы не относились к аргументации П. Бессонова и С. М. Соловьева, для нас в настоящем случае, когда речь идет об установленном факте совпадения определенных текстов Крижанича и Посошкова, она является второстепенной, так как мы свои выводы ограничили преимущественно сопоставлением самих текстов «Политики» Крижанича и «Книги о скудости и богатстве» Посошкова. Именно это систематическое сравнение текстов Крижанича и Посошкова показало совпадения как отобранной тематики, так и решений поставленных ими вопросов.⁶² По моему мнению, эти совпадения,⁶³ особенно в мелких вопросах и в их решениях, трудно принимать как результат «ветра эпохи», а еще труднее как случайность. Поэтому-то едва ли приемлем и заключительный вывод В. Вальденберга, будто совпадения такого рода можно объяснить как «правильное понимание потребностей и духа времени» двух мыслителей: одного — квалифицированного ученого и другого — самоучки.

В заключение напрашивается вопрос: а был ли автор «Книги о скудости и богатстве» непосредственно знаком с «Политикой» Крижанича? Я думаю, что такую возможность (хотя и без прямых доказательств для достоверного утверждения) можно допустить. И вот почему.

Автор «Книги о скудости и богатстве» состоял в личном контакте с великим преобразователем России Петром I, в библиотеке которого, как уже отмечалось, была «на верху» и «Политика» Крижанича.⁶⁴ В то же время Посошков вращался и в кругах политической оппозиции, как это доказывает процесс против политической группы отца Авраамия. Посошкова даже подозревали в том, что он участвовал в акциях этой группы.⁶⁵ А что эта группа политиков могла располагать и рукописями (копиями) сочинений Крижанича, подготавливая свои проекты реформ, подразумевается само собой. И дальше: В. Вальденберг правильно устанавливает полное совпадение тематики и идейных взглядов «Книги» и «Политики», объясняя указанное явление правильным пониманием потребностей и духа своего времени двух писателей, несмотря на факт (им же самим установленный), что Крижанич и Посошков имели между собой очень мало общего и по происхождению, и по образованию, и по общественному положению.⁶⁶ Значит, заговорили одним языком науки Юрий Крижанич, ученый и дворянин западноевропейского пошиба, доктор философии и католический священник, с Иваном Тихоновичем Посошковым, православным подмосковным крестьянином-самоучкой.⁶⁷ И заговорили, как

берг (Вопросы истории. М., 1947, № 4, стр. 124—126), но так как эти рецензии не затрагивают интересующий нас вопрос Крижанич—Посошков, мы ограничиваемся на этот раз только библиографической регистрацией этих рецензий.

⁶² К тому же выводу ранее меня пришел В. Вальденберг (Крижанич и Посошков. — Slavia, гос. V. Praha, 1926—1927, стр. 745—746, 762), который пишет: «Так напр. и Крижанич и Посошков говорят почти одними и теми же словами... И во всех этих вопросах сходство между обоими мыслителями выражается не только в общем и главном, не только в принципиальной постановке вопросов, но и в ответах на них, иногда — в мелких, совершенно незначительных подробностях. При этом Крижанич — совершенно так же, как Посошков, занимает середину между стариной и новизной, в иных случаях склоняя к одной, в других — к другой» (стр. 746).

⁶³ Уже А. Брикнер в своих статьях о Посошкове устанавливал близкую идейную связь «Политики» Крижанича и «Книги» Посошкова.

⁶⁴ Ср. прим. 50.

⁶⁵ С. М. Соловьев. История России..., кн. III стлб. 1162—1163.

⁶⁶ В. Вальденберг. Крижанич и Посошков, стр. 762.

⁶⁷ А. Пашков. Экономические идеи Посошкова. — Известия АН СССР, отд. эконом. и права. М., 1945, № 4, стр. 27 («Посошков был самоучкой в полном смысле

признает и Вальденберг, в унисон не только о принципиальных вопросах, но и о второстепенных, о которых можно думать так или иначе. Заговорили и о таких вопросах, о каких раньше Крижанича рассуждали редчайшие прогрессивные экономисты Запада (например, о введении цехового устройства и т. п.).

Такие совпадения обоих произведений в плане второстепенных тем и их решений приводят нас к заключению, что совпадения эти мы должны объяснять как последствие знакомства автора «Книги о скудости и богатстве» с «Политикой» Крижанича.

слова. Знание литературы ограничивалось у него почти исключительно церковной, богословской литературой, в которой, кстати сказать, он был весьма начитан»).

М. Н. СПЕРАНСКИЙ

Сербские школьные вирши

(из истории русско-украинско-сербских
связей в начале XVIII в.)*

Один из крупнейших русских славистов, покойный академик Михаил Несторович Сперанский (1863—1938) неоднократно бывал на Балканах в 1890-е—1900-е годы. Он не только работал там в архивах, но много путешествовал, наблюдал народный быт (костюмы, пляски, песни), восхищался природой и памятниками средневекового искусства в Сербии и Болгарии (впечатления об одном из таких путешествий описаны в ненапечатанном очерке: По Сербии и Болгарии. Лето 1897 года. — ЦГАЛИ, ф. 439, оп. 1, ед. хр. 102—111).

Проблема русско-славянских литературных взаимосвязей привлекала внимание М. Н. Сперанского с 1890-х годов и до последних месяцев жизни. В своих исследованиях и курсах он не раз подчеркивал именно взаимный характер этих связей и необходимость их конкретного раскрытия для правильного построения истории литературы отдельных славянских народов.

Кроме его напечатанных статей (1) Деление истории русской литературы на периоды и влияние русской литературы на югославянскую. — Русский филологический вестник, т. XXXVI, № 3—4. Варшава, 1896, стр. 193—223; 2) К истории взаимоотношений русской и югославянской литератур. — ИОРЯС, т. XXVI. Пгр., 1923, стр. 143—206; 3) К вопросу о русском влиянии в сербской литературе XVIII в. — Труды Института славяноведения АН СССР, т. II. Л., 1934, стр. 27—33; 4) Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв. — В кн.: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, стр. 55—103; 5) Югославянские тексты «Исторической Палеи» и русские ее тексты. — Там же, стр. 104—147), следует напомнить малоизвестный литографированный специальный курс «Славянские отношения в русской литературе», читанный М. Н. Сперанским в течение двух лет (1903/04 и 1904/05) в Нежинском историко-филологическом институте. Единственный экземпляр этого курса хранится ныне в библиотеке Нежинского государственного педагогического института имени Н. В. Гоголя. Это два тома, в четверку, общим объемом 640 + 543 страницы литографированного текста (инв. №№ 320886 и 320866).

Во вступительной лекции этого курса М. Н. Сперанский ставил вопрос о насущной необходимости изучения русской литературы в тесной взаимосвязи со всеми славянскими литературами: «Многие факты нашей русской литературы вне этой связи не могут быть научно истолкованы» (стр. 6). Он подчеркивал взаимный характер связей югославянских и западнославянских литератур с русской: «Русская литература, как и всякая другая, не только получала, но и со своей стороны давала другим, будут ли это ее самостоятельные создания или чужие, по-своему переработанные или даже лишь сбереженные ею... Именно эта сторона нашей литературы особенно выдвинулась за последние десятилетия, когда в Западной Европе все чаще говорят о мировом значении русской литературы» (стр. 8). И в середине века «русская литература, если и получила больше, нежели давала (почему — это мы знаем), то все же давала и подчас так много, что существенно влияла на склад развития южнославянских литератур. Мы должны изучать нашу литературу в ее международном общении» (стр. 10).

Тема русско-сербских (а для XVII—XVIII вв. и украинско-сербских) взаимосвязей не раз была предметом исследований М. Н. Сперанского. В своих работах он последовательно выявлял взаимное обогащение восточнославянских и южнославянских литератур в процессе их многовекового общения.

* Подготовка к печати, редакция и вводная заметка В. Д. Кузьминой.

С одной стороны, М. Н. Сперанский интересовался деятельностью Похومية Серба (Логофета), как деятеля русской литературы и общественной мысли XV в.; он обращал внимание на сербские надписи на русских и украинских книгах как на важный источник по изучению русско-украинско-сербских связей в XVI—XIX вв.; он изучал русские связи Вука Караджича и т. п. С другой стороны, М. Н. Сперанский собрал немало материалов для истории русского (а с XVII в. и украинского) влияния на сербскую литературу и письменность в XIII—XVIII вв. Он выявил и изучил сербские переводы многих произведений древнерусской литературы и письменности: житий (князей Бориса и Глеба, князя Мстислава, княгини Ольги, Феодосия Печерского, литовских мучеников и др.), проповедей (митрополита Илариона, Кирилла Туровского, Феодосия Печерского), исторических повестей (Сказание о Софии царьградской, Повесть о разорении Царьграда латинянами, Повесть о взятии Царьграда турками), апокрифов, «Исторической Палеи», памятников церковного права и т. п.

Кроме того, М. Н. Сперанский показал, что подобно тому, как «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона было использовано сербским писателем XIII в. иноком Доментианом для жизнеописания сербских государей, сербский Хронограф был составлен в XVI в. по образцу русского Хронографа первой редакции, а на рубеже XVII—XVIII вв. «Анфологион» и произведения Димитрия Ростовского через посредство церковной школы явились источником виршевого стихотворства В. Ракича.

Публикуемая ныне статья органически связана по своей проблематике с указанными выше.

Неизвестное произведение Г. Венцловича «Вирши на Воскресение Христово» 1730-х годов и анонимные произведения сербской церковно-школьной поэзии XVIII в. рассмотрены в ней на широком фоне развития русско-украинско-сербских связей XVIII в. (творчество И. Раича, В. Ракича, Г. Венцловича, Эм. Казачинского). Изучение этих произведений соотнесено с вопросом о книжных и рукописных источниках сербских духовных стихов в сборниках Вука Караджича и П. А. Бессонова «Калеки пережоже».

Поскольку те украинские вирши (канты, псалмы), влияние которых на сербские духовные стихи раскрывает М. Н. Сперанский, были широко распространены и в русских рукописных сборниках, а связи Сербии с Россией, в частности с Московской славяно-греко-латинской академией, развивались параллельно с общением Сербии и Украины, предстает попытка уточнить определение непосредственных источников знакомства сербов с русско-украинским школьным стихотворством. Поиски в южнославянских древлехранилищах, в архивах сербских школ XVIII в. (например, Карловацкой) могли бы обнаружить те сборники русско-украинских виршей, по которым сербские писатели осваивали форму книжного духовного стиха, а простые переписчики распространяли сочинения русских и украинских авторов, слегка (и не всегда удачно) приспособляя их язык к живой речи сербских читателей.

Статья М. Н. Сперанского печатается по черновому автографу 1915 г., хранящемуся в Москве (ЦГАЛИ, ф. 439, оп. 1, ед. хр. 34, на 26 + 11 листах). Часть этого автографа, относящаяся к виршам В. Ракича об Алексее человеке божием, была обработана и напечатана автором в 1934 г., во втором томе «Трудов Института славяноведения АН СССР». Публикуемая статья является ее продолжением и подобно предыдущей устанавливает зависимость анонимных сербских церковно-школьных виршей в честь праздников и святых от украинских образцов.

Собирая материалы по истории старинной русской литературы, я интересовался, естественно, также вопросом о соотношениях между русской и южнославянскими литературами. Расширяя и исследуя произведения, говорившие о влиянии южнославянских литератур на русскую в древний, первоначальный ее период, я должен был неизбежно столкнуться с вопросом не только этого влияния, но и взаимоотношений русской литературы с южнославянскими — болгарской и сербской.

Оказалось, что в XIII—XVIII вв. нередко наблюдается переход на Балканы и древнерусских памятников, а с XVII в. — и украинских произведений, и памятников южнославянских, но в русском изводе.¹

Как и для более древнего времени (XI—XVII вв.), так и для более позднего (XVIII—XIX вв.) этот вопрос разработан и освещен все еще

¹ См. об этом подробнее: М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских связей. М., 1960; В. Д. Кузьмина. Хронологический список трудов академика Михаила Несторовича Сперанского. — ТОДРА, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 594—612, №№ 6, 39, 43, 48, 104, 133, 162, 166, 187, 191, 240, 242 и др.

недостаточно. Необходимо выявление и обработка новых фактов. Поэтому при собирании материалов на Балканах в 1890—1900-е годы по истории южнославянских литератур я не пренебрегал и произведениями XVIII в., которые могли бы осветить интересный и малоразработанный вопрос о взаимоотношениях русской и украинской литератур с южнославянскими в XVII—XIX вв.

Во время своих занятий в болгарских и сербских библиотеках, где главным образом и сосредоточены интересовавшие меня рукописи (в частности, в библиотеках Народной и Академической в Белграде, Народной — в Софии и Академической — в Загребе), мне удалось собрать ряд духовных стихов в старых сербских и отчасти болгарских записях. Одна группа их, довольно характерная для представления о взаимосвязях восточнославянских литератур (русской и украинской) с южнославянскими (в данном случае с сербской литературой), и является объектом изучения в настоящей статье.

Если мы присмотримся со стороны формы и содержания к сербским духовным стихам (побожне пјесме), собранным в изданиях Вука Караджича² и П. А. Бессонова (Калеки перехожие),³ то заметим некоторую аналогию тому, что мы видим и в русских, и украинских духовных стихах. Как и в последних, в сербских мы заметим две основные группы. Одна (по-видимому, старшая: Вук относит ее к группе «најстарјих јуначких пјесама») приближается по строению к эпическим «јуначким» песням (и у нас такие стихи, как об Егории, Голубиной книге и другие, сходны с былинным стихом). Другая группа по форме чужда устной эпической поэзии, стихи в ней снабжены рифмой и построены по правилам силлабического сложения (как и большинство русских и украинских «кант» и «псалм»).

Разнятся эти группы между собой, как и соответствующие им русские и украинские стихи, по способу их передачи и сохранения. Тогда как первая группа (если основываться на обстоятельных заметках собирателей) встречается исключительно в устной передаче у певцов, песни второй группы, если и передаются певцами изустно, то весьма часто (и даже чаще) знакомы нам по записям не старше, впрочем, половины XVIII в., чаще же — по более поздним.

Так, среди рукописей Белградской народной библиотеки встретились записи стиха об Алексее, божьем человеке (№ 547, конца XVIII в.); тот же стих сообщен был П. А. Бессонову в записи священником сербом Кириллом Андреевичем из Старой Сербии (Бессонов, вып. 1, № 36) и Марком Вуковичем (довольно известным собирателем песен, современником Вука — № 174, Бессонов, вып. 3), стих о Николае Чудотворце — священником же сербом Агафангелом Дечанским (Бессонов, вып. 3, № 193). В рукописи Белградской народной библиотеки также XVIII—XIX вв. находим стих о Герасиме пустыльнике (№ 337) и ряд стихов рождественских, Воскресению, Василию, Спиридону — в рукописи № 445, в Библиотеке Сербской Академии наук — № 27 и т. п.

Напомним, что громадное число русских и украинских «кант» и «псалм» встречается в рукописных тетрадках (иногда с нотами) XVIII в. (редко XVII в.), и лишь немногие из них встречены в наше время

² Вук Стеф. Караџић. Српске народне пјесме књ. друга. Београд, 1895 (главным образом — начало тома).

³ П. Бессонов. Калеки перехожие, вып. 1—6. М., 1861—1864 (далее: Бессонов). Здесь южнославянские духовные стихи разбросаны в разных местах в качестве параллелей к русским, частью взяты из того же сборника Вука Караджича.

(в 1890—1910 гг., — *Прим. ред.*) в устах народных певцов, преимущественно южновеликорусских и украинских, причем связь их с книгой, традицией может быть установлена в большинстве случаев.

Эта аналогия, невольно бросающаяся в глаза при ознакомлении с данной группой сербских духовных стихов, становится особенно явной, если обратить внимание на содержание и самый текст этих стихов. При сравнении тождество содержания и текстуальное сходство не оставляют сомнений о связи между сербскими, русскими и украинскими стихами этой группы.

Ограничусь немногими примерами. Рождественский стих (поклонение волхов) в рукописи Белградской Академии наук (№ 27, л. 17), «Песнь» (нач.: «Шедше триє цари Христу со дари») буквально совпадают со стихом, записанным в Черниговской губернии, Сосницком уезде (Бессонов, вып. 4, № 243). Песнь св. Спиридону в рукописи Белградской народной библиотеки (№ 445, л. 52) представляет не что иное, как стих о Николае (нач.: «А кто, кто Николая любит», см.: Бессонов, вып. 3, № 190).⁴ Все отличие сводится к тому, что вместо имени Николая подставлено имя Спиридона (святого, популярного на Балканском полуострове под влиянием греков в недавнее еще время), даже та игра словами, которая основана на имени Николы, осталась неудачно примененной к Спиридону:

Спиридонъ имя знаменито,
«Побѣждай» тезоименито:⁵
Побѣждаетъ агаряне,
Утѣшаетъ христiane.

Все это, устанавливая родство между русскими, украинскими и сербскими стихами, невольно вызывает вопрос: какова эта связь и чем она может быть объяснена? Ближайший анализ сербских стихов, справка в истории литературных связей русской, украинской и сербской народностей, думается, дают на это ответ.

Первые указания дает язык сербских духовных стихов. Прежде всего это язык не живой, не народный, который мы видим в сербских духовных стихах первой из отмеченных нами групп. Язык этих стихов должен быть сопоставлен с тем книжным славяно-сербским языком, каким пользовались сербские грамотные люди с конца XVII в., вплоть до Досифея Обрадовича, а частью и позднее. Это язык русских печатных славянских книг, язык московской Руси, ее духовенства. Только в незначительной степени (и притом в большинстве случаев бессознательно) в него включаются элементы живой сербской речи. Это язык таких писателей, как Иван Раич (1726—1801), Гавриил Стефанович-Венцлович (первой половины XVIII в.)⁶ и др., когда они не стремились сознательно популяризировать свои произведения, приоравливая их для понимания простого народа. Связь славяно-сербского языка этих писателей с сербской речью сводится к немногому. Встречаются признаки сербской фонетики: например, смешение *ы* и *и*, кое-где сербское *a* вместо старого глухого (пѣсанъ), трчати (гласный *p*), жуто (жълто, желто) и т. п.; реже — характерные элементы сербской морфологии: например, ногомъ вместо ногою. Сербские словарные особенности малочисленны: это обычно ходячие быговые слова, названия обиходных пред-

⁴ В рукописи Белградской народной библиотеки (№ 110, л. 27) находится и сербский такой же стих с именем Николая. Ср.: Бессонов, вып. 3, № 193.

⁵ Νικολαος — народов победитель.

⁶ О первом см.: Д. Руварац. Архимандрит Јован Раичић. Сремски Карловци, 1902; о втором — Владан Јовановић. О језику Гаврила Стефановића-Венцловића. — В кн.: Диалект. Збирка Српске Академије, II. Београд, 1911.

метов. Но и по сравнению с этими текстами книжные сербские духовные стихи еще ближе подходят к строю речи книжных украинско-русских. Читая такой текст, мы даже ставим себе вопрос: писал ли его серб? Только тщательный анализ языка и правописания убеждает нас в сербском его происхождении. Например, в стихе о Николе (Белградская народная библиотека, № 110, л. 27) не находим ни одного сербизма, в следующем (о рождестве) — лишь форму: пѣсань (в заглавии) и смешение *ы* и *и* (съ намы); в стихе («орація») на воскресение Христово (Белградская академия, № 27, л. 23 об.): данасъ (днесъ), овде (здесь, теперь), сви (вси), пакъ (паки), ће (будет) — обычные, самые ходячие выражения разговорной речи.

Фонетика и морфология сербских книжных духовных стихов может быть объяснена двояко: или сербы-авторы настолько хорошо усвоили славяно-русскую речь (что вполне возможно для таких лиц, как например Раич — воспитанник Киевской Духовной академии), что именно на ней слагали стихи; или же эти стихи восходят к украинско-русским оригиналам. Если учесть общность содержания, иногда и тождество текста русских, украинских и сербских стихов, то, принимая первое предположение, мы по необходимости должны были бы сделать и второе: стихотворение, написанное на условном славяно-сербском книжном языке, перешло в русско-украинские сборники из Сербии. Но такое предположение противоречило бы в общем тому, что мы знаем о происхождении «кант» и «псалм». ⁷ Родина их, как известно, — Украина и культурная среда Киевской духовной школы, а сами они — продукт ее и латино-польского влияния на Украине XVI—XVII вв. Отсюда образцы этой разновидности школьной поэзии были перенесены в значительном количестве в Московскую Русь, где в свою очередь было создано во второй половине XVII в. большое число вирш и псалм того же типа. Наблюдение показывает, что в русских рукописных сборниках рядом нередко помещаются и украинские по происхождению, и собственно русские стихи, причем язык украинских вирш постепенно русифицируется, но вместе с тем и в русских стихах появляются характерные украинские рифмы, а иногда и отдельные словарные украинизмы. Но ни в русских, ни в украинских духовных стихах мы никогда не найдем ни малейших следов сербского происхождения ни в содержании, ни в языке. ⁸ Таким образом, мы должны отдать предпочтение второму предположению — поставить сербские стихи в зависимость от русских и украинских, по крайней мере те из них, которые дают аналогию к русско-украинским по своему содержанию и форме. Это предположение найдет себе подтверждение в самых стихах и в тех условиях, при которых переход их из русской и украинской письменности в сербскую представляется возможным. Внимательное изучение языка и формы сербских стихов даст дополнительные доводы, подкрепляющие заключение о русско-украинских их оригиналах.

⁷ Ср. хотя бы: П. И. Житецкий. Мысли о малорусских думах. Киев, 1893, гл. II.

⁸ Следует напомнить, что редкие и лишь предполагаемые случаи отзвуков сношений Украины с сербами, замеченные в украинских думах, не касаются ни содержания, ни языка, ни тем более формы дум, см.: Н. П. Дашкевич. Несколько следов общения Южно-Руси с югославянами. — Изборник Киевский, посвященный Т. Д. Флоринскому. Киев, 1904, стр. 119 и сл. Не относятся сюда и переводы или переделки (часто через великорусскую среду) стихотворений новых сербских писателей (например, Якшича), встреченные в песнях Угорской Руси [См.: В. Н. Перетц. Рец.: «Русский Соловей», народная лира или собрание народных песен на разных угро-русских наречьях. Собрал и издал М. А. Врабель. Унгар (Ужгород), 1890. — Киевская старина, 1892, июнь, стр. 459—474].

Если обратить внимание на рифмы сербского стиха, то среди обычных (небогатых в общем) найдем и такие:

Ливанъ злато, змирно
Отдали безмѣрно

(Белградская народная библиотека
№ 110, Белградская академия, № 27)

Азъ съ вами буду до скончана вѣка
Общѣщаль то нам небесны владика

(Белградская академия, № 140)

мира — вѣра, китѣ — погубити; в гробѣ — озлоби, възвратити — смотри, живѣте — држите

(Белградская академия, № 140)

Фебъ просвѣтлой нне
Во Герусалимской стѣне

(Белградская академия, № 27)

Превѣчни родися под лѣти,
Восхотѣвъ землю просвѣтити

(Белградская академия, № 27)⁹

Таких примеров набрать можно и еще. Они довольно характерны и указывают на то, что в основе их лежит смешение в произношении и и ѣ. Однако эта черта не сербского языка, а украинского, хорошо нам известная (как раз в подобных случаях) по духовным же стихам.

На тот же украинский язык оригинала указывают и другие случаи; таковы сербские ошибки в рифме:

Богу честь и хвала до будетъ во вѣки,
Возгласите, труби и вси человекци

(Белградская народная библиотека, № 110)

Эта ошибка получилась (вместо человекци) потому, что именительный и звательный множественного числа на -ки для серба немислим, тогда как он нормален для русского и украинского, стало бытъ и сама такая рифма для серба невозможна. По той же разнице в морфологии украинской и сербской пропала рифма в другом стихе (сохранив в первом стихе украинскую форму глагола, во втором переписчик ввел сербскую):

що и ми нинѣ приносимо
Честь, славу богу воздадими

(Белградская академия, № 27)

И в словарном отношении найдем следы несербской лексики:

Поклонишеса богу,
Взяша путь-дорогу

(Белградская народная библиотека
№ 110, Белградская академия № 27)

Во втором стихе повторен оборот, возможный только в русском языке, притом обычный в народной речи, а здесь обязательный по требованию рифмы.

⁹ Ср. В. Н. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы, т. 1. Из истории русской песни, ч. 1. СПб., 1900, стр. 368. Последняя вирша в «Богогласнике» (Почаев, 1805), № 186.

Только при полонизме в украинском стихе понятны будут искажения сербского:

*Вичуемъ съ поклономъ повернемъ
С подаруки пришли къ нему*

(Белградская народная библиотека, № 110)

Очевидно, первое должно читать: «виншуем» (*winszować*), второе — «подарунки» (*podarunek* — это слово вошло и в живой украинский язык в такой польской форме).

Из того же источника объясняется:

Пакъ и маломъ дяку подайте

(Белградская академия, № 27)

Этот «дяк» — школьник, прежде всего украинский; вся «орация» есть русско-украинское славение Христа школьником (сербское того же корня «ѣак», обычное название школьника, турецкое «шегрт»).

Наконец, может быть, только допуская стих в украинском чтении, можно восстановить нарушенную рифму стихов:

*Сказал ега тражити,
По всему свету искати*

(Белградская академия, № 27)

В соответствующем русско-украинском стихе (Бессонов, вып. 4, № 296) читается правильно: «питати» (т. е. спрашивать). Допуская же «тражити», получим повторение (серб. тражити — «искать»).

Эти примеры довольно определенно говорят о зависимости сербских стихов, нас интересующих, или от русско-украинских, или непосредственно от украинских. На такого же рода происхождение сербских стихов указывает и силлабическая с рифмой форма стихов. Как известно, силлабическая, равносложная и неравносложная форма, с определенным количеством слогов (13, 12, 11) и рифмой, с произвольным количеством слогов, отличающаяся от прозы только рифмой,¹⁰ появляется в русской искусственной поэзии с XVII в., а в украинской — еще с конца XVI в. Через школу она становится затем достоянием и народной поэзии, сначала украинской, а позднее и великорусской.

Духовный стих, теперь получивший название канта и псалмы, или вирша, отливается в эту форму прежде всего на Украине и отсюда, опять-таки через школу, достигает великорусской среды, довольно долго сохраняя как на родине, так и на севере следы своего происхождения. Полукнижный славяно-русский язык южного канта довольно долго сохраняет свой полународный характер, давая рядом с литературной речью украинизмы из практики живого языка. Эти же черты украинского происхождения долго сквозят даже в великорусских копиях XVIII в. в тетрадках, поддерживаемые специально украинской рифмой (вроде приведенных из сербских стихов). Эту форму мы находим и в интересующих нас сербских стихах. С другой стороны, в сербской православной духовной поэзии¹¹ мы такой формы до начала XVIII в. не встречаем.

Все это ведет к выводу, что силлабическая поэзия в сербской литературе, в том числе и народный стих, если в нем применена эта форма, находится в зависимости от русско-украинского. Такого рода предположение,

¹⁰ См. подробности: П. И. Житецкий. Мысли о малорусских думах; В. Н. Петт. Историко-литературные исследования и материалы, т. 1 (особенно гл. IV).

¹¹ Я имею в виду отличие ее от католической (далматинской, франкской) поэзии, стоящей в зависимости от итальянской лирики.

подкрепляемое указанными наблюдениями над языком и содержанием сербских духовных стихов, получит свое объяснение, если мы обратимся к культурным и литературным отношениям Сербии к восточным славянам в XVII и XVIII вв. Эти века накануне зарождения национально-народной сербской литературы были в то же время эпохой особенного усиления культурных связей с Россией и Украиной, особенно в области литературы и школы.

Помимо церковных, богослужебных книг, московской и чаще киевской печати, циркулировавших у сербов, охотно их приобретавших и добывавших для удовлетворения практических потребностей (церкви, назидательного чтения), в XVII и XVIII вв. в Сербию идут из России и книги четьи. Об этом свидетельствуют сохранившиеся до сих пор русские книги в сербских землях, записи на книгах и т. д.,¹² наконец, библиография сербская за это время,¹³ ясно показывающая, что эта «русско-украинская струя» тянется довольно долго даже в XIX в. рядом с уже развившейся вполне национальной литературой. На то же влияние Руси и отчасти Украины указывают не только «переводы» на славяно-сербский язык со славяно-русского произведений религиозно-поучительного характера (например, проповедей Гедео́на Балабана, Феофана Прокоповича, позднее Платона и др.),¹⁴ не только простые перепечатки русских книг, сделанные сербами.¹⁵ На то же указывают и самостоятельные произведения сербских писателей. Если известный Иван Раич подражал своим украинским учителям, в этом нет ничего удивительного: он — воспитанник Киевской Духовной академии. Но на тех же образцах был воспитан и один из предшественников Досифея Обрадовича, раньше его оценивший значение живой народной речи; это был упомянутый Гавриил Стефанович-Венцлович.¹⁶ Из целого ряда писателей этого типа останавливаюсь несколько на Венцловиче потому, что он для нас особенно интересен в данном случае.¹⁷

Гавриил Венцлович (родился во второй половине XVII в., умер после 1746 г.) переселился в 1690 г. с патриархом Арсением Црноевичем в Австрию; здесь он списывал много книг, был учителем, переводчиком, любителем языков, как о том свидетельствуют его рукописи. Но он в России не был, переводил преимущественно с украинского [«Меч духовный» (1666) и «Трубы словес» (1674) Барановича и др.], с польского (Барония), с греческого и т. д. Этот же Венцлович в одном из своих сборников, составленных им в 1736—1740 гг., списав русские святы, привел несколько вирш на воскресение Христо́во (Сборник Академии наук Сербск., № 140/31, л. 646 и сл.). Вот одна из них:

Врши на въскрє́нїе Хво́
Христосъ въскресе! Живот нам дарует
И лучше еще дати обѣщует
Христосъ въскресе! и не умрет к тому,

¹² По этому поводу см. хотя бы мои заметки: И. Федоров и его потомство (Древности Московского археологического общества, т. XXIII. М., 1914, № 2, стр. 80 и сл.); один из сербских источников русской истории (Чтения в Обществе Нестора летописца, кн. XVIII, вып. 3—4. Киев, 1905, стр. 37—51).

¹³ Ст. Новакович. Библиографја српска за новују књижевност (1741—1867). Београд, 1869.

¹⁴ Там же, №№ 25, 33 и т. д.

¹⁵ Там же, №№ 7, 19, 21 и т. д.

¹⁶ Разбору его языка (отчасти его биографий) посвящена упомянутая книга Владана Йовановича.

¹⁷ Биографические данные заимствую из упомянутой книги Йовановича, приводимый же далее материал — непосредственно из рукописи-автографа (Белградская академия, № 140/31); ею не воспользовался Йованович, имевший в виду другие автографы Венцловича.

Нъ всегда будет жити въ нашем дому,
 Благая вѣносит вѣса въ дом наш съ собою
 Дѣвол мусит уступити съ злобою
 Тешит же се с того Христос въ вѣкы,
 Царствовати будет въ небѣ с чловѣкы
 По длгом вѣку ищу царствовати
 И вам и въ царствѣ Христа зрѣти

Мы имеем перед собой типичный украинский вирш, по языку и стилю совершенно аналогичный безымянным, приведенным выше: обычная силлабическая форма, рифма, почти полное отсутствие сербизмов (длгом, се), полонизм (мусит). Таковы же и другие вирши Венцловича в том же сборнике.

Упражняется в виршах и Иван Раич (1726—1801); им написан целый ряд типичных вирш на разные случаи; между ними видим и стихи на рождество Христово, а на воскресение, и Николаю, св. Димитрию Солунскому, св. Георгию — на темы, наиболее популярные и на Украине.¹⁸

Эта любовь к вирше в более консервативном кругу сербской интеллигенции (главным образом духовенства) и в народной среде замечается даже в середине XIX в. Так, например, Викентий Ракич (1750—1818), архимандрит монастыря Фенека,¹⁹ перелагает такими виршами жития Евстафия Плакиды, св. Спиридона, Иосифа Прекрасного, Василия Великого, Алексея божьего человека, Стефана Первовенчанного и др; эти произведения печатаются начиная с конца XVIII в. и перепечатываются после смерти их автора вплоть до середины XIX в.²⁰ Наконец, к такого же рода изданиям, по-видимому, относится и та «Катавасия» (изданная в Белграде в 1856 г.), из которой взял большинство сербских духовных стихов П. А. Бессонов²¹

При таких условиях становится ясным, почему и стихи, сообщенные ему сербскими священниками (Бессонов, вып. 1, 36; вып. 3, 193), а также стихи, доставленные известным собирателем Марком Вуковичем (Бессонов, вып. 3, № 174, 130, 137), оказались настолько сходными с русско-украинскими.

Возможно и точнее определить главный путь, коим могли идти эти образцы школьной поэзии в Сербию, здесь распространяться и иногда переходить в народ. Этим путем была, по-видимому, главным образом школа у православных сербов начала XVIII в. История этой школы тесно связана с Украиной и Москвой. Не только общеобразовательная, но прежде всего церковная, сербская школа начала XVIII в. создавалась для противодействия католической пропаганде, шедшей из Австрии и особенно усилившейся временно в течение господства австрийцев в собственно Сербии по занятии Белграда (1717). Основателем школы был, как известно, митрополит Моисей Петрович. Именно он и обратился в 1721 г. к Петру Великому с просьбой²² о присылке учителей для сербов. Это было продолжением тех просьб, с которыми и прежде обращались к России, жалуясь на притеснения Австрии и прося помощи церквям и книг для них. Карловацкая школа Максима Суворова была несомненно устроена по типу Москов-

¹⁸ Перечень их см Д Руварац Архимандрит Јован Раичић, стр 17, 26, 112 В 1790 г они напечатаны в Вене, встречаются и в сербских рукописях (Белградская академия, № 27, Белградская народная библиотека, № 761 и др)

¹⁹ О нем см М Милићевић Поменик знаменитих људи српског народа Београд, 1888, стр 625

²⁰ Там же, стр 626, Ст Новаковић. Библиографија , № 189, 190, 252 и др

²¹ См Бессонов вып 3, № 193, 216, 217, 218, 230, 293, 295 Такого издания нет в «Библиографии» Новаковича

²² Вторично (в первый раз в 1718 г), но тогда его просьба осталась без ответа

ской славяно-греко-латинской и Украинской.²³ Преемник Моисея Петровича Викентий Йованович продолжает это же направление (1733), выписывая учителей прямо из Киевской академии. В их числе более других известен Эммануил (Михаил) Казачинский, продолжавший свою литературную деятельность в Сербии.²⁴ Таким образом, украинско-русская школа в Сербии была результатом уже ранее ставших оживленными сношений Руси и Украины с Сербией, причем ясен характер этих сношений: течение идет с востока в Сербию, а не наоборот (как было раньше — в XIV—XV вв.).²⁵ Таковы, надо полагать, были условия появления украинско-русских духовных стихов (кантов) в сербской письменности. Если эти соображения правильны, можно на основании их сделать и дальнейший вывод — о времени появления этих стихов.

Развитие литературных приемов, форм славяно-сербского языка в среде сербской народности — явление сравнительно позднее: труды Раича, Венцловича указывают на первые десятилетия XVIII в. Продолжателями их являются люди второй половины этого века (например, В. Ракич). Русско-украинские духовные стихи разбираемого типа распространяются путем тетрадок и рукописей в сербской грамотной среде. Сохранившиеся тексты их указывают на то же время; собранные мной тексты далее XVIII в. в древность не идут, скорее же должны относиться к концу этого века или началу следующего. За ними непосредственно идут печатные издания (какова «Катавасия», издания переложений Ракича), а к ним хронологически примыкают те записи, которые получал П. А. Бессонов от сербских священников.

Таким образом, в общем дело, по-видимому, следует представлять себе так: в сербской письменности духовные стихи разбираемого типа, не народные по происхождению, а книжные, стоят в стороне от действительно народных и по форме, и по содержанию (каковы, например, собранные Вуком Караджичем во 2-м томе). Появились эти книжные стихи в сербской письменности только в XVIII в., распространялись путем переписки в более или менее консервативной среде, где и сохранялись даже тогда, когда литература сербская в трудах Венцловича, Обрадовича и Вука Караджича выходила на путь народности в языке и содержании. Так, по-видимому, эти стихи и остались преимущественно в этой среде, слабо переходя в народное сознание, как далекие от него по характеру и по форме.

²³ М. Суворов — воспитанник Славяно-греко-латинской академии.

²⁴ Он сочинил школьную драму под заглавием «Трагедия, сиречь печальная повесть о смерти последнего царя сербского Уроша пшото и о падении сербского царства», изданную в 1798 г. в Будиме с дополнениями И. Раича. Это редкое издание перепечатано А. И. Соболевским (Чтения в Обществе Нестора летописца, кн. 15, вып. 2. Киев, 1901, отд. III, стр. 56—87; вып. 3, отд. III, стр. 89—122). В 1958 г. посмертно напечатана статья: С. Ц. Маслов. Мануил (Михаил) Козачинский и його «Трагедия о смерти последнего царя Сербского Уроша V-го и о падении сербского царства». — Радянське літературознавство. Київ, 1958, № 4, стр. 46—52.

²⁵ О школе у сербов см. специальную статью: П. А. Кулаковский. Начало русской школы у сербов в XVIII в. Очерки из истории русского влияния на югославянские литературы. — ИОРЯС. СПб., 1903, кн. 2, стр. 246—311; кн. 3, стр. 190—297. Общие исторические условия освещены в исследованиях: Н. А. Попов. Россия и Сербия. М., 1869; П. А. Заболотский. Очерки русского влияния в славянских литературах нового времени. 1. Русская струя в литературе сербского Возрождения. Варшава, 1908.

А. В. ПОЗДНЕЕВ

Песенная книжная поэзия в славянских странах

I

Изучение русских рукописных песенников второй половины XVII в. и первой четверти XVIII в. с книжными (ненародными) песнями поставило на очередь вопрос о взаимодействии между польской, украинской, русской, чешской, сербской и болгарской песенной поэзией. Этот вопрос представляет большой интерес, ибо у каждого из этих народов степень развития его литературы была различной. У поляков переход от песенной поэзии к стихотворству — что зависело от грамотности городского населения¹ и господствующих классов Речи Посполитой — начался во второй половине XVI в. в творчестве Миколая Рея из Нагловиц и Яна Кохановского. В Московской Руси в связи с невысоким уровнем грамотности широко развивается книжная песенная поэзия: духовная в XVII в. и светская (преимущественно любовная) в петровское время — в первой четверти XVIII в.² Правда, стихотворство в Москве появляется тоже во второй половине XVII в., но оно распространения почти не имеет: стихотворные произведения успехом не пользовались, были ли они сочинены в тонической, досиллабической или в силлабической системе стихосложения. Однако рост грамотности среди части дворянства и городского населения в первой четверти XVIII в. привел к изменению литературных форм: во второй трети XVIII в. у нас происходит переход песенного творчества к стихотворству, сначала силлабическому, а позже — к силлабо-тоническому в творчестве Кантемира, Тредиаковского, Ломоносова и Сумарокова. Все они начинали свое творчество с сочинения светских песен и затем переходили к созданию стихотворений в разных жанрах. Но песенное литературное творчество продолжало существовать весь XVIII в., хотя его роль все время постепенно падала.

Развитие школьного образования, организация школ сначала украинско-белорусской, а затем московской во второй половине XVII в. способствуют обращению Руси к Западу, в частности через школу усиливается общение русских с поляками. Кроме того, войны с Польшей в XVII в., постоянные дипломатические переговоры с ней увеличивали число русских людей, владевших польском языком. Все это способствовало обмену поэтическими произведениями между Польшей и Московской Русью. Среди 400 с лишком книжных песен XVII в. около 150 оказываются написанными на поль-

¹ «И разве не исчезают неизбежно сказания, песни и музы, а тем самым и необходимые предпосылки эпической поэзии, с появлением печатного станка?» (К. Маркс — Ф. Энгельс, Сочинения, т. 12, стр. 737).

² А. В. Позднеев. Рукописные песенники XVII—XVIII вв. — Ученые записки Московского государственного заочного педагогического института, т. 1. М., 1958 (далее: Рукописные песенники), стр. 58—87.

ском языке, но русскими буквами: добрая половина их встречается лишь в единичных списках.³ Но некоторые польские песни имели успех и встречаются в известных нам 15 русских рукописных песенниках чаще, лучшие — в 6—8 вариантах. Судьбой большинства этих польских песен, пришедших к нам во второй половине XVII в., было их забвение, меньшая же их часть подверглась обрусению.⁴ Большая часть этих польских книжных песен духовные, и их изучение затрудняется невозможностью выяснить их происхождение, если не обратиться к польским материалам.

Среди польских песен, написанных в рукописных песенниках XVII в. русскими буквами, привлекают внимание 11 псалмов Давида в переводе Яна Кохановского: они распевались в Москве на польском языке, как мы знаем по предисловию Симеона Полоцкого к Рифмотворной псалтири.⁵ Находка переводов псалмов Яна Кохановского позволяет конкретизировать слова Симеона Полоцкого, а также определить, что заимствованию подверглись именно песенные произведения. Этот успех непонятных по языку псалмов привел Симеона Полоцкого к решению перевести псалмы стихами, что и было им выполнено, а музыкальные напевы были написаны к ним певческим дьяком Василием Титовым. Таким образом Симеон Полоцкий, сначала создававший в большом числе не пользовавшиеся успехом вирши (произведения для чтения и произнесения) и только пробовавший обратиться в виде опыта к сочинению книжных песен,⁶ в конце жизни создал вместе с В. Титовым песенную Рифмотворную псалтырь.

В переводе Яна Кохановского в русских рукописных песенниках находятся следующие псалмы: пс. 90.⁷ Кто се в опеке пода пану свему (7 вариантов); пс. 42. Невинноць, пане, мое прзими (5 вариантов); пс. 31. Щенсливе, кому грзехи одпущоно (5 вариантов); пс. 142. Пана волам, пана проше (4 варианта); пс. 126. Если сам пан дому не збудуе (2 варианта); пс. 136. Седзионц на низких брзегях (2 варианта); пс. 55. Обронцо уци-сионных (2 варианта); пс. 28. Кролю небесны, здрое души (1 вариант); пс. 51. Боже, в милосердзю свым (1 вариант); пс. 79. Поганцы, о боже живы (1 вариант); пс. 49. Слухай цо живы (1 вариант).⁸

Отсюда становится безусловным факт известности произведений Яна Кохановского в Москве в 1670-х годах: до сих пор он еще не был установлен русской и польской наукой. Характерно, что из произведений Яна Кохановского в Москве появились именно псалмы и что они переписывались в их песенной форме.

II

Сербские песенники были исследованы в труде Т. Остоича и В. Джоровича «Сербская городская лирика XVIII в. в старых песенниках».⁹ В этой книге рассмотрено 15 сербских рукописных песенников с 1775

³ Главным образом в рукописном песеннике ГПБ, Погод., 1974, начала 1680-х годов.

⁴ Рукописные песенники, стр. 27.

⁵ Рифмотворная псалтырь Симеона Полоцкого. Изд. 1680 г., стр. 5—6.

⁶ Песни «Кими ты песнями имам восхвалити», «Радости мира» и переводная «Есть прелесть в свете» см.: ГИМ, Синод., 288 (Рифмологгон), л. 423 и сл. Кроме того, пять виршей — «Сей день его же сотворил господь», «Ликуйте церкви восточные чада», «Великая радость», «Хвалити бога» и «Отроче юный» — были положены на музыку и сделались песнями, встречаясь в 8—12 вариантах в песенниках, см.: ГИМ, Синод., 288 (Рифмологгон), лл. 247, 565 и 592.

⁷ Номера польских псалмов отличаются от русских на единицу.

⁸ Пс. 79, 126, 42, 136 и 49 см.: ГПБ, Погод., 1974, №№ 56, 78, 122, 124, 126; пс. 55, 90, 142, 31 и 51 см.: ГИМ, 1743, №№ 91, 110, 189, 276 и 343; пс. 28 см.: ГИМ, 2469, № 102.

⁹ Београд, 1926.

по 1850 г. Авторы связывают появление и расцвет книжной песни в Сербии с развитием городов: владельцами сборников были торговцы, учителя, монахи, ремесленники, младшие военные. С конца XVIII в. и в начале XIX в. выходят и печатные сборники сербских духовных песен.

Однако развитию городской жизни в Сербии, находившейся с XV в. под турецким игом, предшествовал расцвет городов Далматинского побережья во главе с городом Дубровником, где появившаяся южнославянская литература испытала воздействие литературы итальянского Возрождения. Дубровникская литература имела пышный расцвет с середины XV и до середины XVIII в. К сожалению, в дубровникской литературе¹⁰ до сих пор книжных песен не было обнаружено. И лишь в последнее время благодаря любезности проф. А. Мазона и его ученика В. Водова нам стало известно содержание рукописного песенника Французской национальной библиотеки под шифром 52.¹¹ Водяные знаки бумаги рукописи — полумесяц (Лихачев, Вод. зн., №№ 3724 и 3978). Рукопись принадлежала одно время архидьякону, а в начале XIX в. находилась в городе Шибенике (морской порт на Адриатическом море — Себенико). На л. 21 рукописи помещена «Песнь похвална царю Петру Московскому» («Плачу и рыдаю, грды, срблии и бугари»),¹² что свидетельствует о создании сборника уже после смерти Петра I. Составление этого песенника можно отнести к началу 1750-х годов, что видно из упоминаний в песнях венецианского провектора Франческо Гримини (л. 17: «Кармина генералска — Всемилоштивейшего господина Францишка Гримини ексцеленцисимо есть генералиссимо провектори»), сербского епископа Пакркацкого, архиепископа Карловачского Павла Ненадовича (1749—1768) и патриарха Константинопольского Кирилла V (1748—1751 и 1752—1757).¹³

В этом рукописном песеннике, на 25 лет более раннем, чем изученные Т. Остоичем и В. Джоровичем, находится ряд русских силлабических песен:

Песень славному Иоанну Златоустому — «Златокванную трубу восхвалим днесь Свирель пастырскую» (л. 8 об.);¹⁴

Песнь святому Николаю — «О кто, кто Николая любит, О кто, кто, Николаю служит» (л. 9 об.);¹⁵

Песнь царю Петру — «Радуйся, российский орле двоеглавный, Ты бо еси ныне во всем мире славный» (л. 21);¹⁶

Песнь святому Василию — «Излияся благодать от уст твоих, Отче пресвятый Василие» (л. 26 об.);¹⁷

Песни рождеству Христову — «Предвечный родился под леты»;¹⁸

«Аггелы снижайтеся, к фертепу собирайтеся»;¹⁹

«Слава в вышних богу воспевайте»;²⁰

¹⁰ П. Попович. Обзор истории сербской литературы. СПб., 1912, стр. 122—237.

¹¹ За сообщение содержания песенника приношу глубокую благодарность А. Мазону и В. Водову.

¹² Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961 (далее: Исследования и материалы), стр. 357—358.

¹³ См. также публикуемую в настоящей книге статью М. Н. Сперанского «Сербские школьные вирши» (стр. 404—413), где воздействие украинско-русской виршевой поэзии на сербскую литературу прослеживается с начала XVIII в. (Ред.).

¹⁴ П. Бессонов. Калеки переходные, вып. 1—6. М., 1861—1864 (далее: Калеки). Калеки, вып. 3, № 203; ГИМ, Цук., 61, № 203.

¹⁵ Калеки, вып. 3, № 189; ГПБ, Тит., 4487, № 20.

¹⁶ Исследования и материалы, стр. 351.

¹⁷ Калеки, вып. 3, № 204; БАН, 33. 3. 5, № 13.

¹⁸ Калеки, вып. 4, № 295; ГИМ, Цук., 61, № 84.

¹⁹ ГИМ, Увар., 167/2180, № 70.

²⁰ Калеки, вып. 4, № 293; ГИМ, 3134 № 19.

«Царие днесь шествуйте»;²¹

«Бог из девы рождается».²²

По материалам книги Т. Остоича и В. Джоровича, в сербских песенниках 1775—1850-х годов находятся следующие силлабические книжные песни:

Песнь на рождество Христово — «Народился нам спаситель»;²³

Песнь Ивану богослову — «Доколе уме пернаты»;²⁴

Песнь св. Или — «Источнице благодати»;²⁵

Песнь на воскресение — «Изидите вси ангелов лики».²⁶

Каким образом русские духовные книжные песни, созданные во второй половине XVII и первой четверти XVIII в., попали в Сербию? Можно думать, что русский рукописный песенник (или песенники) был завезен в Сербию русским учителем М. Т. Суворовым в Карловац по второй половине 1726 г. в связи с организацией там русской школы по мысли митрополита Моисея (умер в 1730 г.) и его преемника Викентия Иоанновича с предварительного согласия Петра I. После отъезда М. Т. Суворова в Сербию в 1737 г. на смену ему приехал ученик Киевской академии Э. Казачинский с товарищами,²⁷ которые могли привезти новые рукописные песенники.²⁸

Кроме духовных песен, в сербских рукописных песенниках, изученных Т. Остоичем и В. Джоровичем, есть и светские песни:

«Ах, погнала дивчина овечек в поле»;²⁹

«Пойдем на лова, товарище мой»;³⁰

«Ах, кол мне ныне есть удобная отрада»;³¹

«Что я кому виноват, за что погибаю»³² [песня эта сложена Тимофеем Щербацким, будущим мосовским митрополитом (1751—1768)]³³

«Радуйся российский орле двоеглавный»;³⁴

«Бегал заяц по поли»;³⁵

«Радуйся, Россие, радости сказую»;³⁶

«Ох, скажите мои мысли о моей несчастьи»;³⁷

«Простри лучу очей своих, светлая денница».³⁸

Этот список светских песен не полон: в книге Т. Остоича и В. Джоровича в нескольких случаях даны указания на номера песен в том или ином сербском рукописном песеннике без наименования их зачинов.

²¹ Калеки, вып. 4, № 243; ГИМ, 1743, № 270а.

²² Калеки, вып. 4, № 294; ГИМ, 1743, № 68 («От утробы девья бог произыде»).

²³ Калеки, вып. 4, № 287; ГБЛ, 9498, № 248.

²⁴ ГИМ, Увар., 167/2180, № 29.

²⁵ Калеки, вып. 3, № 200; ГБЛ, 9498, № 235.

²⁶ Калеки, вып. 5, № 411; БАН, 33.3.5, № 29.

²⁷ П. Кулаковский. Начало русской школы у сербов в XVIII в. — ИОРЯС, т. VIII, кн. 2, СПб., 1903, стр. 246—311; кн. 3, стр. 190—297.

²⁸ Т. Остојић и В. Ђоровић. Српска грађанска лирика XVIII в. Београд, 1926. Предисловие, раздел 6; см. также статью М. Н. Сперанского «Сербские школьные вирши» (стр. 404—413 настоящей книги).

²⁹ ГИМ, Сокол., 133, № 82.

³⁰ БАН, 25.7.14, № 146 («Поехал на лова подгаек...»).

³¹ По изученным русским песенникам неизвестна.

³² Известно 33 варианта: БАН, 25.7.14, № 186; ГИМ, Увар., 167/2180,

№ 17 и др.

³³ Рукописные песенники, стр. 34.

³⁴ Исследования и материалы, стр. 351.

³⁵ По изученным русским песенникам неизвестна.

³⁶ ГПБ, 141, № 162. Песни, собранные П. В. Киреевским, вып. 8. М., 1870, стр. 258 (упоминание).

³⁷ Известно 23 варианта, в том числе: БАН, 25.7.14, № 134; ГИМ, 3134, № 155.

³⁸ По изученным русским песенникам неизвестна.

Для восприятия русских книжных песен в Сербии имелись необходимые условия: в книге Остоича и Джоровича сообщается, что в 1804 г. известный сербский поэт и писатель Досифей Обрадович пел в Вене свою песню «О, Сербия». Следовательно, передовые писатели Сербии еще в начале XIX в. продолжали сочинять книжные песни и их исполнять, а не перешли полностью к стихотворству. Отсюда видно, что в Сербии в середине XVIII в. поэтическое творчество было еще песенным.

III

Вопрос о русско-чешских отношениях в части песенной поэзии сложнее: известны песни, сложенные в Чехии, затем перешедшие в Польшу, а оттуда на Украину и в Московскую Русь. Возможен был переход литературных произведений прямо из Чехии на Русь; так, очевидно, обстояло дело с некоторыми прозаическими повестями. Но особый характер приобретает вопрос о русско-чешских связях в так называемом «Московском зпевнике» — рукописном песеннике 1730-х годов, находящемся в Московском государственном университете и уже не раз изучавшемся с разных точек зрения. Первые сообщения об этом «зпевнике» появились в Журнале Министерства народного просвещения за 1893 г. В 1920-х годах его всестороннее описание дал М. Н. Сперанский по просьбе чешского ученого Франтишека Тихого. Последний в 1931 г. издал книгу, посвященную «Московскому зпевнику» (песеннику) под названием «Československé písně v Moskovském zpevníku».³⁹ Но Ф. Тихого интересовали в первую очередь духовные песни «зпевника» в плане изучения истории чешской песенной поэзии, начиная с древнейшей чешской духовной книжной песни, записанной в XIII в. («Господи, помилуй нас»): он считает ее древнейшей народной песней во всем христианском мире. Поэтому В. Н. Перетц в своей статье, написанной в последние годы жизни, обратился к изучению 19 светских песен этого рукописного сборника, поместив в статье тексты этих песен и сопроводив их комментариями и сведениями о вариантах этих песен по украинским, закарпатским (карпато-русским) и словацким материалам. К сожалению, книга В. Н. Перетца «Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII вв.» издана Академией наук СССР только в 1962 г., когда она и стала нам известной, т. е. через 30 лет после написания.

Занимаясь исследованием русских и украинских рукописных песенников, мы не могли пройти мимо этого интересного рукописного песенника и самостоятельно изучили его, дав его описание. Нам представилось интересным выделить книжные песни, созданные в Московской Руси, а равно подобрать к песням «Московского зпевника» параллели из репертуара русских рукописных песенников для выяснения участия московских певцов-поэтов, в том материале книжной духовной песни, которая бытовала у славянских народов.

В число песен рукописного «Московского зпевника», составленного на границе Подкарпатской Руси, Чехии и Польши, входит ряд лучших книжных духовных песен, созданных Епифанием Славинецким: «О девица пречистая»,⁴⁰ «Хвалити тя, блажаше» и «Чистая дево, царице»;⁴¹ Германом: «Радуйся зело, дщи Сиона»;⁴² Дмитрием Ростовским: «О горе мне.

³⁹ Praha a Bratislava, 1931 (серия «Prace Učene společnosti Šafarikove, sv. 6»).

⁴⁰ Калеки, вып. 4, № 359; ГИМ, 1743, № 159; ГБЛ, 9498, № 76.

⁴¹ ГИМ, 1743, №№ 249 и 266; ГБЛ, 9498, №№ 132 и 152.

⁴² Калеки, вып. 4, № 348; ГИМ, 1938, № 186; ГИМ, Хлуд., 126, № 74.

грешнику *сушу*» и «Похвалу принесу сладкому Иисусу»;⁴³ неизвестными авторами: «Плакася Адам пред раем седя» (древний стих, известный еще по рукописи XV в.),⁴⁴ «Плачу ся и ужасаю» (покаянный стих, известный в XVII в.),⁴⁵ «Доколе уме пернатый» (песнь Ивану богослову начала XVIII в.).⁴⁶ «На Фаворе преобразься» (песнь преображению начала XVIII в.)⁴⁷ и др.

Известность в других странах лучших силлабических песен, созданных в Москве в XVII в., подтверждается и тем фактом, что, например, в состав украинского рукописного песенника «Сьпіванника з початку XVIII в.» Ягольницького и Гриневича (1718—1727 гг.)⁴⁸ вошли две песни Елифания Славинецкого — «Радуйся, радость твою воспеваем» и «О девица пречистая»,⁴⁹ а также некоторые другие. Переходят на Украину также русские книжные песни: «О горе мне грешнику *сушу*» Димитрия Ростовского⁵⁰ и панегирическая песня петровского времени «Орле росиски, пусти своя стрелы». ⁵¹ Из светских песен большое распространение получила у нас песня «Широкое болонейко вода забрала», которая на русской почве получила иной зачин; приводим ее текст по старейшему русскому варианту 1720-х годов:

- I. Да уж мой береженки вода понела,
 Да уж мою девчиненку туженка зняла.
 Припев. Ох жаль, жаль мне будет,
 Озмут ее люди,
 Моя не будет.
- II. Ах, хто ж, моя серденко, вечеряти даст,
 И уже ж моя вечеренка поделуемся раз.
 Припев.
- III. Молеванна колясочка, вороненкий конь.
 Никто же иншей не приедет, лишь миленький мой.
 Припев.
- IV. Ой, ю поли криниченко, жерелонки бьют,
 Ой вже ж мою девчиненку до шлюба ведут.
 Припев.
- V. Один ведет за рученьку, а другому жаль,
 А третьему сердце болит, что любил да не взял.
 Припев.
- VI. А четверты не обедал, як се доведал,
 А пятый ся з моих убил,⁵² що верно любил.
 Припев.

В том же рукописном песеннике есть другой вариант этой песни с другими подробностями.

- I. Ой, в поле криниченка обрубленная,
 Да уже ж моя миленькая полюбленная.
 Припев.
- VIII. Как в саду криниченки, по садику две,
 Ой любил ее миленькую, людям не себе.
 Припев.⁵³

⁴³ Калеки, вып. 4, № 341а; 43 варианта, в том числе: ГИМ, Увар., 167/2180, № 34; 13 вариантов, в том числе: ГИМ, 1743, № 200.

⁴⁴ Калеки, вып. 6, №№ 632—660.

⁴⁵ Калеки, вып. 5, № 441; 12 вариантов, в том числе: ГИМ, 1743, № 186.

⁴⁶ 26 вариантов XVIII в., в том числе: ГИМ, Увар., 167/2180, № 29.

⁴⁷ 45 вариантов XVIII в., в том числе: ГБЛ, 9498, № 234; ГПБ, Тит., 4487, № 4.

⁴⁸ Записки наук т-ва ім. Шевченка, тт. XV и XVII. Львів, 1897, №№ 28 и 56 (по статье Грушевского).

⁴⁹ Калеки, вып. 4, № 359; 9 вариантов XVII в., в том числе: ГИМ, 1743, № 202.

⁵⁰ В сборнике Дзюбаревича (БАН, 16.6.29) № 4; см. также: В. Н. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы, т. I, ч. 2, СПб., 1900, стр. 6.

⁵¹ ИОРЯС. СПб., 1912, кн. I, стр. 186—187 (в сборнике Д. Левицкого).

⁵² Вариант: ГПБ, Тит., 3896: «а пятого мороз убил...».

⁵³ БАН, 25.7.14, №№ 162, 179.

Песня эта встречается 11 раз в русских рукописных песенниках первой половины XVIII в., а отрывки ее можно найти в сборниках народных песен XIX в.⁵⁴

Цитируя отрывок песни «Да надився (2) воробел» (2) — в отрывке всего 9 стихов. — В. Н. Перетц не приводит к нему параллелей. А такие параллели есть в русских рукописных песенниках XVIII в., в том числе в сборнике конца 1730-х—начала 1740-х годов. Мы даем второй куплет из песни «Да высеку (4) пасеку»:⁵⁵

Да высеку пасеку,
Воспашу я пашочку
В темном месте⁵⁶ за печку
Высеку ль я лесочку,
Посею ль я конопель,
Повадился воробей —

Да я ж тому воробью
Кием крыле перебью,
Що не будет летати,
Мой конопель к(л)евати.
Закажу ж я своему дитяти,
Что не ходило из хаты.

Во втором куплете воробей заменил журавля первого куплета. В других вариантах песня часто начинается зачином: «В темном лесе».

Песня эта народная, она у нас пользовалась довольно большим успехом: в рукописных песенниках она встречается в 13 вариантах в течение всего XVIII в.⁵⁷ Она попала в «Собрание разных песен» Чулкова,⁵⁸ пелась она и в народе, судя по данным печатного песенника начала XIX в.⁵⁹ Ознакомление с русскими вариантами песни свидетельствует, что эта песня чисто русская. Об этом же говорит и ее содержание: в темном лесе высеку пасеку, распашу пашеньку — типичная картина освоения леса путем подсечной системы земледелия, продолжавшей господствовать на северо-востоке Руси. Отдельные варианты продолжают песню, рисуя в следующих куплетах расправу с воробьем (журавлем), а затем и расправу с молодец («Повадился молодец к моей Марусенке ходити»). Нахождение в «Московском зпевнике» отрывка этой песни позволяет предполагать, что песня эта перешла из России (возможно, через Украину) в восточную Словакию. Внимание к этой песне возбуждалось и интересным звучанием (высеку — пасеку), выявлявшимся уже в начале песни.

В параллель песне «Московского зпевника» «Смутен я хочу, хотя й смеюся», кроме записи из сборника Головацкого, можно привести и вариант этой песни из рукописного сборника Абрамова «Смутен я хожу, хотя и смеюся»⁶⁰ от имени молодца (вариант «Московского зпевника» в начале звучит от лица девушки). Собственно говоря, все три варианта — это переработка одной темы, развивающейся в каждом различно, но сходно. Для варианта из сборника Абрамова характерно введение украинских слов, нередких в украинских книжных песнях XVII—XVIII вв. («питенки не хочет, естенки не смачно» вместо «спати не хочу, исти несмачно»).

К песне «Ой, зажурився славная птица журавель»⁶¹ из «Московского

⁵⁴ Песни, собранные П. В. Киреевским, новая серия, вып. II, ч. 1. М., 1917, № 1370 (Новгород), №№ 1511 и 1574 (Московская губерния).

⁵⁵ ГИМ, Увар., 167/2180, № 81.

⁵⁶ Другой вариант: «лес».

⁵⁷ ГИМ, Сокол., 133, № 107; ГИМ, Заб., 389, № 151 и др.

⁵⁸ См.: М. Д. Чулков. Собрание разных песен, ч. IV, № 168. — В кн.: Н. И. Новиков. Новое и полное собрание российских песен. СПб., 1780—1781 (в шести частях).

⁵⁹ А. И. Соболевский. Великорусские народные песни, т. V. СПб. 1899. № 263 (из песенника 1819 г.).

⁶⁰ Ныне в ГБЛ под шифром: Собр. рукописей, 218, сб-к 199, № 15.

⁶¹ В. Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. М.—Л., 1962, стр. 169.

зпевника» близок ее вариант в русском песеннике из Тверского собрания⁶² с таким же зачином.

Таким образом, подборка параллелей из русского материала к песням из «Московского зпевника» показывает, что: 1) ряд духовных и светских русских книжных песен XVII—начала XVIII в. встречается в чешском (словацком) и украинских рукописных песенниках; 2) туда же переходили и русские народные песни; 3) варианты русских рукописных песенников представляют ценный материал для восстановления первоначального вида книжных песен, бытовавших на Украине, в Чехии и Польше, и иногда без них нельзя будет представить историю ряда книжных и народных песен.

IV

Наиболее трудным является вопрос о болгарской книжной песне. В историях болгарской литературы, писавшихся и русскими учеными,⁶³ и болгарскими,⁶⁴ о существовании книжной песенной поэзии ничего не говорилось. Наши обращения к исследователям болгарской литературы показали, что вопрос этот новый и специальных изучений в этой области не было. Борьба фанариотского греческого духовенства за искоренение болгарского начала в религии и культуре болгар препятствовала развитию грамотности. Поэтому у болгар должны были долго существовать песенные формы поэзии, а роль письменности и литературы должна была быть много меньшей. Рассмотрение характера болгарской поэзии в XV—XVIII вв. осложняется тем, что памятников средневековой болгарской литературы сохранилось мало, — часто вследствие уничтожения их греческим духовенством, стремившимся ввести в Болгарию греческую образованность.

Изучая историю болгарской литературы, ученые стремились выяснить, из каких элементов выростала новая (с Паисия Хиландарского) и новейшая (с Петко Славейкова) болгарская литература. Считается, что силлабо-тонической поэзии болгарских поэтов (начиная с П. Славейкова, Г. Раковского, Хр. Ботева) предшествовало силлабическое стихотворство.

Это утверждение было понятно, так как и при изучении русской литературы развитие поэзии мыслилось только по формуле В. Тредиаковского: сначала народная поэзия тонического стиха, затем силлабическое стихотворство Симеона Полоцкого и его учеников и, наконец, силлабо-тоническая стихотворная поэзия начиная с Тредиаковского и Ломоносова. Однако, в отличие от русской литературы, болгарские рукописные песенники нам совсем неизвестны, может быть потому, что вообще они не сохранились, может быть оттого, что их не искали достаточно настойчиво.

Отсюда закономерно вытекает необходимость просмотреть описания болгарских рукописей, определить формы стихосложения болгарских стихов и попытаться выяснить, существовала ли вообще болгарская книжная песенная поэзия.

В описании рукописей Софийской народной библиотеки Б. Цонев подчеркивает принадлежность болгарских рукописей к болгарской, сербской и русской редакциям. Однако описания отдельных рукописей говорят

⁶² Твер., 152, № 82 (см.: И. Ф. Голубев. Коллекция рукописей Государственного архива Калининской области. Калинин, 1960, стр. 19).

⁶³ А. Н. Пыпин и В. Д. Спасович. История славянских литератур, т. 1, СПб., 1879.

⁶⁴ Б. Пенев. История на новата българска литература, тт. 1—3. София, 1930—1933; Ц. Минков, Б. Ангелов, С. Божков. Българска литература (учебник). София, 1953; П. Динев. Стара българска литература, ч. 2. София, 1953 (литографированное).

о переходе их также из Греции и Румынии (точнее, из Валахии и Молдавии), тем более, что во время турецкого ига болгары нередко переселялись в Румынию. Особенности этих языков, упоминания имен деятелей этих народов, культурные традиции — все это в той или иной мере отражалось на произведениях, находившихся в рукописях; отражалось это и на отрывках из поэтических произведений, которые обнаруживаются в виде надписей на рукописных памятниках и старопечатных книгах, хранящихся в болгарских собраниях Молдавии и Валахии. Валашские отзвуки середины XVII в. налицо в силлабической эпиграмме на Цветной триоди 1649 г. на жену господара И. М. Бессарабы.⁶⁵ Отзвуки сербских традиций видны в двух сербских эпических песнях, списке «Истории» Паисия Хиландарского 1784 г.; в стихотворении 1733 г. на книге «Служба и житие на святой краль Стефана Уроша»; в стихах сербского извода на письмовнике 1821 г.,⁶⁶ в отзыве середины XVIII в. П. Ненадовича, ученика Э. Казачинского на сербскую Стематографию Жефаревича.⁶⁷ Греческие элементы налицо в стихотворных молитвах XIX в. — опытах Неофита Рыльского «в подражание греческим стихотворцам», помещенных на рукописи «Стихотворения».⁶⁸ В описаниях рукописей приведены надписи на них и силлабические стихотворения русской или болгаро-русской редакции: нравоучительное силлабическое стихотворение на греко-славянском букваре начала XIX в.,⁶⁹ силлабические «стихове пиитически кѣм св. богородица» 1824 г. на рукописном сборнике «Служба Иоанну Трапезонскому»,⁷⁰ русское силлабическое «надгробное ридание» по старцу Паисию 1794 г. на рукописном сборнике «из разни отци»,⁷¹ силлабическое стихотворение к Магдалине на книге «Благодарственное... прение» 1824 г.⁷²

Все случаи, приведенные здесь, — это примеры стихотворства, созданные силлабической и досиллабической системой стихосложения. Но этим не исчерпываются материалы болгарских рукописных памятников.

М. Н. Сперанский в статье об изучении ряда рукописей Софийской библиотеки остановился на так называемом паремийнике Григоровича, обратив внимание на вставку с ирмосами и стихирами (рукопись 162, XV в.): «Та ж скоро предварет ны ше въ тѣж пек веч стихолог къ господу егда скорбех, на господи возвах поставим стих 1 и по емь самогласну глас 4:

Ныня време благоприятно,
Ныня день спасения,
Въ множестве милости твоее,
И бреме безаконий моихъ облыгчи,
Едине человеколюбче».⁷³

⁶⁵ Б. Цонев. Славянски ръкописите и старопечатни книги на народната библиотека в Пловдив. София, 1920 (далее: Цонев. Пловдив), № 153 (110), стр. 257.

⁶⁶ Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги на народната библиотека в София, т. I. София, 1910, № 370 (431), стр. 412; № 267 (544), стр. 171; т. II. София, 1932, № 784 (171), стр. 480 (далее: Цонев. София).

⁶⁷ Цонев. Пловдив, № 172 (98), стр. 267.

⁶⁸ С. Спространов. Опис на ръкописите в Библиотеке при Рилския манастир. София, 1902, № 4 (20) (далее: Спространов), стр. 123.

⁶⁹ Цонев. Пловдив, № 131 (123), стр. 237.

⁷⁰ Цонев. София, № 350 (69), стр. 381.

⁷¹ Спространов, № 3(20), стр. 77.

⁷² Цонев. София, № 360 (615), стр. 400.

⁷³ М. Сперанский. Заметки о рукописях белградских и софийских библиотек. — В кн.: Известия Историко-филологического института в Нежине, т. 16. Нежин, 1898, стр. 9.

Из этого отрывка видно, что он сочинен так называемым «кондакарным» стихом, отличным от стихосложения досиллабического, силлабического, тонического и силлабо-тонического, и что он пелся.

Обращаем внимание на необходимость изучения болгарских церковных песнопений с точки зрения системы стихосложения, примененной в них. Естественно, что лирическая околослужебная или духовная поэзия не могла не воспринимать воздействия церковных песнопений.

В сербском «Дамаскине» 1770 г. находятся 78 двустиший — «стихи сложенны по подобию песни на похвалу святому Савве сербскому»,⁷⁴ — которых мы приводим 8 стихов:

Радуйтеся высóкы пла́нине,
 Сладки гласи пойте у вѣсине,
 Свако, цветие, и руже, рѹмене
 Пóлска дрѣва и трáве зѣлене,
 Прорасти наме ружа избрана
 От племене славна Немана,
 Сербска рода краля и кесаря
 И премногих стран господаря.

В этом произведении мы имеем книжную песню, сложенную силлабическим стихом уже во второй половине XVIII в.

В сборнике под названием «Casso Jzcazovane od Sveto Pismo» (1780 г.⁷⁵) на стр. 299 помещены «Pesni duchvni na sedemte bolevi od blax. d-a Maria», где «na parvata bolevi» поется:

Zapovedala besce⁷⁶ — Maria
 Tozi nebeski zapoved . . .

На стр. 311 приводится «Pesen» — «Agla» матери Алексея со словами:

Alexova maika grixiovna
 Vrlo se ciudi i duma:
 Dali sam cedo rodila
 Jlli sam anghel dobila.

В павликианском сборнике конца XVIII в.⁷⁷ «Поучения и молитвы» сбоку написаны басни в стихах и песни: а) Pesen na sveto precesteni (л. 21 об.), б) pesen na missa (л. 66 об.), в) pesen na Du sveti:

Jla, Jla Du svetoga
 Do gledasc nasce dusce;

г) Pesen na Maria (л. 75):

Rados ut zalnoviti . . .
 Ela prezalna maiko.

д) Pesen na sveti kres (л. 84 об.); е) Pesen na Maria (л. 88):

Salva na tebe Maria . . .

ж) Pesen za maki Jssusovi del ut pokazjene (л. 88 об.); з) Pesen na Mikael Arkangel (л. 83 об.); и) 2 песни к богородице — о днях недели, о деве Марии.

⁷⁴ Б. Цонев. София, т. I, № 332 (495), стр. 331—332; первые 4 стиха взяты у Цонева, вторых 4 стихов у него нет, они списаны нами (в Софии).

⁷⁵ Б. Цонев. София, т. II, № 779 (52), стр. 471.

⁷⁶ besce — беше.

⁷⁷ Б. Цонев. София, т. II, № 780 (379), стр. 475—479.

Таким образом, целый ряд духовных, точнее околицерковных, произведений (но не церковных песнопений) бытовал в пении еще в конце XVIII в., причем часть духовных песен перешла от павликиан, с Запада, где в письме славяне пользовались латиницей.

Можно предполагать, что и некоторые другие произведения из этого сборника носили песенный характер (*Dedo Adam i Eva, Deviza Maria place* и т. д.).

Наибольший интерес имеет сборник под шифром 797(124) Софийской народной библиотеки «Вързоп тетрадки и листи със разно съдържание» с датой 1846 г., где в 6-й тетради в 16° содержатся несколько болгарских, а также греческих песен: в другой тетрадке тоже 16° — 1847 г. (ученического письма) находятся «стихотворная» песня к св. Николаю, похвала Игнатию и песни на рождество.

Песнь Николаю Чудотворцу:⁷⁸

О кто, кто Николая любит?
О кто, кто Николаю служит?
Тому святы Николае
На всякий час помогает...
Пастирю словеснаго стада,
Измый нас от варварскаго ада,
Хотящи нас поглотити
И тех уста заградити.

Песню эту списал «Янко Иоани кир ипод» (даскал?) из Тетевенской школы в 1847 г.

Похвала всепреподобному Игнатию:

Игнатие священномонах...

Песнь на рождество христово:

Слава в вышних богу, воспойте, людие:
Днесь Христос рождается
И пеленами повивается...⁷⁹

В «Калеках переходящих», где помещен близкий текст этой песни, указание: «Стих этот, хотя поется в Сербии, но явно русского происхождения».⁸⁰ В рукописных песенниках XVII в. этого стиха мы не встретили. Близкий зачин был, судя по оглавлению, в рукописном песеннике начала XVIII в.,⁸¹ но сам текст песни здесь отсутствует (вырваны листы).

Другая песнь на рождество:⁸²

Предвечный родися под леть,
Въсхотевъ землю просветить,
До нас от тмы изведет
И ко свету приведет
от мрачных (2).
Новое лето зачинает,
Новый царь царя низлагаеть,
Въ нищету ся народил,
Богатаго засмутил
Ирода (2).⁸³

⁷⁸ Калеки, вып. 3, № 190 (стр. 758); ГБЛ, 9498, № 247; в XVIII в. — 39 вариантов.

⁷⁹ Калеки, вып. 4, № 293 (стр. 77—78).

⁸⁰ Калеки, вып. 4, стр. 78.

⁸¹ ГБЛ, 9498, № 246.

⁸² Калеки, вып. 4, №№ 295 и 296 (стр. 79—81); ГИМ, Цук., 61, № 84.

⁸³ Калеки, вып. 4, № 296: вместо «Ирода» — Августа.

Опять в «Калекх переходжих» есть указание, что близкий «стих» бивтал в Сербии. В рукописных песенниках XVIII в. эта песня нам встретилась три раза.

Наконец, на рукописи «Катавасии и други песни от 1855» есть песнь воскресению христову:⁸⁴

Веселте ся, радунтесе вси верни,
Яко Христос избавитель есть нама.
Сего ради днесь воскресе от гроба,
Да избавит стадо свое из рова.

Такой песни мы нигде не встречали; можно думать, что это болгарская песня — «эпигон» болгарских духовных книжных песен, которые до нас не дошли. Из надписи на л. 3 мы узнаем имя владельца рукописного сборника: «Сия катавасия на панчето Петр Паню Павлевъ. 1855» (из Велеса).

Таким образом, в болгарских рукописных сборниках нашлись духовные песни XVII в. русского происхождения, причем как раз те, которые, по материалам Безсонова, пелись в Сербии (Калеки, вып. IV, №№ 293 и 295) и которые имелись в рукописном песеннике Французской национальной библиотеки (шифр 52), созданном на Далматинском побережье в начале второй половины XVIII в. Возникли эти песни, вероятно, на Украине, откуда перешли в Россию. Найдена и болгарская книжная песня.

Песни, сочиненные силлабо-тоническим стихом, мы находим в позднем рукописном сборнике «Трънска ръкопис» 1869 г. («Плачте горко сви народи ерь нас грешине майка роди» и «Перестанете невини околь мене причити: Кому сега пъеете, Мене ли се смеете?»).⁸⁵ В другой поздней рукописи «Сбирка от учебни раскази и стихове» 1869 г. находятся: а) Песнопойка (песенник) от турски и български песни», б) стихи, в) Собрание на различни песни (по П. Р. Славейков) и г) песнь за училището.⁸⁶ Для последнего сборника характерно совмещение стихотворений и песен, причём ранние произведения Петко Славейкова фигурируют здесь как песни. Позже песни писали и Христо Ботев, и Иван Вазов.

Просмотр описаний рукописных сборников приводит к выводу, что до середины XIX в. болгарская литература знала и стихотворную, и песенную поэзию. И та и другая используют и силлабическую, и досиллабическую систему стихосложения, но встречаются в песнях и произведения, созданные «кондакарным» стихом, а равно силлабо-тоническим. Стихотворения и песни сочинялись болгарскими, но одновременно переходили к ним из Сербии и Румынии, создавались по греческим образцам, подвергаясь болгаризации или оставаясь частично без изменения. Проникали в Болгарию и русские книжные песни, пока найдены только духовные. Это заставляет предполагать, что до середины XIX в. в Болгарии могли иметься и рукописные песенники, но до сих пор они еще не разысканы. Впрочем, мы могли использовать далеко не все болгарские рукописи, а только те, которые нашли отражение в описаниях рукописей Софийской и Пловдивской библиотек, библиотеки Рильского монастыря и св. Синода, а также статью М. Н. Сперанского 1898 г. Рукописи, поступившие в эти библиотеки позже составления описаний, изданных 40—60 лет назад, а равно рукописи, хранящиеся в СССР и других странах, мы изучить не смогли.⁸⁷ Полагаем, что

⁸⁴ Б. Цонев. София, т. II, № 657 (81), стр. 173—177.

⁸⁵ Б. Цонев. София, т. II, № 804 (433), стр. 495 (лл. 1 и 23).

⁸⁶ Шифр П Д. 8: эту рукопись мы сами видели (списывали из нее в Софийской народной библиотеке).

⁸⁷ Приносим глубокую благодарность проф. И. С. Дуйчеву и Н. М. Дылевскому, сделавшим многое, чтобы мы могли эффективно использовать наше краткое пребывание в Софии.

изучение этих последних болгарских рукописей вскроет много новых материалов, что позволит установить иные пути развития болгарской поэзии.

На основании наших наблюдений можно утверждать, что воздействие русской книжной песни на литературы других славянских народов началось с XVII в., т. е. ранее, чем стали появляться переводы новой русской стихотворной поэзии на иностранные языки и чем воздействие ее прозаических произведений сказалось на литературе других народов. Правда, воздействие русской книжной песни на первых порах было не таким значительным, но характерно, что за рубежом переписывались и пелись книжные песни больших певцов-поэтов (Епифания Славинецкого, Германа, Симеона Полоцкого,⁸⁸ Дмитрия Ростовского) или высокохудожественные безымянные духовные (околоцерковные) песни (например, плач Адама). Древнюю русскую песенную лирику мы еще знаем недостаточно, как и песенную лирику других славянских народов, а без этого и вопрос о взаимодействии их поэзии не может быть решен. Знакомство с русскими книжными песнями XVII—XVIII вв. может помочь восстановить те украинские, польские и чешские песни, которые плохо сохранились в памятниках этих народов, но дошли до нас в русских рукописных песенниках в ряде списков (вариантов).

⁸⁸ В «Истории новой болгарской литературы» Боян Пенев пишет об известности в Болгарии некоторых произведений Симеона Полоцкого: их знал Петко Славейков, найдя их в монастыре в Тырново (Б. Пенев. История на новата българска литература, т. III. София, 1933, стр. 900).

О связи между древним и новым периодами в истории славянских литератур

1

Сравнительное изучение славянских литератур до последнего времени было сосредоточено в основном на определении их прямых взаимосвязей. Накоплено большое количество наблюдений над формами освоения в каждой из славянских литератур памятников, созданных на соседнем славянском языке или переведенных на него; намечены главные этапы развития таких связей между отдельными литературами и целыми группами их. Однако в тени остаются, а частью и вовсе не привлекают к себе внимания более общие проблемы сравнительного славянского литературоведения.

Историки славянских литератур, изучая закономерности развития отдельных национальных литератур, достигли значительных результатов, восстанавливая основные этапы литературного движения как отражения исторического процесса. В частности, для каждой из славянских литератур намечены границы между «древним» и «новым» периодами истории литературы. Однако не только сопоставление выявленных закономерностей находится еще на начальной стадии исследования, но и в пределах материала отдельных литератур сами эти закономерности изучены еще далеко не до конца. Эта неполнота исследования характерно выступает и в итогах наблюдений над отношением между древним и новым периодами даже в рамках каждой из славянских литератур.

Обычно установление связи древнего и нового периодов сводится к выявлению тех или иных форм прямого «влияния» произведений старшего периода на творчество писателей нового времени. Вместе с тем историки литературы следят за тем, какие из произведений прошлого продолжают вызывать интерес некоторых слоев читателей и в то время, когда создается «новая» литература. Исследование связи древнего и нового периодов развития литературы, идущее по такому пути, дает лишь внешнюю картину их соотношения. Оно не может ответить на вопрос: существует ли какое-либо внутреннее родство между литературами разных исторических этапов, есть ли идейно-художественные тенденции, общие даже далеко хронологически отстоящим друг от друга ступеням литературного движения. Между тем только изучение таких глубоких внутренних признаков литератур отдельных народов с последующим сопоставлением наблюдений, полученных на материале разноязычных литератур, в конечном итоге приведет к определению национального своеобразия, характеризующего литературное развитие каждого народа-нации, и места каждой данной литературы в мировом литературном процессе. Одной из ступеней на пути к такому обобщающему выводу явится сопоставление закономерностей литературного движения у разных славянских народов, выявление национального своеобразия каждой из них и общих черт, роднящих их. Имея в виду конечную цель, необходимо прежде всего глубже изучить эти закономерности на материале каждой славянской литературы.

В настоящей статье я коснусь лишь одного вопроса общей проблемы связи древнего и нового периодов истории славянских литератур. Применительно к русской литературе еще в 1940 г. был поставлен вопрос: «в чем заключается действительная связь между XVIII веком и „старой“ литературой».¹ А. И. Белецкий в очерке «На рубеже новой литературной эпохи» весьма обстоятельно показал, что черты нового периода русской литературы, обычно признаваемые для него особо характерными (западное влияние, стихотворство, театр, новшества в повествовательной литературе), отчетливо проявились уже в XVII в. А. И. Белецкий прав в своем утверждении, что «было бы трудно даже приблизительно определить объем и содержание материала древней литературы, продолжавшего удовлетворять, главным образом, запросы „среднего слоя“ — от мелкопоместных дворян до грамотных „хлебопашцев“ включительно».² На широкое распространение в XVIII в. «памятников древнерусской литературы, и притом в самых различных читательских кругах», указывает и К. В. Пигарев во введении к новейшему обзору литературы XVIII в.³ Однако от раскрытия более глубоких связей между древним и новым периодами русской литературы отказались обе академические истории литературы. К. В. Пигарев подчеркнул лишь их отличия: «Бросаются в глаза резкие внешние и внутренние различия между литературой XI—XVII веков и литературой новой, обусловленные теми большими экономическими и социально-политическими сдвигами, которые происходят в конце XVII—начале XVIII века в русской истории».⁴ Признавая в полной мере наличие существенной разницы между древней и новой литературой, мы не вправе отказываться и от поисков таких общих тенденций, которые связывают оба периода. Эти поиски в конечном итоге помогут выявлению таких черт русского литературного процесса, которые характеризуют его национальное своеобразие.⁵

В настоящей статье я коснусь вопроса о том, какие литературные явления древней русской литературы в исторической перспективе могут рассматриваться как предшественники классической гражданской поэзии XVIII в.

Характеризуя национальное своеобразие русского классицизма XVIII в., К. В. Пигарев отмечает в нем «повышенный гражданско-патриотический пафос, связанный с общими просветительскими тенденциями... и выражающийся по преимуществу в обращении к национальной тематике, к сюжетам, почерпнутым из национальной истории».⁶ Г. П. Макогоненко подчеркивает те стороны передовой поэзии XVIII в., которые определяют «их неумирающую притягательную силу»: «Страстная любовь к родине и вера в человека, в будущее России, поэтическое могущество в раскрытии русской северной природы, ясный взгляд на мир ума русского, воинствующая гражданственность и вольнолюбие».⁷ Особо ярко «гражданско-патриотический пафос», «воинственная гражданственность» проявились

¹ История русской литературы, т. III. М.—Л., 1941, стр. 4.

² Там же, стр. 22.

³ История русской литературы в трех томах, т. 1. М.—Л., 1958, стр. 381.

⁴ Там же, стр. 382.

⁵ О плодотворности работы в этом направлении свидетельствует, например, первая из статей Б. И. Бурсова, посвященных теме «О национальном своеобразии и мировом значении русской классической литературы» (Русская литература. Л., 1958, № 1, стр. 23—33).

⁶ История русской литературы в трех томах, т. 1, стр. 412.

⁷ Г. П. Макогоненко. Русская поэзия XVIII века.— В кн.: Поэты XVIII века. I. Библиотека поэта. Малая серия, издание третье. Л., 1958 (далее: Поэты XVIII века), стр. 5.

в ведущих темах гражданской лирики поэтов-классицистов. Исследователь указывает, что «Стихи похвальные России» В. К. Тредиаковского «завещали» русской литературе «одну из важнейших тем» — тему родины, которая «была подхвачена и мощно развернута Ломоносовым»; что тема «царствующего града» — Петербурга — «символа величия дел» Петра I, лишь намеченная в «Петриде» А. Кантемира, была развита в «Похвале Ижорской земле и царствующему граду Санкт-Петербургу» Тредиаковского.⁸ Прославлению «великих дел» правителей России, особенно Петра I, и побед русского оружия посвящены многие произведения гражданской лирики XVIII в. Общественные взгляды писателей этого времени находили яркое художественное выражение в произведениях, разрабатывающих эти темы. Возникает вопрос: были ли эти темы принципиально новыми для русской литературы, не существовало ли некоторой поэтической традиции в художественном их воплощении?

Неоднократно указывалось литературоведами на отголоски этой поэтической традиции прошлого в произведениях XVIII в., посвященных прославлению побед русского оружия. Так, отмечена связь «Россиады» М. Хераскова с «Казанской историей» в основном настроении: оба памятника стремились воспитывать патриотизм читателей, автор XVIII в. усвоил идеализацию Ивана IV, характерную для писателя XVI в. На прямые отражения стилистики древнерусской воинской повести и былинного эпоса в одах, изображающих события военной истории XVIII в., указывает Е. А. Касаткина,⁹ подчеркивая идейную связь воинской повести и русской батальной оды XVIII в.

Однако гражданская поэзия XVIII в. может быть представлена как дальнейшее развитие и углубление не только традиций воинской повести древней Руси. Основные темы этой гражданской поэзии — тема родины, стольного города как символа государства, общественно значимого подвига — с XI в. входят в русскую литературу в разных аспектах. Уже старшие русские писатели умели выражать чувство гордости успехами своей родины и скорби по поводу ее бедствий, прославлять исторических деятелей за их полезные родине дела и обличать их недостойное поведение, создавать идеальные образы правителей страны и вызывающие негодование или презрение портреты врагов, воспевать мужество и храбрость русских воинов и оплакивать их гибель в боях за родину. Общественно-политическое мировоззрение древнерусских писателей определяло направление, в каком они разрабатывали эти темы, оценку событий и лиц — все то, что мы называем «лирической стихией» древнерусской литературы.

В художественном методе древнерусской литературы есть разные способы выражения авторской оценки, проявления лирической стихии и в эпическом по своему основному заданию повествовании, и в жанрах лирико-эпических, каковы, например, панегирик — похвала умершему или действующему герою, плач-причеть, ораторство светское и церковное. Лирическая стихия окрашивает изображение и реальной действительности, и идеального представления автора о том, какой эта действительность должна быть.

Наиболее простой способ внушить читателю определенную оценку фактов, о которых идет речь, — применение лексики, прямо подсказывающей эту оценку. Древнерусский автор обычно не предоставляет читателю самому выносить суждение о действующих лицах и о значении изобра-

⁸ Там же, стр. 25, 27.

⁹ Е. А. Касаткина. Торжественная ода XVIII века и древнерусская устно-поэтическая и рукописная традиция. — Ученые записки Томского государственного педагогического института, т. III, 1946, стр. 95—123.

} и п.

жаемых событий: писатель как бы заставляет его принимать свои выводы, сам делит героев на «злых» и «добрых», сам оценивает их поведение и события, которые происходят при их участии. Автор не только описывает «деяния» героя, из которых читатель заключает о качествах его характера, но и называет сам эти качества, выделяя все положительное у одних и все отрицательное у других.¹⁰

Именно для подсказки читателю авторского отношения к изображаемому вырабатываются устойчивые определения, неизменно сопутствующие в каждый данный период рассказу о поведении одобряемых и осуждаемых героев.

Закономерно для средневековья, когда религия была господствующей формой идеологии, литература пользуется и другими специфическими приемами прославления и осуждения, такими же определенными по своему смыслу, как прямая оценочная лексика, и так же не оставляющими простора читательскому суждению. Высшая степень прославления героя — наделение его чертами образцового христианина, даже святого, включение в его биографию элементов чуда (знамения, предсказания, предвещающие славу при жизни или причтение к лику святых после смерти, божественная помощь такому герою в его борьбе с врагами и т. п.). Прямолинейное осуждение достигается изображением причины поступков отрицательного действующего лица, его «злых умыслов» и дел как вмешательства в жизнь человека его главного врага — дьявола, а поражения в борьбе с положительным героем, болезни — как наказания свыше. В таких религиозно окрашенных портретах авторская оценка внушается наиболее убедительными для современников средствами.

Однако свои гражданские настроения древнерусские писатели выражали иногда не только через оценки, пронизывающие весь рассказ, через общую его тенденцию. Уже с XI в. в различных жанрах мы встречаем в составе самого произведения эпизоды, своего рода лирические отступления, как бы обращенные к читателю и представляющие то эмоционально окрашенные рассуждения автора на ту или иную морально-общественную или политическую тему, то насыщенные лиризмом «славословия» родине и историческим деятелям. В исторической перспективе именно такие отступления (иногда они вкраплены в самое изложение, иногда служат предисловием или заключением) выглядят как предшественники гражданской лирики, лишь в XVIII в. окончательно оформившейся в особый литературный жанр. В этих древнерусских лирических отступлениях мы встретимся с основными ведущими темами «высоких жанров» XVIII в., прежде всего одической поэзии этого времени — с темами родины, стольного града, прославления правителей и их великих дел, побед русского оружия. Историческая обстановка каждый раз определяла тональность, в какой художественно воплощались эти темы, преобладание той или иной из них.

2

Быстрый рост могущества Киевского государства в X—первой половине XI в. дал основание для появления уже в старшем памятнике «высокого» жанра русской литературы этого времени — торжественного церковного ораторства — гимна расцветающей родине.

¹⁰ См.: Д. С. Лихачев. Изображение людей в летописи XII—XIII веков. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 7—43. Роль оценочной лексики как средства выражения авторской точки зрения сохраняется до XVII в. включительно.

«Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, с его основной темой «равноправности народов»,¹¹ в третьей части, посвященной прославлению Русской земли и ее князей от «старого Игоря» до Ярослава Владимировича, представляет подлинный образец гражданской лирики. Особого патриотического подъема достигает изложение, когда речь идет о заслугах Владимира Святославича, и здесь авторская речь становится глубоко эмоциональной, некоторые эпизоды могут быть выделены особой пластичностью выражения. Таково прежде всего начало третьей части, где Иларион с нескрываемой гордостью говорит о Русской земле и ее мировой славе: «Хвалит же и похвальными гласы римская страна Петра и Павла... Асия и Ефес, Патъм Иоанна Богослова, Индия Фому, Египет Марка — вся страны, гради и людие чтут и славят коегождо их учителя, иже научиша православней вере. Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами великая и дивная сътворшаго, нашего учителя и наставника, великаго кагана наша земля Владимире, внука старого Игоря, сына же славнаго Святослава, иже в своя лета владычествующа, мужьством же и храбрьством прослуша в странах многих и поминаются ныне и словут. Не в худе бо и не в неведоме земли владычествоваша, но в руской, яже ведома и слышима есть всеми конци земля». Прославление героя через его предков сближает в данном случае Владимира-просветителя с русскими князьями, «мужеством и храбрьством» завоевавшими себе «славу» «в странах многих». Продолжатель славных дел своего деда князя Игоря и отца — Святослава, Владимир в представлении Илариона живет и в делах своего сына Ярослава. Обращаясь к Владимиру, Иларион призывает его: «Встани, о честнаа главо, от гроба твоего, встани, отряси сон... возведи очи, да видиши, какая тя чьсти господь тамо сподобив и на земли не безпамятна оставил сыном твоим... Виджь же и град величьем сияющ». Георгий-Ярослав «добр зело послух» Владимира, обращаясь к которому, Иларион называет Ярослава «наместника по тебе твоему владычеству, не рушаща твой устав, но утвержающа, ни умаляюща твоему благоверию положенья, но паче прилагающа, не казяща, но учиняюща, иже недокончаная твоя накончаваа».¹²

Иларион положил начало традиции прославления исторического деятеля через его предков. Пройдя через летописные панегирики — некрологи князей и агиографические «хвалословия» XII—XVI вв., этот способ был воспринят русскими и украинскими виршевыми панегириками XVII в., прямыми предшественниками уже и по стихотворной форме классицистической оды XVIII в. Симеон Полоцкий в своих «Приветствах» славит молодого царя Федора как наследника «пресветлого царя» — отца, Алексея Михайловича.

Концепция оратора-публициста XI в., современника Ярослава, которого он прославляет не самого по себе, а как продолжателя дел его отца — Владимира, в свою очередь славного и памятью о делах его деда Игоря и отца Святослава, не может не напомнить оды Ломоносова, посвященные дочери Петра I императрице Елизавете Петровне. Подобно тому как Иларион оценивал деятельность Ярослава Мудрого в свете воспоминаний о просветителе Владимире I, и Ломоносов славит Елизавету Петровну как «дщерь Петрову», как продолжательницу «дел Петровых», которая

¹¹ Д. С. Лихачев. «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк). — В кн.: Повесть временных лет, часть вторая. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»), стр. 66.

¹² Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, выпуск первый. СПб., 1894, стр. 69—70, 74—75.

«щедроты отчи превышает», «Петров в себе имея дух», «дела Петровы совершает» (оды, которыми Ломоносов отмечал годовщину восшествия на престол Елизаветы Петровны, 1746, 1747, 1748, 1752, 1757 гг.). И даже в оде в честь воцарения Екатерины II Ломоносов утверждает, что «согласно всех душа готова» в новой императрице «дщерь Петрову возвратить» (1762 г.). Когда в 1754 г. родился Павел Петрович, Ломоносов приветствовал его рождение одой, в которой он вспоминает «дела Петровы» и выражает надежду, что будущий наследник «престола Петрова» продолжит эти «дела».¹³ Не чуждо было Ломоносову и прославление современного героя — Петра I — через исторические припоминания его далеких предков: цепь таких припоминаний он ведет от Святослава Киевского, отца Владимира I, через Владимира Мономаха и Дмитрия Донского к отцу Петра — Алексею Михайловичу.¹⁴

Итак, «лирическая стихия» в Слове Илариона — это прямые выражения авторской оценки больших исторических событий (в данном случае включения древнерусской народности в ряд христианских народов с их более высокой по сравнению с славянской языческой культурой, с более передовым общественным строем), а также русских князей, сделавших Русскую землю «ведомой и слышимой» среди окрестных стран. Эти прямые оценки внушали читателю глубоко патриотические настроения, напоминая о могуществе и славе его родины; литературная форма этих оценок — лирический монолог автора, обращающегося к слушателю-читателю, стремящегося убедить его эмоциональностью речи, ее образностью, лирическим воодушевлением. Так проявляется уже в XI в. та разновидность лиризма, которая со временем образует русскую гражданскую лирику.

В годину народных бедствий прославление Русской земли теряет тот светлый характер, какой оно носило в середине XI в. в торжественном «Слове» митрополита Илариона. Почти двести лет отделяют от него друг от друга панегирик Русской земле — «Слово о погибели Русьския земли».¹⁵ Как ни раскрывать значение слова «погибель» в этом заглавии (нестроения от княжеских усобиц или разорение внешним врагом), ясно одно: могущество некогда грозной для соседей страны миновало, и автор говорит о нем в прошедшем времени. Отсюда и оттенок горечи, пронизывающий даже и первую, хвалебную часть.

Независимо от того, была ли эта хвала прошлому могуществу Русского государства предисловием к утерянному рассказу о «болезни крестьяном» или введением к житию Александра Невского, сама по себе она представляет такую же «эмоционально-насыщенную речь» «Сына отечества», какой являются, по определению исследователя, оды Ломоносова, посвященные теме родины.¹⁶ Все, чем богата была в недалеком прошлом Русская земля, — ее природу, города и села, где живут ее правители, широту границ, международную славу — напомнил этот «Сын отечества» XIII в., чтобы еще острее стала скорбь читателя — современника наступившей «болезни». Этот современник был свидетелем того, что русские князья перестали быть «грозными» в глазах соседей. Нельзя не заметить, как целенаправленно подбирает писатель выразительные средства, определяющие самую суть тех фактов, которые подтверждали в прошлом могущество

¹³ Ломоносов. Стихотворения. Библиотека поэта. «Советский писатель». Л. 1935 (далее: Ломоносов. Стихотворения), стр. 48—49, 60, 66, 82, 84, 91, 93, 118.

¹⁴ Там же, стр. 105—106.

¹⁵ Х. Лопарев. Слово о погибели Русьския земли. Вновь найденный памятник литературы XIII века. — ПДП, т. LXXXIV. СПб., 1892, стр. 18—24.

¹⁶ Поэты XVIII века, стр. 33—34.

его родины: он начинает перечнем, в котором эпитеты выделяют главные признаки богатств Русской земли и наиболее характерные положительные черты ее правителей; перечень народов — соседей Руси — создает представление о неизмеримых ее просторах и о том, как много «поганьских стран» было «покорено» предкам современных князей. Из этих предков особой хвалы в глазах автора заслуживает Владимир Мономах, эту мысль он доказывает не обычным для княжеских панегириков XII—XIII вв. приемом нагромождения прославляющих эпитетов, не рассказом об образцовом поведении Мономаха, как это сделал автор летописной похвалы-некролога. В «Слове о погибели» могущество этого князя показано через отношение к нему соседей: половцы его именем пугали детей, литва «из болот» не смела «выникать» и не показывалась у русских границ, немцы радовались, что они далеко «за синим морем», угры укрепляли свои города, а византийский император дарами стремился умиловить «грозного» русского князя. И в этой части Слова изложение строится по плану перечня, но выбор элементов этого перечня определяется его целью — напомнить самые существенные исторические или легендарные факты, доказывающие международный авторитет Владимира Мономаха и могущество Русского государства в годы его княжения. Именно этот образ сильного князя и великой державы должен был по контрасту особенно резко подчеркнуть те печальные явления настоящего, которые обобщенно автор называл «болезнь христианом».

Как ни далек от нас во времени неизвестный автор «Слова о погибели», однако следует признать, что созданное им эмоциональное описание «светло светлой и украсно украшенной» Русской земли¹⁷ даже современному читателю не менее понятно, чем «Строфы похвальные России, сочиненные в Париже 1728 года» В. К. Третьяковским, также восхваляющие Россию за ее красоту, мужество народа и всемирную славу. Эти «Строфы похвальные» формально могут считаться старшим образцом жанра стихотворной гражданской лирики, посвященной теме родины, но по своим художественным достоинствам они вряд ли могут оцениваться выше, чем гимн родине, прозвучавший в XIII в., хотя ритмическая речь этого гимна еще не сложилась в стихотворные строфы.

К описанию просторов России прибегают и Ломоносов в оде 1748 г. на день восшествия на престол Елизаветы Петровны. Поэт дает широкую картину «радостной» России, которая, «коснувшись облаков, конца не зрит своей державы, гремящей насыщенной славы покоится среди лугов». В этой картине есть и «поля исполненные плодов», и реки с их «чистыми струями», и города, завоеванные Петром, и богатая Сибирь.¹⁸ Вся эта картина не может не напомнить описания «светло светлой» земли Русской поэтом XIII в.

Патриотическим возгласом заключает русский Хронограф сообщение о пленении балканских государств Турцией и о «запустении» их: «Наша

¹⁷ «О светло светлая и украсно украшена земля Руская! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладязьми месточьстными, горами крутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полми дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, города великими, селы дивными, винограды обительными, домы церковными, и князми грозными, бояры чьстными, вельможами многими! Всего еси исполнена земля Руская, о прававерьная вера християнская!» (Х. Лопарев. Слово о погибели Русьския земли, стр. 18—19). Ср. описание «славянской земли» в польской Хронике Галла Анонима, датируемой началом XII в.: «Это край, где воздух делителен, пашня плодородна, леса изобилуют медом, воды — рыбой, где воины бесстрашны, крестьяне трудолюбивы, кони выносливы, волы пригодны к пашне, коровы дают много молока, а овцы много шерсти» (Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961, стр. 28).

¹⁸ Ломоносов. Стихотворения, стр. 68—69.

же Российская земля... растет и молодеет и возвышается: Ей же, Христе милостивый, даждь расти и младети и разширяться до скончания века».¹⁹ На основе этого краткого эпизода Хронографа в XVI в. автор «Казанской истории» создал гимн независимой Русской земле: «И тогда великая наша Руская земля освободися от ярма и покорения бусурманского и начат обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагатыся. И взыде паки на преднее свое величество и благочестие и доброту, яко же при велицем князи первом Владимире православном. Ей же премудрый царю Христе, даждь расти, яко младенцу, и величатыся и разширяться и всюде пребывати в муже совершенне и до славнаго своего втораго пришествия и до скончания века сего».²⁰

3

Тема родины в литературе XVIII в., в частности в гражданской лирике этого времени, нередко сливается с прославлением новой столицы как символа нового пути государства. Тредиаковский положил начало такому восхвалению «царствующего града Санктпетербурга», слив воедино панегирик деятельности Петра I и картину быстрого роста и будущей славы этой столицы (в оде «Похвала Ижорской земле и царствующему граду Санкт-Петербургу»).

Обращаясь к литературе далекого прошлого, мы видим, что уже в XI в. митрополит Иларион изобразил процветание могущественного Киевского государства через образ Киева, украшенного князем Ярославом великолепными зданиями («славный град твой Киев величеством яко венцем обложил»). Но этот образ не привел еще к появлению особого словословия Киеву как столице — символу государства, он вошел в похвалу Ярославу Мудрому. После создания централизованного Русского государства символом его становится «стольный град» Москва, и литература откликается на ее возвышение созданием панегириков, в которых гордость патриота могуществом родины или скорбь о ее бедствиях воплощается в картинах процветающей или разоренной Москвы. Лучшие образцы таких панегириков оставила нам литература XVI и начала XVII в.

Автор «Казанской истории» вслед за гимном Руской земле, свободной «от ярма и покорения бусурманского», поместил похвалу Москве — стольному граду этого независимого государства: «И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Книв, не усрамлю же ся и не буду виновен нареци того — и третий новый великий Рим, провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли, во всех градах, и во всех людех страны сея, красуюся и просвещаяся святыми божиими церквами, деревяными же и каменными, яко видимое небо красяшеся и светяшеся, пестрыми звездами украшено и православием непозыблемо, христовою верою утвержено, и непоколебимо от злых еретик, возмущающих церковь божию о сих».²¹

Воспоминание о былом величии Москвы, соединенное с глубокой скорбью о разорении столицы, вплетено в «Плач о пленении и конечном разорении Московского государства» (см. стр. 440). Здесь Москва и ее судьба символизируют все государство. Такое представление о роли столицы в жизни всей страны особенно громко прозвучало в годы, когда

¹⁹ А. Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869, стр. 87.

²⁰ Казанская история. Подготовка текста, вступительная статья и примечания Г. Н. Моисеевой. М.—Л., 1954, стр. 57.

²¹ Там же.

Москва была оккупирована интервентами (сентябрь 1610 г.—октябрь 1612 г.). Столица представлялась современникам интервенции «кореньем» древа-государства. Москвичи в своем воззвании писали: «Помяните одно: только коренью основание крепко, то и древо не подвижно; только корени не будет, к чему прилепитца?».²² Вот почему так патетически изображают судьбу разоренной интервентами Москвы все авторы с конца 1610 г. Оскорбленное чувство патриотов диктовало проникнутые глубоким лиризмом описания унижения московского населения, насилий над ним, разорения московских «святынь». Тема родины воплотилась в этих описаниях так, что они ощущаются как прямые предшественники гражданской лирики.

Представление о стольном городе как символе всей страны, которую он возглавляет, в литературе XVI в. было перенесено и на Казань — центр присоединенного Иваном IV Казанского царства. Автор «Казанской истории» заключил рассказ о взятии Казани особой главой, выделенной заглавием «Похвала граду Казани». Эта «Похвала» распространяется автором на все Казанское царство, покоренное и «просвещенное» под властью Ивана IV христианской верой. Похвала выражает торжество победы над врагом и радость превращения Казанского царства в мирную страну, где «доброгласныя трубы вопияху, рекше звонения церковная уши оглашающе, не страх и боязнь подающе, но веселие и умиление верным людям в сердца влагая». Вставленная в историческое повествование, эта похвала представляет настоящую оду, ничем, кроме прозаической формы, не отличающуюся от тех од, какими прославлялись в XVIII в. завоевания городов. Ритмичность построения подчеркивает торжественность этого «словословия».²³

4

С конца XI в. среди авторских лирических монологов, разрезающих летописное повествование и выражающих оценку изображаемых лиц и событий, встречаются такие, в которых звучит проникнутое гневом осуждение летописцем своих современников. Эти обличительные эпизоды исторического повествования, в самой форме выражения гражданских настроений нередко обнаруживая связь с библейской стилистикой, сближаются с произведениями ораторского искусства, включающими в свое изложение исторические темы.

В лирике Псалтыри и в речах библейских пророков внимание древнерусских писателей, а позднее поэтов-классицистов XVIII в. привлекали воззвания к угнетателям о милосердии, обличения их жестокости, обещания счастливой жизни в царстве мессии, скорбь о бедствиях родины. Художественная выразительность этих социальных элементов Библии сделала их действительными образцами для писателей, начиная с XI в., когда аналогичные социальные темы подсказывала им русская историческая действительность.

Рядом со «Словом о законе и благодати» Илариона и «Словом о погуби Русьскыя земли», где тема родины и деятельности русских князей разрабатывается то в тоне патриотической гордости, торжества, то с оттенком скорби гражданина, сравнивающего блестящее прошлое с печальным настоящим, уже с конца XI в. в летописных лирических отступлениях

²² Это воззвание москвичей издано в книге: Н. Ф. Дробленкова. Новая повесть о преславном Российском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.—Л., 1960, стр. 229.

²³ Казанская история, стр. 163—164.

звучала критика в адрес князей и дружины. Элементы этой критики с XII в. сосуществуют на страницах летописи с идеализированными портретами носителей власти, выполненными в «монументально-историческом стиле» (термин Д. С. Лихачева). Больше того: осуждаемое в деятельности князей и дружины — современников летописца — противопоставляется им тому славному прошлому, оценка которого получила законченное художественное выражение именно в этих монументально-исторических портретах. Для митрополита Илариона заслуживающими похвалы были все князья, которые возвеличивали славу Русского государства — и «старый Игорь», и «славный Святослав» — князья-язычники, и просветитель Владимир, и его сын Георгий-Ярослав. Составитель Начального летописного свода конца XI в., свидетель распрей сыновей Ярослава Мудрого, ставит в пример своим современникам этих князей прошлого, которые «оборяху Русьскыя земля и ины страны приимаху под ся». Подобные рассуждения летописца, вставляемые им то в собственные обращения к читателям, то в речи действующих лиц, развивают заветы Ярослава сыновьям, которым он напоминал о «труде великом» отцов и дедов, строивших Русскую землю. Завещание Ярослава в том виде, в каком оно читается в летописи, по-видимому, является литературным произведением, созданным уже после смерти князя и имевшим целью предостеречь его наследников от тяжелых последствий княжеских междоусобий. В этом завещании уже нарисована исторически верная картина итогов феодальных распрей, оно является как бы предисловием к дальнейшему рассказу о распрях между сыновьями Ярослава, о первом нашествии половцев (6569 г.), о поражении князей в 1068 г., о трагических событиях 1093 г.

Все эти события дали тему обращенному к современникам лирическому монологу, которым составитель Начального свода закончил свое предисловие. К теме этого монолога он снова обратился, завершая свой труд. Оба лирических эпизода резко выделяются самым изложением на фоне остального текста летописи, оба напоминают о славном прошлом Русской земли, выражают уверенность в особом покровительстве ей божества, оба скорбят о бедствиях родины — разорении половцами, обличают корыстолюбие князей и дружины, междоусобия. Конец предисловия к Начальному своду в новгородских списках летописи представляет обращение летописца к читателям, напоминающее им о славных делах «древних князей и мужей» и обличающее «несытьство» князей и дружины — современников автора.²⁴ Д. С. Лихачев убедительно предполагает, что в своем первоначальном тексте это предисловие содержало также обвинение князей в междоусобных войнах и плохой обороне Русской земли.²⁵

Каков бы ни был состав первоначального предисловия к Начальному своду, и в сохранившемся своем тексте оно проникнуто гражданским пафосом патриота, решившегося выступить против «сильных мира сего».

Обличение князей-современников, соединенное с похвалой их предкам, нашло опору для своего идейно-художественного выражения в Библии:

²⁴ А. А. Шахматов. Повесть временных лет, т. I, Изд. Археографической комиссии. Пб., 1916, стр. 363—364.

²⁵ Новгородцы пропустили эту часть предисловия, так как «Новгород XII в. выигрывал от ослабления княжеской власти», и потому критика, имевшая в виду укрепление ее, там не была нужна, тогда как обвинение в «несытьстве» напоминало, что Новгород «существенно страдал от поборов, конфискаций, вир и других тягот, которыми князья облагали население». Следы пропущенной в Новгороде части предисловия Д. С. Лихачев усматривает в статье 1093 г., которая в Начальном своду содержала описание половецкого нашествия и объясняла его княжескими раздорами, тем, что уже при Всеволоде Ярославиче «людем не доходити кнѣже правды». См.: Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, стр. 95—97.

закономерно для своего времени автор подкрепил свои суждения цитатами «от писания» — обличениями «неправедного» богатства и призывами к милосердию и справедливости.

Но вспомним, что и гражданская лирика XVIII в. обличала «властителей и судей» своего времени словами библейского поэта. Как известно, Державин переложил псалом 81, имея в виду своих современников. Во второй редакции ода «Властителям и судиям» держится довольно близко библейского текста:

Ваш долг — законы сохранять
и не взирать на знатность лиц,
от рук гонителей спасти
убогих, сирых и вдовиц!

Не внемлют: грабежи, коварства,
мучительства и бедных стон
смущают, потрясают царства
и в гибель повергают трон...²⁶

Начальный свод не ограничился гневным обличением виновников половецкого нашествия: последняя статья этого свода, описывающая страдания русских пленных, заканчивается лирическим воззванием к соотечественникам. Тема этого воззвания — утверждение особого покровительства божества Русской земле, цель — внушить современникам веру в победу над врагом: надо лишь изжить «грехи» — «несытьство» и «распри», о которых уже говорил летописец в начале своего труда и в описании половецкого нашествия 1093 г. Проникнутое глубоким сознанием величия и могущества Русской земли, это обращение летописца к современникам, закономерно для эпохи обличенное в религиозную форму, звучит как полноценный образец гражданской лирики: «Да никътоже дързнет рещи: яко ненавидими богъмъ есмы! Да не будет. Кого бо тако бог любить, якоже ны възлюбил есть? Кого тако почъл есть, якоже ны прославил есть и възнесл есть? Никогоже. Имъже паче ярость свою въздвиже на ны, яко паче въсех почтъени бывъше, горе въсех съдеяхом грехы; якоже паче въсех просвещени бывъше и владычню волю ведуще и презрьевъше, в лепоту паче инех казними есмы».²⁷

С обличениями, развивающими наставления учительной литературы, мы встретимся и в древнерусских дидактических жанрах — в соответствующей части Поучения Владимира Мономаха и особенно в словах Серапиона Владимирского, где «гражданская» тема звучит в полный голос.

Выразительный пример обличительной лирики, врывающейся в остро публицистическое произведение, представляют отдельные эпизоды «Послания» ростовского митрополита Вассиана «на Угру великому князю» Ивану III, увещевавшего его не отступать перед татарами, которым русское войско преградило путь через пограничную реку. Это Послание содержит ряд эпизодов, которые выделяются особой напряженностью патриотического настроения, особо эмоциональным строем речи. Эти эпизоды имели целью воздействовать на решение великого князя, предостеречь его от влияния боярской партии, и звучат они как гневное обличение этой группы знати.

Подобно древнерусскому летописцу XI в., обличавшему князей-современников и ставившему им в пример «отцов и дедов», Вассиан напоминает Ивану III о борьбе его далеких предков с половцами за независимость Русской земли, а затем вставляет обширный лирический панегирик Ди-

²⁶ Г. Р. Державин. Стихотворения. Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание. Л., 1957, стр. 371.

²⁷ А. А. Шахматов. Повесть временных лет, стр. 284.

митрию Донскому — первому победителю татаро-монгольских завоевателей. Задача этого панегирика устыдить великого князя рассказом о патриотическом подвиге предводителя русского войска в Куликовской битве: «И достойныи хвалам великий князь Дмитрие, прадед твои, каково мужство и храбрство показа за Доном над теми же окаанными сыроядци, еще самому ему напреди битись и не пощаде живота своего избавления ради христьянского. Сей боголюбивыи и крепкый смерть яко приобретение вменяаше, не усумнеся, ни убоясь татарьскаго множества, не обратися въспяты и не рече в сердци своем: „Жену имею и детии и богатство многое, аще и землю мою возмут, то инде вселюся“. Но без сомнения скочи в подвиг и напред выеха и в лице ста против окаанному разумному волку Мамаю, хотя исхыгити от уст его словесное стадо Христовых овецъ». Похвалу мужеству Донского победителя Вассиан сопровождает патетическими сопоставлениями его с христианскими мучениками, заверениями, что именно мужество князя обеспечило ему божественную помощь, победу и, наконец, «венцы мученические» и «славу» «не токмо от человек, но и от бога».

Этот панегирик Димитрию Донскому построен так, чтобы осудить Ивана III за эгонистические мысли о сохранении своего благополучия, напомнить о долге перед русским народом, вдохновить его примером победителя Мамаю и обещать награду от божества. Лирическую окраску этому панегирику придает пронизывающее его убеждение автора в необходимости самых решительных действий против войск Ахмата.

То же убеждение звучит в страстном обращении Вассиана к Ивану III, предостерегающем его от советов «льстивых и лжеименитых», настаивавших на уступках хану. Это обращение состоит из укоризненных, глубоко эмоциональных возгласов, рисующих страшные последствия таких уступок для всей страны и для самого великого князя: «Помысли убо, о велеумный государю, от каковы славы и в каково безчестие сводят твое величество! И толиким тмам народа погыбшим и церквам божьим разореным и оскверненым! И кто каменосердечен не въсплачется от сеи погыбели! Убоися и ты, о пастырю! Не от твоих ли рук тех кровь възычет бог по пророческому словеси? И где убо хощеша избежати или воцаритися, пагубив врученное ти от бога стадо? . . . И где паки отходиши, пастырю добрый? Кому оставляеши нас, яко овца не имущи пастыря? Мы же надеемся яко не отринет господь люди своих и достойнаа своего не оставит. Не послушаи убо, государю, таковых, хотящих твою честь в бесчестие в твою славу в беславие преложити и бегуну явитися и предателю христьянскому именоватися, но отложи весь страх и возмогаи о госпде в державе и крепости».

Патриотическому пафосу этого воззвания, авторитетом «писания» подкрепляющего каждую мысль Вассиана, соответствует и глубоко эмоциональная форма выражения, интонация отдельных возгласов, то взывающих к чести великого князя, то напоминающих о «погыбели» народа, то устрашающих гневом божьим, то прямо обличающих «ближних съветующих на не благое». Блестящий образец публицистики конца XV в., послание Вассиана в отдельных эпизодах переходит в подлинно гражданственную лирику «сына отечества», убежденного в том, что пришла пора скинуть остатки ненавистного народу ига. Человек своего времени, Вассиан ободряет Ивана III надеждой на небесную помощь и обещанием убитым «венцов нетленных», но за этой обязательной формой стоит уверенность в том, что русское «воинство до крове и до смерти» постоит за независимость родины.²⁸

²⁸ Текст Послания издан: ПСРЛ, т. XX, ч. 1. Львовская летопись. Часть первая. СПб., 1910, стр. 339—345.

5

В оформлении «гражданской лирики» русского средневековья несомненную роль сыграли как образцы библейские плачи, выражающие скорбь родины, плененной и разоренной врагами. Такого рода плачи появляются в русской литературе в особо тяжелые периоды борьбы с врагами вплоть до начала XVII в. Лучший образец для этих плачей дала библейская «Книга плач пророка Иеремии», где плененный Иерусалим в изображении автора «стал как вдова, великий между народами князь над областями сделался данником» (гл. I, ст. 1). Другой библейский плач страны содержится в книге пророка Исаии (гл. 24, ст. 4 и сл.): «Сетует уныла земля; поникла, уныла вселенная, поникли возвышавшиеся над народом земли. . . Земля сокрушается, земля распадается, земля сильно потрясена». Есть и среди псалмов Давида плачи на ту же тему утраты родины. В этих плачах древнерусский читатель нашел примеры гиперболического описания горя и страданий завоеванной страны.

Глубоким лиризмом проникнуто художественно правдивое описание Серапионом Владимирским бедствий Русской земли, страждущей под иггом татаро-монголов. Это полное гнева и боли описание ставит своей задачей разбудить и в сердцах слушателей те же настроения: «Не пленена ли бысть земля наша? Не взяты ли быша гради наши? Не вскоре ли падоша отци и братья наша трупиемы на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша в плен? Не порабощены ли быхом оставше горкою си работою от иноплеменник? Се уже к 40 лет приближаеть томление и мука, и дане тяжкыя на ны не престануть, глади, морове живот наших; и всласть хлеба своего извести не можем, и въздыхание наше и печаль сушить кости наша».²⁹

В следующем Слове эта картина разрастается и в нее вплетается новая тема: «в поношение быхомъ живущим въскрай земля наша, в посмех быхом врагом нашим» (стр. 8). Так в религиозно-учительное произведение входит тема гражданской скорби патриота, наблюдающего за падением авторитета своей родины, — тема разных видов собственно исторического повествования.

В обработке XVI в. повести о Меркурии Смоленском редактор ее выражает свою скорбь о Русской земле, разоренной нашествием татаро-монголов, облекая ее в форму плача самой страны: «Общая наша мати земля жерлом стоянше глаголющи: Сынове русстии, аз зрю извоставаючи вас, чадолюбимых бывших мне! Чаде мои, чаде мои, прогневавшей господа своего и моего творца Христа бога, вижу вас от пазухи моеа отторгаемы и в поганьския руки немилостиво владша вас праведным судом божиим, иго работно имущих на плещох ваших. К тому бо аз бедная вдова бых. Что первое сетую? Мужа ли или любимых чад, вдовство же менит запустение монастырей и святых церквей и градов многих. К тому же не терплю жалости моя лютыя сея беды, взопию к творцю общему господу богу». Здесь плач-сетование переходит в молитву о прощении людям грехов, за которые они наказаны.³⁰

Связь этого плача с библейской традицией подчеркивается в редакции, сохранившейся, по словам издавшего ее В. Сахарова, в «Софийском времени» и «Костромской летописи» включением в начало речи земли

²⁹ Е. Петухов. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888, стр. 5 (Прибавление). Это драматическое описание было использовано автором летописной повести о «псковском взятии» 1510 г. в картине Пскова, разоренного московскими наместниками.

³⁰ Л. Т. Белецкий. Литературная история повести о Меркурии Смоленском. — СОРЯС, т. 99, № 8. Пгр., 1922, стр. 60—64.

обличения русских в грехах со ссылкой на «пророка господня»: «Сынове, сынове рустии! Почто ходисте пред господом богом, сотворшим вас, в похотех сердец наших! Или не слышасте пророка господня глаголюща сице: Аще хоцете и послушасте мене, благая земная снесте, Аще ли не хоцете, ни послушасте мене, оружие вас пояст, уста бо господня глаголаша сия».³¹

Прямо указывает на образце своего «Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства» его автор, когда прерывает скорбные сетования словами: «О кто даст главе моей воду и очима моима источник горких слез неисчерпаемых? и восплачу дщери нового Сиона, преславно царствующего нашего града Москвы, якоже любоплачевен пророк, яже древле Иерусалиму плачет злая».³² Вся первая часть этого своеобразного рассказа о событиях Смутного времени начала XVII в. представляет собой горестные размышления автора о гибели былой славы Руси, изображенной риторическими образами («како падеся толикий пирг благочестия, како разорися богонасажденный виноград, его же ветви многолиственно славою до облак вознесошася и грозд зрелый всем в сладость неисчерпаемое вино подавая»). Подобно автору «Слова о погибели Русьскыя земли» вспоминает ритор XVII в. международное значение Московского государства, хотя и делает это в форме простого утверждения («Весь благоприятный о Христе народ весть высоту и славу великия России, како возвысися и колик страх бысть бесерменом и германом и прочим языком»). Вместо описания природы и городов, широких русских просторов в Плаче XVII в. — пространное описание богатств, собранных в московских храмах и царских палатах («внутрь златом украшени и шары доброцветущими устроены! колико сокровищ чудных, царских диадим и пресветлых царских багряниц и порфир, и камения предрагаго и всякого бисера многоценного бысть преисполнено! . . .»).

«Разорение и запустение» государства изображается в форме скорбного перечня насилий врагов, надругательства над святынями, грабежей и убийств. Этот перечень переходит в обличение «неправд, гордения, грабленія и лукавства» и «прочих злых дел», за которые и наказано государство: «правда в человетех оскуде и воцариса неправда, и всяка злоба и ненависть и безмерное пьянство и блуд и несытное мздоимание, и братоненавидение умножися, яко оскуде доброта и обнажися злоба и покрыхомся лжею». В такой обобщенной форме автор изобразил и злодеяния правящих верхов, и крестьянскую войну, и интервенцию. И лишь после этого обширного лирического вступления он начинает рассказ о первом Самозванце. Заключение возвращает нас опять к скорбным возгласам растерявшегося человека, который видит один путь борьбы с врагами (интервенциями): «просити милости у всещедрого бога». Начало и конец повествования о событиях представляют собой изливания «гражданственных» настроений автора, преломленных сквозь это господствующее чувство страха

³¹ В. Сахаров. Сказания русского народа, т. I, книга IV. СПб., 1841, стр. 55. Библиейскую традицию изображения страны, скорбящей о «нестроении», об ошибках — «грехах» правителей, напомнил Максим Грек, когда он выразил свое горе по поводу смуты, посеянной боярским правлением в годы детства Ивана IV, в форме беседы с женой, символизирующей Русское государство. Эта скорбящая жена-страна так нарисована Максимом Греком: «Шел я по трудному и многоскорбному пути и увидел жену, сидящую при пути, которая, наклонив голову на руки и на колено свое, горько и неутешно плакала. Она была одета в черную одежду, приличную вдовам» (Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе, часть первая. Троице-Сергиева лавра, 1910, стр. 203).

³² Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Изд. 3. Л., 1925, стлб. 224.

перед божеством, карающим и милующим. В этом особая близость плача начала XVII в. к плачу пророка Иеремии, который также в молитве и слезах видел спасение «пленного» Иерусалима.

Лирическими отступлениями, выражающими оценку событий и лиц Смутного времени, перебивают рассказ о них и другие авторы, не придающие всему повествованию форму «плача».

6

Своеобразными предшественниками гражданской лирики XVIII в. были в древнерусской литературе панегирические некрологи, которыми летописи и исторические повести иногда заканчивали рассказ о событиях жизни правителя — князя, позднее царя, выражая в этих посмертных «славах» гражданскую скорбь современников, вспоминающих о заслугах умершего перед родиной. Некрологи временами переходили в форму плача народа или автора. Посмертное прославление всегда давало идеализированный образ, в котором соединялись все лучшие, с точки зрения автора, качества правителя и примерного христианина, перечислялись важнейшие «деяния» умершего и гиперболически изображалось народное горе. Княжеские жития и иногда Степенная книга в таких некрологах отходят от «гражданственной» темы и сосредоточивают основное внимание на изображении идеальных качеств и подвигов, диктуемых христианской моралью.

Особая выразительность некоторых посмертных похвал выдающимся деятелям, например Владимиру Мономаху, Андрею Боголюбскому и Александру Невскому, делала их своего рода образцами, по типу которых слагались затем характеристики князей, ничем значительным не отмеченных. Напомню панегирик-некролог Владимиру Мономаху, сохранившийся в Ипатьевской и пространнее в Лаврентьевской летописи, в котором перечислены его главные заслуги перед родиной, отмечена международная слава его княжения и высоко оценены его христианские добродетели: Владимир Мономах «просвети Рускую землю акы солнца луча пушая, его же слух произиде по всем странам. Наипаче же бе страшен поганым. Братолюбец и нишелюбец и добрый страдалец за Рускую землю. . . плакахуся по святом и добром князи весь народ и вси люди по немь плакахуся яко же дети по отцю или по матери».³³ Несклько иначе, но, по существу, за те же стороны его деятельности славит Владимира Мономаха другая летописная похвала, особенно запомнившаяся и вызвавшая позднее ряд подражаний: «Володимер, сын благоверна отца Всеволода, украшени добрыми нравы, прослувыи в победах, его же имене трепетаху вся страны и по всем землям изиде слух его . . . потщася божья хранити заповеди. . . Вся бо зломыслы его вда бог под руде его, поне не взношашеся, ни величашеся. . . бог покаряше под нозе его вся врагы³⁴ . . . добро творяше врагом своим, отпушаше я одарены. Милостив же бяше паче меры. . . тем и не щадяше именья своего, раздавая требующим».³⁵ Почти без изменения повторяется эта похвала в некрологе Всеволода Юрьевича Большое Гнездо, где автор добавил лишь то, что, по его мнению, было особой заслугой этого князя: «злыя казня, а добросмысленныя милуя, князь бо не туне мечь носит

³³ ПСРЛ, т. II. Ипатьевская летопись. Издание второе. СПб., 1908, стлб. 289.

³⁴ В такой религиозной форме выражения не было умаления личных заслуг Мономаха в обороне Русской земли: утверждение особого покровительства ему небесной силы было для того времени высшей похвалой его деятельности.

³⁵ ПСРЛ, т. I. Лаврентьевская летопись. Вып. 2. Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Издание второе. Л., 1927, стлб. 293—295.

в месть злодеем, а в похвалу добро творящим... судя суд истинен и нелицемерн, не обинуяся лица сильных своих бояр, обидящих меньших и работающих сироты и насилье творящих... И плакашася по нем сынове его плачем великим и вси бояре и мужи и вся земля власти его».³⁶

Индивидуальной хвалой почтил летописец князя Василька Ростовского, в отличие от других панегиристов князей, умолчав о благочестии и христианских добродетелях своего князя: «Бе же Василько лицем красен, очима светел и грозен, хоробр паче меры на ловех, сердцем легок, до бояр ласков. Никто же бо от бояр, кто ему служил и хлеб его ел и чашю пил и дары имал, тот никако же у инога князя можаше быти за любовь его. Мужьство же и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходяста. Бе бо всему хытр и гораздо умея». Когда князь умер, «множество народа изидоша противу ему, жалостные слезы испущающа, оставше такого утешенья. Рыдаху же народа множество правоверных, зряще отца сирым и кормителя отходящим, печальным утешенье великое, омрачным звезду светоносну зашедшу».³⁷

Плачи, сопровождающие некроложные характеристики или описания трагических событий в жизни родины, отмечаются иногда гиперболизмом в изображении горя народа или участника этих событий. В литературе с XIV в. этот гиперболизм заметно нарастает, как одно из проявлений создающегося «экспрессивно-эмоционального стиля» в изображении психологии человека.³⁸ Примером может служить изображение отчаяния князя Ингваря, оплакивающего разорение Рязанской земли, смерть матери и князей-братьев и «удальцов и резвцов, узорочия резанского». Ингварь «жалостно воскрича, яко труба рати глас подавающе, яко сладкий арган вещающи. И от великого кричания и вопля страшного лежаше на земли яко мертв... воскрича горько велием гласом, яко труба распалаяся и в перьси свои руками биюще и ударяшеся о земля. Слезы же его от очию яко поток течаше и жалостно вещающи».³⁹ В самом плаче еще более усиливается описание состояния плачущего: «Се бо в горести души моя язык мой связается, уста загражаются, зрак опусмевае, крепость изнемогает». В торжественном «Слове о житии и преставлении» Дмитрия Донского народное горе, вызванное смертью князя, описано столь же гиперболично.

Панегирические некрологи и плачи были своего рода «одами» средневековой литературы, которые в лучших своих образцах имели целью внушить читателям уважение к памяти князей, готовых «умрети за Русскую землю», посвятивших свою жизнь «на великая дела», под которыми разумелась оборона государства и забота о его процветании. Иногда и при жизни исторический деятель удостоивался прославления в связи с особо памятным событием. Взятие Казани, отмеченное обширной повестью, дало повод автору сложить подобное славословие Ивану IV как защитнику государства: «Убояшася его крепкие силы погании царие, и устрашишася меча его нечестивии короли, военачальницы нагайския мурззы усумнешася блещания копей его и щитов, и вострясошася и побегоша немцы с магистром ото искуснейших ратоборец. И сосече стремление люборатным казанцем, и смирение прекланяет выа черемиска».⁴⁰

Между древнерусскими некроложными или прижизненными славами и плачами, с одной стороны, и классицистической лирикой на аналогичные

³⁶ Там же, стлб. 436—437.

³⁷ Там же, стлб. 466—467.

³⁸ См характеристику этого стиля в книге: Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 80 и сл.

³⁹ Д. С. Лихачев. Повести о Николе Заразском.—ТОДРЛ, т. VII. М.—Л., 1949, стр. 296, 298.

⁴⁰ Казанская история, стр. 176.

темы посмертного или прижизненного прославления — с другой, стоят произведения поэтов-силлабистов конца XVII—начала XVIII в. (Симеона Полоцкого и его продолжателей, анонимных авторов панегириков петровского времени), а также Феофана Прокоповича.

«Приветства» Симеона Полоцкого царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу, его же «Глас последний ко господу богу царя Алексея Михайловича», включающий и всенародный плач по умершем царе, «Эпитафий» Симеону Полоцкому Сильвестра Медведева и его же плачи по царе Федоре Алексеевiche, «стихи» похвальные царевне Софии Алексеевне Кариона Истомина формально уже ближе к гражданской лирике XVIII в. Самый жанр их показывает, что выражение гражданских настроений теперь сосредоточивается в специально этой задаче служащих произведениях, перестает быть темой лишь отдельных эпизодов, врывающихся в различные по жанру сочинения, что мы наблюдали в течение всего предшествующего периода. Наконец, и стихотворная форма сближает писателей конца XVII в. с поэтами-классицистами. Однако лишь с очень большой натяжкой можно назвать перечисленные произведения XVII в. «гражданской лирикой»: герои, которым посвящены эти произведения, были мало значительными историческими деятелями, и в похвалах им, как и в скорбных сетованиях после их смерти, слышен голос не столько патриота-гражданина, сколько человека, потерявшего своего покровителя. И как бы ни были искусно построены эти произведения придворной поэзии конца XVII в., не они в исторической перспективе представляются нам подлинными предшественниками высоко гражданской поэзии XVIII в., хотя самый жанр стихотворной гражданской лирики классицизма ближе к виршевым «приветствиям» и «плачам», чем лирические монологи, панегирики и плачи древнерусских писателей. Конечно, и древнерусские панегиристы создавали иногда похвалы, материала для которых историческая действительность не давала, и в таких случаях пользовались готовыми формулами, слагая риторические славословия, лишенные общественного звучания. Но в своей ведущей, передовой части эмоционально выраженные древнерусскими писателями оценки деятельности исторических героев и крупных исторических событий были проникнуты сознанием их большого общегосударственного значения, гражданские настроения авторов совпадали с народным восприятием вызвавших их явлений.

Особое место занимают сочинения Феофана Прокоповича, рисующие портрет Петра I, пропаганде деятельности которого посвящены обширные «слова» этого горячего сторонника всей внешней и внутренней политики Петра. Феофан Прокопович снова, как русские писатели XI—начала XVII вв., свои гражданские чувства, вызванные делами Петра I, и свою скорбь о смерти его облекает не в стихотворные, самостоятельно посвященные выражению этих чувств сочинения; он включает особо эмоционально насыщенные эпизоды в общую ткань «слов», разъясняющих смысл тех событий, которые явились поводом для публицистических выступлений Феофана.

Самый яркий образец этой в прозе изложенной гражданской лирики Феофана Прокоповича представляет его «Слово на погребение» Петра Великого. Здесь всенародная скорбь объясняется величайшими заслугами его перед Россией, и образ «отечества своего отца» (погребаемого Петра) стоит рядом с образом России, которую он «зделал добрым любимую, любима и будет; зделал врагом страшную, страшна и будет; зделал на весь мир славную, славна и быть не перестанет». В сущности, все это «слово», необычно для Феофана Прокоповича краткое, звучит как скорбная лирика патриота-гражданина, оплакивающего «многоименитого мужа»,

но ожидающего, что его наследница будет «подобной Петру Великому».⁴¹

Феофан Прокопович положил начало разработке темы Петра Великого в классицистической оде XVIII в., которая подхватила и эпитет «отец отечества», каким надгробное слово Феофана наделило императора.

В жанре «плача» прославил Петра I и описал скорбь России В. К. Тредиаковский («Плач о кончине... Петра Великого, отца отечества»). Посмертная характеристика Петра местами фразеологически напоминает летописные некрологи — славы князьям XII—XIII вв.:

Мудрость, храбрость в нем были превосходны,
Милость же и правда в равенстве всегда.⁴²

ср. в некрологе Василька Ростовского: «Мужьство же и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходяста» (см. стр. 442).

Свое представление об идеале правителя, как мы видели, древнерусские авторы оформляли в виде посмертной характеристики князя, где нераздельно сплетались реальное и желаемое. Ломоносов в оде 1757 г. (на день рождения императрицы Елизаветы Петровны и Анны Петровны) требования к «правителям и судьям» перечислил в обращении к ним, содержанием очень напоминающем перечни заслуг и добродетелей древнерусских князей. Эта близость в значительной степени объясняется тем, что и поэт XVIII в., и древнерусские писатели опирались на правила общественной морали, внушавшиеся религиозной литературой: Ломоносов дал переложение псалма, летописные некрологи широко цитировали сентенции религиозно-учительной литературы:

Храните праведны заслуги
и милуйте сирот и вдов,
сердцам неживым будьте други
и бедным истинный покров,
присягу сохраняйте верно,
приятель к друзьям нелицемерно,
отверзите просящим дверь,
давайте страждущим отраду,
трудам законную награду,
взирайте на Петрову дщерь.⁴³

Знакомо «плачам» XVIII в. и гиперболическое изображение народного горя. В цитированном «Плаче» Тредиаковского при известии о смерти Петра I страна «вострепетала вся, восстенавши зельно».⁴⁴

Ломоносов в оде 1761 г. (на день восшествия на престол императрицы Елизаветы Петровны), вспоминая о смерти Петра I, так нарисовал картину опечаленной страны:

Безгласна видя на одре
защитника, отца, Героя,
рыдали Россы о Петре;
езде наполнен воздух воя,
и сетовали все места,
земля казалася пуста;
взглянуть на небо — не сияет,
взглянуть на реки — не текут,
и гор высокость оседает,
натуры всей пресекася труд.⁴⁵

⁴¹ Феофан Прокопович. Сочинения. Под ред. И. П. Еремина. М.—Л., 1961, стр. 126—128.

⁴² Поэты XVIII века, стр. 157.

⁴³ Ломоносов. Стихотворения, стр. 97—98.

⁴⁴ Поэты XVIII века, стр. 157—158.

⁴⁵ Ломоносов. Стихотворения, стр. 103.

Но подобно тому, как некоторые писатели XI—XVII вв. и первые русские силлабисты конца XVII в. нередко создавали «славословия», для которых историческая действительность не давала заслуживающего их материала, и во второй половине XVIII в. были авторы, которые «превращали оду и пышное славословие монарху в набор трафаретных риторических украшений. Жанр вырождался, ода утрачивала связь с действительностью, обслуживала лишь потребности двора».⁴⁶

7

Нет необходимости примерами напоминать о том, как много внимания уделяла древнерусская литература с первых веков своей истории воинской теме — повествованию о победах русского народа и о тяжелых поражениях, о мужестве русских воинов, их воинской чести, любви к родине. Широкие эпические картины сражений и осады городов постоянно сопровождаются лирическими размышлениями авторов, выражением их радости или скорби, восхищения подвигами храбрости и презрения к врагам. Лирическая стихия «воинской повести» древней Руси на протяжении всего феодального периода нередко превращала эпический по теме рассказ в лирический монолог или глубоко эмоциональное описание настроений участников событий и лирического пейзажа, на фоне которого происходит действие. Если высокая поэзия XVIII в. развивала воинскую тему как славу русскому оружию, то древнерусская литература самым ходом исторических событий побуждалась изображать не только радость побед, но и горечь поражений. Этим объясняется большее разнообразие эмоций, отраженных воинской повестью древней Руси, по сравнению с торжественными одами XVIII в. Но на всем протяжении своей истории — с XI по XVIII в. — русская литература в произведениях на воинскую тему выражала, как справедливо отмечает исследователь, «идею служения родине, интерес к злободневным политическим вопросам, чувство национальной гордости».⁴⁷ В самом способе выражения эмоций, вызываемых военными событиями, и описания батальных сцен в древнерусской воинской повести и в одах XVIII в. установлено значительное сходство,⁴⁸ поддержанное иногда хорошим знакомством и древнерусских писателей, и поэтов XVIII в. с эпической народной поэзией. Вряд ли мы ошибемся, если придем к выводу, что именно в развитии воинской темы между гражданской поэзией XVIII в. и древнерусской «гражданственной» лирикой, вплетающейся в воинские повести, наблюдается особенно явная преемственность. Однако эта преемственность лишь изредка была результатом прямого воздействия на поэтов XVIII в. образцов древнерусского воинского стиля. Идеиное и художественное родство поддерживалось и в этой области теми национальными традициями, с которыми в новом воплощении мы встретимся и в литературе следующих периодов.

Стихотворную форму приобретает прославление победы русского народа в 1709 г., когда Феофан Прокопович сложил «Епиникион, сиречь песнь победную о тоейже преславной победе» — о Полтавской битве. Как и в древнерусской воинской повести, лиризм «Епиникиона» в сильной степени еще окрашен религиозными настроениями, высшая похвала храбрости

⁴⁶ Поэты XVIII века, стр. 78. Екатерина II, по словам исследователя, «для укрепления своего авторитета использовала и поэзию. В. Петров, В. Рубан и Е. Костров в 80-е годы были поставщиками официальных стихов».

⁴⁷ Е. А. Касаткина. Торжественная ода XVIII века и древнерусская устно-поэтическая и литературная традиция, стр. 123.

⁴⁸ Там же, стр. 95—123.

русского войска и признание справедливости борьбы с «своями» выражены через описание божественной помощи «силам храбрых» России.⁴⁹ От этой «религиозной оболочки» лиризма свободна уже «Ода торжественная о сдаче города Гданска 1734 года» В. К. Тредиаковского, однако сходные с воинской повестью XII—XVII вв. приемы изображения шума битвы и особенно мужества русских воинов этой оды уступают в художественности отточенному воинскому стилю прошлого. Стоит лишь поставить рядом со строкой этой оды, описывающей воинский пыл русских, рвущихся в бой («лезут как плясать на браки»),⁵⁰ образ битвы — свадебного пира, издавна применявшийся в древнерусских описаниях сражений. Уже в русском переводе «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия воины изображены идущими на битву радостно «яко бы на свадьбу текоша, а не на рать». Слово о полку Игореве создало на основе этого символа целую картину поля битвы: «ту кровавого вина не доста: ту пир докончаша храбрии русичи — сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую». Повести о разорении Рязани Батыем, о Куликовской битве, о взятии Казани — все применяли этот народно-поэтический символ битвы — свадебного пира, иногда просто пира, так неудачно использованный Тредиаковским. Лишь в творчестве Ломоносова героическая тема, такая популярная в древнерусской литературе и так ярко окрашенная здесь гражданственными настроениями, получает новое художественное выражение. «Ода на взятие Хотина» была старшим образцом этого жанра в применении его к «воинской» теме.

Гражданская лирика всех времен по самому содержанию представляет собой одну из форм художественной публицистики. Лирические отступления гражданского характера, даже еще не вылившиеся в особый жанр, были одним из проявлений открытой учительности, явно выраженных публицистических тенденций русской литературы XI—XVII вв., которые проיקали в самые разнообразные жанры. С особой силой гражданские настроения проявлялись в ведущих до XVI в. разновидностях исторического повествования. Несмотря на закономерную для средневековья религиозную оболочку некоторых лирических отступлений, все они, независимо от своего жанра, поучали, предостерегали, осуждали или звали к подражанию, будили патриотизм, то пробуждая гордость могуществом родины, то призывая к защите ее независимости.

Хотя лирические эпизоды гражданского характера широко представлены в древнерусской литературе, однако гражданской лирики как своеобразного литературного жанра в ней не выработалось. Однако если задаться вопросом, кто же «завещал» русской литературе XVIII в. лирическое выражение тем родины, стольного города как ее символа, прославления «великих дел» ее правителей и побед русского оружия, то ответ на этот вопрос даст русская литература уже с XI в. Не создав особого жанра стихотворной гражданской лирики, она накопила богатый опыт лирического выражения всех этих тем, которые станут в центре внимания «высокой» поэзии XVIII века.

Сама историческая действительность XI—XVII вв. часто звала к эмоционально-напряженному художественному воплощению этих тем, а не к спокойному эпическому рассказу о том, что потрясало временами всю страну, что возносило ее на вершины мировой славы или ставило на краю гибели, что звало к подвигу хотя бы и ценой жизни, что оставляло по себе

⁴⁹ Феофан Прокопович. Сочинения, стр. 209—214.

⁵⁰ Поэты XVIII века, стр. 183.

память у многих поколений. Приведенные образцы «гражданской лирики» XI—XVII вв., врывавшейся в это время в различные жанры литературы, показывают, что писатели, как бы отступая от прямого изложения своей основной темы — исторической, публицистической, дидактической, — стремились мысль и настроение своего лирического отступления выразить в наиболее действенной форме, используя самые впечатляющие средства. Мы встретим в гражданственных эпизодах уже с первых веков истории русской литературы приемы торжественного красноречия, точность и умелый выбор деталей в описании, мастерство передачи разнообразных оттенков эмоций — горячую убедительность воззвания, гордость патриота, радость победы, гнев обличения, народную скорбь о бедствиях родины, о гибели ее защитников.

В лирических выступлениях древнерусских писателей, посвященных важнейшим общественно-политическим темам, можно видеть начало той поэтической традиции, которая в литературе классицизма привела к созданию самостоятельного жанра — гражданской лирики. И хотя формально силлабические оды конца XVII в. более сходны с произведениями поэтов-классицистов, однако по своей высокой гражданственности, по глубине мыслей и настроений, по значительности тем лирические эпизоды древнерусской литературы ближе к гражданской лирике XVIII в. Речь идет, разумеется, не о прямом «влиянии» древнерусских произведений на поэтов XVIII в., а о том, что гражданственность лучших произведений XI—XVII вв., нашедшая наиболее яркое воплощение в их лирических эпизодах, получила в исторической обстановке XVIII в. новое идейно-художественное выражение. Изучение древнерусской литературы со стороны этого ее качества создает правильную историческую перспективу для изображения места гражданской лирики XVIII в. в общем литературном процессе.

КУЙО М. КУЕВ

К истории издания П. И. Шафариком сказания черноризца Храбра „О письменах“

(СТРАНИЧКА ИЗ РУССКО-ЧЕШСКИХ НАУЧНЫХ СВЯЗЕЙ XIX в.)*

В науке существует мнение, что издание П. И. Шафариком¹ в 1851 г. текста сказания Храбра «О письменах» осуществлено по списку Сказания из болгарского сборника 1348 г. (ГПБ, F.1.376)² и что С. Н. Палаузов³ первый издал это сочинение по списку Московской Духовной академии.⁴ Однако настоящее положение требует уточнения. При сравнении списка 1348 г. и текста, изданного Шафариком, видно, что между ними имеются различия. Разночтения издания Шафарика со списком 1348 г. ведут нас к другим спискам первоначальной редакции сочинения Храбра.

Каковы же наиболее существенные различия между списком 1348 г. и текстом, изданным Шафариком? Какие другие списки использовал Шафарик для своего издания, что он взял из них?

1. В изданном Шафариком тексте сочинения Храбра «О письменах» после глагола «нѣ ждаахъ сѧ» стоит глагол «писати»: «...нѣ ждаахъ сѧ писати словѣньскъ рѣчь безъ оустроения». Нужно отметить, что в известных списках первоначальной редакции сочинения Храбра глагол «писати» на этом месте встречается только в двух — в Московском XV в. и в Первом хиландарском XVI в., но последний список не мог быть использован Шафариком, так как он стал известен науке только в начале XX в.⁵

* Перевод с болгарского Г. И. Сафронова (Ред.).

¹ P. J. Šafařík. Mníchův Chrabra o písmenech slovanských. Praha, 1851 (Ukázky občanského písemnictví. Praha, 1870; Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha, 1875).

² Впервые этот текст был издан К. Ф. Калайдовичем (Иоанн, ексарх болгарский. М., 1824, стр. 189—192).

³ С. Н. Палаузов. Век болгарского царя Симеона. СПб., 1852, стр. 120—128. Список находится в сборнике XV в., болгаро-русской редакции, найден в 40-е годы прошлого века русским историком Александром Горским в рукописном собрании Московской Духовной академии. Сочинение Храбра помещено после Шестоднева и Небес Иоанна Экзарха. Московский список был издан И. В. Ягичем (Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — Исследования по русскому языку, т. 1. СПб., 1895, стр. 300—302). Ягич печатал текст по оригиналу. В настоящее время этот сборник находится в рукописном отделе ГБЛ, ф. 173, № 145.

⁴ И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке, стр. 302; С. Г. Вилинский. Сказание Черноризца Храбра о письменах славянских. Одесса, 1901, стр. 12, 15; А. Багрий. Вопрос о Сказании Черноризца Храбра и киевские списки «Сказания». — Филологические записки, год 52, вып. 1. Воронеж, 1912, стр. 63; П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, XLI, XLII; Йорд. Иванов. Български старини из Македония. София, 1931, стр. 440; М. Г. Попруженко и Ст. Романски. Библиографски преглед на славянските кирилски източници за живота и дейността на Кирила и Методия. София, 1935, стр. 55.

⁵ Список находится в сборнике XVI в. болгарской редакции и раньше был собственностью игумена Бистрицкого монастыря в Молдове попа Анастасия. Анастасий пере-

Таким образом, глагол «писати» в данном случае заимствован Шафариком из Московского списка. Шафарик, как увидим далее, не только знал о существовании Московского списка, но и имел некоторые выписки из него.

2. В большинстве списков, включая в список 1348 г., имеется слово «чльчъ» в изречении: «помиловать родъ чльчъ». В Московском, Савинском и Вроцлавском⁶ списках вместо «чльчъ» стоит более правильное «словѣньскыи»: «помиловавъ родъ словѣньскыи». Так же это место читается и в шафариковском издании.

3. В списке 1348 г. употреблено слово «оучинение» в изречении: «еже са сказаеть оучинение съврѣшаѣще»; у Шафарика стоит «оучение» вместо «оучинение». Точно так же и в Московском, и во Вроцлавском списках.

4. Когда речь идет о славянской азбуке, у Шафарика перечисляются все буквы, а в списке 1348 г. даются только четыре начальных: «а б в г». Полное перечисление всех букв славянской азбуки имеется только в нескольких списках первоначальной редакции сочинения Храбра: Савинском, Московском, и Первом хиландарском.⁷ Издание Шафарика в данном случае совпадает с Вроцлавским и Савинским списками. Оно совпадает и с Хиландарским, но этот список в расчет не принимается, ибо он не был известен Шафарику. Московский же список имеет известные отклонения, свидетельствующие о каком-то глаголическом оригинале.

5. Когда рассказывается о написании и выговоре букв, у Шафарика читаем фразу: «четырьѣ между десатъма». Из известных в то время списков сочинения Храбра эта фраза встречается только во Вроцлавском.⁸

6. В изданном Шафариком тексте фигурирует известное изречение: «сѣть бо еще живи, иже сѣть видѣли ихъ». В известных в настоящее время списках первоначальной редакции сочинения Храбра эта фраза встречается только в двух: в Московском и Первом хиландарском. Но второй список, как отмечено выше, не мог быть известен Шафарику. Кроме того, в нем после глагола «видѣли» нет местоимения «ихъ» (т. е. Кирилла и Мефодия); у Шафарика это местоимение есть. Так что вся эта фраза взята Шафариком из Московского списка. Следует отметить, что копию отрывка, в котором находится это изречение, Шафарик имел еще в сентябре 1847 г.

Итак, приведенные сопоставления и факты показывают, что изданный Шафариком в 1851 г. текст сочинения Храбра «О письменах» не совпадает полностью со списком 1348 г. В ряде случаев в шафариковском издании есть особенности, характерные для других списков: Савинского, Вроцлавского и Московского. Шафариковское издание сочинения Храбра таким образом представляет собой реконструкцию, сделанную на основе списка

селился в Афон и там в 1606 г. умер. Теперь сборник находится в библиотеке Хиландарского монастыря. Сказание Храбра помещается на лл. 248—252. Впервые о нем сообщил П. А. Лавров (К вопросу о времени изобретения письмен и перевода священного писания.— В кн.: Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908, стр. 355—358). Текст сказания по этому списку издан: Йорд. Иванов, Български старини из Македони, стр. 440—446.

⁶ Вроцлавский (Вратиславский, Бреславский) список помещается в Требнике XVI в., среднеболгарской редакции с русизмами. Найден в библиотеке гимназии при церкви св. Магдалины во Вроцлаве. Издан О. Бодянским. (О древнейшем свидетельстве, что церковнокнижный язык есть славяно-болгарский.— ЖМНП. СПб., 1843, кн. 38, отд. II, стр. 147—157).

⁷ Перечисление всей славянской азбуки есть в до сих пор не известном списке сочинения Храбра XV в., русской редакции, который был найден мною недавно и еще не опубликован.

⁸ Встречается и в найденном мною списке XV в.

1348 г. с включением в этот список чтений Савинского, Вроцлавского и Московского списков.

В том, что Шафарик использовал для своего издания Савинский и Вроцлавский списки, нет ничего удивительного, так как они были уже известны до 1851 г. Но когда и каким образом Шафарик узнал о существовании Московского списка, который был опубликован впервые Палазовым в 1852 г.?

В 40-е годы прошлого века Павел Иосиф Шафарик усиленно работал над вопросами, связанными с началом славянской письменности. Поэтому он и собирал материалы из различных книгохранилищ и оживленно переписывался с рядом русских славистов: О. Бодянским, И. И. Срезневским, П. Прейсом, А. Гильфердингом, М. Погодиным, В. Григоровичем, Ал. Востоковым и др.⁹ И как-то раз в письме от 21 августа (2 сентября) 1847 г. Михаил Погодин коснулся и вопроса о Храбре. Он писал Шафарику: «Не написал, что Храбр найден близким современником Кириллу и Мефодию».¹⁰ Для Шафарика такое сообщение было действительно новым и интересным открытием, поэтому он настойчиво просит у Погодина и Бодянского сообщить ему более конкретные данные. В его письме к Погодину от 25 сентября 1847 г. читаем: «Прошу сообщить мне более подробно: откуда Вы знаете, что Храбр был близким современником Кирилла и Мефодия? Кто это обнаружил и чем это подтверждается? Прошу Вас ответить скорее, так как это для меня очень важно».¹¹ Нечто подобное просит Шафарик и у Бодянского.¹²

В письме от 5/17 ноября 1847 г. Погодин отвечает на эти вопросы Шафарику: «Выписку о Храбре посылаю собственноручную Горского».¹³ Эта «выписка» Горского приведена на третьей странице письма и гласит следующее: «Рк. Московской Духовной Академии в 4-ю долю на 383 л., по бумаге и письму — второй половины XV в. После Шестоднева Иоанна Екзарха Болгарского и его же перевода Богословия Иоанна Дамаскина, или книги „Небеса“, содержит: на л. 380—383 — Ѡ, писмѣнѣхъ чернорѣзца Храбра.

«Прѣжде оубѡ словенѣ неимѣахѡ писмѣнь. нѡ чертами ѡ рѣзаними гадаахѡ, погани сѡщѣ. крѣтившеже сѡ, рѣмскими и грѣчьскими писмѣны нѡждаахѡ сѡ писати, словенскѡ рѣчь безъ ѡстроа. . л. 383. Стыи Кв-стантинѣ филосѡфѣ нарицаѣмыи кѣрилѣ. Тѣ писмена сѣтвори, и книги прѣложи и Мефѡдѣи братѣ его. Сѡт бѡ еще живи, ѡже сѡтъ видѣли и. аще въпрѡсиши, въ кое врѣмѡ вѣдати и рѣкѡтъ. Ико въ врѣмена Михаила црѡ грѣческа. ѡ Бориса князѡ болгарска. и растица князѡ моравьска, ѡ квѣла князѡ блатьска. В лѣто же Ѡ сѣзданѣа всего мира ѡз тѣ сѡтъ же и ѡни Ѡвѣти, ѡже инде рѣчѣмѣ — а нынѣ нѣсть врѣмѡ. (Показание года 6303 в точности соответствует подлиннику, с которого сей список. Опушена литера ѡ)».

⁹ V. A. Francsev. Korespondence Pavla Josefa Šafařika, část I—II. Praha, 1927.

¹⁰ Там же, т. II, стр. 695.

¹¹ Там же, стр. 697.

¹² В письме от 25 сентября 1847 г. он пишет: «Но я удивляюсь, что Вы ничего не пишете о Храбре; Погодин заметил о нем, что он — либо современник, либо очень близок к эпохе Кирилла и Мефодия! Прошу Вас выяснить, в чем здесь дело и на чем это мнение основывается, и поскорее написать: для меня это чрезвычайно важно» (см.: V. A. Francsev. Korespondence Pavla Josefa Šafařika, část I, стр. 120—121). В письме от 24 октября 1847 г. он опять пишет Бодянскому: «Напишите мне, не откладывая, в нескольких словах: 1) Какие сочинения Храбра найдены? 2) Откуда известно, что он — современник Климента?» (см.: V. A. Francsev. Korespondence Pavla Josefa Šafařika, část I, стр. 122).

¹³ V. A. Francsev. Korespondence Pavla Josefa Šafařika, část II, стр. 700—701.

К последней заметке Погодин добавляет следующее: «то есть Г. Горский думает, что в его подлиннике, как и в других списках сказания, должно стоять $\neq \text{ST}\ddot{\text{A}}\text{Г} = 6363$ ».

Из приведенного письма становится ясным, что еще в сентябре 1848 г. Шафарик получил от Ал. Горского при посредничестве Михаила Погодина сведения о Московском списке сочинения Храбра и некоторые выписки из него. Этот список в том же 1848 г. был использован для вариантов наряду с другими списками И. И. Срезневским при издании Савинского списка.¹⁴ Копию текста Московского списка Срезневский получил также от Ал. Горского. Кроме того, Горский дал ему и некоторые свои научные пояснения. Некоторые из них отмечены в издании Савинского списка. Так, Шафарик через статью Срезневского познакомился и с научными замечаниями Горского по поводу Московского списка.

¹⁴ И. И. Срезневский. Древние письмена славянские. — ЖМНП. СПб., 1848, № 7, ч. 59, отд. II, стр. 29—39.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные ... Археографической экспедицией.
 АИ — Акты исторические.
 АН СССР — Академия наук СССР.
 БАН — Библиотека Академии наук СССР.
 Брикe — С. М. В r i q u e t. Les filligranes. Paris, 1907.
 ВИ — Вопросы истории.
 ВЛ — Вопросы литературы.
 ВМЧ — Великие Минеи Четии, изд. Археографической комиссии.
 ВОИДР — Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете.
 ГБА — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (Москва).
 ГВА — Галицко-Волынская летопись.
 ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).
 ГЛМ — Государственный литературный музей (Москва).
 ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград).
 ДАИ — Дополнения к Актам историческим.
 ЖМНО — Журнал Министерства народного образования.
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
 ИА — Исторический архив.
 ИЗ — Исторические записки.
 ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Академии наук СССР.
 ИОЛЯ — Известия Отделения литературы и языка Академии наук СССР.
 ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.
 ИпоРЯС — Известия по русскому языку и словесности Академии наук.
 ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР.
 КСИИМК — Краткие сообщения и доклады Института истории материальной культуры Академии наук СССР.
 ЛГУ — Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова.
 ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии.
 Лихачев, Бум. мельн. — Н. П. Лихачев. Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве. СПб., 1891.
 Лихачев, Вод. зн. — Н. П. Лихачев. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.
 ЛОИИ — Ленинградское отделение Института истории Академии наук СССР.
 Н1Л, Н2Л, Н3Л, Н4Л, Н5Л — Новгородские первая, вторая, третья, четвертая и пятая летописи.
 ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
 ОЛЯ — Отделение литературы и языка Академии наук СССР.
 ПВА — Повесть временных лет.
 ПДП — Памятники древней письменности.
 ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.
 П1Л, П2, П3Л — Псковские первая, вторая и третья летописи.
 ПСРА — Полное собрание русских летописей.
 РИБ — Русская историческая библиотека.
 СГГД — Собрание государственных грамот и договоров.
 СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
 С1Л, С2Л — Софийские первая и вторая летописи.

- Срезневский, Материалы — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1912.
- ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) Академии наук СССР.
- Тромонин — К. Тромонин. Изъяснение знаков, видимых на писчей бумаге ... М., 1844.
- ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов СССР (Москва).
- ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства.
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
- ЧОЛДП — Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения.
-

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
К читателю	3
В. П. Адрианова-Перетц. Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности	5
В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв.	28
✓ И. Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества	107
Н. А. Мещерский. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (К изучению славянских версий книги Еноха)	130
О. Кралик. Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии	148
В. Ф. Мареш. Сказание о славянской письменности (по списку Пушкинского дома АН СССР)	169
О. Кралик. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле	177
О. В. Творогов. К вопросу об употреблении старославянизмов в «Повести временных лет»	208
Л. А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.)	215
✓ Боню Ст. Ангелов. Иосиф Флавий в южнославянских литературах	255
Я. С. Лурье. О путях развития светской литературы в России и у западных славян в XV—XVI вв.	262
Ю. К. Бегунов. Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер в русской письменности конца XV—начала XVI в.	289
Р. П. Дмитриева. Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью»	303
✓ П. Динков. Из истории русско-болгарских литературных связей XVI—XVIII вв.	318
А. М. Панченко. Квирин Кульман и «чешские братья»	330
Е. В. Чистякова. «Скифская история» А. И. Лызлова и труды польских историков XVI—XVII вв.	348
К. Мечев. Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский	358
Н. С. Сарафанова-Демкова. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума	367
А. Л. Гольдберг. «Идея славянского единства» в сочинениях Юрия Крижанича	373
И. Бадалич. Юрий Крижанич — предшественник Ивана Тихоновича Посошкова	391
М. Н. Сперанский. Сербские школьные вирши (из истории русско-украинко-сербских связей в начале XVIII в.)	404
А. В. Позднеев. Песенная книжная поэзия в славянских странах	414
В. П. Адрианова-Перетц. О связи между древним и новым периодами в истории славянских литератур	427
✓ Куйо М. Кувев. К истории издания П. И. Шафариком сказания черноризца Храбра «О письменах» (страничка из русско-чешских научных связей XIX в.)	448
Список сокращений	452