



ИНСТИТУТ
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

ИРЯ

ИНСТИТУТ
РУССКОГО ЯЗЫКА
им. В. В. Виноградова

The Journal is published
by Institute for Slavic Studies
of the Russian Academy of Sciences

Журнал издается
Институтом славяноведения
Российской академии наук

Institute for Slavic Studies
of the Russian Academy
of Sciences



Институт славяноведения
Российской академии
наук

Slověne = Словѣне

International Journal
of Slavic Studies

Международный
славистический журнал

Editor-in-Chief

F. B. Uspenskij

Главный редактор

Ф. Б. Успенский

The Editorial Board

R. N. Krivko (*Austria*); I. Hristova-Shomova, A. Nikolov (*Bulgaria*);
M. Mihaljević, M. Kapović (*Croatia*);
V. Čermák (*Czech Republic*);
R. Marti, B. Wiemer (*Germany*);
A. Zoltán (*Hungary*); M. Garzaniti
(*Italy*); J. Schaeken (*Netherlands*);
E. I. Kislova, S. L. Nikolaev,
M. M. Makartsev, P. R. Minlos,
A. M. Moldovan, D. G. Polonski,
T. V. Rozhdestvenskaia,
A. D. Shmelev, A. A. Turilov,
B. A. Uspenskij, Rev. Michael
Zheltov (*Russia*); J. Grković-Major,
T. Subotin-Golubović (*Serbia*);
R. Romanchuk, A. Timberlake,
W. Veder, A. Zholkovsky (*USA*)

Редакционная коллегия

Р. Н. Кривко (*Австрия*); А. Николов,
И. Христова-Шомова (*Болгария*);
А. Золтан (*Венгрия*); Б. Вимер,
Р. Марти (*Германия*); М. Гарзанити
(*Италия*); Й. Схакен (*Нидерланды*);
свящ. Михаил Желтов,
Е. И. Кислова, М. М. Макарец,
Ф. Р. Минлос, А. М. Молдован,
С. Л. Николаев, Д. Г. Полонский,
Т. В. Рождественская, А. А. Турилов,
Б. А. Успенский, А. Д. Шмелев
(*Россия*); Я. Грекович-Мейджор,
Т. Суботин-Голубович (*Сербия*);
А. Жолковский, Р. Романчук,
А. Тимберлейк, У. Федер (*США*);
М. Михалевич, М. Капович
(*Хорватия*); В. Чермак (*Чехия*)

Institute for Slavic Studies
of the Russian Academy
of Sciences



Институт славяноведения
Российской академии
наук

Slověne

International Journal
of Slavic Studies

Международный
славистический журнал

Vol. 13

№1

p-ISSN 2304-0785
e-ISSN 2305-6754
DOI 10.31168/2305-6754

Свидетельство о государственной
регистрации СМИ
ПИ № ФС 77-68309 от 30.12.2016

PKP Supported by:
Open Journal Systems
<http://pkp.sfu.ca/ojs/>

SHERPA/RoMEO blue journal

Сайт / Website: <http://slovene.ru/>
E-mail: editorial@slovene.ru

Журнал включен в перечень
рецензируемых научных изданий ВАК
Минобрнауки РФ

Included in / Журнал включен в:

Scopus
Web of Science. Emerging Sources Citation Index
Российский индекс научного цитирования
Russian Science Citation Index

<https://www.scopus.com/>
<http://wokinfo.com/>
<http://elibrary.ru>

Academic Editors

F. B. Uspenskij (Editor-in-Chief),
Vinogradov Russian Language Institute of the RAS,
Moscow
T. I. Afanasyeva, Vinogradov Russian Language
Institute of the RAS
E. I. Kislova, HSE University, Moscow

A. O. Burtseva, Russian State University for the
Humanities, Moscow
R. Marti, Saarland University, Saarbrücken
D. G. Polonskiy, Institute for Slavic Studies of the
RAS, Moscow
M. N. Saenko, Institute for Slavic Studies of the RAS,
Moscow

Managing Editors

T. I. Afanasyeva, A. O. Burtseva, E. I. Kislova,
A. K. Polivanova

Technical Copy Editors

A. O. Burtseva, A. A. Troitskaya, M. S. Yakovleva

Russian Language Copy Editors, Proofreaders

A. O. Burtseva, E. I. Kislova, M. S. Yakovleva

English Language Copy Editor, Proofreader

A. A. Andreev

Layout Editor M. N. Tolstaya

Design (2012) I. N. Ermolaev

Научная редакция

Ф. Б. Успенский (главный редактор),
Институт русского языка им. В. В. Виноградова
РАН, Москва
Т. И. Афанасьева, Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН, Москва
Е. И. Кислова, Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики», Москва
А. О. Бурцева, Российский государственный
гуманитарный университет, Москва
Р. Марти, Университет земли Саар, Саарбрюкен
Д. Г. Полонский, Институт славяноведения РАН,
Москва
М. Н. Саенко, Институт славяноведения РАН,
Москва

Редакторы выпуска

Т. И. Афанасьева, А. О. Бурцева, Е. И. Кислова,
А. К. Поливанова

Технические редакторы

А. О. Бурцева, А. А. Троицкая, М. С. Яковлева

Литературные редакторы, корректоры
(русский язык) А. О. Бурцева, Е. И. Кислова,
М. С. Яковлева

Литературные редактор, корректор
(английский язык) А. А. Андреев

Верстка М. Н. Толстая

Дизайн (2012) И. Н. Ермолаев

Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. Vol. 13. № 1. — Москва: Институт славяноведения РАН, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2024. — 224 с.

Номер издан при поддержке Фонда инновационных научно-образовательных программ
“Современное Естествознание” и “Лаборатории ненужных вещей”.



Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons “Attribution-NoDerivatives”
4.0 Всемирная / Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0 International License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

© Institute for Slavic Studies of the Russian
Academy of Sciences, 2024
© Authors, 2024
© Igor' N. Ermolaev (design), 2012

Contents / Содержание

Статьи / Articles

- 7 К. В. Вершинин (Москва). *Экстратексты Хлудовской псалтыри*
K. V. Vershinin (Moscow). Extratexts of the Khلودov Psalter
- 57 Е. Э. Бабаева (Москва). *Осваивая Османскую империю*
E. E. Babaeva (Moscow). Exploring the Ottoman Empire
- 93 З. Н. Исидорова (С.-Петербург). *Новгород в Знаменском и Хутыньском циклах Пахомия Логофета*
Z. N. Isidorova (St. Petersburg). Novgorod in the Znamenskii and Khutynskii Cycles by Pachomius Logothetes
- 127 А. А. Романова, А. Г. Сергеев (С.-Петербург). *Писец поп Иларион и его предполагаемые автографы*
A. A. Romanova, A. G. Sergeev (St. Petersburg). Priest Scribe Hilarion and His Supposed Autographs
- 152 А. С. Федотов (Шэньчжэнь), П. Ф. Успенский (Москва). *Европейские сюжеты в поэме Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо»: Последний как Дон Кихот*
A. S. Fedotov (Shenzhen), P. F. Uspenskij (Moscow). European Plots in N. A. Nekrasov's Epic Poem *Who Can Be Happy and Free in Russia?: The Last One as Don Quixote*
- 172 А. С. Пахомова (С.-Петербург). *Надзирать и комментировать: Рецензия и прагматика дневника М. Кузмина*
A. S. Pakhomova (St. Petersburg). It is Imperative to Oversee and Comment: Reception and Pragmatics of M. Kuzmin's Diary
- 200 Т. А. Земскова (Москва). *Русско-белорусский ритмический трансфер: переводы четырехстопных ямбов*
T. A. Zemskova (Moscow). Russian-Belarusian Rhythmic Transfer: Translations of Iambic Tetrameter



Экстратексты Хлудовской псалтыри*

Extratexts of the Khludov Psalter

**Константин Владимирович
Вершинин**

Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН,
Москва, Россия

Konstantin V. Vershinin

Institute of Russian Language
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Резюме

Статья представляет собой комментированную публикацию экстратекстов древнерусской Хлудовской псалтыри второй четверти XIV в. (ГИМ, Хлуд. 3). В работе восполнены недостатки издания архимандрита Амфилохия, осуществленного в 1873 г.: сделаны многочисленные исправления и дополнения, воспроизведен ряд пропущенных записей. В случаях, где это возможно, приведены славянские и греческие параллели.

Ключевые слова

экстратексты, палеография, Хлудовская псалтырь

Abstract

The present article is an annotated publication of the extratexts from the Old Russian Khludov psalter of the second quarter of the 14th century (State Historical Museum, A. I. Khludov collection, 3). It fills the shortcomings of the edition by Archimandrite Amphilochius carried out in 1873. This article makes numerous corrections and additions and reproduces a number of missing entries, as well as gives Slavic and Greek parallels if possible.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РНФ (проект № 22-18-00035) на базе Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

Keywords

extratexts, palaeography, Khloodov psalter

Новгородская пергаменная псалтырь ГИМ. *Хлуд. 3* (далее — *Хл*), также известная как Симоновская (по имени вероятного писца или заказчика) или славянская Хлудовская (по фамилии владельца) псалтырь, принадлежит к числу самых прославленных и интересных в художественном отношении лицевых рукописей Древней Руси. В настоящее время наиболее предпочтительной из датировок манускрипта считается вторая четверть XIV в. [Турилов 1998]. Не претендуя на полный охват посвященной памятнику литературы, отметим, что иллюстративная программа *Хл* (127 миниатюр, из которых подавляющее большинство имеет небольшой размер и расположено на полях) необычайно велика по объему и, согласно обоснованному предположению Э. С. Смирновой, унаследована нашей рукописью от более или менее отдаленного киевского протографа XI в., который, в свою очередь, восходил к «византийским образцам [...] македонского периода (IX–XI вв.)» [Смирнова 2017: 224]. Некоторые более конкретные соображения высказывает А. С. Преображенский: «Есть основания думать, что у псалтыри *Хлуд. 3* имелся образец, который сам по себе был “сборным”, соединявшим разные принципы иллюстрирования псалтирного текста» [Преображенский 2017: 57].

Не меньше, чем миниатюрами, рукопись *Хл* богата экстратекстами¹. Их основная часть прямо связана с иллюстративным рядом: возле миниатюр, соответствующих тексту псалмов и библейских песен, подписаны имена действующих лиц, а часто и присоединены отрывки из толкований на Псалтырь. Основной источник последних был сравнительно недавно определен Э. С. Смирновой — это краткие толкования Исихия Иерусалимского, известные в славянской традиции под авторством Афанасия Александрийского и переведенные еще в симоновской Болгарии [Смирнова 2017: 221].

Большинство экстратекстов *Хл* еще в 1873 г. опубликовал архимандрит Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) в составе описания миниатюр [Амфилохий 1873]. К сожалению, данную часть работы Амфилохия (вообще весьма ценной и открывшей длинный ряд исследований *Хл*) нельзя признать вполне удовлетворительной, особенно для лингвистической аудитории. Тому причиной — многочисленные неточности, пропуски, «нормализация» орфографии, а также отсутствие деления на строки. Остается только удивляться, что до сих пор не было

¹ О последнем термине, введенном В. Б. Крысько, см. [Крысько 2018: 194].

подготовлено нового издания, которое бы учитывало все необходимые научные требования. Именно это мы и ставим целью осуществить в настоящей работе, выходящей в свет ровно полтора столетия спустя.

Почерки. Экстратексты *Хл* написаны несколькими писцами. По нашим наблюдениям, можно выделить три почерка, современных изготовлению рукописи:

1) Писец, которому принадлежит основной текст *Хл* (далее — 1-й почерк). При написании экстратекстов он использовал обычные чернила, которые в настоящее время имеют светло-бурый оттенок (светлее, чем основной текст Псалтыри), киноварь и белую краску (на синем фоне на миниатюрах). Надписи на л. 264 и 265 (№ 196 и 199) начаты киноварью и продолжены бурыми чернилами, что подтверждает их принадлежность одному человеку. Этому не противоречат некоторые различия в манере написания экстратекстов (часто письмо приобретает несколько уплощенный вид). В целом текст не столь параден, как основной, но элементы декора такие же (например, титла, перечеркнутые короткими палочками). Уместно предположить, что именно невозможностью во всех случаях соблюсти единую каллиграфическую манеру письма вызвана жалоба писца *стръпотно малок се писати велми* на л. 98об. (№ 69). Согласно гипотезе Э. С. Смирновой [2022: 196], *малок се* относится к мелким буквам.

2) Писец, использовавший чернила гораздо темнее обычных (далее — 2-й почерк). Манера его письма до определенной степени схожа с манерой первого писца, однако имеются различия. Особенно широко данный писец использует диакритические знаки; завершает надписи декоративным элементом в форме запятой, расположенным под конструкцией из четырех точек. Общий облик письма более небрежен, чем у 1-го писца, начертания букв тонки. Сильно выражены «зарубки» на концах линий, составляющих буквы. Отлична и орфография: почти не используется *к* (у 1-го писца эта графема регулярна); *е* в соответствии с *je* употребляется во всех позициях, включая середину слова (у 1-го писца, напротив, проявления подобного узуса единичны: *въпнеть* на л. 104об., № 77). Можно думать, что данный почерк принадлежит одному из миниатюристов (что подтверждается тем, что этим почерком переписано большинство текстов в свитках на миниатюрах). В трех случаях надписи, начатые 2-м почерком, завершены 1-м (л. 128, № 91; л. 270об., № 221)².

² Вероятно, 1-й писец после завершения всех, в том числе иллюстративных, работ, выполнил свою часть подписей к миниатюрам, а также осуществил общую сверку. На это указывает, в частности, поправка на л. 176об. (восполнение пропущенного псалтырного текста), сделанная — по сравнению с основным текстом — чернилами более бледного оттенка (такими же светло-бурыми, как и часть экстратекстов).

Мы считаем возможным атрибутировать этому же писцу еще ряд экстратекстов, выполненных в особой декоративной манере: л. 1об. (кроме одной надписи), 285об., а также часть надписей на л. 150об., 170об., 202об., 219об., 242, 246, 250об., 278об., 281 (№ 3–5, 103, 114, 133, 134, 145, 160, 170, 171, 179, 180, 229, 230, 238–240). Все эти экстратексты без исключения представляют собой имена действующих лиц или наименования сюжетов. Данная манера письма характерна для надписей на иконах (ср.: [Гальченко 1997: 10–18]). Буквы часто вытянуты по вертикали; титла, а также горизонтальные соединительные элементы букв украшены косыми крестиками. Кроме того, титла особенно изогнуты на концах. Горизонтальные элементы выражены еще отчетливее — они могут загибаться, образуя «козырек», как, например, при написании графемы **а** в словах **хвала. англага** на л. 250об. (№ 180). К сожалению, о том, как сильно могло варьироваться письмо одного и того же книжника, известно мало. Но ничто не мешает предположению, что начертания, привычные ему по иконописи, писец употребил в манускрипте. При этом манерные, несколько вычурные начертания, присущие этой группе экстратекстов, оказались противопоставлены первой группе, выполненной тем же писцом и содержащей в основном толковые фрагменты.

3) Особый почерк, которым выполнены только экстратексты № 1–2 на л. 1 (3-й почерк). Он декоративен и, по всей вероятности, также принадлежит одному из миниатюристов. Буквы сильно вытянуты по вертикали; **м** вместо полукруглой середины имеет третью ножку, соединенную с двумя другими горизонтальной перемычкой; горизонтальна и перемычка буквы **а**. Соединительный элемент йотированных букв очень высоко приподнят. Можно указать и на отличительную особенность в орфографии — вместо **а** во всех позициях употребляется **а**³.

Кроме того, еще одним особым почерком (иного времени?), по-видимому, написана буква **м** (попытка восстановления утраты?) на л. 284 (№ 237).

* * *

Задача настоящей работы — воспроизвести все экстратексты Хлудовской псалтыри с учетом современных научных требований. При публикации все они сопровождаются вновь введенной сплошной нумерацией. Наряду с ней сделаны ссылки на нумерацию Амфилохия (она соответствует не надписям, а миниатюрам); отсутствие таких ссылок при наличии экстратекста означает, что Амфилохием он не учтен. Кроме

³ 1-й и 2-й писцы изредка употребляют **а** после согласных, однако лишь в лигатурах (составлять л. 1об., ма л. 11).

того, не даются ссылки на Амфилохия в тех случаях, когда пронумерованной им миниатюре не соответствует ни один экстратекст. Это № 13, 16, 21, 33, 35, 37, 51 (первый из приводимых Амфилохием текстов), 78, 79, 81, 120, 123. Под № 16, 21, 33, 37, 51, 120, 123 Амфилохий приводит «надписи», которые, как показала сверка, относятся к основному тексту Псалтыри.

Все записи воспроизводятся максимально точно (включая диакритические знаки), разделяются на строки прямой чертой. При передаче греческого текста (кроме единственного случая — л. 53, № 47, где очевидно подражание минускулу) использована кириллица. Это оправдано тем, что маюскульные начертания не всегда можно отличить от аналогичных славянских (особенно в таких примерах, как **дѣд**, **соломон**, **логиннос** и т. п. — без ѣ на конце); кроме того, подобные грецизированные надписи соседствуют со славянскими текстами, так что их следует воспринимать как единый комплекс. При этом набор экстратекстов исключительно прописными буквами не применяется (отличить в оригинале заглавные буквы от простого увеличения размера можно далеко не всегда).

Если механические повреждения не препятствуют восстановлению соответствующих фрагментов текста, то такие фрагменты заключаются в квадратные скобки. Отточиями без скобок обозначены утраты точно не известного числа букв (даже в тех случаях, когда их количество можно предполагать). Если количество утраченных букв сомнений не вызывает, то точки ограничиваются квадратными скобками (причем число точек соответствует числу утраченных букв).

Экстратексты сопровождаются всеми славянскими и греческими параллелями, которые смог обнаружить автор (кроме самоочевидных греческих параллелей к библейским стихам). Они позволяют упрочить значение Хл как лексикографического источника, а в ряде случаев восполняют механические утраты в рукописи.

№ 1 (Амф. № 1). Л. 1.

бѣловбразѣн · х̄с̄ гависіа жена^М | въставъ ѿ мртвъхъ

По обе стороны от изображения Христа. Белая краска на синем фоне. 3-й почерк. Буква *z* с извилистым хвостом, начертанием приближается к *ž*.

Ср. Параклитик, 8-я песнь 1-го воскресного канона 4 гласа: **Бѣловбразънъ гависіа женамъ...** (*Соф.* 128, л. 78); *Λευχείμων ὠραθῆ γυναιξί...* [*Παρακλητική* 1857: 140]. Славянская версия тропаря в данном случае сохраняет только инципит греческого, предлагая далее оригинальный (?) текст.

№ 2. Л. 1.

мари и марѣ^а | та сестрѣ лазорѣ^б ·

Над изображениями Марии и Марфы, припавших к ногам Христа. Белая краска на синем фоне. 3-й почерк. Буква **та** продолжает слово **мари** с предыдущей строки.

№ 3 (Амф. № 2). Л. 1об.

дѣдѣ црѣ | съставляють | плтрѣ ::

Над изображением Давида. 2-й почерк.

№ 4. Л. 1об.

плтрѣ | красн... | съ гусл|м[.]

Справа от изображения Давида. 2-й почерк.

Цитата из Пс 80:3: **ψαλτῆρες** **κраснь** **съ** **гжсьми** [Погорелов 1910: 187], широко известная из-за символического смысла и включавшаяся в древнерусские толковые глоссарии; ср. в «Толке о неразумных словесех»: **ψαλτήρες** **ε̅** **οὔμ** **τ** **γοῦσιν** **σ̅** **τ** **мысли** [Ковтун 1963: 432].

№ 5. Л. 1об.

прѡ|фт|[и]с ::

Там же, над изображением Давида (под надписью № 3). 2-й почерк.

Буква **и** составляет лигатуру с **фт**, отчего, по-видимому, имеет «ложный» хвост.

№ 6. Л. 1об.

соло|мон | ←

Там же, над изображением Соломона (под надписью № 3). 1-й почерк.

№ 7 (Амф. № 3). Л. 6об.

дѣдѣ црѣ | пишеть | плтрѣ | ѡ̅ бзѣ̅ по|чинаемъ · | ги блгви | ѡ̅че :: ←

Перед Пс 1, справа и сверху от изображения Давида. 1-й почерк. Буква **ѡ̅** в виде закрученного вправо завитка; до слова **по|чинаемъ** — буквы размера основного текста, далее — приблизительно в три раза мельче.

№ 8. Л. 6об.

дѣдѣ црѣ.

Там же, ниже. 1-й почерк.

№ 9. Л. 6об.

блнѣ моу^ж | иже не и | де на с

Там же, в свитке под пером пишущего Давида. 1-й почерк.

Начало Пс 1:1.

№ 10. Л. 6об.

взм[.]ж

Там же, справа от Давида, под изображением лампад. Киноварь. 1-й почерк. Создается впечатление, что после ж подскоблена еще одна буква, но с уверенностью это утверждать нельзя.

№ 11 (Амф. № 4). Л. 9.

дѣдъ | црѣ

Перед Пс 4, справа сверху от изображения Давида. 1-й почерк.

№ 12 (Амф. № 5). Л. 10.

глы | мога | внѣ | ши | ги

Перед Пс 5, в свитке в руках у Давида. 2-й почерк.

Неполный текст Пс 5:2.

№ 13 (Амф. № 6). Л. 11.

Ѡ страшна | о суженья | избави мѧ | влѣко ∷

Перед Пс 6, справа от изображения Давида. 1-й почерк.

Оригинальное (?) толкование на Пс 6:5.

№ 14 (Амф. № 7). Л. 12.

дѣдъ

Перед Пс 7, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 15.

к тебе оупо | вѧ сѣсна про | шю. Ѡ невиди | мѣхъ в [р] агъ | напад[.]на ∷

Там же, справа от изображения Давида. 1-й почерк.

№ 16 (Амф. № 8). Л. 15об.

іс. хс.

№ 17.

ДѢДЪ ∴

Перед Пс 9, над изображениями Христа и Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 18. Л. 18об.

иже | бѣ дѣла | живеть | глеть къ | вѣсомъ | ...то има | [.]ε ѿ мнѣ | ...ти

Перед Пс 10, над изображением праведника. Киноварь. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на надписание Пс 10, ср.: **Иже бѣ дѣла живеть. [...] глеть къ вѣсомъ. что имате въ глади ѿ мнѣ к томоу** [Болонски псалтир 1968: 27]; Ὁ κατὰ θεὸν πολιτευόμενος [...] λέγει πρὸς τοὺς δαίμονας· τί ἔχετε λοιπὸν λέγειν περὶ ἐμοῦ [Jagić 1917: 15].

№ 19 (Амф. № 9). Л. 19об.

ѡко нѣ в н... | разꙋмѣваю | ца ∴

Перед Пс 11, над изображением Христа, обращающегося к еврею. Киноварь. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 11:2, ср.: **ѡко нѣсттъ в нихъ разꙋмѣважца ѿ вѣѣ** [Болонски псалтир 1968: 29] ; ὅτι οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ὁ συνίων ἐπὶ τὸν θεόν [Jagić 1917: 17].

№ 20 (Амф. № 10). Л. 20.

адамъ | къ бѣ | въпникъ ∴ ←

Перед Пс 12, справа от изображения Адама. Киноварь. 1-й почерк.

Вероятно, отсылка к толкованию Псевдо-Афанасия на Пс 12:2, ср.: **хъ ѿ лица адамѣ впнеть** [Болонски псалтир 1968: 30] ; ὁ Χριστὸς ἀπὸ προσώπου τοῦ Ἀδὰμ βοᾷ [Jagić 1917: 18].

№ 21 (Амф. № 11). Л. 21.

жилице вѣк | ксть цркъ ∴ | в нюже приход... | достоннии ѿ[в]рѣ|тают[.] | млт[.]

Перед Пс 14, над изображением Храма. Первая часть (до слова **цркъ** включительно) — киноварью, вторая — бурыми чернилами. 1-й почерк.

Ср. 1 Тим 3:15: ἐν οἴκῳ θεοῦ [...] ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ.

№ 22 (Амф. № 12). Л. 26.

ї старꙋсис ∴ ←

Над изображением Распятия. 1-й почерк.

Следует читать: ἡ Σταύρωσις.

№ 23 (Амф. № 12). Л. 26.

м̄ир. ѿ. ѿ. ⋮ ←

Над изображением Богоматери у Креста. 1-й почерк.

№ 24 (Амф. № 12). Л. 26.

ӣѡ ⋮ | ←

Над изображением апостола Иоанна у Креста. 1-й почерк.

№ 25 (Амф. № 12). Л. 26.

възрѣть на нь кѣ^{жк} | прободоша ⋮ ←

Над изображением римских воинов. 1-й почерк.

№ 26 (Амф. № 12). Л. 26.

логи | нос ← ⋮

Над изображением Лонгина (представленного как одного из вышеупомянутых воинов). 1-й почерк.

№ 27 (Амф. № 12). Л. 26.

во^т дн̄ь | полудн̄е | по всен | земли | свѣща | въжго | ша ⋮

Между изображениями распятого Христа и воинов. 1-й почерк.

Надпись имеет в виду тьму во время Распятия (Мк 15:33; Мф 27:45; Лк 23:44–45). Подробности о зажжении свечей нигде обнаружить не удалось — вероятно, это иносказательное описание глубокой тьмы, изобретенное самим писцом.

№ 28 (Амф. № 12). Л. 26.

каринъ · | ї лицѣшъ ⋮ ←

После 2-й кафизмы (т. е. после Пс 16). 1-й почерк.

В нижней части сцены Распятия, справа вверху от изображения Карина и Левкия — сыновей Симеона Богоприимца. Форма *лицѣшъ* в соответствии с *Leucius* читается в Никодимовом Евангелии (которое, очевидно, и послужило источником миниатюры и надписи), ср.: *сътворено карином и лицѣшѣмъ* [Vaillant 1968: 52]. Данная параллель указана еще М. Н. Сперанским [1895: 81].

№ 29 (Амф. № 12). Л. 26.

...д̄^сцрь

В нижней части сцены Распятия, над изображениями Давида, ожидающего изведения из ада. 2-й почерк.

№ 30 (Амф. № 12). Л. 26.

СОЛОМОН | ЦРЬ

Там же, над изображениями Соломона. 2-й почерк.

№ 31 (Амф. № 14). Л. 30.

АПЛИ ОУВО СОУ|ТЬ НБСА. ИАКО Ѡ|ВНОСАЩЕ ХА. | И ПРОСВѢЦЬШЕ | + КРЩНЬКМЬ | ЦРТВИА | ПАЗЪЦЬСКА

Перед Пс 18, над изображением Христа, крестящего язычников. Киноварь. 1-й почерк.

Начало — из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 18:2, ср.: **ΑΠΛΙ ΟΥΒΟ** **СОУ|ТЬ НБСА** · **ΑΚΟ ΩΒΝΟΣΑΨΕ ΧΑ** (Т, л. 12); οἱ ἀπόστολοι οὐρανοί, ὡς τὸν Χριστὸν περιφέροντες [Jagić 1917: 30].

№ 32 (Амф. № 15). Л. 32.

ИС ХС

Перед Пс 20, возле изображения Давида (первое слово — слева, второе — справа). Киноварь. 1-й почерк.

№ 33 (Амф. № 15). Л. 32.

ѠБРѢТО ДѢДА | СНА ИСѢВЕВА | ИСПОЛНЮ|ЩА МОК П[.]ВЕ[Л.]Н|...

Над изображением Давида, благословляемого Христом. Киноварь. 1-й почерк.

Деян 13:22 (данный стих, в свою очередь, цитирует Пс 88:21): εὖρον Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰησοῦαί [...] ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου; с полным славянским переводом не совпадает, ср. в древнейшей редакции: **ѠБРѢТОХЪ ДѢДА ИЕСЕВА** [...] **ИЖЕ СЪТВОРИТЬ ВСА ВОЛА МОА** [Kałużniacki 1896: 30]; аналогично в составе такого древнего перевода, как Пандекты Антиоха: [...] **ИЖЕ СЪТВОРИТЬ ВСА ВОЛА МОА** [Rorowski 1989: 79]. Разночтение: **волю мою всю** (Син. 722, л. 35об.); в другой редакции: **вѣсь хотѣніа моа** (Триг. 16, л. 15об.). Источник цитаты в Хл остается неизвестным.

№ 34 (Амф. № 17). Л. 36.

ДВ | Д
ЦРЬ ❖

Перед Пс 22, возле изображения Давида (первое слово — слева, второе — справа). Киноварь. 1-й почерк.

№ 35 (Амф. № 18). Л. 36об.

възмѣте врата | вѣчнага.

Перед Пс 23, над изображением «врат». Киноварь. 1-й почерк.

Часть стиха Пс 23:7.

№ 36 (Амф. № 19). Л. 39.

дѣдъ

После 3-й кафизмы (т. е. после Пс 23), над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 37 (Амф. № 20). Л. 39об.

о а | ги | ѡ | с | ← дѣдъ

Перед Пс 24, возле изображения Давида (первое слово — слева, второе — справа). Киноварь. 1-й почерк.

№ 38 (Амф. № 22). Л. 44об.

прѣрчѣтво сказахъ аплы о тѣхъ оубо | рече принесѣте цркъвъ ѡ | зы | къ

Киноварь. 1-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на Пс 28:1, ср.: Прѣрчѣтво съказаетъ аплы [...] о тѣхъ оубо | рече принесѣте цркъвъ ѡззыкъ гѣи (Т, л. 32); Ἡ προφητεία σημαίνει τοὺς ἀποστόλους [...] περὶ αὐτῶν οὗν φησὶν· ἐνέγκατε τὴν ἐκκλησίαν τῶν ἔθνῶν τῷ θεῷ [Jagić 1917: 49].

№ 39 (Амф. № 22). Л. 44об.

іс хс | ∴

Перед Пс 28, над изображением Христа и апостолов. Киноварь. 1-й почерк.

№ 40 (Амф. № 23). Л. 52.

призва саїлъ | дѣда сѣна нѡ | сѣева ∴

Перед Пс 32, над изображением Давида, восседающего на троне. Киноварь. 1-й почерк.

№ 41 (Амф. № 23). Л. 52.

пома | жи самоуиле. пока | заного ти. въ прѣрчѣ | стѣво црѣтво ∴

Перед Пс 32, над изображением Самуила и Божией десницы. Киноварь. 1-й почерк.

Парафраз 1 Цар 16:12, ср.: и рече гъ къ самонлѹ. въстани помажи дѣда (МГАМИД 279/658, л. 220б).

№ 42 (Амф. № 24). Л. 52об.

саму|їлѣ по|мазаѣ|тъ дѣдѣ | на црѣ|ство ∴ | ←

В сцене помазания Давида, слева от изображения Самуила. 1-й почерк.

№ 43 (Амф. № 24). Л. 52об.

да|вы|д ∴

Там же, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 44 (Амф. № 24). Л. 52об.

приносить дары свой|мъ борцемъ хотѣшю | ити саулу на вра|нь ∴ | ←

Над изображением Давида в качестве военачальника, стоящего у трона Саула и обращающегося к воинам. 1-й почерк.

№ 45 (Амф. № 24). Л. 52об.

сын золъ велми въ са|улѣ дхъ · дѣдъ же сего ѿ|гонить в гү|сли быа

После 4-й кафизмы (т. е. после Пс 31). 1-й почерк.

Над изображением лежащего в постели Саула и играющего Давида. Парафраз 1 Цар 16:23, ср.: и бы сѣшю дхъ нечистоу въ саулѣ. приѣмъ дѣдъ рѣкама гоусли и поаше [...] и ѿстоупи емоу дхъ нечистын (МГАМИД 279/658, л. 220в). Ср. также апокрифическое сказание о Сауле и Давиде: «паки же, егда смущаше духъ Саула, Дѣдъ бия въ гусли, престааше духъ» [Порфирьев 1877: 236]. Как видим, экстратекст Хл ближе к апокрифу (ср.: в гү|сли быа).

№ 46 (Амф. № 25). Л. 53.

дѣдѣ | ←

Перед Пс 32, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 47 (Амф. № 25). Л. 53.

хѣр|ете дѣ|ке|оι αν (?) τ|о

Перед Пс 32, в свитке в руках Давида. 2-й почерк. Следует читать χαίρετε δίκαιοι ἐν τῷ; однако в греческом оригинале стиха Пс 32:1 читается ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι ἐν τῷ κυρίῳ, так что данный экстратекст Хл следует рассматривать как обратный перевод со славянского (цитируем нашу рукопись: Радочитеса правьднии о гди).

№ 48 (Амф. № 26). Л. 59.

нюда пред[атель . . .] | ннѣи · не имѣ страха бѣа ·

Перед Пс 35, над изображением Иуды, получающего сребреники от первосвященников. Киноварь. 1-й почерк. Вероятная реконструкция поврежденного слова: **везаконнѣи**.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на Пс 35:2, ср.: **О нюдѣ глѣтъ [...] ни тако наиде емѣ страхъ вѣии** ∴ (Т, л. 47об.).

№ 49 (Амф. № 27). Л. 60.

дѣ | д ∴ о а | ги | о | ч

Перед Пс 36, возле изображения Давида (первое слово — слева, второе — справа). Киноварь. 1-й почерк.

№ 50 (Амф. № 27). Л. 60.

не рѣ | внѣ | лѣка | внѣ

В свитке в руках у Давида.

2-й почерк. Начало Пс 36:1.

№ 51. Л. 66.

ш ш шць

В правом верхнем углу листа.

1-й почерк. Титло обрезано при переплете (?)

№ 52 (Амф. № 28). Л. 66об.

голиаде | не надѣлти | са на ѡрѣ | жьк. нѣ на | промыслъ црѣ | всѣхъ ∴

После 5-й кафизмы (т. е. после Пс 36). Над изображением Давида и Голиафа, готовых к сражению. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк. Хотя графически текст составляет единое целое, допустимо трактовать его как две различных надписи. Тогда слово **голиаде** предстает как отражение бытовой орфографии (из ***голиады**), а остальная часть — как наставление к читателю, начинающееся с безличной формы глагола. Однако этому противоречит наличие такого же текста в № 193.

№ 53 (Амф. № 28). Л. 66об.

дѣдъ оуби | голиада | тако и пса.

Там же, над изображением Давида, готовящегося отрезать голову убитому Голиафу. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк. Обращает на себя внимание выражение **оуби... тако и пса**, которое, возможно, является

топосом древнерусской книжности (по южнославянским памятникам оно нам не известно). Ср.: «да побьет я оба и, яко и пса, оузрѣсти» (вместо *оуврѣсти) — русское дополнение в Законе судном людем пространной редакции [ЗСЛ 1961: 18].

№ 54 (Амф. № 28). Л. 66об.

дѣду въза | видѣ црь са | ү[л]ъ

Там же, над изображением Саула, обращающегося к народу с поднятым мечом. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 55 (Амф. № 29). Л. 69.

внегда гь | ста предъ | пилатомъ | и вѣ молча. | то во рѣ прѣкъ положи^x | оустомъ моимъ | хранило ∴

Перед Пс 38, над изображением Христа перед Пилатом, умывающим руки. 1-й почерк.

Вероятно, отсылка к толкованию Псевдо-Афанасия на Пс 38:2, ср.: **Волею во хъ млчиги въпрашаемъ пилатомъ ∴** (Т, л. 57).

№ 56 (Амф. № 30). Л. 80.

дѣдъ | црь ∴ ←

Перед Пс 45, над изображением Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 57. Л. 85.

сиѡнъ сказ... | ютьса позр... | чице. еже ... | стъ цркы. та... | к тои привѣ | -
жице члвк...

Перед Пс 47 (в ркп. 46). Над изображением Храма. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 47:3, ср.: **Сионъ съказаетьса позрочице · еже есть цркы · тако тою посѣщаетъ члвк ∴** (Т, л. 76); различение: **присѣщаетъ** [Болонски псалтир 1968: 155]; *Σιών ἐρμηνεύεται σκοπεύτρια* (различение: *σκοπούρια*), ὅ ἐστιν ἐκκλησία, ὅτι δι' αὐτῆς ἐπισκοπεῖ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον [Jagić 1917: 91].

№ 58. Л. 85.

дѣдъ

Там же. Над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 59. Л. 85.

цре зим | сти | и

Там же. Над изображением «царей». 1-й почерк.

№ 60 (Амф. № 31). Л. 86.

іс̄ х̄с̄

Перед Пс 48 (в рукописи 47). Над изображением Христа. 1-й почерк.

№ 61 (Амф. № 31). Л. 86.

по прост...|ноу̇ г̄ свѣдѣ|тельствоуѣт... | всѣмъ ꙗзы[. .] оуслышите
ре... | створиша ми ...|дик̄ мон

Там же. Над изображением «языков». 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 48:2, ср.: По пространоу с̄вѣдѣтельствоуѣтъ · всѣмъ ꙗзыкомъ оуслышите рече · ꙗже створиша мѣнѣ людие ми нѣль · (Т, л. 78); Κατὰ πλάτους μαρτύρεται πάντα τὰ ἔθνη· ἀκούσατε, φησίν, ἃ ἐποίησέ μοι ὁ λαός μου Ἰσραήλ [Jagić 1917: 93].

№ 62 (Амф. № 32). Л. 89об.

покаяньє | пр̄рка дѣда ·

Перед Пс 50. Над изображением Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 63 (Амф. № 32). Л. 89об.

на|фа|н.

Там же. Справа от изображения Нафана. Киноварь. 1-й почерк.

№ 64 (Амф. № 34). Л. 93.

+ в̄негда придоша | зифанє. и рькоша | саул̄. не се ли дѣдъ | кр̄ктьс̄а
оу насъ

Перед Пс 53, над изображением Давида в «доме» и воинов Саула. 1-й почерк. Завершающие символы могли быть утрачены при обрезании книги.

Из надписания псалма: В̄негда придоу · зифанє · и рѣша саул̄оу · не се ли дѣдъ · кр̄ктьс̄а в̄ насъ (Т, л. 89); ἐν τῷ ἐλθεῖν τοὺς Ζιφαίους καὶ εἰπεῖν τῷ Σαούλ Οὐκ ἶδού Δαυίδ κέκρυπται παρ' ἡμῖν [Rahlfs 1931: 167].

№ 65 (Амф. № 36). Л. 98об.

+ в̄ниде дѣдъ | в домъ б̄ни | и хлѣбъ пре|дложенъ | изъѣ.

После 7-й кафизмы (т. е. после Пс 54). Над изображением Давида, стоящего в окружении воинов и берущего со стола хлеба предложения. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 66 (Амф. № 36). Л. 98об.

авна|·ѳ·ар

Там же, над изображением священника Авиафара. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 67 (Амф. № 36). Л. 98об.

с[...]**лѣ гнавѣ по двѣ[. .]** | **и не постигѣ леже спа|ти.**

Там же, над изображением спящего Саула и Давида, задерживающего руку воина с занесенным мечом. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 68 (Амф. № 36). Л. 98об.

дѣдѣ. | **показа|ктѣ саулоу | полѣ одѣвала | и вѣдро сребрь|но**

Там же, над изображением встречи Давида и Саула. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 69 (Амф. № 36). Л. 98об.

стрѣпо|тно малок се писати. велми

Там же, на левом поле (сверху вниз). 1-й почерк.

№ 70 (Амф. № 36). Л. 98об.

право ѡче симоне не борзо са пишеть.

Там же, на нижнем поле. 1-й почерк.

№ 71 (Амф. № 38). Л. 101.

лице во | истинѣ | ѡво пра|вдоу глѣте | ∴ ←

В свитке под пером пишущего Давида. 2-й почерк. Начало Пс 57:2.

№ 72 (Амф. № 39). Л. 102.

вои|ни

Перед Пс 58, над изображением воинов Саула в «доме» Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 73 (Амф. № 39). Л. 102.

домѣ | дѣдѣ ∴ ←

Там же, над изображением «дома» Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 74 (Амф. № 40). Л. 103об.

**внегда дѣдѣ | пожже мясо|потамню сѣ|рьскоую. соу|рию. совалю. | и ѡбра-
тиса и|савѣ. изби | дѣбрь солишь|скоую. вѣ. тѣ|соуци ∴**

Перед Пс 59, на левом поле. Киноварь. 1-й почерк.

Из надписания псалма: **вънегда пожъже месопотамиж · сѣринскою · сѣриж · совалоу · и обратисѧ нравъ (!) · и изъби дьбрь · солишьскою · двѣнадесяте тысоуци** (Т, л. 99); то же с верным чтением: **иуавъ** [Болонски псалтир 1968: 193]; ὁπότε ἐνεπύρισεν τὴν Μεσοποταμίαν Συρίας καὶ τὴν Συρίαν Σωβᾶ, καὶ ἐπέστρεψεν Ἰωὰβ καὶ ἐπάταξεν τὴν φάραγγα τῶν ἄλῶν, δώδεκα χιλιάδας [Rahlfs 1931: 177]. Чтение **совалоу** в Хл отражает **ѡ** или **ж** антиграфа, ср. **совалж** в Погодинской псалтыри [Jagić 1907: 286].

№ 75 (Амф. № 40). Л. 103об.

месопо | тамна

Там же, на правом поле, над изображением Месопотамии (представленной как город). Киноварь. 1-й почерк.

№ 76 (Амф. № 40). Л. 103об.

дѣдъ

Там же, на правом поле, над изображением Давида, идущего с войском на Месопотамию. Киноварь. 1-й почерк. Над экстратекстом № 73 читается недописанная буква **м** (очевидно, вначале писец собирался расположить надпись несколько выше).

№ 77 (Амф. № 41). Л. 104об.

адамъ | въпнеть | къ бѣу ∴

Перед Пс 60, справа от изображения Адама. Киноварь. 1-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на Пс 60:2, ср.: **ѡтъ лица адамова. въпнеть къ бѣу** [Болонски псалтир 1968: 195]; Ἐκ προσώπου τοῦ Ἀδάμ κράζει πρὸς τὸν θεόν [Jagić 1917: 115].

№ 78 (Амф. № 42). Л. 105об.

дѣдъ

Перед Пс 61, над изображением Давида с воинами. Киноварь. 1-й почерк.

№ 79 (Амф. № 43). Л. 106об.

дѣдъ

Перед Пс 62, над изображением Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 80 (Амф. № 44). Л. 107об.

дѣдъ. црь

Перед Пс 63, слева (первое слово) и справа (второе) от изображения Давида. Киноварь. 1-й почерк.

№ 81 (Амф. № 45). Л. 111об.

саоулаѣ цѣрь бѣтъѣ | съ иноплемень | никты · тоу же и | оубькнѣтъ бѣтъѣ ∴

После 8-й кафизмы (т. е. после Пс 63). 1-й почерк.

№ 82 (Амф. № 46). Л. 113.

пи

На правом поле. Основной почерк. 1-й почерк. Проба пера.

№ 83 (Амф. № 46). Л. 113.

+ ѡ томъ оубо еже рѣ | в рѣцѣхъ проидѣногами. про|идоша во излѣти ерданѣ. |
внегда иерихо | нѣ възаша

Перед Пс 65, над сценой перехода через Иордан. 2-й почерк.

Парафраз части стиха Пс 65:6 с толкованием Псевдо-Афанасия, ср.: **Въ рѣцѣхъ проидоуть ногама ∴ Тогда иерданъ излѣти [...] проходить (!) ∴** (Т, л. 108); ἐν ποταμῶ διελεύσονται ποδί [Rahlfs 1931: 186]; то же с различиями: **иердана, проходатъ** [Болонски псалтир 1968: 207]; Τότε τὸν Ἰορδανὴν οἱ Ἰσραηλῖται [...] διαπερῶσιν [Jagić 1917: 123].

№ 84 (Амф. № 46). Л. 113.

кивотъ завѣта

Там же, левее и ниже предыдущей надписи, над изображением двух иереев с Ковчегом Завета. 2-й почерк.

№ 85 (Амф. № 47). Л. 115.

оуцненѣ гъзыкѣ. и похвале | нѣе тѣхъ же ако помилова[.] бѣша | блѣггню
бнѣю сего ради вопи[...] кѣ бѣ | беспрестани.

Перед Пс 66. 2-й почерк. Амфилохий читает: **вопиютъ** [1873: 14].

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 66:1, ср.: **оуцнение гъзыкѣ · и похваление тѣхъ же · ако помиловани бѣша · блѣггнѣжъ вѣжѣжъ** (Т, л. 109об.); Προτροπή τῶν ἐθνῶν καὶ εὐχαριστία τῶν αὐτῶν, ὅτι ἐλεήθησαν τῇ ἀγαθότητι τοῦ θεοῦ [Jagić 1917: 124].

№ 86 (Амф. № 47). Л. 115.

Свиток: при|дѣ ко м|нѣ | вси (предполагаемое -те закрыто рукой Христа). 2-й почерк.

№ 87 (Амф. № 48). Л. 115об.

[поют]ь. дѣдъ [и пр]очии. вѣнегда | ...да из...дени бѣша

Перед Пс 67, над изображением Давида и двух «прочих». 2-й почерк. Вероятная реконструкция окончания: вѣнегда | [изъ а]да из[вѣ]дени бѣша.

№ 88 (Амф. № 49). Л. 118об.

члѣкъ | ѿ ли|ца а|дамла | молитъса | къ боу ∴

Перед Пс 68, слева от изображения «человека». 2-й почерк.

Ближайшая аналогия — в толковании Псевдо-Афанасия на Пс 68:2, ср.: съ гла^а адамъ рече... (Т, л. 115); различие: адамла [Болонски псалтир 1968: 219]. Однако точнее надпись совпадает с толкованием на Пс 87:3: Отъ лица адамла хъ · тако члкъ молашеса ∴ (Т, л. 156); различие: молитъса [Ibid.: 287]; Ἐκ προσώπου τοῦ Ἀδάμ ὁ Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος προσήχητο [Jagić 1917: 175].

№ 89 (Амф. № 50). Л. 121об.

кѣ бѣ адамъ. рече потъчнса тако не тръплю.⁺ | поношенъа вѣсвса ∴

Над киноварным заголовком Пс 69. 1-й почерк. Вторая строка написана над первой, на что, по-видимому, обращено внимание значком в виде крестика.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 69:1, ср.: Адамъ къ боу рече · потъчнса на мож помощь · тако оуже не тръплю поношенна вѣсвса ∴ (Т, л. 119об.–120); различие: вѣсвса [Болонски псалтир 1968: 226]; Ὁ Ἀδάμ πρὸς τὸν θεὸν φησί· σπεύσον εἰς τὴν ἐμὴν βοήθειαν, ὅτι οὐκέτι φέρω τὸν ὀνειδισμόν τῶν δαιμόνων [Jagić 1917: 134-135].

№ 90 (Амф. № 50). Л. 121об.

адамъ вопиеть помоци проса

Перед Пс 69, слева от изображения молящегося Адама. 2-й почерк. Запись сделана раньше № 90, так как именно из-за нее та не уместилась в одной строке.

№ 91 (Амф. № 51). Л. 128.

дѣд[ъ] | соломо ...ви своему

Перед Пс 71, над изображениями Давида и Соломона, слева (начало надписи до соломо) и справа (конец) от свода арки, под которой стоит трубящий в рог Соломон. 2-й почерк, кроме фрагментов сол и ему, написанных 1-м почерком.

№ 92 (Амф. № 51). Л. 128.

крѣи

Перед Пс 71, над изображением иереев. 1-й почерк.

№ 93 (Амф. № 52). Л. 129об.

мо|ли|ть|сѧ

п...|ас[а]|ф ∴

Перед Пс 72, соответственно слева и справа от изображения молящегося Асафа. 1-й почерк. Начало второй части надписи можно восстановить как сокращение слова «пророк» (конкретная форма сокращения остается неясной).

№ 94 (Амф. № 53). Л. 131об.

аса...т[.] | къ [.]ор[.]щ...|ж...

Перед Пс 73, над изображением Асафа. 1-й почерк.

Миниатюра почти стерта. Согласно надписанию, в Пс 73 Асаф обращается к «снему жидовску». С учетом этой параллели надпись можно предположительно восстановить следующим образом: аса[фъ глѣ]т[ъ] | къ [св]ор[и]щ[оу] | ж[идовскоу]⁴.

№ 95 (Амф. № 54). Л. 134.

глѣтъ ꙗ̀ѧсафъ ѡ̀ апл... | ꙗ̀же ѿ нѣдѣи бѣша. н... | нни мнози. вѣро... | вше ѿ ннѣ наѣчени. | рѣ не растлѣша до ... | н...

Перед Пс 74, над изображением проповедующих апостолов. 2-й почерк. Запись повреждена при обрезании книги под новый переплет.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на надписание Пс 74, ср.: асафъ во сѣньмище сказахъ сѧ · ако рече до конца не растлѣша · отъ нихъ во апли и нни мѣнози ∴ (Т, л. 132); Ἀσαφ γὰρ συναγωγή ἐρμηνεύεται. ὅτι, φησίν, εἰς τέλος οὐ διεφθάρησαν· ἐξ αὐτῶν γὰρ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἕτεροι πολλοί [Jagić 1917: 146].

№ 96 (Амф. № 55). Л. 134об.

свершенье пѣи[.] вѣрова|вш[.]м...ма | ска|зае|ть : ←

Перед Пс 75, над изображением двух фигур — предположительно, Асафа и Ассириянина (миниатюра почти стерта). 2-й почерк. На отрезке между м...ма различимо выносное т.

⁴ Киноварная надпись на том же листе, отмеченная Амфилохием [1873: 15], сделана основным почерком вровень с остальным текстом псалма и, хотя включает часть толкования на надписание Пс 73, не может быть отнесена к экстрактам.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 75:1, ср.: **сѣврѣшеникъ боудеть рече пѣ нхъ въ вѣровавъшнимъ отъ сѣньма · асафъ бо сѣньмице · а асоурни · исправлѣаи сѣказактѣса** (Т, л. 133об.); то же с верным чтением: **пѣнен хвѣ** [Болонски псалтир 1968: 248], **пѣннн хвѣ** (Егор. 582, XVI в., л. 195об.); Τελείωσις ἔσται, φησίν, τῶν ὕμνων τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῶν πιστευσάντων ἀπὸ τῆς συναγωγῆς. Ἀσάφ γὰρ συναγωγὴ ἐρμηνεύεται, Ἀσούριος δὲ κατευθύνων ἐρμηνεύεται [Jagić 1917: 147–148]. Очевидно, в чтении **пѣ н[.]** следует видеть искажение, близкое к чтению Т.

№ 97 (Амф. № 56). Л. 140.

дѣд црѣ

Перед Пс 77, над изображением Давида. Золотая краска. 1-й почерк.

№ 98 (Амф. № 56). Л. 140.

внемлѣ | те люди | к мон за | конъ мо | и ∴ при | клонитѣ | оухо ва | ше въ | глы оу

Там же, в свитке в руках у Давида. 2-й почерк. После глы оу запись обрывается (механических утрат нет).

Неполный текст Пс 77:1.

№ 99 (Амф. № 57). Л. 145об.

антннхъ | и прочни г | зъци · в хра | мѣ бнн · вни | доша ѿ разо | риша и | wskвє | рни | ша

Перед Пс 78, над изображением разорения Храма «языками». 1-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на Пс 78:1, ср.: **Антннхъ и прочни сѣнемъ · тако разориша цркве · и оскврннша ѿ ∴** (Т, л. 144об.); то же с верным чтением: **и прочни с нимъ** [Болонски псалтир 1968: 266]; Ἀντίοχος καὶ οἱ λοιποὶ μετ’ αὐτόν, ὡς ἐπόρθησαν τὸ ἱερόν καὶ ἐβεβήλωσαν αὐτό [Jagić 1917: 160].

№ 100 (Амф. № 58). Л. 147.

їwacaфѣ пѣ | млтѣа люди | къ бѣу ·

Перед Пс 79, над изображением Асафа. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 79:1, ср.: **Млтѣа люди си къ бѣу ∴** (Т, л. 146); **си** отсутствует [Болонски псалтир 1968: 269]; Εὐχή τοῦ λαοῦ πρὸς τὸν θεόν [Jagić 1917: 161].

№ 101 (Амф. № 59). Л. 148об.

дѣдъ | веселїемь оуститъ | газы | кы | пѣ | ти | бѣу ∴

Перед Пс 80, над изображением Давида и «языков». 1-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на 80:1, ср. в Погодинской псалтыри: Ѹститѣ же ѡзыкъ [Jagić 1907: 395]⁵; προτρέπεται γὰρ τὰ ἔθνη [Idem 1917: 161].

№ 102 (Амф. № 60). Л. 150.

ѡсафъ · | ѡбличаѡ кня|зѡ жидовьскы · | и призываѡ | ѡзыкы :: ←

Перед Пс 81, над изображением Асафа, обличающего «князей». 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на надписание Пс 81, ср.: Слово ѡ стѣнѣмищи · ѡбличаѡ князѣ ихъ · и призываѡ жѣзкы · [Болонски псалтир 1968: 274]; Ὁ λόγος περὶ τῆς συναγωγῆς, ἐλέγχων τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν [Jagić 1917: 165].

№ 103 (Амф. № 61). Л. 150об.

моавѣтѣ | не ї агарѣ | не свѣщашъ | сѡ съ црѣ | мь геѡа | ломь | аммо | номь | на ѡзы | къ жи | довеск ::

Перед Пс 82, над изображениями врагов Израиля. 2-й почерк. Толкование Псевдо-Афанасия на Пс 82:7–8, ср.: Моавитѣни и агарини · свѣщашъ сѡ съ црѣмъ геѡаломъ · и аммономъ и амаликомъ на жѣзкъ жидовъскы :: [Болонски псалтир 1968: 276]; Οἱ Μωαβίται καὶ Ἀγαρηνοὶ συνεφώνησαν μετὰ τοῦ βασιλέως Γαβὰλ καὶ Ἀμμὼν καὶ Ἀμαλῆκ κατὰ τοῦ ἔθνους Ἰουδαίων [Jagić 1917: 167].

№ 104 (Амф. № 61). Л. 150об.

ѡ | ас | а | ф | · · | ←

Перед Пс 82, над изображением Асафа. 2-й почерк.

№ 105 (Амф. № 62). Л. 152.

ангѣлъ пок[а] | закѣтъ | дѣд... | цркъвь въ н...

Перед Пс 83, справа от изображения Давида и ангела и под изображением храма. 1-й почерк. Запись повреждена при обрезании книги под новый переплет. Амфилохий читает дѣдѡи [1873: 16], что вызывает сомнения: буква, следующая за дѣд (сохранившаяся лишь частично) не походит на в — вероятнее, здесь читалось Ѹ. А. С. Преображенский [2017: 47] предлагает читать въ н[ѸсѸхъ], однако в этом случае необъясним

⁵ В Болонской Псалтыри искажено: Ѹститѣ во всакъ [Болонски Псалтир 1968: 271]. В Т текст утрачен, псалмы 80–84 читаются на вставных листах второй половины XV в.

перенос слова пок[а]закъ выше. Вероятно сокращение, такое как въ нѣ. Как указывает А. С. Преображенский, сюжет отсутствует в Ветхом Завете и заимствован из апокрифа «О церкви Святая Святых, юже царь Давид виде духом, егда восхищен бысть на небеси». Этот апокриф известен в списках XVI–XVII вв. [Яцимирский 1921: 178].

№ 106 (Амф. № 63). Л. 153.

о вѣровавш... | ѿ люднн жид... | вьскы · речеса | пррчтво ∴ ←

Перед Пс 84, справа от изображения иудея, крещаемого апостолом (Павлом?). 1-й почерк.

Толкование Псевдо-Афанасия на надписание Пс 84, ср.: **о вѣровавшихъ ѿтъ люден · жидовъскыхъ · речеса пророчество ∴** ← [Болонски псалтир 1968: 280]; Ὑπὲρ τῶν πιστευσάντων ἀπὸ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐλέχθη ἡ προφητεία [Jagić 1917: 170].

№ 107 (Амф. № 64). Л. 159.

їѡасаф ∴

Перед Пс 86, над изображением Асафа. 1-й почерк.

№ 108 (Амф. № 64). Л. 159.

хс на горѣ елеѡньстѣи ← | ѿтѣдѣ ѡснованье спнь | га црквам ·

Там же, над изображением Христа. 1-й почерк.

Вероятно, отсылка к Пс 86:1 с толкованием Псевдо-Афанасия: **Основанья кго на горахъ стѣхъ ∴ Хва на тѣхъ во основа обѣтованикъ оѣе (Т, л. 155).**

№ 109 (Амф. № 65). Л. 159об.

хс въ гробѣ къ ѡ|цю рѣ ∴

Перед Пс 87, над изображением Христа во гробе. 1-й почерк.

№ 110 (Амф. № 66). Л. 161.

ѡамъ нзльтанинъ

Перед Пс 88, над изображением Ефама. 1-й почерк.

№ 111 (Амф. № 67). Л. 166об.

похвала|къ двѣтъ | прилѣжнѣ ходь|цаго на бѣ|ю жизнь ∴

Перед Пс 90, над изображением Давида. 2-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на надписание псалма, ср.: **сѣказакъ же повелѣньнѣ ходѣщаго на вѣжнѣ жинѣ** ∴ (Т, л. 166); σημαίνει δὲ проστακτικῶς τὸν κατὰ θεὸν βουλόμενον ζῆν [Jagić 1917: 185-186]. Разночтение **прилѣжнѣ** в списках Псалтыри нами не выявлено⁶.

№ 112 (Амф. № 67). Л. 166об.

члѣвкъ | н...

Там же, над изображением «прилежно ходящего». 2-й почерк.

№ 113 (Амф. № 68). Л. 170об.

оустѣтъ вѣсѣ | пѣмъ · бѣго|вѣстѣствова|ти · и помнѣ|ти бѣ вѣнноу ∴ ←

Перед Пс 91, над изображением Давида. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 91, ср.: **оуститъ же вѣсѣ пѣмъ · бѣговѣстѣствовати и помнѣти бѣ вѣннѣ** ∴ (Т, л. 168); προτρέπει δὲ πάντας ὁ ψαλμὸς εὐσεβεῖν καὶ μνημονεύειν θεοῦ ἀδιαλείπτως [Jagić 1917: 188].

№ 114 (Амф. № 68). Л. 170об.

ѡ прѣ|ф|н|с|·

да|вы|дѣ ∴

Соответственно с левой и правой стороны от нимба вокруг головы Давида. 2-й почерк.

№ 115 (Амф. № 69). Л. 172.

іс̄ х̄с̄ ∴

Перед Пс 92, над изображением Давида. 2-й почерк.

№ 116 (Амф. № 70). Л. 172об.

пѣррчъ|ство · їже вѣ | четвѣртѣк · | сѣботы | ковѣ тво|ра[х]у на | х̄а ∴

Перед Пс 93, слева от изображения Давида. 2-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на надписание псалма, ср.: **се пѣррчство о х̄ѣ · вѣ четвѣртѣ^к во сѣботы · сѣвѣтъ вѣ жидовьскы на х̄а** ∴ (Т, л. 171); Καὶ αὕτη ἡ προφητεία περὶ τοῦ Χριστοῦ· τῆ τετάρτῃ γὰρ τοῦ σαββάτου τὸ συμβούλιον ἐγένετο τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ Χριστοῦ [Jagić 1917: 190–191].

⁶ Отметим, что в списках греческого оригинала Псевдо-Афанасия встречаются разночтения практиκῶς и συντακτικῶς [Jagić 1917: 185–186], однако **прилѣжнѣ** все же оказывается ближе к проστακτικῶς. Таким образом, речь идет скорее об ошибке, а не об особом переводе цитаты (например, с надписи на греческом оригинале миниатюры).

№ 117 (Амф. № 70). Л. 172об.

ДА|ВЫ|Д ∴

Там же, справа от изображения Давида. 2-й почерк.

№ 118 (Амф. № 71). Л. 174.

ХВАЛА ДѢДВА

Перед Пс 94, над изображением молящегося Давида. 2-й почерк.

Вероятно, извлечение из надписания псалма (отсутствующего в основном тексте), ср.: *ХВАЛА ПѢНЫЯ ДѢДВА* (Т, л. 173об.); *Αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ* [Jagić 1917: 193].

№ 119 (Амф. № 72). Л. 175.

сказаеть црѣве | новымъ лю|де|мъ | рекш^ѣ | азъ|ком ∴

Перед Пс 95, над изображением Давида и старца от «язык». 2-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на надписание псалма, ср.: *сѣказакть же црѣве ∙ и азъкъ зъванъкъ* (Т, л. 175); *σημαίνει δὲ τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν κλήσιν* [Jagić 1917: 194].

№ 120 (Амф. № 73). Л. 177.

агѣос ∴ дѣдъ | црѣ

Перед Пс 97, над изображением Давида. 2-й почерк.

№ 121 (Амф. № 74). Л. 178.

іс ∙ хс ∴ ←

Перед Пс 98, над изображением Христа на престоле. 2-й почерк.

№ 122 (Амф. № 74). Л. 178.

се іа|влѣ|ть црѣ|ство хѣо | и званье | вѣрнымъ | ї введе|ньк ∴ ←

Там же, слева от изображения Христа, над изображением коленопреклоненного человека. 2-й почерк.

Толкование Псевдо-Афанасия на надписание псалма, ср.: *сѣ влѣкть црѣство хѣо ∙ и званіе вѣрнымъ ∙ и введеініе ∴* (Т, л. 180); *Καὶ οὗτος ὁ ψαλμὸς φανεροῖ τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν κλήσιν τῶν πιστῶν καὶ εἰσαγωγήν* [Jagić 1917: 199].

№ 123 (Амф. № 75). Л. 179.

вси рѣ^н | члвцї | пон|те бѣ | въ мо|литва|хъ ∴ ←

Перед Пс 99, слева от изображения поющих «человеков». 2-й почерк.

Толкование Псевдо-Афанасия на Пс 99:1, ср.: **всьи рече члци понте бѡу · въ млтвахъ** ∴ (Т, л. 181); Πάντες, φησίν, οἱ ἄνθρωποι κράζατε τῷ θεῷ ἐν προσευχαῖς [Jagić 1917: 200].

№ 124 (Амф. № 76). 179об.

дѣд ∴ | **црь**

Перед Пс 100, слева от изображения Давида. 2-й почерк.

№ 125 (Амф. № 77). Л. 183.

+ **дѣдъ сѣде на црь | ствѣ** ∴

После 12-й кафизмы (т. е. после Пс 100), над изображением Давида на троне в окружении воинов. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 126 (Амф. № 77). Л. 183.

видѣ дѣдъ црь ви | рсавию мьюцю | сѧ въ виноградѣ · ї | пославъ поаттъ ю ∴

Там же, над изображением Вирсавии и смотрящего на нее Давида. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

Пересказ 2 Цар 11:2, 4, ср.: **И видѣ женоу мьюцюсѧ съ полаты [...] и посла дѣдъ слоугы своѧ и приведоша ю** (МГАМИД 279/658, л. 235в). Ср. также апокриф о Давиде и Вирсавии (в составе «Сказания о Псалтыри») по старшему списку XIV в. *Соф. 60*: **стоѧ же на полатахъ видѣ женоу оуриноу мьюцю** [Куприянов 1855: 167]; тот же памятник по списку XVI в. другой редакции: «И когда стоаше на полатах, внегода узрѣ жену Уриину, мьющюся въ виноградѣ своем...» [БЛДР 1997: 168]. Упоминание «винограда» в 2 Цар отсутствует, что дает основание предполагать у данного экстратекста апокрифический источник.

№ 127 (Амф. № 77). Л. 183.

и ... **ї. к си[л]ныхъ | дѣдв[.] и | з... | х[.] иноп | лем | енни | ...**

Там же, над изображением воинов, готовящихся прорваться сквозь строй «иноплеменников». Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

Пересказ 2 Цар 23:16. Ср.: **и разгнашасѧ триє силни. вплъченїє иноплеменникъ** (МГАМИД 279/658, л. 245г).

№ 128 (Амф. № 77). Л. 183.

градъ ·

Там же, на изображении осажденного города. 1-й почерк.

№ 129 (Амф. № 77). Л. 183.

[.]Ѣдъ въжада... | ...тѹденца соуца... | ...ратъ виѡ[.]ума | ...несо|ша емѹ | ... хотѡ|ше питі

2 Цар 23:15–17. Ср.: и въсхотѣ дѣдъ. и рече кто ма иматъ поити воды ѿ равы (!) и въ вифлѣомѣ при вратѣхъ [...] и почерпаша воды ѿ рѣва вифлѣомскаго иже въ вратѣ. и вѣземше ю прїидоша къ дѣдѹ и не хоташе пити ѡ (МГАМИД 279/658, л. 245г). Ср. в Толковой Палее: дѣдѹ вжелавшю [разночтение: вжадавшю] пити ѿ стѹденца · вифлеомла [Палея Толковая 1896, стб. 808].

Там же, над изображением воина, подносящего Давиду воду. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 130 (Амф. № 80). Л. 189об.

иѡсифъ сонъ ска|закъ | фара|онѹ ∴

Перед Пс 104, над изображением Иосифа и фараона. 2-й почерк.

Надпись отсылает, возможно, к толкованию Псевдо-Афанасия на 104:19 («Дондеже прииде слово его»), где «слово» Иосифа объясняется как его рассказ о внушенных свыше сновидениях (однако не фараону, а отцу и братьям): Иосифоѹ слово о снѣгѣхъ хсоѹ слово оѣе (Т, л. 195об.).

№ 131 (Амф. № 82). Л. 201об.

дѣдъ | ѡ агіѡс

Перед Пс 107, над изображением Давида. 2-й почерк. В словах ѡ агіѡс буква а вписана в ѡ.

№ 132 (Амф. № 83). Л. 202об.

снѣ къ ѡцѹ глѣть · | на диваѡла · и на | июдѹ · лестыца · ѡ|ба бо на хѣа въ|зглѣста ∴

Перед Пс 108, над изображением Бога Отца и Бога Сына. 1-й почерк.

Парафраз толкования Псевдо-Афанасия на Пс 108:1–2, ср.: Снѣ къ оцѹ глѣть ∴ [...] Грѣшьнича диваѡла · тѣ бо грѣшьнико поистинѣ · льстива же июдова · ова бо на хѣ възглѣсте ∴ (Т, л. 210об.); Ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα λέγει [...] Ἀμαρτωλοῦ τοῦ διαβόλου· αὐτὸς γὰρ ἀμαρτωλὸς πρὸς ἀλήθειαν. δολίου δὲ τοῦ Ἰουδα. ἄμφω γὰρ κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἐλάλησαν [Jagić 1917: 230–231].

№ 133 (Амф. № 83). Л. 202об.

иѣ хс

Слева от нимба вокруг головы Бога Отца (sic!). 2-й почерк.

№ 134 (Амф. № 83). Л. 202об.

і̄с̄ х̄с̄

Слева (первое слово) и справа (второе) от нимба вокруг головы Бога Сына. 2-й почерк.

№ 135 (Амф. № 84). Л. 208об.

ч̄л̄в̄ка оӯстити пр̄р̄ч̄тво | непр̄станьно п̄ѣти | б̄а ·

Перед Пс 110, над изображением Асафа. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на 110:1, ср.: пр̄р̄ч̄ство оӯстити ч̄л̄в̄ка · ако потр̄ѣба к̄сть непр̄станьно п̄ѣти б̄а (Т, л. 214об.); Ἡ προφητεία προτρέπει τὸν ἄνθρωπον, ὅτι χρῆ ἀπαύστως ὑμνεῖν τὸν θεόν [Jagić 1917: 235].

№ 136 (Амф. № 85). Л. 209об.

дав̄ыд̄ ц̄р̄ь ·

Перед Пс 111, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 137 (Амф. № 86). Л. 211.

гор̄ы в̄з[ы] | грашас̄а

Перед Пс 113, над изображением гор в сцене Крещения Господня. 1-й почерк.

Начало стиха Пс 113:4.

№ 138 (Амф. № 86). Л. 211.

ї̄ вап̄тисі̄ | с̄

Там же, над изображением Иоанна, крестящего Иисуса. 1-й почерк. Следует читать: ἡ Βάπτισις.

№ 139 (Амф. № 86). Л. 211.

і̄ω̄

Там же, над изображением Иоанна Крестителя. 1-й почерк.

№ 140 (Амф. № 86). Л. 211.

і̄с̄ х̄с̄

Там же, над изображением Иисуса Христа. 1-й почерк.

№ 141 (Амф. № 87). Л. 213.

х̄вала нов̄ыми людьми · прино | сима х̄ви · сп̄б̄юцими на в̄ѣ | р̄у ·

Перед Пс 114, над изображением гор в сцене Крещения Господня. 1-й почерк. Слова **новъыми людъми** исправлены той же рукой из первоначально написанного **новымъ людѣмъ**. Надстрочные знаки над первой строкой записи, если они имелись, утрачены при обрезании листов под новый переплет.

Толкование Псевдо-Афанасия на надписание псалма («Аллилуия»), ср.: **хвала приносима х̄ви · новъыми людъми · сп̄б̄ющими на в̄ѣроу** ∴ (Т, л. 220об.); Αἴνος προσφερόμενος τῷ Χριστῷ ὑπὸ νέου λαοῦ, προκόπτοντος εἰς τὴν πίστιν [Jagić 1917: 242].

№ 142 (Амэф. № 88). Л. 213об.

д̄в̄д̄ ц̄рь

Перед Пс 115, слева и справа от нимба вокруг головы Давида. 1-й почерк.

№ 143 (Амф. № 89). Л. 214.

ч̄л̄вц̄ӣ б̄а сла|в̄ать ∴

Перед Пс 116, над изображением «человеков». 1-й почерк.

Вероятно, из толкования Псевдо-Афанасия на надписание псалма («Аллилуия»), ср.: **хвала б̄ж̄нӣа̄ ежже слав̄ать ч̄л̄вцӣ б̄а** ∴ (Т, л. 222об.); Αἴνος θεϊκός, δι' οὗ δοξάζουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεόν [Jagić 1917: 243].

№ 144 (Амф. № 90). Л. 214об.

д̄в̄д̄ъ ц̄рь

Перед Пс 117, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 145 (Амф. № 91). Л. 219об.

к̄зд̄ра п̄р̄рк̄ъ | пишеть п̄л̄[тр̄ь]

После 16-й кафизмы (т. е. после Пс 116), над изображением пишущего Ездры. Белая краска на синем фоне. 2-й почерк.

№ 146 (Амф. № 91). Л. 219об.

б̄л̄ж̄н̄[ъ]... | ж̄ь и[ж̄]... | н̄...

Там же, в свитке в руках Ездры. 1-й почерк.

№ 147 (Амф. № 92). Л. 239об.

...[д̄в̄]д̄ъ а̄н̄г̄ла | в̄ьюща люд̄ӣ · ї помо|лиса к̄ъ б̄о̄у ∴ ←

После 17-й кафизмы (т. е. после Пс 118), над изображением ангела, избивающего народ, и молящегося Давида. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

Пересказ 2 Цар 24:17. Ср.: и рече дѣдъ къ гѣ. вънегда же видѣ а҃гла виоцѣаго люди (МГАМИД 279/658, л. 246в).

№ 148 (Амф. № 92). Л. 239об.

авесоломъ сѣде на | цѣрствѣ | оца сво | его дѣда

Там же, над изображением Авессалома на троне в окружении воинов. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 149 (Амф. № 92). Л. 239об.

[дѣд]ъ цѣр въкѣтса съ а | весоломо | м[ъ]

Там же, над изображением битвы Давида и Авессалома (с войсками). Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

№ 150 (Амф. № 92). Л. 239об.

...и вѣжа авесолом | въ чащю лу | га · ї за... | са вла. | ты в[...] | д...

Там же, слева от изображения Авессалома, повисшего на дереве. Белая краска на синем фоне. 1-й почерк.

Пересказ 2 Цар 18:9. Ср.: и повѣ || же авесаломъ [...] и видѣ мѣа с нимъ въ чащю лу҃га великаго. и шбитъса емоу глава власы дѣбѣ (МГАМИД 279/658, л. 241б–в).

№ 151 (Амф. № 92). Л. 239об.

авесоломъ вѣжитъ ·

Там же, слева от изображения Авессалома, скачущего верхом (сцена, хронологически предшествующая № 150; расположена в середине нижней части листа). 1-й почерк.

№ 152 (Амф. № 92). Л. 239об.

... | ... | їва | въ · авесоло | ма виса | ца · и ше | дъ вонь | з... ї · стрѣлъ

Там же, слева и внизу от изображения воина, убивающего Авессалома (фигура последнего — та, к которой сделана подпись № 150). 1-й почерк.

Пересказ 2 Цар 18:10, 14. Ср.: и видѣвыи моужь единъ. и възвѣсти ивавѣ и рече. се видѣхъ висаца авесалома на доубѣ [...] и въземъ ивавѣ три стрѣлы в роуцѣ свои. и вонзе ѿ въ срѣце авесоломоу (МГАМИД 279/658, л. 241в). Хотя разночтение ї стрѣлъ зафиксировано в Острожской Библии [Библия 1581: 139об.], оно хорошо объясняется палеографически (ї вместо г) и могло возникнуть независимым образом в разных ветвях рукописной традиции.

№ 153 (Амф. № 92). Л. 239об.

БАХОУ БО ОУ АВЕСОЛОМА ТАЖКЪТЪ ВЛАСЪТЪ · КГДА БО СТРИЖАШЕ ВЛАСЪТЪ СВОЯ ·
ОБРѢТАШЕ · $\overline{\zeta}$ · КАПИИ ВЪСА В НИХЪ · \div ←

Там же, на свободных полях справа и сверху от комплекса миниатюр (снизу вверх и справа налево). 1-й почерк.

Свободный пересказ 2 Цар 14:26. Слово *капь* — русизм, признаваемый не связанным напрямую с омонимичным ему словом *капь* 'образ, статуя' или 'вместилище' [Пичхадзе 2011: 92]. Его появление в данном экстратексте представляет собой загадку. Судя по чтению большинства списков (явно архетипическому) \neq *капини сребра* (Есф 3:9) в восточнославянском переводе книги Есфирь [Lunt, Taube 1998: 35], в оригинале этим словам соответствует $\acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\tau\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\alpha\ \mu\acute{\upsilon}\rho\iota\alpha$, древнерусские книжники считали меру, называемую *капью*, равной двум персидским талантам серебра (более 67 кг). В различных источниках, отражающих современные реалии, древнерусская *капь* составляет чаще всего 4–5, иногда до 12 пудов [Кузнецов 1913: 53-56]. История этой меры веса изучена пока недостаточно, но в данном случае нам важен приблизительный порядок цифр, который соответствует показаниям перевода книги Есфирь. Между тем, согласно греческому тексту 2 Цар 14:26, волосы Авессалома весили только двести сиклей (один сикль в среднем составлял 11,4 г). Таким образом, их оценка в «семь капей» — эпическое преувеличение апокрифического свойства.

№ 154 (Амф. № 93). Л. 240об.

ДѢДЪ · \div

Перед Пс 120, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 155 (Амф. № 93). Л. 240об.

+ Обложихъ рече члвкъмъ очн мон. на заповѣди пррчкы | га. Ѡтоуду во проповѣдаемъ хъ. градаше помощи | члвкоу · \div ←

Перед Пс 120, над изображением Давида. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 120:1, ср.: *Ублжхъ рече члкъмъ очн мон · на заповѣди пррчкы · отътоудъ во проповѣдаемъ хъ · градаше во помощи члкоу · \div* (Т, л. 241); второе во отсутствует [Болонски псалтир 1968: 416]; $\text{Οὐκ ἐκούφισα, φησὶν ὁ ἄνθρωπος, τοὺς ὀφθαλμοὺς μου εἰς τὰ δόγματα τῶν προφητῶν. ἐκεῖθεν γὰρ κηρυττόμενος ὁ Χριστὸς ἤρχετο βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ}$ [Jagić 1917: 261]. Пропуск отрицания в начале, из-за чего фраза приобрела противоположный смысл (исконное Οὐκ ἐκούφισα — буквально 'Не облегчил'), имеется во всех известных списках и должен быть возведен к архетипу перевода. Ошибочное чтение

Обложихъ отмечено В. Ягичем в Софийской (царя Ивана Александра) псалтыри 1337 г. [Ibid.: 611]; что для нас важнее, оно же присутствует в русском списке *Егор. 582*, л. 330.

№ 156 (Амф. № 94). Л. 241.

ѡ цркви се глѣть прркъ | иже ѡ гзъкъ съ | здаса хѡу ☩ ←

Перед Пс 121, над изображением Давида и Храма. 1-й почерк.

№ 157 (Амф. № 95). Л. 241об.

къ бѡу рѣ моѡмоу възрѣхъ | хъ. иже на нѣси жи | лице имаши ☩

Перед Пс 122, слева от изображения Давида. 1-й почерк.

№ 158 (Амф. № 95). Л. 241об.

и сла^в | твоѡ | исполна | ктъ земаю

Там же, под изображением Давида. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 122:1, ср.: къ бѡу моѡмоу възрѣхъ · иже на нѣси жилице имаши · и слава твоѡ · исполна ктъ земаю ☩ (Т, л. 242об.); πρὸς τὸν θεόν μου ἀνέβλεψα, ὅστις ἐν οὐρανῶ τὴν κατοικίαν ἔχεις καὶ ἡ δόξα σου πληροῖ τὴν γῆν [Jagić 1917: 262].

№ 159 (Амф. № 96). Л. 242.

лице не бы хъ | столъ въ члвцѣ | ни въ что же бы | вѣмѣнимъ ☩

Перед Пс 123, слева от изображения Христа. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 123:1, ср.: **лице (!) не вѣи хъ столъ члвцѣ · ни въ что же вѣмѣнимъ** ☩ (Т, л. 243)⁷; то же с чтениями, лучше совпадающими с Хл: **лице не би хъ [...]** би вѣмѣнѣемъ [Болонски псалтир 1968: 419]; Εἰ μὴ γὰρ ὁ Χριστὸς συνέστη τῷ ἀνθρώπῳ, εἰς οὐδὲν λογίζεται [Jagić 1917: 263].

№ 160 (Амф. № 96). Л. 242.

іс. хс.

Там же (ниже). 2-й почерк.

№ 161 (Амф. № 97). Л. 243.

глѣть оубо ѡ възвѣра | щеньи кже ѡ ваби | лона ☩ ←

Перед Пс 125, над изображением Иерусалима и возвращающихся в него евреев. 1-й почерк.

⁷ Ошибочное чтение не вѣи вместо не во имеется не только в Т: то же находим в *Егор. 582*, л. 332об.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 125:1, ср.: Глѣтъ оубо · въз-
вращеник · еже отъ вавилона (Т, л. 244об.); λέγει μὲν τὴν ἐπάνοδον ἐκ
Βαβυλῶνος [Jagić 1917: 264].

№ 162 (Амф. № 97). Л. 243.

єрлм

Там же (ниже). 1-й почерк.

№ 163 (Амф. № 98). Л. 244об.

въсоуѣ оубо на | оуповающата | на ба възстают[.]

Перед Пс 128, слева от изображения «верного человека». 1-й почерк.

№ 164 (Амф. № 98). Л. 244об.

моли|тьсѧ | къ боу | вѣрны|и члвк

Там же, справа от изображения «верного человека». 1-й почерк.

№ 165 (Амф. № 99). Л. 245.

сни гла първозда|наго. из глоубинты | адьскыѧ ∴ ←

Перед Пс 129, слева от изображения Адама. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 129:2, ср.: Съ гла първозданаа-
го ∴ (Т, л. 247); Αὕτη φωνὴ τοῦ πρωτοπλάστου [Jagić 1917: 267]. Дальнейший
текст отсылает к Пс 129:1: Из глоубинты въззвахъ къ тебѣ ги (Т, л. 247).

№ 166 (Амф. № 100). Л. 245об.

прркъ рѣ не негодовахъ гордыне|ю. како цртва и прчтва сподо|вихъсѧ ∴

Перед Пс 130, слева от изображения Давида. 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 130:1, ср.: Пркъ рече · не не-
годовахъ грдынеѧ како црства и прчства · съподовисѧ ∴ (Т, л. 248);
‘Ο προφητὴς φησὶν· οὐκ ἐνόησα ὑπερηφανίαν, ὡς βασιλείας καὶ προφητείας
ἀξιωθεῖς [Jagić 1917: 268]. Причастие ἀξιωθεῖς в Болонской псалтыри
верно передается как сподовлсѧ [Болонски псалтир 1968: 428], но в ру-
кописях демонстрирует встречаются и другие чтения: например, сподо-
вивсѧ (Егор. 582, л. 338). Поэтому и съподовисѧ в Хл может отражать
одно из позднейших чтений.

№ 167 (Амф. № 100). Л. 245об.

дѣдъ | црѣ

Там же, справа от изображения Давида. 1-й почерк.

№ 168 (Амф. № 101). Л. 246.

+ **Г**ко ѿ него по пльти. самъ во | речса ѿ дѣда. навъкинѣте ѿ ме^те | тако
кротко^т ксмь. ꙗ смѣренъ срдцм | баше же и дѣдъ кротокъ ∴ |
Клатъ во см и не раскаетьса. | поставль завѣтъ свои дѣдвн | глѣть же
двоу вѣю ∴ ← | из неѧ | же х̄с ∴

Перед Пс 131, над изображением Богородицы с Младенцем Христом и обращенного к ним Давида. 1-й почерк. В слове срдцм после м возможен ъ, утраченный при обрезании листа. Однако это маловероятно, так как выше употреблены надстрочные буквы в слове ме^те.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 131:1–2, ср.: 1) **Г**ко из него по пльти · самъ во речса и отъ дѣда || навъкинѣтъ (!) отъ мене · тако кроткъ есмь · и смѣреномъ срдцемъ · баше же и дѣдъ кротъ (!) ∴ (Т, л. 248–248об.); Ὁς ἐξ αὐτοῦ τὸ μετὰ σάρκα· αὐτὸς γὰρ εἶπεν ὁ ἐκ Δαυίδ· μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ· ἦν δὲ καὶ ὁ Δαυὶδ πρᾶος [Jagić 1917: 268]; 2) **К**латъ во см и не раскаетьса · поставль завѣтъ свои дѣдвн · глѣть же двоу вѣж ∴ (Т, л. 248об.); Ὡμοσε γὰρ καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, στήσας τὴν διαθήκην αὐτοῦ τῷ Δαυίδ· λέγει δὲ τὴν παρθένον τὴν θεοτόκον [Jagić 1917: 268]. Слова из неѧ | же х̄с — вероятно, дополнение писца Хл.

№ 169 (Амф. № 101). Л. 246.

дѣдъ црѣ ∴

Там же, ниже, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 170 (Амф. № 101). Л. 246.

мр. ѿн

Там же, ниже, над изображением Богоматери. 2-й почерк.

№ 171 (Амф. № 101). Л. 246.

іс | х̄с ∴

Там же, ниже, над изображением Христа. 2-й почерк.

№ 172 (Амф. № 102). Л. 247об.

пѣньїе вьсокыхъ. [.]ир... | верховныхъ

Перед Пс 133, над заглавием. 1-й почерк.

Из надписания Пс 133 с толкованием Псевдо-Афанасия, ср.: пѣние вьсокыхъ · сирѣчь врьховьнихъ (Т, л. 250об.); Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν· ᾄσμα τῶν ὑψηλῶν [Jagić 1917: 271].

№ 173 (Амф. № 102). Л. 247об.

+ повелѣвакть | дхъ стъи вѣрны^м | непрестанно сла|вити | га ∴

Там же, над изображением Храма и «верного». 1-й почерк.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 133:1, ср.: Повелѣваетъ дхъ стъи · вѣрныимъ непрѣстанно · влвити га ∴ (Т, л. 250об.); Παρακελεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς πιστοῖς ακαταπαύστως εὐλογεῖν τὸν κύριον [Jagić 1917: 271].

№ 174 (Амф. № 103). Л. 248об.

аги|ус | си|мо|нъ | зи|лот ∴

1-й почерк.

№ 175 (Амф. № 103). Л. 248об.

мр ѿ.

1-й почерк.

№ 176 (Амф. № 103). Л. 248об.

іс хс

1-й почерк.

№ 177 (Амф. № 103). Л. 248об.

їѡ. прѣтча.

Записи № 174–177 помещены после 18-й кафизмы (т. е. после Пс 133), над изображением соответствующих лиц, написанных как единый деисусный чин. 1-й почерк.

№ 178 (Амф. № 104). Л. 250.

дѣдъ цръ запо[.]ѣ[.]|кть соломоно...зда|ти цркъв

После молитвы, завершающей 18-ю кафизму. Над изображением Давида на троне, обращающегося к Соломону. Белая краска на синем фоне. 2-й почерк.

№ 179 (Амф. № 104). Л. 250.

преставленье | дѣда ц[^с]рѣ

Там же, над изображением усопшего Давида. Белая краска на синем фоне. 2-й почерк.

№ 180 (Амф. № 105). Л. 250об.

хвала. англакага ∴

Перед Пс 134, над изображением ангелов. 2-й почерк.

№ 181 (Амф. № 105). Л. 250об.

а̄ Кымъ во повелѣва|кть дхъ ст̄ын. нъ | вѣрнымъ. прилѣ|питиса хота-
шимъ | вѣѣ ∴ ← | в̄ Вѣ црквахъ кгда | соутъ вѣрнии. и | храмъ бни и
двѣ|рь. цркы ксть ∴

Там же, слева от изображения ангелов и заголовка 19-й кафизмы и Пс 134. 1-й почерк. Числа а̄ и в̄ расположены немного левее и выше остального текста.

№ 182 (Амф. № 105). Л. 250об.

[.]юди вѣрны|...щство | [. .]вѣ створи ∴

В нижней половине страницы, на левом поле. 1-й почерк.

№ 183 (Амф. № 105). Л. 250об.

ха̄ ѡць ѡковъ | отрокъ мои | егоже избра. исана въпи...

В нижней половине страницы, на правом поле. 1-й почерк. Над словом ѡковъ — знак ← с двумя точками над ним.

Из толкования Псевдо-Афанасия на Пс 134:1–4. Ср.: Кымъ во повелѣвакть дхъ ст̄ы · нъ вѣрнымъ · прикоупитиса хотащимъ вѣѣ ∴ [...] Вѣ црквахъ кгда соутъ вѣрнии · и храмъ бни · и двѣрь цркы ксть ∴ [...] Ха̄ оць · иковъ во отрокъ мои · егоже избѣрахъ · исана въпиетъ ∴ [...] Люди вѣрныа · щство себе сътвори · (Т, л. 251); Τίσιν ἐπιτάσσει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλλ' ἢ τοῖς πιστοῖς ἐνοῦσθαι μέλλουσι τῷ θεῷ [...>+] Ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ὅταν ὦσιν οἱ πιστοί· οἶκος γὰρ θεοῦ καὶ αὐλή ἡ ἐκκλησία [...] Τὸν λαὸν τὸν πιστὸν οὐσίαν ἑαυτῷ περιεποιήσατο [...] Τὸν Χριστὸν ὁ πατήρ· Ἰακώβ γὰρ ὁ παῖς μου, ὃν ἐξελεξάμην, ὁ Ἠσαίας κράζει [Jagić 1917: 271–272]. Чтение большинства русских и южнославянских [Idem 1907: 685] списков прикоупитиса, по-видимому, архетипно, однако в Болонской псалтыри находим присовѣкоупитиса [Болонски псалтир 1968: 433], что косвенно свидетельствует о необходимости правки данного места в глазах позднейших книжников⁸. Можно думать, что и чтение прилѣпитиса не изобретено писцом экстратекста, а взято им из антиграфа.

⁸ Очевидно, слова с корнем прикоуп-, известные ряду древнейших памятников, в частности, со значением присоединения [Срезневский 1902: 1417–1418], в дальнейшем употреблялись лишь со значением приобретения.

№ 184 (Амф. № 106). Л. 252.

ДБД ·

Перед Пс 135, над изображением Давида. 1-й почерк.

№ 185 (Амф. № 106). Л. 252.

многа бо рече бл҃гннѣ | б҃нѣа. тѣмь бл҃годѣшь | нѣ рече исповѣдантеса | дхъ ст҃ын
повелѣваеть | тако в вѣкь мѣть его ∴ (т) | Мѣть бо б҃нѣа. и въ | н҃ынѣшнемь
вѣ | цѣ. и в боудѣще | мь пребываекъ | не скоудѣши ∴ ←

Там же, справа от изображения Давида. 1-й почерк.

Толкование Псевдо-Афанасия на Пс 135:1 (выписанное вместе с частью толкуемого стиха и знаком «толк»). Ср.: М̄многа рече бл҃гнѣ (!) б҃нѣа · тѣмь бл҃годѣшно рече · исповѣдантеса · дхъ ст҃ын повелѣваекъ ∴ Ако въ вѣкы мѣсть его ∴ Мѣсти бо б҃нѣа · и въ н҃ынѣшнимь вѣцѣ · и въ боудѣщимь · прѣбываекъ не скоудѣши ∴ (Т, л. 253); Πολλή, φησίν, ἡ ἀγαθότης τοῦ θεοῦ· διὸ εὐθύμως, φησί, ἐξομολογεῖσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προστάσσει. οὔτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι μένει ἀνεξάλειπτον [Jagić 1917: 274].

№ 186 (Амф. № 107). Л. 253.

Г-к ѡтроци | въ плѣнѣ ∴

Перед Пс 136, над изображением трех отроков. 2-й почерк.

№ 187 (Амф. № 107). Л. 253.

рѣка вавилоньска ∴

Там же, на изображении «реки Вавилонской». 2-й почерк.

№ 188 (Амф. № 108). Л. 253об.

захарьнна мб. [..]в[..] | ва ∴

Перед Пс 137, слева от изображения пророка Захарии. 1-й почерк. Предположительная реконструкция окончания: ѿ дѣдо | ва.

Вероятно, вариант (или парафраза) надписания псалма, встречающийся лишь в части греческих списков, ср.: ψαλμός τῷ Δαυίδ Ζαχαρίου [Rahlfs 1931: 321], а в том числе в толкованиях Псевдо-Афанасия: п̄мь дѣдвѣ · и захариннѣ (Т, л. 256об.); в опубликованном В. Ягичем греческом тексте иначе — слово ψαλμός отсутствует, а имена Давида и Захарии относятся к последующему слову — προφητεία [Jagić 1917: 278]. Чтение молитвы (или его греческое соответствие) в рукописной традиции Псалтыри неизвестно.

№ 189. Л. 254.

○ ст̄ѣи ѿ пр̄ѣце поспѣши ми

На нижнем поле. 1-й почерк. Край листа сильно потерт; можно допустить, что после **ми** читалось еще несколько букв (хотя запись выглядит завершенной).

Запись № 189 до сих пор не воспроизводилась. В настоящее время (с учетом упоминания «отца Симона» в записи на л. 98об., дополнения Деисуса изображением апостола Симона Зилота на л. 248об. и подчеркнуто масштабного образа Благовестия Захарии на л. 285об.) существует две основные гипотезы: 1) Симон — писец рукописи; 2) Симон — заказчик; в этом случае писец мог носить имя Захария [Смирнова 2022: 196–197]. Особняком в литературе стоит мнение о «патрональном» значении миниатюр *Хл* с изображением Иоанна Предтечи [Уханова 2016]⁹. Приведенная запись на л. 254 (никем до сих пор не отмечавшаяся) подтверждает предположение Е. В. Ухановой, хотя лишь отчасти: Иоанн Предтеча мог быть небесным покровителем самого писца (а не места, для которого предназначался вклад). На наш взгляд, для уверенного соотнести Симона, Иоанна и Захария с патронами исполнителя, заказчика и, возможно, какого-то третьего лица (храма, монастыря?) недостает данных.

№ 190 (Амф. № 109). Л. 254об.

захарына пѣ^с | къ бѡѣ в расѣѣнни ∴

Перед Пс 138, над изображением юного пророка Захарии. 1-й почерк.

Вариант (или парафраз) надписания данного псалма — той его части, которая присутствует лишь в некоторых греческих списках: *Захарίου ἐν τῇ διασπορᾷ* [Rahlfs 1931: 322]. Ср. в толковании Псевдо-Афанасия: *захари (!) въ расѣнне (!) · прѣство гавлактъ (Т, л. 257об.); ἐν τῇ διασπορᾷ ἢ προφητεία σημαίνει* [Jagić 1917: 279].

№ 191 (Амф. № 110). Л. 259.

дѣдъ цр̄ь молит... | къ бѡѣ. и глѣть [м.] | лнтвѣ снѡ. г̄ѣ оусл... | ∴ внегода гонаше ... | снѣт̄ кго авесало[м .] | и ѡби... | лъ вѣ... | пеще...

Перед Пс 142, над изображением Давида, молящегося среди воинов на виду у Авессалома. 1-й почерк.

Компиляция, включающая цитаты из Пс 142:1 (*Г̄ѣ оуслыши*), надписания данного псалма (ср.: *пса̄. дѣдѣъ егда гонаше и снѣт̄ (!) его. авесалмъ (!)*:

⁹ В то же время мы не можем принять взгляд исследовательницы на датировку манускрипта и согласиться с ее мнением о одновременности миниатюр, придерживаясь в данных вопросах мнения А. С. Преображенского [2017] и Э. С. Смирновой [2017, 2020, 2022].

Т, л. 263об.) и, вероятно, отсылку к 2 Цар 17:9, где упоминается укрытие Давида. В Царствах, однако, говорится не о пещере, а о горе: κέκρυπται ἐν ἐνὶ τῶν βουνῶν; ср. в полном славянском переводе — **сѣкрылсѧ самъ не на которомъ хлѣмѣ** (МГАМИД 279/658, л. 240в.); ср. в болгарском списке: **сѣкрылсѧ естѣ на нѣкоторѣмъ хлѣмѣ** (F.I.461, л. 58).

№ 192 (Амф. № 111). Л. 261об.

д[в]дѣ

Перед Пс 143, слева от изображения Давида, убивающего Голиафа. 1-й почерк.

№ 193 (Амф. № 111). Л. 261об.

голиаде | не надѣяти | сѧ на вроу[ж]ь | е

Там же, справа от того же изображения. 2-й почерк.

№ 194 (Амф. № 112). Л. 264.

а̄н̄гл

Перед Пс 145, слева от изображения ангела. Киноварь. 1-й почерк.

№ 195 (Амф. № 112). Л. 264.

заха|рна

Там же, справа от изображения Захарии. Киноварь. 1-й почерк.

№ 196 (Амф. № 112). Л. 264.

хвала пра|з̄дника пак̄... | славы не ра|здрушимъ...

Там же, правее и выше № 196. Слово хвала — киноварью. 1-й почерк.

№ 197 (Амф. № 113). Л. 265.

а̄н̄гл ·

Перед Пс 146, слева от изображения ангела. Киноварь. 1-й почерк.

№ 198 (Амф. № 113). Л. 265.

заха|рна

Там же, справа от изображения Захарии. Киноварь. 1-й почерк.

№ 199 (Амф. № 113). Л. 265.

пѣ̄ англа · | праз̄дника | сѣ̄. и пам̄|ть славы сѣ̄... | а̄н̄глъ во ска|-
зактѣсѧ пр[а]|здникъ. а | захарита па...

Там же, правее № 198. Начало надписи: пѣ̑ а̑н̑г̑л̑ка̑ · | праз̑дника̑ — киноварью. 1-й почерк.

Ср. толкование Псевдо-Афанасия на Пс 146:1: пѣ̑ а̑н̑г̑л̑ска̑а̑ · праз̑д̑н̑к̑а̑ ||-ника̑ с̑т̑а̑ и̑ пам̑ати̑ сла̑[в]ы̑ с̑т̑ы̑ · а̑н̑г̑л̑ъ̑ во̑ с̑ъ̑каза̑[е]ть̑с̑а̑ праз̑д̑н̑ик̑ъ̑ · а̑ зах̑ар̑иа̑ пам̑а̑тъ̑ ∴ (Т, л. 268об.–269); Ὕμνος ἀγγελικὸς ἑορτῆς ἁγίας καὶ μνήμης δόξης ἁγίας. Ἀγγελὸς γὰρ ἐρμηνεύεται ἑορτή, Ζαχαρίας δὲ μνήμη [Jagić 1917: 295]. Ошибочное чтение а̑н̑г̑л̑ъ̑ совпадает с чтением большинства древнерусских списков; в южнославянских Болонской и Погодинской псалтырях в соответствии с Ἀγγελὸς находим правильное¹⁰ а̑н̑г̑ел̑ [Idem 1907: 685; Болонски псалтир 1968: 467].

№ 200 (Амф. № 114). Л. 265об.

ѣ̑р̑л̑м̑ъ̑ ∴

Перед Пс 147, над изображением Иерусалима. Киноварь. 1-й почерк.

№ 201 (Амф. № 115). Л. 266.

вод̑ы̑ пр̑ев̑ы̑ш̑на̑ла̑ | н̑ѣ̑с̑ъ̑

Киноварь. 1-й почерк.

№ 202 (Амф. № 115). Л. 266.

ω̑г̑н̑ъ̑

Киноварь. 1-й почерк.

№ 203 (Амф. № 115). Л. 266.

с̑л̑н̑ц̑е̑

Киноварь. 1-й почерк.

№ 204 (Амф. № 115). Л. 266.

л̑ч̑на̑

Киноварь. 1-й почерк.

№ 205 (Амф. № 115). Л. 266.

а̑н̑г̑ли̑

Киноварь. 1-й почерк.

¹⁰ Но, видимо, нетипичное для древнерусских переписчиков в силу передачи үу не через гг, а фонетически, через нг.

№ 206 (Амф. № 115). Л. 266.

дхъ бѣрѣ^н

Киноварь. 1-й почерк.

№ 207 (Амф. № 115). Л. 266.

хвал[.]^н | вси

Киноварь. 1-й почерк.

№ 208 (Амф. № 115). Л. 266.

іс̄ х̄с̄

Киноварь. 1-й почерк.

№ 209 (Амф. № 115). Л. 266.

силы

Киноварь. 1-й почерк.

№ 210 (Амф. № 115). Л. 266.

горы.

Киноварь. 1-й почерк.

№ 211 (Амф. № 115). Л. 266.

вѣ | тр.

Киноварь. 1-й почерк.

№ 212 (Амф. № 115). Л. 266.

вси лю | дик ÷

Киноварь. 1-й почерк.

№ 213 (Амф. № 115). Л. 266.

дрѣва

Киноварь. 1-й почерк.

№ 214 (Амф. № 115). Л. 266.

зми[.]вс̄

Киноварь. 1-й почерк.

№ 215 (Амф. № 115). Л. 266.

звѣри...

Записи № 201–215 помещены перед Пс 148, над соответствующими элементами единой сцены. Киноварь. 1-й почерк.

№ 216 (Амф. № 116). Л. 267.

+ вѣрнымъ... | заповѣдакт... | пѣти пѣ та|иною · еже | ксть новоу ∴

Перед Пс 149, справа вверху от изображения храма и «верных». Киноварь. 1-й почерк.

Ср. толкование Псевдо-Афанасия на Пс 149:1: **Вѣрнымъ заповѣда-
етъ · пѣти пѣснь танжж · еже естъ новж ∴** [Болонски псалтир 1968: 474].

№ 217 (Амф. № 117). Л. 268.

двѣ (!) црь

Перед Пс 150, над изображением Давида с музыкантами. Киноварь. 1-й почерк.

№ 218 (Амф. № 117). Л. 268.

Ѣдиного ра|зоумѣте | ба · трцю сѣни ∴

Там же, справа внизу от изображения. Киноварь. 1-й почерк.

Ср. толкование Псевдо-Афанасия на Пс 150:1: [**Ѣ**]диного разоумѣте ба троицж сѣжж ∴ ← [Болонски псалтир 1968: 475]. Разночтение в Хл совпадает с текстом ряда древнерусских списков: **Ѣдино разоумѣте ба трцю сѣни** (*Егор. 582, л. 370*)¹¹.

№ 219 (Амф. № 118). Л. 270об.

вожа|ше га въ |днь ѡбла|комь

Перед 1-й библейской песнью, слева вверху от изображения ангела. 1-й почерк.

№ 220 (Амф. № 118). Л. 270об.

море чермь|ноу ∴

Там же, над изображением моря. 1-й почерк.

№ 221 (Амф. № 118). Л. 270об.

снове | же ѳзлѣ|ви про|идоша | посоу|хъ ∴

¹¹ В рукописи Т окончание, содержащее Пс 150, утрачено.

Там же, справа от изображения перешедших море евреев. 1-й почерк, первая буква **в** – 2-й почерк.

№ 222 (Амф. № 119). Л. 272.

поустыни процвь | те како кри | нть ∴

После 1-й библейской песни, слева от изображения ангела, проводящего евреев через Чермное море. 1-й почерк.

№ 223 (Амф. № 119). Л. 272.

мон | си |

Там же, слева от изображения Моисея. 1-й почерк.

№ 224 (Амф. № 119). Л. 272.

оубоаш | аста ба ... его...

Там же, а свитке в руке у Моисея. 2-й (?) почерк.

№ 225 (Амф. № 121). Л. 276об.

амвакоу | м ∴

Перед 4-й библейской песнью, над изображением Аввакума, переносимого ангелом. 1-й почерк.

№ 226 (Амф. № 121). Л. 276об.

данил. | в ровѣ ∴

Там же, над изображением Даниила. 1-й почерк.

№ 227 (Амф. № 122). Л. 278об.

зорл | вече | рнла ∴

1-й почерк.

№ 228 (Амф. № 122). Л. 278об.

зорл | оутрьнл | га ∴

Записи № 227–228 расположены на нижнем поле в конце 4-й библейской песни (но в связи с 5-й песнью, начинающейся на л. 279). Над символическим изображением «зори вечерней» и «зори утренней». 1-й почерк. Надписи отсылают к Ис 26:9: **Отъ ноци оутрьнюють дхъ мои к тебе** (Хл, л. 279). Э. С. Смирнова [2017: 219] приводит параллели из греческих псалтырей X–XI вв. с близкой иконографической композицией

(Исаия в сопровождении «Ночи» и «Утра» с соответствующими подписями).

№ 229 (Амф. № 122). Л. 278об.

іса|на|

Там же, над изображением Исаии (между изображений «зорь»). 2-й почерк.

№ 230 (Амф. № 124). Л. 281.

т[.]іѡн.

пѣдо|н :· | ,

После 6-й библейской песни, над изображением трех отроков в печи огненной. 2-й почерк. Искажённое греческое τριών παίδων.

№ 231 (Амф. № 125). Л. 283.

триє ѿтроци

В начале 8-й песни, над изображением трех отроков. 1-й почерк.

№ 232 (Амф. № 125). Л. 283.

цѣрь навхо|до|но|со|р :·

Там же, над изображением царя Навуходоносора и его воинов. 1-й почерк.

№ 233 (Амф. № 126). Л. 284.

гав^р

1-й почерк.

№ 234 (Амф. № 126). Л. 284.

ѿ.ѡ

Записи № 233–234 расположены перед 9-й библейской песнью, над изображением Благовещения. 1-й почерк.

№ 235 (Амф. № 126). Л. 284.

ѿ.ѡ

1-й почерк.

№ 236 (Амф. № 126). Л. 284.

... | вє.ѿ

Записи № 235–236 расположены там же, слева (первое слово) и справа (второе) от изображения встречи Богоматери с Елизаветой. 1-й почерк. Здесь и в предыдущей записи Амфилохий читает (восстанавливает?) мѣр ѿн (дважды) и елисаветѣ [1873: 27], однако в рукописи соответствующие фрагменты отсутствуют (лист обрезан).

№ 237 (Амф. № 126). Л. 284.

м

Там же, под словом ѿн второй записи. Особый почерк. Вероятно, неоконченное мѣр (попытка восстановить утрату?)

№ 238 (Амф. № 127). Л. 285об.

$\text{за}^{\text{ч}}\text{тьє} \mid \text{ст}^{\text{г}}\text{го}$

$\text{захарна} \leftarrow$

После 10-й библейской песни (Лк 1:68–79). Последнее слово — над изображением Захарии, первые два — над изображением благословляющего его архангела Гавриила. 2-й почерк.

№ 239 (Амф. № 127). Л. 285об.

$\text{рж}^{\text{с}}\text{тво} \text{ѣ} \text{пр}^{\text{д}}\text{гча}$

Там же, над изображением Елизаветы, готовящейся родить. 2-й почерк.

№ 240 (Амф. № 127). Л. 285об.

$\text{по ѣ. дѣни при} \mid \text{доша} \text{ѡбрѣз} \dots \text{о} \mid \text{трочати} \text{и} \text{[.]а} \dots \mid \text{х}^{\text{с}}\text{ть} \text{и} \text{именемъ} \text{ѡ} \mid \text{ца} \text{кго} \cdot$

Там же, над изображением Захарии и иереев. 2-й почерк. Цитата из Лк 1:59 (с разночтением в виде приращения -ть в имперфекте 3 мн., характерного для древнерусских списков), ср.: $\text{въ осмѣи днѣ} \text{придоша} \text{ѡбрѣзати} \cdot \text{отрочате} \cdot \text{ї нарицаах}^{\text{с}}\text{ть} \text{к} \text{именемъ} \text{ѡца} \text{своѣго}$ (*Син. Тип. 1*, л. 92об.).

№ 241 (Амф. № 127). Л. 285об.

$\text{ѣ}[\text{ѡ}]$

Там же, на дощечке в руках у Захарии (в соответствии с рассказом Лк 1:63). 2-й почерк.

Вторая буква читается предположительно (вероятно, она изображена недописанной).

№ 242. Л. 291.

а. $\text{к} \text{[.]}$ $\text{д} \cdot \text{д} \cdot \text{л} \cdot \text{к} \cdot \text{ь}$

На нижнем поле. 1-й почерк. После $\vec{\kappa}$ — дыра в пергамене.

С учетом того что на месте дыры находилось не более одной буквы, а также предполагаемого (но отсутствующего или полностью стертого) титла над буквой л, данную тайнопись следует читать как: а; ($\vec{\kappa}$ + [$\vec{\kappa}$]=) м; ($\vec{д}$ + [$\vec{д}$]=)и; (л + [$\vec{\kappa}$]=)н; ь, т. е. «аминь». Маргиналия интересна как ранний пример «цифирной» тайнописи, известной в древнерусских рукописях лишь с начала XIV в. [Сперанский 1929: 108]; ср. также аналогичную запись слова «аминь» в Евангелии 1362 г. *Соф.* 3 [СК XIV: 270].

* * *

Какие выводы можно сделать на основании публикуемых экстратекстов и параллелей к ним? Прежде всего надо отметить: полностью подтвердилось наблюдение Э. С. Смирновой, что изготовители *Хл* широко привлекали толкования Исихия Иерусалимского (Псевдо-Афанасия), причем пользовались готовым славянским переводом (это прямой источник большинства экстратекстов). Можно уточнить, что эти толкования были им доступны в достаточно древнем русском списке, уже содержавшем некоторые чтения, общие с дошедшими до нас рукописями (более детально осветить этот вопрос невозможно из-за отсутствия критического издания текста), но еще сохранившем следы орфографии архетипа (что отражено, в частности, в ю = ж в экстратексте № 74).

Книжник, осуществлявший подбор цитат, проявил не только отличное знание этого памятника, но и большое мастерство в сокращении и обработке текста. В целом, когда текст толкований не сокращается, экстратексты весьма точно следуют за источником; там же, где последний редактируется, проявляются немногочисленные диалектизмы, представленные новгородским смешением ц/ч и и/ѣ: *газгыцьска* л. 30 (№ 31), *зимьстин* л. 75 (№ 59)¹². Не содержа особенно богатого языкового материала, толковые фрагменты из *Хл* в то же время являются ценным свидетельством распространения в Древней Руси упомянутого древнего перевода.

Наряду с толкованиями Исихия наши книжники, по-видимому, располагали и иными источниками. Среди них — канон Параклитика (л. 1, № 1), Никодимово Евангелие (л. 26, № 28), а также ряд библейских или апокрифических фрагментов. Надежно отождествить последнее с какими-то конкретными текстами, несмотря на наличие ряда более или менее точных параллелей, не удастся. Не исключено, что если не все подобные надписи, то по крайней мере их часть была переведена

¹² Новгородизм присутствует и в полностью самостоятельной записи: *прѣгце* л. 254 (№ 190).

с греческих комментариев к миниатюрам, имевшимся в протографе Хл, как это предполагает Э. С. Смирнова в отношении экстратекстов № 227 и 228 [Смирнова 2020: 219]. Едва ли при этом, судя ряду употребленных русизмов, у этих надписей был промежуточный южнославянский протограф. Из экстратекстов, не имевших какого-либо книжного источника, следует отметить прежде не публиковавшуюся запись писца на л. 254 (№ 189) с упоминанием Иоанна Предтечи.

Надеемся, что в будущем набор параллелей к экстратекстам Хл будут пополнен, а настоящая публикация послужит побудительным мотивом для более глубокого изучения палеографических особенностей данной рукописи.

Сокращения

Хл – Псалтирь (Хлудовская славянская), ГИМ, собр. А. И. Хлудова, № 3, вторая четверть XIV в.

Т – Толковая Псалтирь (Толстовская), РНБ, Ф.п.1.23, XI–XII вв.

МГАМИД – рукописный отдел библиотеки Московского Главного архива Министерства иностранных дел, РГАДА, ф. 181.

Сокращенные названия библиотек и древлехранилищ

ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (С.-Петербург)

Библиография

Рукописи

Григ. 16

РГБ, собр. В. И. Григоровича, № 16, Апостол, XV в.

Егор. 582

РГБ, собр. Е. Е. Егорова, № 582, Толковая Псалтирь, XVI в.

МГАМИД 279/658

РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 279/658, сборник (с Архивским хронографом), третья четверть XV в.

Син. Тип. 1

РГАДА, ф. 381 (Син. Тип.), № 1, Евангелие (тетр), XII в.

Син. 722

ГИМ, Синодальное собр., № 722, Апостол (апракос краткий), 1307 г.

Соф. 3

РНБ, Софийское собр., № 3, Евангелие (апракос полный), 1362 г.

Соф. 60

РНБ, Софийское собр., № 60, Псалтирь с дополнительными статьями, XIV в., по изд.: [Куприянов 1855].

Соф. 128

РНБ, Софийское собр., № 128, Параклитик, вторая половина XIV в.

F.I.461

РНБ, Основное собрание рукописной книги, F.I.461, библейский сборник, последняя треть XIV в.

Издания

Библия 1581

Библия, Острог, 1581.

БЛДР 1997

Библиотека литературы Древней Руси, 3, С.-Петербург, 1997.

Болонски псалтир 1968

Болонски псалтир. Български книжовен паметник от XIII в. Фототипно издание с увод и бележки от И. Дуйчев, София, 1968.

ЗСЛ 1961

Закон судный людем: пространной и сводной редакции, Москва, 1961.

Палея Толковая 1896

Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г., 2, Москва, 1896.

Погорелов 1910

Погорелов В. А., *Чудовская псалтырь XI века. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе* (= Памятники старославянского языка, III/1), С.-Петербург, 1910.

Порфирьев 1877

Порфирьев И. Я., *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*, С.-Петербург, 1877, 17/1.

Jagić 1907

Jagić V., *Словъньская Псалътырь: Psalterium Bononiense, Vindobonae, Berolini, Petropoli*, 1907.

— 1917

Jagić V., *Supplementum Psalterii Bononiensis, Vindobonae*, 1917.

Kažuniacki 1896

Kažuniacki A., *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice: Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti*, Vindobonae, 1896.

Lunt, Taube 1998

Lunt H. G., Taube M., *The Slavonic Book of Esther: Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation*, Cambridge, Mass., 1998.

Popovski 1989

Popovski J., *The Pandects of Antiochus. Slavic Text in Transcription* (= Полата књигописъна, 23–24), Amsterdam, 1989.

Rahlfs 1931

Rahlfs A., *Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis*, X: Psalmi cum Odis, Göttingen, 1931.

Vaillant 1968

Vaillant A., *L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte Latin*, Geneva, Paris, 1968.

Παρακλητική 1857

Παρακλητική, ἥτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη, Ἐνετίησιν, 1857.

Словари и каталоги

СК XIV

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век, 1, Москва, 2002.

Срезневский 1902

Срезневский И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, II, С.-Петербург, 1902.

Литература

Амфилохий 1873

Амфилохий, архим., О славянской Псалтири XIII–XIV века библиотеки А. И. Хлудова, *Древности. Труды Московского археологического общества*, 3/1, Москва, 1873, 1–28.

Гальченко 1997

Гальченко М. Г., *Надписи на древнерусских иконах XII–XV вв. Палеографический и графо-орфографический анализ*, Москва, 1997.

Ковтун 1963

Ковтун Л. С., *Русская лексикография эпохи средневековья*, Москва, Ленинград, 1963.

Крысько 2018

Крысько В. Б., Экстратексты древнерусских рукописей: пролегомены к изданию, *The oldest linguistic attestations and texts in the Slavic languages*, Wien, 2018, 191–211.

Кузнецов 1913

Кузнецов С. К., *Древнерусская метрология*, Малмыж на Вятке, 1913.

Куприянов 1855

Куприянов И. [К.], Описание замечательной Псалтири, *Журнал Министерства народного просвещения*, 88/2, 1855, 157–169.

Пичхадзе 2011

Пичхадзе А. А., *Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект*, Москва, 2011.

Преображенский 2017

Преображенский А. С., Миниатюры Псалтири из ГИМ (Хлуд. 3): образ церкви и мотивы донаторской иконографии, *Лицевые рукописи XI–XVII веков: проблемы и аспекты изучения. Материалы научной конференции*, Москва, 2017, 33–86.

Смирнова 2017

Смирнова Э. С., О возможной реплике несохранившейся древнейшей лицевой рукописи Киева в рукописи Великого Новгорода, *Opus Mixtum*, 5, Київ, 2017, 215–226.

——— 2022

Смирнова Э. С., О заказчике и первоначальном предназначении Симоновской Псалтири (ГИМ, Хлуд. 3), а также о вероятности ее связи с Юрьевым монастырем, *Архитектурная археология*, 2022, 4, 195–204.

Сперанский 1895

Сперанский М. Н., *Славянские апокрифические евангелия*, Москва, 1895.

——— 1929

Сперанский М. Н., *Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма* (= Энциклопедия славянской филологии, 4/3), Ленинград, 1929.

Турилов 1998

Турилов А. А., Об одной группе каллиграфических рукописей первой половины середины XIV в. (К вопросу о датировке Симоновской Псалтири), *Искусство рукописной*

книги: *Византия. Древняя Русь. Тезисы докладов международной конференции. Москва, 17–19 ноября 1998 г.*, С.-Петербург, 1998, 36–37.

Уханова 2016

Уханова Е. В., К вопросу о датировке Симоновской Псалтири, *Современные проблемы археологии, 2: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук 21–24 октября 2014 г.*, С.-Петербург, 2016, 363–388.

Яцимирский 1921

Яцимирский А. И., *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности*, Петроград, 1921.

References

Galchenko M. G., *Nadpisi na drevnerusskikh ikonakh 12–15 vv. Paleograficheskii i grafiko-orfograficheskii analiz*, Moscow, 1997.

Kovtun L. S., *Russkaia leksikografiia epokhi srednevekov'ia*, Moscow, Leningrad, 1963.

Krysko V. B., Ekstrateksty drevnerusskikh rukopisei: prolegomeny k izdaniuu, *The oldest linguistic attestations and texts in the Slavic languages*, Wien, 2018, 191–211.

Lunt H. G., Taube M., *The Slavonic Book of Esther: Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation*, Cambridge, Mass., 1998.

Pichkhadze A. A., *Perevodcheskaia deiatel'nost' v domongol'skoi Rusi: lingvisticheskii aspekt*, Moscow, 2011.

Preobrazhenskii A. S., Miniatiury Psaltiri iz GIM (Khlud. 3): obraz tserkvi i motivy donatorskoi ikonografii, *Litseye rukopisi 11–17 vekov: problemy i aspekty izucheniia. Materialy nauchnoi konferentsii*, Moscow, 2017, 33–86.

Popovski J., *The Pandects of Antiochus. Slavic Text in Transcription* (= Polata k'nigopis'naia, 23–24), Amsterdam, 1989.

Rahlfs A., *Septuaginta Societatis Scientiarum Göttingensis*, X: Psalms cum Odis, Göttingen, 1931.

Smirnova E. S., On a Possible Replica of the Unsurvived Ancient Manuscript of Kiev in the Manuscript of Novgorod the Great, *Opus Mixtum*, 5, Kyiv, 2017, 215–226.

Smirnova E. S., About the customer and the original assignment of the Psalter of Simon (SHM, A. I. Chludov Collection No. 3), as well as the likelihood of its connection with Yuriev monastery, *Architectural archeology*, 2022, 4, 195–204.

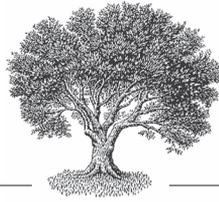
Turilov A. A., Ob odnoi gruppe kalligraficheskikh rukopisei pervoi poloviny serediny XIV v. (K voprosu o datirovke Simonovskoi Psaltyri), *Iskusstvo rukopisnoi knigi: Vizantiia. Drevniaia Rus': Tezisy dokladov mezhdunarodnoi konferentsii. Moskva, 17–19 noiabria 1998 g.*, St. Petersburg, 1998, 36–37.

Ukhanova E. V., K voprosu o datirovke Simonovskoi Psaltiri, *Sovremennye problemy arkhologii, 2: Sbornik statei po materialam konferentsii k 300-letiiu Biblioteki Rossiiskoi akademii nauk 21–24 oktiabria 2014 g.*, St. Petersburg, 2016, 363–388.

Vaillant A., *L'Évangile de Nicodème. Texte slave et texte latin*, Genève, Paris, 1968.

Константин Владимирович Вершинин, кандидат исторических наук
Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
versh-kv@yandex.ru

Received September 13, 2023



Осваивая Османскую империю*

Exploring the Ottoman Empire

**Елизавета Эдуардовна
Бабаева**

Elizaveta E. Babaeva

МГУ имени М. В. Ломоносова,
Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН,
Москва, Россия

Lomonosov Moscow State University,
Vinogradov Russian Language Institute
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Резюме

В статье впервые анализируется дискурс, связанный с исламом и Османской империей, становление которого в России можно отнести к последней четверти XVII в. Мы предполагаем, что этот дискурс, в рамках которого вводились плохо освоенные традицией религиозные термины и понятия, на начальном этапе не являлся чем-то единым и монолитным. На протяжении долгого времени представления об исламе и об Османской империи, бытовавшие в России, носили фрагментарный и неполный характер. Культурное освоение базовых понятий было порождено историческими событиями (войнами и конфликтами разных стран с Оттоманской Портой), а также религиозными дискуссиями (спор о пресуществлении Святых даров) и поддержано в дальнейшем внешнеполитическим курсом Петра I. Становление нового дискурса происходило в большой степени при помощи переводов; в центре этого процесса находились переводы с польского языка, в частности, необычайно популярная в Восточной Европе книга польского историка Шимона Старовольского «Двор цесаря турецкого» («Dwór cesarza

* Работа написана при поддержке гранта РФФ № 23-28-00314 «Языковая личность в Петровскую эпоху: П. А. Толстой как переводчик».

Цитирование: *Бабаева Е. Э.* Осваивая Османскую империю // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 57–92.
Citation: *Babaeva E. E.* (2024) Exploring the Ottoman Empire. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 57–92.
DOI: 10.31168/2305-6754.2024.1.02

tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu», 1646): к 1679 г. относится перевод, который приписывается С. Чижинскому, чуть позже появились переводы этой книги А. Лызлова (1686) и М. Кропоткина (1691). Проведенное в статье фрагментарное сопоставление того, как в переводах А. Лызлова и М. Кропоткина передаются названия сакральных помещений и духовных лиц, показывает наличие пересечений и расхождений переводческих решений в стратегиях построения повествования и отбора лексических единиц, вызванных, в частности, предшествующим читательским опытом. Переводами конца XVII в. было подготовлено формирование уже в Петровское время запроса на комплексное изучение ислама и Османской империи, ответом на который стали сочинения дипломата П. А. Толстого, а также ученого и политика Д. Кантемира. Более последовательное и обширное изучение текстов, относящихся к новому дискурсу, позволит лучше понять стадии и детали адаптации «чужого», а также уточнить состав переводчиков, образующих «контактные группы», действовавшие в этой сфере.

Ключевые слова

культурные контакты, дискурс, история литературного языка, перевод, история понятий

Abstract

The article analyses for the first time the discourse related to Islam and the Ottoman Empire, the formation of which in Russia can be attributed to the last quarter of the seventeenth century. We assume that this discourse, which introduced religious terms and concepts poorly mastered by the tradition, was not something unified and monolithic at the initial stage. For a long time, the perceptions of Islam and the Ottoman Empire in Russia were fragmentary and incomplete. The cultural assimilation of basic concepts was generated by historical events (wars and conflicts of different countries with the Ottoman Porte), as well as religious discussions (the dispute over the transubstantiation of the Holy Gifts), and was further supported by the foreign policy of Peter the Great. The formation of the new discourse took place to a large extent through translations. At the centre of this process were translations from Polish, in particular the Polish historian Szymon Starowolski's book *The Court of the Cesar of Turkey (Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu, 1646)*, which was extremely popular in Eastern Europe). The translation attributed to S. Chizhinsky dates back to 1679; a little later, translations of this book by A. Lyzlov (1686) and M. Kropotkin (1691) appeared. A preliminary comparison of how the names of sacred rooms and clerics are rendered in the translations of A. Lyzlov and M. Kropotkin shows that there are overlaps and divergences in the strategies of narrative construction and selection of lexical units, caused, in particular, by prior reading experience. The translations of the late seventeenth century prepared the formation of a demand for a comprehensive study of Islam and the Ottoman Empire already in the Petrine period, which was answered by the works of the diplomat P. A. Tolstoy and the scholar and politician D. Kantemir. A more consistent and extensive study of texts related to the new discourse will allow us to better understand the stages and details of the adaptation of the 'alien', as well as to clarify the composition of the translators who formed the 'contact groups' operating in this sphere.

Keywords

cultural contact, discourse, history of literary language, translation, history of concepts

Введение

XVII век, начиная с 40-х гг., был отмечен войнами и конфликтами разных стран с Османской Портой (турецко-венецианская война 1644–1669 гг.; польско-турецкая война 1672–1676 гг.; русско-турецкая война 1672–1681 гг.; Великая турецкая война 1683–1699 гг.), которые, несомненно, занимали умы современников¹. В России последних десятилетий XVII в. интерес к Востоку и исламу связан со вступлением в польско-турецкую войну в начале 1672 г. (после нападения Османской империи на Речь Посполитую), с Чигиринскими походами (1674–1678 гг.), а также, конечно, с Великой турецкой войной, с Крымскими (1687 г. и 1689 г.) и Азовскими (1695 г. и 1696 г.) походами². В сохранившихся Курантах за 1676–1681 гг. отмечено более двухсот (хотя по большей части кратких) сообщений, связанных с войной с Османской империей [Шамин 2011: 161]. Как показал С. М. Шамин, судя по переводным рукописным произведениям, особое внимание к информации о войне Османской империи с соседями проявлялось со стороны русского общества именно в период между 1686 и 1700 гг.³ И в целом, как замечает исследователь, в светских произведениях этого периода турецкая тематика превалировала над любой другой, в частности, распространялись многочисленные поддельные документы, которые приписывались турецким султанам [Шамин 2020: 144–173].

Данная статья является попыткой, во-первых, понять, насколько в целом (если смотреть с высоты «птичьего полета») для древнерусской книжности были важны содержательные составляющие знаний об исламе и Османской империи; во-вторых, определить, в какой момент начинается активное накопление таких знаний и переход от них к формированию особого нового дискурса, посвященного данной

¹ О некоторых аспектах отношений Османской империи с другими странами см. в: [Османская империя 1984; Османская империя 1998].

² Подробнее о военно-политическом процессе от 1686 до 1700 г. см. в: [Гуськов, Кочегаров, Шамин 2022].

³ Первым текстом, открывшим череду материалов, посвященных этой теме, стало опубликованное за рубежом, а затем переведенное на русский язык «Истинное и верное сказание о крымском походе 1687 г.» нидерландского резидента в Москве барона Иоганна ван Келлера, которое повествовало о причинах вступления России в Священную лигу и о военных успехах В. В. Голицына [Богданов 1982; Шамин 2020: 186].

проблематике; и, в-третьих, рассмотрев отдельные решения передачи «чужих» религиозных понятий, принимавшиеся переводчиками конца XVII в., наметить пути исследования линий преемственности внутри этого дискурса, предшествовавшие его дальнейшей универсализации в XVIII в. Следует отметить, что нараставший к XVIII в. дискурс, связанный с культурным освоением важных для ислама понятий, до сих пор не являлся предметом специального изучения, хотя многие отдельные сочинения, составляющие его, рассматривались исследователями.

«Знакомая экзотика»

Известно, что с XVI в. в Европе усиливается интерес к чужим нравам и обычаям. Как замечает П. Бёрк, Османская империя в самом начале Нового времени представляла собой пример того, что можно было бы назвать «знакомой экзотикой» (*familiar exotic*): чужой язык, чужая религия и чужой политический режим, частично, однако, наблюдаемые по соседству (например, на территории таких современных стран, как Греция, Болгария, Румыния, Сербия и большая часть Венгрии). Начиная примерно с 1453 г. и вплоть до конца XVIII в. представления об Османской империи и турецкой культуре существовали, с одной стороны, в виде сохранявшихся традиционных стереотипов (при этом на османов был перенесен средневековый стереотип восприятия мусульман как вероломных и коварных врагов христианства), а с другой стороны, в виде фиксации «свежих» впечатлений — результата непосредственного наблюдения; оба подхода вполне могли сочетаться в сознании людей. На Западе публикуются такие авторы, как, например, Георг Венгерский (ок. 1422 — ок. 1502), который провел двадцать лет в Османской империи в качестве пленника, или Джованни Антонио Менавино (ок. 1500 — ок. 1550), генуэзец, взятый в плен в возрасте двенадцати лет и воспитывавшийся в семье султана. Появляются записки путешественника Бенедетто Рамберти (1503–1544), а также сочинения послов, среди них, например, Ожье Гизелин де Бусбек, нидерландец, находившийся в Порте с 1555 по 1562 г., и Пол Райкот⁴, англичанин фламандского происхождения, живший в Стамбуле и в Измире с 1661 по 1678 г. в качестве секретаря британского посла, а затем и консула (см. подробнее в: [Burke 2012: 141–142, 145]). Книги Бусбека «*Legationis turcicae Epistolae quatuor*» (1589) и П. Райкота «*The Present State of the Ottoman Empire*» (1667) были особенно популярны и переводились на

⁴ В русской традиции этот автор известен как П. Рикот (ср. название русского перевода книги, изданного в 1741 г. в Санкт-Петербурге: «Монархия турецкая описанная чрез Рикота, бывшего аглинского секретаря посольства при Оттоманской порте») или как П. Рико.

многие языки. Если говорить о лингвистическом освоении «чужого», то обращает на себя внимание появление во французской лексикографии XVII в. пометы *terme de relations*, характеризующей заимствования, взятые из рассказов о приключениях путешественников (этот жанр получил во французском языке XVII в. название *relations*), причем большая часть слов, которым приписана данная помета, соотносится именно с Востоком [Пентковская, Бабаева 2022: 40].

В Древней Руси, как и в Европе, также существовали описания Востока и Османской империи. Они представлены в разных типах текстов: прежде всего, в записках паломников и купцов, побывавших на горе Афон и на Святой Земле; затем, начиная с царствования Ивана III, — в донесениях послов⁵, отправлявших так называемые «статейные списки» (в них фиксировалось перемещение дипломатической миссии за границей); и, наконец, в воспоминаниях военнопленных; обзор основного корпуса этих текстов содержится в: [Данциг 1953]. На протяжении нескольких веков корпус травелогов пополнялся также переводами с латыни, греческого и польского. К концу XV в. русские побывали во многих странах Ближнего Востока. Свидетельством знаний о «татарских землях» могут служить два рукописных сборника XVI в., в которых перечисляются их названия: «Татарьским землям имена: Самархант, Чагадаие, Хорусани, Голустани, Китай, Синяя орда, Шираз, Испаган, Орначь, Гилян, Сизь, Шарбан, Шамахи, Савас, Арзуном, Телфизи, Тевризи, Гурзустан, Обези, Гоурзии, Багдат, Темирькабы, рекше Железная врата, Орда Большая, Крым, Васьторокан, Сарай, Азов, Калмакы, Ногаи, Шибаны, Казань» [Казакова 1979: 253]⁶.

Дипломатические отношения между Османской империей и Московским государством наиболее активно поддерживались в XVI в. [Данциг 1953: 210]. На протяжении некоторого времени они носили торговый характер⁷. В Смутное время отношения с Османской империей не поддерживались и возобновились с восшествием на престол Михаила

⁵ См. исследование [Смирнов 1946]. Первое посольство во главе со стольником Михаилом Плещеевым отправилось в Крым и Турцию в 1457 г.

⁶ Интересно, что в обоих сборниках из Софийского собрания (РНБ), где находится данный текст, помещена также статья «Европейской страны короли», в которой содержатся краткие сведения о европейских государствах. По мнению Н. А. Казаковой, наличие этих двух статей свидетельствует о росте интереса русских книжников к «чужим» землям, который связан с расширением на рубеже XV–XVI вв. сношений Русского государства с другими странами [Казакова 1979: 254]. Характерно, что в этих сборниках находятся также списки двух описаний путешествий: «Хождения Игнатия Смолянина в Царьград» и анонимного «Хождения во Флоренцию» 1437–1440 гг. [Ibid.: 256].

⁷ О желании обладать предметами роскоши (в частности, мехами) как о мотивации, подталкивавшей Османскую империю к поддержанию дипломатических контактов с Московией, см. в: [Reindl-Kiel 2019].

Федоровича. В 1613 г. к султану Ахмету был отправлен посланником Соловой Протасьев, в 1615 г. — Петр Мансуров, в 1622 г. — Иван Кондырев. Всего на протяжении XVII в. в Османской империи побывало 16 посольств и 15 гонцов с особыми миссиями от царя, причем наиболее интенсивный обмен посольствами был в 1622–1649 гг. Во второй половине XVII в. дипломатические отношения по понятным причинам сильно осложнились (см. подробнее в: [Мейер, Фаизов 2008: 3–11]).

Говоря о древнерусских источниках, которые содержат фактические сведения, касающиеся Османской империи, следует, прежде всего, иметь в виду, что они были все-таки относительно фрагментарны. Кроме того, у них была разная «целевая» аудитория (статейные списки, например, отправлялись в Посольский приказ и их дальнейшее использование было неодинаковым) и разная степень распространенности: существует всего два списка «Хождения гостя Василия», а «Хождение за три моря» Афанасия Никитина вошло в летописные своды (Львовскую и Софийскую II летопись); «Хождение» Василия Позднякова известно в девяти списках, однако в XVII в. в переработке Трифона Коробейникова оно насчитывало уже до 400 списков, что говорит о его особой популярности.

Свидетельства ранних лексикографических источников

Особенностью лексикографических сочинений, в том числе и самых ранних, является то, что они, будучи документами своей эпохи, несомненно, интегрируют понятия, в какой-то степени освоенные социумом или какой-то его частью. В ранних древнерусских лексикографических памятниках фиксируется не так уж много тюркских и татарских слов. Известны небольшие словарики «Се татарскы язык» (XV–XVI вв.) и «Толкование языка половецкого» (1538 г.; этот словарь вошел, в частности, в Минею митрополита Макария (Царский список, август) и известен также в списках XVI–XVII вв.). В Азбуковники XVI–XVII вв. вошло в целом очень немного единиц, отражающих лингвистическое освоение Османской империи. В предварительной части Азбуковников указывается, что единицы, признающиеся «татарскими», маркируются буквой «твердо» [Ковтун 1989: 76, 139]. В текстах словариков встречаются также сокращения *та* или *тур* (турецкое). К маркированным таким образом единицам относятся, прежде всего, отдельные географические наименования, восходящие к описаниям Константинополя, например, Лахерна («близ цѣграда было корабленое пристанище») [Сборник кратких словарей и Азбуковников, л. 251], упоминавшаяся, в частности, в хождении Стефана Новгородца, Халкопратия («оулица была мѣдных дѣлатели въ цѣградѣ. тѣм же и храмъ прстыа бѣа на тои

оулицы соврѣжнены, наричется в халкопрати в нем же положень быс поасъ прѣста бѣа») [Ibid., л. 251об.], и Треполь («град в тѣрской земли» [Ibid., л. 266], которые встречаются в летописях, Скифополь («казарский град») [Ковтун 1989: 254], зафиксированный в «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия, и, конечно, Станбул («црѣ град») [Ibid.: 256]. В Азбуковники попали слова *султанъ* («ца^н») [Ibid.: 252], *сеиты* («влдкы сирѣчь обладатели земли») [Ibid.: 253]⁸, *татикъ* («купчина, или гость сильный») [Ibid.: 263]⁹, *дербышь* («игумень») [Ibid.: 253]¹⁰, *молла* («попъ») [ТЯП, л. 603об.]. В Азбуковник Давида Замарая (см. подробнее в: [Коваленко 2018; Юдин 2020]) вошло также название праздника *Байрам* (хотя и с малоинформативным толкованием («праздник великїи») [Коваленко 2018: 301]¹¹, встречающееся также в хождениях Афанасия Никитина и Федота Котова. Самым пространным сводом тюркско-русских соответствий следует считать словарь и разговорник инока Прохора Коломнятина, о котором речь пойдет далее.

Можно сказать, что в Древней Руси бытовали географические и «страноведческие» сведения о мусульманском мире, однако их объем не являлся обширным.

«Чужие»: речевые стереотипы

Отношения христианской Европы с мусульманским миром с самого начала включали помимо освоения «страноведческих» реалий интеллектуальный обмен, касавшийся — благодаря византийскому наследию — и религии. К концу XVII в. Европа накопила обширные знания об исламе и обладала переводами Корана на латынь и европейские языки (см. обзор в: [Пентковская, Бабаева 2022: 6–43]). В отличие от Европы, Древняя Русь, несмотря на постоянные контакты русских с мусульманами и на включение после 1552 г.¹² некоторых мусульманских

⁸ Почетный титул у мусульман [СлРЯ XI–XVII 24: 35].

⁹ Связан с *тезик* ‘купец’, упоминающимся в русских летописях [Камолиддин 2021: 32]. Слово *тезик* встречается, например, в статейном списке Андрея Звенигородского (1594 г.) и в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина [СлРЯ XI–XVII, 29: 263].

¹⁰ Встречается в описании путешествия Трифона Коробейника, в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина; в форме *дервиш* в Хождении Ионы Маленького [СлРЯ XI–XVII, 4: 220].

¹¹ Федот Котов различал праздники Курбан-байрам и Ураза-байрам [Котов 1953: 48–49].

¹² Еще раньше, в середине XV в., Москва выделила татарам удел — Касимовское ханство, просуществовавшее до начала 80-х гг. XVII в. Его образование вызвало недовольство противников Василия II; ср. обвинения в его адрес: «Зачем привел татар на Русскую землю и города с волостями отдал им в кормление? Татар и речь их любишь сверх меры, а христиан томишь без милости; золото, серебро и

государств в состав Московского, не обладала сущностными знаниями об исламе как религии: как полагал М. А. Батунский, в монгольскую эпоху в Древней Руси не существовало «модели» ислама: «...именно ислама, а не какого-либо иного понятия, скажем, “нехристи”, “многобожники”, “язычники”, именно модели, а не образа (image)» [Батунский 2003: 83]¹³. «Образ» ислама заменял «модель»: его формировали представления об обычаях и ритуалах, которые с самого начала их описания получили отрицательную оценку. В основе этих представлений лежит знаменитый эпизод из «Повести временных лет», в котором описывается испытание веры Владимира, вставная обвинительная «Речь Философа»¹⁴ в адрес ислама с упоминанием *беззаконных* и *скверных* обычаев мусульман, а также сообщение посланных Владимиром «въ Болгары» эмиссаров: «смотримъ как о ся покланяють въ храмѣ, рекше в ропати, стояще бес пояса; поклонився сядеть, и глядять сѣмо и онамо, яко бѣшенъ, и нѣсть веселья в них, но печаль и смрадъ великъ» [Повесть временных лет 1996: 40, 49]. Арсенал номинаций и эпитетов, которые устойчиво воспроизводились в древнерусской книжности, также не давал «сущностных» представлений об исламе. В Древней Руси, как и в Европе, сложились некоторые речевые стереотипы для называния «чужих». В первую очередь на распространение таких стереотипов повлияли анонимные авторы Куликовского цикла; нельзя также не упомянуть архиепископа Ростовского Вассиана Рыло, автора «Послания к великому князю Иоанну на Угру», которое сохранялось в отдельных списках и вошло в летописные своды XVI в., и митрополита Макария. В разных текстах представлены повторяющиеся ряды синонимических номинаций: *агарянин*, *басурман*¹⁵ (*басурманин*, *бусурман*), *бесерменин*¹⁶ (*бесермянин*, *бесурменин*), *безбожник*, *измаильтянин*, *сорочинин* (*срачинин*, *срачин*), *срачинин*¹⁷; ср. также *агарянский*, *безбожный*, *беззаконный*,

всякое имяне отдаешъ татарамъ» [Соловьев 1963: 406]. Об отношениях татар и населения Древней Руси см. также [Аверкиев 2015].

¹³ М. А. Батунский замечает, что то мусульманство, с которым контактировали русские, в отличие от арабopersидского, не смогло создать «равномощный православию» мир идей [Батунский 2003: 352–353].

¹⁴ Об источниках и происхождении текста см. подробнее в: [Reinhart 2008; Похилько 2016].

¹⁵ Об истории терминов *басурманин*, *мусульманин*, *магометанин*, *мухаммеданин* см. в: [Благова 1969].

¹⁶ О происхождении термина *бесермяне* см. в: [Тепляшина 1970].

¹⁷ В Лаврентьевской летописи (1377 г.) встречается номинация *торьки*: «Иде Володимерь на болгары съ Добрыною, съ воемъ своимъ, в лодяхъ, а торьки берегомъ приведе на конихъ. И победи бол[г]ары» [Лаврентьевская летопись, л. 27]. *Торками* в Древней Руси называли тюркоязычные племена, кочевавшие в причерноморских степях в X–XI вв.; предполагается, что эти племена относились к огузам и составляли основу черных клобуков. Существительное *торки*

нечестивый, окаянный, поганый, поганский. В «Толковании языка половецкого» фиксируется ряд «сарракине, половчане, рекше тотарове» [ТЯП, л. 603об.]. В древнерусских Азбуковниках встречается слово *бесерменская*: «бесерменская, татарская. иже в маамеѡа вѣруют» [Ковтун 1989: 163]. Другим толкуемым термином является слово *скифы*: «скиѡы, казорьскія тотарове» [Ibid.: 254]; ср. в кратком Азбуковнике середины XVI в.: «Скифъ татарин козарскїи» [Краткий Азбуковник 1649, л. 23]¹⁸. В так называемом Шестом Азбуковнике упоминаются агаряне: «Тѡрцы агаране» [ША, л. 173об.]; ср. также: «Агаръ — рабыня была Аврааму и Саррѣ. По сей Агарѣ татарове агаряне называются» [СлРЯ XI–XVII, 1: 20]. Многие из перечисленных номинаций, взятые в своем коннотативном осмыслении, которое отражало враждебное отношение к «чужим», использовались более широко, например, по отношению к язычникам¹⁹; ср. упоминание «сарацинского жреца» Бохмета или Маомета в «Слове святого Григория изобретено в толцех» («Слово об идолах»). Слово *басурманин* могло служить номинацией для любого иноверца: согласно М. А. Батунскому, его употребление в целом создавало «настороженную» тональность повествования безотносительно к реальному денотату [Батунский 2003: 352].

Свидетельства знакомства с исламом в Древней Руси

Древнерусский читатель, в отличие от европейского, не был знаком с византийскими трудами, посвященными исламу. Сочинения, в какой-то степени рассматривающие догмы ислама, немногочисленны. П. Бушкович [Bushkovitch 2010: 125–126] указывает на два ранних источника знаний об исламе, которые могли читаться в Древней Руси.

является, по всей видимости, ранним заимствованием из древнетюркского и уже в самом начале своего функционирования могло применяться также в качестве обобщающего термина для других тюркоязычных народов; номинация же *турки* фиксируется позже, на рубеже XIV и XV в. Другим наименованием, имевшим сходную семантику, являлось слово *татары*, которое к XV в. использовалось по отношению к кочевым племенам различной этнической принадлежности (см. подробнее в: [Благова 1973]). Как показали исследования, термин *басурманин*, фиксирующийся с XII в., изначально применялся к камским и волжским булгарам и к татарам, а с конца XIV в. начал применяться и к туркам [Батунский 2003: 129].

¹⁸ Однако далее следует добавление «а в толковом апѣлѣ скифъ словенинъ наричеться»; подробнее об этом тексте см. в: [Коваленко 2020].

¹⁹ На сходство изображения печенег Телибея в «Сказании о Мамевом побоище» и Идолища Поганого обратил внимание С. Шамбинаго [Шамбинаго 1906: 301]. Многие исследователи указывают также на то, что царь Мамай, видя поражение своего войска, призывает своих богов, среди которых наряду с языческими упоминается и «пособник» их Магомет; ср. также сведения, сообщаемые о Магомете: «еллин сыи вѣроу, идоложрецъ і иконоборецъ злыи, християнскїи искоренитель» [Ibid.: 74].

Это, во-первых, Хроника Георгия Амартола, переведенная на славянский болгарскими книжниками в период между серединой X в. и серединой XI в., в которой содержится краткий рассказ о происхождении ислама, выполненный в духе византийской полемической традиции, и, во-вторых, славянский перевод IX в. труда Иоанна Дамаскина «О ересях», в последней главе которого излагается учение Магомета. Этот труд был включен в Кормчую четырнадцати титулов (см.: [Бенешевич 1906: 701–704]) и затем перекочевал в более поздние Кормчие. Более распространенным текстом являлось, несомненно, Житие Константина-Кирилла, памятник болгарской агиографии IX в., широко распространенный в древнерусской книжности, в котором рассказывается, в частности, о полемике святого с мусульманами.

Некоторое оживление интереса к исламу происходит в XVI в. По мнению многих исследователей, оно было вызвано полемикой вокруг ереси жидовствующих²⁰. Среди авторов XVI в. следует прежде всего назвать воспитанного в европейской культуре Максима Грека (см., например, «Слово обличительное против агарянского заблуждения и против измыслившего его скверного пса Магомета²¹» или «Ответы христиан против агарян, хулящих нашу православную веру») [Bushkovitch 2010: 128–130; Никольский 2019: 37–39]²².

В начале XVI в. была частично переведена работа известного путешественника и миссионера Рикольдо да Монтекроче «Опровержение мусульманского закона» («*Contra legem Sarracenorum*»). Считается, что в основу славянского текста лег перевод на греческий, выполненный ученым греком Димитрием Кидонисом в XIV в., который был издан в

²⁰ В Европе обсуждение ислама в XVII в. также вызывалось отчасти ситуацией религиозного кризиса [Пентковская, Бабаева 2022: 21].

²¹ Исследователи отмечают, что русские восприняли имя пророка в ходе контактов с неарабскими мусульманскими народами, в силу чего его имя претерпело модификации; ср., например, русизм *Бохмит* в «Речи Философа», а также *Магмет* и *Бехмет* в Переяславской летописи; остается неясным также, понимали ли читатели, что речь шла об одном герое [Мелиоранский 1905: 116]. По всей видимости, в Древней Руси не было особого интереса к жизнеописанию пророка.

²² Во второй половине XVI в. была составлена служба южнославянскому святому Георгию Новому, сожженному в Софии турками за отказ принять ислам (во времена Селима I, в 1515 г.), которая сразу же вошла в старопечатные Минеи. Георгий Новый восхваляется за то, что он обличал «сарацинскую веру»: «...прелесть погасил еси срачьнскую и Моамефова предания и законы под ногами твоими попрал еси» ([Минеи 2002: 155]; об этом тексте и, в частности, о политическом контексте его появления см. в: [Калиганов 2000: 406–530]). Вместе с тем в тексте не содержится никаких сведений относительно сущности данной «прелести» и обличения ее Георгием Новым. Интересно, что составитель службы при работе с имевшимися в его распоряжении материалами сначала не понял, как звали «агарянского» царя и где он правил, поскольку в заглавии значилось, что мученик пострадал от «Сели Матурьского» [Калиганов 2000: 427]. Я благодарю А. Г. Кравецкого, обратившего мое внимание на этот текст.

Базеле в 1543 г. Теодором Библиандером. Существует, впрочем, предположение, что славянский текст переводился с латыни [Bushkovitch 2010: 131]. Появление славянского перевода связывается с Новгородом и с архиепископом Макарием; это сочинение под названием «Сказание о срацынской вере» было включено в Великие Минеи Четьи (31 июля), оно содержится как в Новгородском, так и в Московском списках. Переводчик опустил большую часть трактата, в частности, все главы с опровержением Корана, так что в целом главной темой этого сочинения стала защита понятия *Троица* [Ibid.: 131–132]. По всей видимости, некоторый интерес к исламу испытывал Андрей Курбский. Под его началом было переведено сочинение Иоанна Дамаскина «Беседа сарацина с христианином», которое осталось в рукописи [Мухетдинов 2021: 56].

Отдельные сведения относительно ислама содержатся в недавно обнаруженном Н. В. Савельевой тексте, озаглавленном «Сїа книга Эли(х)въ сирѣчь Алѡави(т), преведено с турскаго на словенскую ре(ч)». Этот текст включен в сборник «Цветник» (1668)²³, составленный Коломнятиным, который, видимо, был крымским полоняником и начал вести записи в 40-х гг. XVII в. (подробнее см. в: [Савельева 2019; Козинцев, Савельева 2021]; публикация текста в: [Савельева, Козинцев 2020]). Как полагают исследователи, в этом текст представлен средний диалект крымско-татарского языка периода османского влияния [Ibid.: 486].

В этом словаре есть фрагменты, посвященные исламу: «Турки і татарове вѣрую(т) во О(т)ца і Святаго Духа, вмѣсто Сына Божїа Магмета пр(о)рока ісповѣдую(т)» (л. 80) [Савельева, Козинцев 2020: 505]; «Турки і татарове постатса ме(с)яць единъ в году, по премѣненію мѣсяць, і в постъ ходатъ к мечети молитвы дѣла, умываю(т) руки до локотъ, ноги до колѣну, лице і шею і оба срам. Во всенощномъ пѣній обычай імѣють сице: Саду(т) попы круго(м) і гуду(т) многое время: гу гу гу гу. По времени же еди(н) от ни(х) попъ лаже(т) в середине, і вси на(д) него рѣющеса непоступно, гуду(т) часто гу гу гу гу» (л. 83)²⁴ [Ibid.: 506]. В тексте содержится описание мечети, упоминается Коран, автор посвящает отдельную главку обряду обрезания, а также сообщает некоторые апокрифические сведения о смерти и погребении Магомета. Вместе с тем, как отмечают исследователи, составитель явно не обладал достоверными знаниями об исламе и мусульманских обрядах [Ibid.: 487–489].

Таким образом, можно сказать, что в Древней Руси знали мусульман и располагали отдельными разрозненными сведениями о них, но

²³ Рукопись хранится в Отделе рукописей ГИМ, Музейское собр., №2803.

²⁴ В этом фрагменте, по мнению исследователей, отражен зикр — дервишское радение, мистическая практика, состоящая в многократном повторении молитвенной формулы [Савельева, Козинцев 2020: 488–489].

практически не знали их религии; миссионерский настрой отсутствовал как со стороны русского православия, так и со стороны исламизма²⁵. По мнению П. Бушковича, Россия не переняла огромную полемическую литературу об исламе, поскольку не нуждалась в ней. Ислам был религией соседних народов, которые в разное время представляли политическую угрозу, однако не несли богословского вызова для православной церкви [Bushkovitch 2010: 142]. Этими же обстоятельствами, видимо, можно объяснить и отсутствие перевода Корана, хотя существовали переводы отдельных его фрагментов, необходимых в прагматических целях [Пентковская, Бабаева 2022: 195–198].

Изучение ислама: ключевые тексты Петровского времени

Ситуация меняется во второй половине XVII в., когда интерес к Османской империи и к интеллектуальному постижению ислама постепенно начинает нарастать. Однако ключевые тексты, посвященные им, появились только в Петровскую эпоху. Дважды (в 1710 и 1716 г.) была издана книга «География или краткое земного круга описание»²⁶, в которой был раздел, посвященный Турции. Что же касается жанра хождений, то последним таким описанием путешествия в Царьград стали записки Иоанна Лукьянова 1701–1703 гг.; Лукьянов упоминает в них и Петра Толстого, в то время уже русского посланника в Турции [Лукьянов 2008: 238].

В Петровскую эпоху начинается, по сути, научное изучение ислама: дважды переводится Коран. Первый перевод — «Алкоран о Магомете или Закон турецкий», восходящий к французскому тексту востоковеда Андре Дю Рие — был напечатан в Санкт-Петербурге в 1716 г.;

²⁵ Ср. обращенные к паше Маамету слова И. П. Новосильцева, посланного в Турцию в 1570 г.: «...которые, господине, иноземцы гости приходят к Москве и вьные государя нашего города, и которую они дорогою куды попросяца, и государь наш тех иноземцов жалует и велит их отпустить безо всяких зацепок, а от веры не велит никого отводить и не неволити ни в чем». И далее, сообщив о землях и городах, которые населяют мусульмане, продолжает: «...и в тех городах мусульманские веры люди по своему обычаю и мизгити и кишени держат, и государь ничем от их веры не нудит и мольбиц их не рушит — всякой иноземец в своей вере живет» [Путешествия русских послов 2008: 77]. Однако переход мусульман в православие приветствовался. Хорошо известно, что начиная с XIV в. многие представители татаро-монгольской знати переходили на русскую службу и принимали православие. На Земском соборе 1649 г. особое внимание было уделено защите прав и привилегий бывших мусульман — так называемых «новокрещен». Вместе с тем Соборным уложением предусматривалась кара для мусульман за «сворачивание» каких-либо «православных московских людей» в ислам: «...того бусурмана по сыску казнить, зжечь огнем безо всякого милосердия» [Арапов 2012: 5].

²⁶ Книга является переводом сочинения Иоганна Ван Кёлена (Johannes van Keulen) «De Groote Nieuwe Vermeerderde Zee-Atlas» (1688).

в монографическом издании [Пентковская, Бабаева 2022] сформулирована гипотеза, согласно которой этот перевод мог быть выполнен П. А. Толстым, а в работе [Пентковская 2022] содержится предположение, что переводчиком мог быть не только он сам, но и кто-то из его близкого круга. Второй перевод Корана, также сделанный в первой четверти XVIII в., остался в рукописи [Пентковская, Бабаева 2022: 44]. П. А. Толстой известен главным образом описаниями Османской империи, содержащимися в статейных списках и составившими книгу, посвященную Черному морю и османскому флоту [Толстой 2006], а также переводом итальянской версии знаменитой книги П. Райкота «The Present State of the Ottoman Empire», получившим название «Гистория управления настоящего Империи Оттоманской» и напечатанным в отредактированном виде много позже, в 1741 г. [Бабаева, Пентковская 2023]. Вместе с тем позиции П. А. Толстого, дипломата, переводчика, но не ученого, явно отличались от идеологии историка, филолога и философа Дмитрия Кантемира. Именно труд Д. Кантемира, появившийся в разгар Персидского похода и изданный по приказу Петра I в переводе И. Ю. Ильинского в 1722 г. под названием «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии»²⁷, считается первым научным исследованием ислама. В этой книге рассматривается не только сама религия как «модель», но и весь культурный комплекс, связанный с ней.

Изучение ислама в Петровскую эпоху:

отсутствие единого нарратива

Обращение к комплексному описанию Османской империи, к ее истории, современному состоянию, культуре и религии следует связывать с политическим заказом, исходившим от Петра I. Однако тексты этого времени, посвященные Османской империи и исламу, вряд ли можно отнести к единому нарративу. Например, рассуждая о религии мусульман, Д. Кантемир цитирует Коран очень приблизительно, как будто по памяти. Он не использовал опубликованный в 1716 г. в Санкт-Петербурге перевод Корана, хотя не мог не знать о его существовании, поскольку, несомненно, следил за литературой, посвященной Турции и исламу: в той же «Книге Систима» он упоминает выполненный П. Толстым, но оставшийся в рукописи перевод итальянской версии книги английского дипломата П. Райкота, в которой описывалась Османская империя [Кантемир 1722: 338–339]. Можно предположить, что

²⁷ Можно предположить, что в основе этой книги лежит латинский текст «Curanus», собственноручно написанный Кантемиром, хранящийся в РГАДА (ф. 181, МГАМИД, оп. 15, ед. хр. 1325).

Д. Кантемир вслед за мусульманскими теологами полагал, что Коран должен существовать исключительно по-арабски и не одобрял издания 1716 г.: в предисловии к своей книге он сообщает, что Коран изложен «не инымъ Діалектомъ токмо Арапскімъ» и «ніже иными Характірами токмо Арапскіми пішема или проізносіма будетъ» [Ibid.: 3]. Для обоснования своей позиции Д. Кантемир приводит филологический аргумент: он посвящает отдельную главу своего труда стилю Корана и отмечает, что трудности в понимании этой книги связаны с особенностями арабского языка, а именно с его «натуральной глубиностью», с огромным богатством слов и смыслов, в котором ему не находится равных среди других языков [Ibid.: 51–54]. Д. Кантемир является также автором нескольких трудов, посвященных описанию Османской империи [Lemny 2009: 136–145]. Самым знаменитым из них является основанная на множестве источников «История расцвета и упадка Османской империи» («Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Ottomanicae»), написанная в Москве в 1714–1716 гг.²⁸ Эта книга была переведена с латыни Дмитрием Грозиным в 1721 г. по распоряжению Петра I (см. в: [Itinera Petri]).

Д. Кантемир, писавший ученые труды об Османской империи и исламе по-латыни, ориентировался на сложившийся вне России научный дискурс, посвященный Востоку. Однако он обогащал его собственными наблюдениями; о личном опыте пребывания в Константинополе напрямую говорится в книге «История расцвета и упадка Османской империи». Д. Кантемир упоминает европейских ученых, особенно эксперта по истории Турции Йоханнеса Леунклавиуса (ок. 1533/1541–1594) и византийского историка Лаоника Халкокондила (ок. 1423 или ок. 1430 – ок. 1490), подробно описавшего падение Константинополя и возвышение Османской империи. Однако Кантемир критикует европейских ученых за неточности и ошибки, в частности, в переводе и транскрипции турецких слов. Например, автор объясняет, что принятое у историков-христиан написание *ottoman* неправильно, поскольку противоречит «природе арабских букв» («à la nature des lettres Arabiques»), в соответствии с которой следовало бы писать *othoman*, так как буква *Tshei Arebi* соответствует греческой *meme* [Cantimir 1743: 4]. Д. Кантемир в своем описании истории Османской империи использовал собственно турецкие книги, хотя их не всегда можно точно идентифицировать [Lemny 2009: 138]. На явное предпочтение, которое Д. Кантемир отдавал именно этим источникам, обратил внимание в своем предисловии

²⁸ Впоследствии эта книга, вывезенная Антиохом Кантемиром в Европу, была переведена на европейские языки и издана в 1743 г. в Париже, в 1745 г. в Гамбурге, а в 1756 г. в Лондоне. Незаконченный перевод на итальянский язык был выполнен А. Кантемиром [Рыженков 2012: 11].

Де Жонкийер, переведивший этот труд на французский язык [Cantimir 1743: VIII–IX].

Именно исходя из «природы» арабского языка, Д. Кантемир полагал, что священная книга мусульман должна называться *Элкуран* (*Elkuran*): «Alcoran, ou Coran, ou Koran, qu'on devrait écrire Elkuran» [Cantimir 1743: XXXVI]. Название этой книги встречается в древнерусской письменности довольно редко. В «Толковании языка половецкого» (Миняя-четья, август по списку Оболенского, 1538) эта книга названа «алкоранъ, законъ» [ТЯП, л. 603об.]. Однако обычно в древнерусской традиции было принято называть ее *Коран* или *Куран*: такое название фигурирует в Азбуковниках: «Коране — бесерменскаго закона книга» [Сборник кратких словарей и Азбуковников, л. 263]. *Куран* упоминается в словаре-разговорнике «Эли(х)въ сирѣчь Алѡави(т)» (характерно, что Коран в этом тексте оказывается перепутан с книгой Забур и толкуется как Псалтырь [Савельева, Козинцев 2020: 535], что, скорее всего, говорит о плохом знании ислама автором и информантами), а также фигурирует в контексте принесения клятвы «рота» (в описи архива Посольского приказа, составленной в 1560 г., сообщается, что татар приводят к «шерсти» (клятве) на «Куране татарском» [Мухетдинов 2021: 56–57]; ср. еще в Александро-Невской летописи XVII в.: «Давлетъ-Кирей [...] правду на куранѣ учинилъ на томъ, что было ему со царемъ и великимъ княземъ быти въ крѣпкой дружбѣ» [Отрывок из летописи о временах царя Ивана Васильевича Грозного, 1563–1567, НКРЯ]. В европейской традиции было принято название *Алкоран*. Оно встречается в одном из писем Андрея Курбского: «...бо и Магметъ во Олкорано таковыхъ о Христе и о Рождьней Его хуленіи не полагаетъ» (XVI в., список XVII в.; Картотека СЛРЯ XI–XVII вв.), однако активно распространяется в русском книжном языке в конце XVII в. через польское посредство. Это название представлено в «Повести об астрологе Мустаеддыне» (перевод с польского 70-х гг. XVII в.): «Повѣсть же творили они и толковали Алкоранъ пророка своего Махмета, показывая, яко до тысящи лѣтъ токмо тому государству пребыти» [Małek 2019: 207]. Им же пользуются и А. Лызлов и М. Кропоткин в своих переводах книги Шимона Старовольского «Двор цесаря турецкого» (в соответствии с польским *Alkoraan*). П. Толстой упоминает «босурманской Алкоран» в записках о путешествии по Европе [Толстой 1992: 196], а также прибегает к этому слову в переводе книги П. Райкота «Гистория управления настоящего Империи Оттоманской». Д. Кантемир считал название Алкоран «погрешением» [Пентковская, Бабаева 2022: 188].

Подступы к исламоведению (последняя четверть XVII в.): «контактные группы» переводчиков

Комплексному описанию Османской империи, начатому при Петре I, несомненно, предшествовала подготовительная работа. Происходившее в последней трети XVII в. обогащение знаний об Османской империи было вызвано внешнеполитическими факторами, а также, по всей видимости, религиозным конфликтом (вспыхнувшей в 1680-е гг. полемикой о пресуществлении Святых даров). Именно в эту эпоху происходит активное формирование основ нового дискурса, в котором осваиваются основные понятия «чужой» религиозной практики, причем основную роль в этом процессе сыграли переводы. Как хорошо известно, история перевода может являться частью истории культурного трансфера [Эспань 2018], поскольку переводчики, перелагая чужую терминологию, способствовали изменениям и в сознании читателей [Польской, Ржеуцкий 2022: 10]. В связи с этим кажется важным определить состав переводчиков, выступавших в качестве посредников освоения новых понятий. Сравнительно недавно С. М. Шаминам и О. Янссон было предложено использовать понятие контактных групп, которое позволяет отчасти прояснить направления деятельности тех, кто играл роль таких посредников в межкультурной коммуникации в конце XVII — начале XVIII в. [Шамин, Янссон 2021]. Контактные группы могут быть выделены в соответствии с тем, как те или иные переводчики понимали функции и цели своих трудов и какими компетенциями они обладали. Кажется важным попытаться также выделить некие линии преемственности между отдельными переводчиками или между контактными группами, которые и порождают всю пестроту дискурса. С этой точки зрения обращает на себя внимание круг тех интеллектуалов, которые находились при дворе царицы Натальи Кирилловны, а затем и царя Федора Алексеевича, очерченный Л. А. Ольшевской и С. Н. Травниковым [Ольшевская, Травников 1992: 254]. К ним, по всей видимости, могут быть отнесены Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Петр Толстой и Андрей Лызлов, причем трое последних принадлежали к одному поколению. В судьбах П. Толстого и А. Лызлова много общего. Оба они вышли из служилых дворян (П. Толстой получил чин стольника в 1671 г., а А. Лызлов — в 1676 г.). Оба участвовали в Чигиринском походе 1677 г. и в Азовских походах, военная карьера обоих была тесно связана с деятельностью В. В. Голицына (в частности, А. Лызлов находился в его свите во время I Крымского похода), который являлся сторонником европеизации и считал необходимым укреплять российско-польские отношения [Ключевский 1957: 352–364].

Как П. Толстой, так и А. Лызлов владели латынью и польским языком. Неоднократно поднимался вопрос о том, как и где они могли учиться. Отсутствие школ на протяжении большей части XVII в. вовсе не означало в целом отсутствие образования. Как было отмечено О. Е. Кошелевой [Kosheleva 2019], образование в те годы носило характер частной инициативы: оно осуществлялось частными лицами исключительно своими силами и для своей пользы. Оно было основано на неформальных практиках передачи знаний в контексте прямого личного общения от наставника к ученику. Наставник периодически вел беседы с небольшим кружком учеников, которые старались усвоить его стиль и метод и при необходимости обращались к нему за разъяснениями [Федюкин 2020: 59–60]. Можно предположить, что и П. Толстой, и А. Лызлов могли посещать собрания в Андреевском монастыре: хорошо известно, что Ф. Ртищев, человек, с именем которого связано появление этого монастыря, учился у Епифания Славинецкого и был интеллектуально связан с православными элитами Польши и Украины [Ibid.: 68–70]. С 1665 по 1668 г. в Заиконоспасском монастыре также действовала так называемая школа Симеона Полоцкого.

Другим важным фактором, определявшим получение образования, следует считать доступ к большим книжным собраниям. Известно, что И. Ф. Лызлов, отец А. Лызлова, был близок к Патриаршему разрядному приказу и к Чудовской библиотеке. Нельзя исключать, что П. Толстой и А. Лызлов могли пользоваться обширным книжным собранием того же С. Полоцкого или библиотеками А. Матвеева и В. Голицына. Известно, например, что А. Лызлов имел в своем распоряжении так называемый «Сборник Курбского» из библиотеки В. В. Голицына и заимствовал оттуда отдельные цитаты из военных хроник для своей «Скифской истории», а также, возможно, вносил правку в сам «Сборник» [Ерусалимский 2008: 84].

В среде, к которой принадлежали П. Толстой и А. Лызлов, политические и религиозные аспекты турецкой и исламской тем, несомненно, занимали немалое место. Известно, что С. Полоцкий интересовался исламом, во всяком случае, в 1677 г. он перевел с латыни отрывки из антимусульманского трактата Петра Альфонса (XII в.) «О законе сарацин-стем», а в 1679 г. — фрагмент «Иносказание о Махмете» из знаменитой энциклопедии «Зерцало истории» Винсента де Бове (XIII в.)²⁹. С. Полоцкий был тесно связан с Иоанникием Галятовским, произведения

²⁹ Эти переводы включены в сборник трудов С. Полоцкого, хранящийся в Отделе рукописей Государственного исторического музея (Синодальное собрание, №289, л. 303–341) [Арапов 2022]; о переводах Симеона Полоцкого см. также в: [Преображенская 2023].

которого известны своей антимусульманской направленностью. Опубликованная в 1683 г. книга И. Галятовского «Alkoran Machometów, nauka heretycka, u żydowska, u roganska papelniony, od Koheleta Chrystusowego rozposzony u zgładzony» была прислана в подарок царю с просьбой передать Галятовскому «Вечерю душевную» С. Полоцкого; в том же году появился перевод, заказанный В. Голицыным и приписываемый С. Чижинскому, который в 1687 г. был отредактирован С. Гадзаловским [Темчин 2018; Янссон 2021: 238]. Влияние И. Галятовского прослеживается и в трудах А. Лызлова, в частности, в критическом разборе «махометанского учения» в «Скифской истории».

Полонофильская ориентация царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича хорошо известна³⁰. В 1660-е — 1670-е гг. в Польше получили распространение антимусульманские сочинения католических авторов, кроме того, польская литература служила и проводником знаний об Османской империи. Так, к 1677 г. относится перевод с польского описания путешествия Николая Радзивилла Сиротки по Ближнему Востоку (1583—1584 гг.), имевший хождение в 13 списках [Федорова 2014], можно назвать также датированные концом XVII в. три списка «Повести об астрологе Мустаеддыне», источником которой является сочинение польского автора Кшыштофа Дзержека [Małek 2019]; о переводах произведений польских авторов см. подробнее в: [Николаев 2008]. Выбор произведений для перевода мог быть связан с составом крупных библиотек, существовавших в России, в том числе и частных, принадлежавших российским политическим и духовным деятелям; определяющими в этом случае являлись общие читательские интересы [Польской 2022: 148]. Выбор сочинений для перевода был также культурно обусловлен [Польской, Ржеуцкий 2022: 11].

В последней трети XVII в. больше всего внимание переводчиков привлекает необычайно популярная в Восточной Европе книга польского историка Шимона Старовольского «Двор цесаря турецкого» («Dwór cesarza tureckiego u residencyu iego w Konstantynopolu», 1649 г.)³¹. Ее появление связывается с тем, что король Владислав IV Ваза готовился в то время к войне с Османской Портой, однако автор полагал, что знакомство с общественным строем и традициями других стран необходимо для воспитания будущих государственных деятелей [Małek 2018: 15]. Сам Шимон Старовольский на Востоке никогда не был, его книга, как установил Д. К. Уо, восходит к небольшому сочинению Доменико Иерусалимского (Domenico Hierosolimitano,

³⁰ В целом об огромном влиянии польской книжности и польского языка в конце XVII в. см. в: [Николаев 2015].

³¹ Книга была дважды переиздана в XVII в. — в 1657 и 1695 г. [Małek 2018: 13–16].

1552/55–1622), побывавшего в Константинополе в 80-х гг. XVI в. по приглашению султана Мурада III. Сочинение «Vera relatione della gran città di Costantinopoli et in particolare del serraglio del Gran Turco», датированное 1611 г., было издано Альфонсо Кьеричи (Alfonso Chierici) в городе Браччано дважды: в 1621 и в 1639 г. [Małek 2018: 17–18]³². В 1649 г. книга Шимона Староволького была привезена в Россию дьяком Григорием Кунаковым [Чистякова 1963: 351], и в том же году в Посольском приказе Иваном Максимовым был выполнен первый перевод этого сочинения [Янссон 2019: 183]. К 1679 г. относится перевод, который приписывается С. Чижинскому [Янссон 2021: 239]. Чуть позже появились переводы А. Лызлова (1686 г.) и М. Кропоткина (1691 г.). Следует отметить, что М. Кропоткин, подобно А. Лызлову и П. Толстому, был связан с В. Голицыным: известно, что в 1690 г. за поездку к Голицыну с письмом от Софьи Кропоткин был сослан в Белгород [Małek 2018: 70]³³. С. Шамин и О. Янссон, сравнивая цели переводчиков, связывают перевод И. Максимова с его непосредственными профессиональными обязанностями, перевод М. Кропоткина (вслед за С. И. Николаевым) — с желанием справиться с меланхолией, которая сопутствовала изгнанию («терапевтическая» причина), а работу А. Лызлова — скорее с антитурецкой агитацией [Шамин, Янссон 2021: 227]. Важным, однако, кажется не столько эта установка А. Лызлова, сколько факт включения этого перевода в книгу «Скифская история», работа над которой была закончена в 1692 г. В ней Турции отводится довольно большое место; помещение перевода сочинения «Двора цесаря турецкого» в конец этой книги в качестве отдельной главы окончательно отделяло его от субъективных свидетельств и переводило в статус объективного знания. Это не хождение — жанр, хорошо известный читателю, — а «Повесть о поведении и жителстве в Константинополе султанов турецких», присоединенная к «Верным историям и повестям, взятым от разных иностранных историков, паче же от российских». Лызлов определяет этот текст как «свидетельство» [Лызлов 1990: 5]. «Скифская история» представляет собой компиляцию из тщательно отобранных источников, среди которых — наряду со «Степенной книгой», «Хронографом» и житиями святых — перечисляются Плиний, Цезарь Бароний, Мартин Кроммер, Александр Гваньини [Лызлов 1990: 7]. А. Лызлов был прекрасно знаком с польской историографией, в соответствии с которой скифы признавались давними противниками сарматов и славян, принявших

³² Шимон Старовольский использовал издание 1639 г.

³³ В Белгороде он находился в полку Б. П. Шереметьева, который участвовал в крымских походах 1687 и 1689 г., возглавлявшихся В. В. Голицыным, хотя впоследствии перешел на сторону Петра I. Шереметьев знал польский язык и ценил польскую культуру.

христианские ценности. Это, по сути, первое светское историческое сочинение, снабженное системой отсылок к тщательно отобраннным достоверным источникам [Чистякова 1963; Богданов 1990: 392]. С точки зрения языка «Скифская история» продолжала летописную традицию: она написана на гибридном церковнославянском языке [Живов 2017: 927], однако это новый жанр — исторический нарратив, автор которого старался прежде всего выявить логику исторических событий. Перевод книги Ш. Старовольского, выполненный А. Лызловым, получил наибольшее распространение в России именно благодаря тому, что оказался включенным в состав «Скифской истории», ставшей необычайно популярной: с 90-х гг. XVII в. она имела хождение в огромном количестве списков³⁴, которые продолжали циркулировать и после издания текста Н. И. Новиковым в 1787 г. [Чистякова 1990: 351]. Списки «Скифской истории» находились в частных библиотеках, в том числе и в библиотеке Петра I [Богданов, Гладкий 1993: 308]; Ф. Прокопович, В. Н. Татищев, П. И. Рычков и Г. Миллер использовали сведения из «Скифской истории» в своих трудах [Рафиков 1978: 221]. Как заметил М. А. Алпатов, помещение турецкой проблематики в европейский аспект сделала А. Лызлова «представителем всеобщей истории» [Алпатов 1976: 302].

Особенностью перевода А. Лызлова является наличие глосс. Глоссирование являлось характерной чертой переводов Епифания Славинецкого и Евфимия Чудовского, оно представлено в поздних церковнославянских переводах с греческого [Пентковская 2016]; с 1670-х гг. комментарии начинают появляться на полях Курантов: они касались географических названий и политических, религиозных, социальных и экономических терминов [Шамин 2011: 105]. Механизм глоссирования или комментирования переводных текстов мог служить для их адаптации и создавать предпосылки для дальнейшей «доместикации», направленной на переосмысление «чужого» в терминах «своего», которая противопоставлена нарочитому насыщению текста заимствованиями ради подчеркивания его «инаковости» (см. подробнее историю вопроса в: [Richter 2012; Польской, Ржеуцкий 2022: 14]).

³⁴ В работе [Николаев 2008: 97–101] указаны шесть переводов книги Шимона Старовольского, относящихся к XVII в., а также еще два списка неуставленных переводов XVII–XVIII гг. Предположение о наличии перевода 1646 г. является ошибочным [Янссон 2019: 183]. В конце XVIII в. Андреем Лобызаловым был выполнен еще один перевод: «Переложено от словенопольского языка в славеноросский Андреем Лобызаловым лета мироздания 7195 месяца ноемврия». Рукопись хранится в Екатеринбурге (ГАСО, ф. 101, д. 315) [Дергачева-Скоп 1971: 341].

Названия сакральных сооружений и исламских духовных лиц в переводах книги Шимона Старовольского «Двор цесаря турецкого» (А. Лызлов, М. Кропоткин)

М. Кропоткин и А. Лызлов по-разному определяли язык перевода книги Ш. Старовольского «Двор цесаря турецкого». М. Кропоткин называет его *славенским речением* [Małek 2018: 113] — в соответствии с традицией номинации для книжного языка. А. Лызлов характеризует язык своего перевода как *славено-российский* [Лызлов 1990: 342]. Изобретение слова *славенороссийский* (*славеноросский*, *славяноросский*), прилагавшегося к языку, а также к народу и территории, произошло в 20-е гг. XVII в. независимо на Украине и в России, при этом понятие *славенороссийский народ* стало концептуальным в «Синописе», который был издан в 1671 г. в типографии Киевско-Печерского монастыря [Стефанович 2019: 427, 440]³⁵. «Синопис», как известно, числится среди источников для «Скифской истории». В лингвистическом контексте этот термин появляется в 1691 г. в названии букваря К. Истомина, являвшегося учеником С. Медведева: «Букварь славянороссийских писмен уставных и скорописных, греческих же, латинских и польских». Вместе с тем А. Лызлов называет язык Ш. Старовольского не *польским*, как М. Кропоткин, а *славенополским*, устанавливая таким образом симметричность книжного узуса.

Два перевода «Двора цесаря турецкого» — А. Лызлова и М. Кропоткина — демонстрируют не во всем совпадающие подходы к передаче ключевых понятий, касающихся ислама. В тексте «Скифской истории» А. Лызлов использует слово *церковь* как название для православной церкви; при этом встретился один контекст, в котором это слово обозначает церковь как институцию: «...царь Иоанн убоявся зело, поиде к римскому папе Евгению, сущу ему тогда на соборе Флоренском, хотя соединити церковь и приобрести помощь на турки» [Лызлов 1990: 190]. Но в переводе книги Ш. Старовольского А. Лызлов почти не пользуется этим словом. В соответствии с польским *kościół* существительное *церковь* встречается дважды: «Ибо во время властельства царей христианских бяше тамо церковь» [Ibid.: 288] («był tam jeden *kościół*») [Starowolski 1858: 6]; «О церквах христианских» [Лызлов 1990: 286] («O *kościółach chrześcijańskich*») [Starowolski 1858: 14]. В большинстве контекстов в соответствии со словом *kościół* употреблено существительное *храм*³⁶:

³⁵ Как справедливо замечает П. С. Стефанович, понятие *славянороссийский язык* обычно изучается в контексте Петровских реформ и филологической мысли XVIII в., его предыстория остается неисследованной [Стефанович 2019: 420].

³⁶ В «Скифской истории» А. Лызлов также использует слово *храм* наряду со словом *церковь*: «...такожде и полаты царя Константина Великаго, и древняго великаго храма, иже бысть Софии-Премудрости Божия, половина паде» [Лызлов 1990: 232];

«Обаче в самый храм четверы точию великия двери [в ни же входят от четырех стран], накрест противо себе учинены» [Лызлов 1990: 284] («Ale do samego kościółu czworo tylko drzwi wielkie, przez które wchodzą ze czterech stron, na krzyż przeciwko sobie położone» [Starowolski 1858: 11]); «Здания, яже были окрест того храма священников ради, повеле поганец сламати до основания, кроме правилни старой» [Лызлов 1990: 285] («Budyunki, które były dla kapłanów około tego kościoła, kazał poganin poobalać aż do gruntu, oprócz kanonii starej» [Starowolski 1858: 13]). Христианский храм может противопоставляться мечети, которая называется в соответствии с польским текстом *мосхеа*³⁷, хотя в остальных главах «Скифской истории» используется слово *мечеть*³⁸: «Первая и начальнойшая мосхеа Айя София, древний храм христианский, от Константина Великого сокровищем неизчетным соделанный» [Лызлов 1990: 283] («Pierwsza i nagłówniejsza moschea jest Aya Sophia, stary kościół chrześcijański od Konstantyna wielkiego sumptem nieoszacowanym zbudowany» [Starowolski 1858: 11]). Применительно к сакральным сооружениям в основном корпусе книги А. Лызлов использует оппозицию *церковь* vs. *мечеть*, тогда как в переводной главе оказываются противопоставлены *храм* vs. *мосхеа*³⁹. М. Кропоткин во всех соответствующих контекстах регулярно использует слово *церковь*; при этом он так же, как А. Лызлов, под влиянием польского текста, употребляет слово *мосхеа* для обозначения мечети, а слово *мечеть* вообще не использует: «...во обладание цесарей турецких при греческих цесарях была тут едина церковь» [Małek 2018: 127]; «...а в самую церковь четыре великие двери, в которые входят от четырех стран крестообразно против себя» [Ibid.: 121]; «Строения же, которые тут были для церковных служителей тоя церкви, повелел той поганин все разорить до основания» [Ibid.: 123]; «А главнейшая есть масхеа, зовома Айя София, та бо была старая христианская церковь, от великого царя Константина построена великим богатством

«И во всех тех варварских жилищах грады тверды воздвиже, монастыри и храмы Божия во славу имени его возгради и православие утверди» [Лызлов 1990: 114]. При этом в одном случае этим словом называется сакральное сооружение, где происходит обрезание: «[Турки] потом во храме на то учиненном обрезавают» [Лызлов 1990: 170].

³⁷ Шимон Старовольский использует слово *moschea*, заимствованное из итальянского.

³⁸ Слово *мечеть* фиксируется в текстах, начиная с XVI в., где оно представлено в двух значениях: 'мечеть' и 'культовое здание у язычников' [Пентковская, Бабаева 2022: 128–129].

³⁹ В «Скифской истории» встречается также слово *капище* — применительно к месту языческих культов: «...тамо же и капище поганское древнее, идеже первородные скоты богом своим жряху татарове» [Лызлов 1990: 119].

и украшением» [Ibid.: 119]⁴⁰. В данном случае можно говорить, что переводчики следуют разным традициям. Появление слова *храм* в значении ‘сакральная постройка’ (в соответствии с греч. ὁ ναός) обсуждалось в связи с никоновской справой [Пентковская 2019: 268]. А. Лызлов, по всей видимости, воспроизводит практику, принятую в книжном кругу Епифания Чудовского 70-х — 90-х гг. XVII в. [ibid.: 269]. М. Кропоткин, как и А. Лызлов, считает необходимым воспроизводить италянизм *мосхея*; таким образом, для этого текста характерна оппозиция *церковь* vs. *мосхея*. Отметим, что для перевода «Книги систима» Д. Кантемира, выполненного И. Ю. Ильинским, характерно использование слова *храм* применительно к любой сакральной постройке, в том числе и к мечети, что сближает этот текст с одним из переводов Корана, выполненных в Петровское время [Пентковская, Бабаева 2022: 138].

Католическая церковь в обоих переводах называется *костелом*, что отвечает сложившейся языковой практике [СлРЯз XI–XVII, 7: 367; Пентковская 2019: 285; Матвеевко 2022: 170]. Вместе с тем название третьей главы «O kościołach chrześcijańskich» [Starowolski 1858: 14], которое А. Лызлов переводит как «О церквях христианских» [Лызлов 1990: 286], М. Кропоткин расширяет, противопоставляя православные церкви другим культовым постройкам: «О церквях христианских и о костелах римских и иных разных законов» [Małek 2018: 124]; «Оприч церквей христианских и костелов римских, и божниц поганских при которых шпитали и школы, и жития на их ксенцов махOMETанских, есть особно 80 шпиталей великих» [Małek 2018: 135] («Oprócz kościołów chrześcijańskich i bożnic pogańskich, przy których są i szpitale, i szkoły, i mieszkania na ich księżą machometanską, to jest osobno szpitalów ośmdziesiąt wielkich» [Starowolski 1858: 23]). Слово *костел*, как следует из приведенного названия главы, попадает в контекст иноверческого храма («о костелах римских и иных разных законов»); в работе [Матвеевко 2022: 171] содержится предположение, что употребление этого слова применительно к языческим святилищам было в целом свойственно западнорусской традиции в отличие от русской.

Слово *божница* используется М. Кропоткиным и А. Лызловым в соответствии с польским *bożnica* в качестве синонима к слову *мосхея*, т. е. как название для мечети, кроме того, оно, как и польское слово, может служить номинацией для синагоги. Такое употребление характерно

⁴⁰ Слово храм М. Кропоткин употребляет только один раз, видимо, ошибочно, вместо *храмины* (‘здание’): «...в те часы и каждый махOMETанин повинен пред храмом своим пса убитаго повесить» [Małek 2018: 206-207]; ср. в переводе А. Лызлова: «...кийждо купец [...] повинен пред лавкою своею пса убитаго повесить» [Лызлов 1990: 340] в соответствии с польским «przed drzwiami swojemi» [Małek 2018: 79].

для русск. *божница*, которое в поздний древнерусский период начало применяться по отношению к нехристианским святилищам (см. в: [Матвеевко 2021: 69; Idem 2022: 173]). Ср. в переводе А. Лызлова: 1) о мечети: «О божницах или мосхеах турецких» [Лызлов 1990: 283] («O bożnicach albo moscheach tureckich» [Starowolski 1858: 10]); «Там же в сарае, где живет сам султан, суть две божницы или мосхеи, одна блиско тех жилищах, где мужеской пол живет, другая при оных, идеже женский» [Лызлов 1990: 302] («Tamże w szaraju, gdzie sam cesarz mieszka, są dwie bożnice, abo moschee, jedna przy tych pokojach kędy męzczyzny mieszkają, a druga przy tych, kędy biaległowy» [Starowolski 1858: 37]); «Такожде и султана кроме всякаго устройства ближняя его относят нощию в божницу и погребают» [Лызлов 1990: 322] («Tak też i cesarza bez pompy wszelakiej w nocy do moschee zaniosą pokojowi jego, i pogrzebią» [Starowolski 1858: 59]); «Божницы их или мосхеи все суть внутрь побелены и ни единого образа в себе имеют» [Лызлов 1990: 360] («Bożnice abo moschee wszystkie są wewnątrz pobielone, nie mając żadnego obrazu w sobie» [Starowolski 1858: 67]); 2) о синагоге: «Имеют еще и жида божницы своя в Константинограде» [Лызлов 1990: с. 313] («Mają też i Żydzi trzydzieści ośm bożnic swoich w Konstantynopolu» [Starowolski 1858: 15]); «Кроме той поголовъщины дают жидове конъстантиноградския на всякой год по 3000 червонных от божниц своих» [Лызлов 1990: 292] («Oprócz zaś pogłównego płacą Żydowie konstantynopolscy trzy tysiące czerwonnych co rok od bóżnic swoich» [Starowolski 1858: 21]); а также в переводе М. Кропоткина: 1) о мечети: «Там же в шараю, где сам цесарь живет, есть две божницы или мосхеи: при тех покоях, где одне мущины живут, едина, а другая при покоях, где жены ево живут» [Małek 2018: 152]; 2) о синагоге: «Имеют же в Константинополе и жида 38 божниц своих» [Ibid.: 126]. Нехристианские святилища называет *божницами* и П. Толстой: «В том селе Горках есть благочестивая греческаго закону церковь одна, а униятцких две церкви, римской костел один, жидовская божница одна» [Толстой 1990: 10]; «А паче всех народов много жидов, которые в Венецы имеют особое свое место, [...] в том их месте построены у них две их божницы каменные» [Ibid.: 54]; «Однако ж и ныне видимы суть остатки того города: полаты и божницы поганских богов, которые были в том городе построены при помяненном проклятом мучителе Нероне» [Ibid.: 132].

Другой сложностью для переводчиков стала передача названий исламских духовных лиц.

В XVI в. встречаются слова *молла* (*молъла*, *молна*; ср. упоминавшееся уже соответствие *молла* (*попъ*) [ТЯП] и *абыз* (*афыз*): *абызь попъ* (Шестой Азбуковник, Азбуковник Давида Замарая [ША]). В XVII в. появляются крайне немногочисленные примеры использования слов *мулла*

и *муфтий* [СлРЯ XI–XVII, 9: 247, 307, 316]. Кроме того, в XVI–XVII вв. отмечены единичные употребления слова *имам*.

В польской версии книги Ш. Старовольского слова *iman* и *ksiądz* употребляются в качестве синонимичных применительно к духовному лицу в исламе: «...sam tylko Iman, abo ksiądz, głośno powinien mówić» [Starowolski 1858: 66]; «Bożnice abo moschee wszystkie są wewnątrz pobielone, nie mając żadnego obrazu w sobie, ale ku południowi, kędy iman, abo ksiądz ich stawa, gdy modlitwę mówi, jest sklepienie okrągłe nad nim» [Starowolski 1858: 67]; «Tam na górze są cztery pulpity, opodal jeden od drugiego; u każdego stoi jeden ich ksiądz abo iman, którzy głosem wielkim mówią modlitwy» [Starowolski 1858: 74]. Имам может быть назван просто *ksiądz*: «Potem na końcu będzie ksiądz mówił długo jedną modlitwę (a lud wszystko milczy) prosząc Pana Boga za cesarza, i za wszystkie Machometany, a lud wtenczas krzyknie głosem wielkim: Amen, Amen» [Starowolski 1858: 77].

Слово *ксендз* (*ксенз*, *ксенж*) используется в русских памятниках XVII в. только по отношению к католическому священнику. Однако М. Кропоткин следует в своем переводе за польским текстом: «И каждый имел тихо молитца, дабы другому не мешал, но токмо сам ксенц их гласно говорить повинен, а прочие люди за ним потихонку говорят» [Małek 2018: 189] (на полях находится глосса *имам*); «Четвертое приказание, названное елимех, то есть о хранении брака, которое повинни чинить в мосхее своей при бытности ксенца, реченно(го) фари за ведомостью каждого судии градскаго, которой их в книги свои пишет» [Ibid.: 192]⁴¹; «Там бо на горе есть четыре места оподаль едино от другово, а у каждого стоит един ксенц или имам их, которые гласом великим говорят молитвы» [Ibid.: 200].

В одном случае М. Кропоткин помещает в качестве синонима к *ксензу* слово *абым*, видимо, имея в виду *абыз*: «Божницы бо или мосхеи их все изнутри выбелены и не имеют в себе ни единого образа, а ксенцы их или абым к полдни ставитца, егда молитвы их говорят» [Ibid.: 190].

А. Лызлов последовательно использует термин *иман*; при первом вхождении слова он поясняет его при помощи существительного *поп*, которое соотносится с *ksiądz*: «Точию сам иман или поп их свободен глаголати гласно, прочий же за ним тихо» [Лызлов 1990: 328]; «К полудню, идеже иман их ставится и молитвы глаголет, есть свод кругловатый над ним, наподобие пределца в стену впущенный, во образ того пределца,

⁴¹ Как отмечает издатель текста, здесь переводчик не совсем хорошо передает оригинал: «...przy bytności imana w moschei fary swojej» [Małek 2018: 192]. Ср. у А. Лызлова: «Четвертое завещание названное елимех — о соблюдении супружества, его же достоин им творити в мосхеи. Идеже бы иман был того приходу, и с ведома каздеа или судии града того, и той в книги своя вписует их» [Лызлов 1990: 330].

иже в Мехе, где лежит Махомет их. По левой руке того пределца есть место высокое, на него же иман их по степенем всходит, егда им Алкорачтет или молитвы глаголет» [Ibid.: 329]; «И потом при скончании имать иман их глаголати едину долгую молитву, а народ тогда весь стоит молчащи, молящихся за султана и за всех махометцкую веру держащих» [Ibid.: 338].

В соответствии с польским *mufty* А. Лызлов использует слово *муфтей*⁴², снабжая его пояснением в соответствии с польским текстом: «И муфтёу (иже есть начальный всего Махометскаго закона) знаменитый яковый поминок дарует» [Лызлов 1990: 319] («i Muftemu (który jest głową wszytkiej religii machometañskiej) znameniony jaki upominek daruje» [Starowolski 1858: 56]); «Оный муфтей, иже есть начальник всего Махометскаго закона, в великом почтении у султана» [Лызлов 1990: 320] («Mufty ten, co to jest głową zakonu Machometowego, jest w wielkiej wadze u cesarza» [Starowolski 1858: 57]); «Потом тогда сходит с места своего муфтей, наибольшей прилагатай махометский, и яко первоначальник отеческий дает ему благословение» [Лызлов 1990: 324] («Potem dopiero wniǳie z miejsca swego Mufty, nawyższy bałamut machometañski, i dopiero sam, jako patryarcha, daje mu błogosławieństwo» [Starowolski 1858: 62]); «Прежде вышеупомянутую молитву имать чести иман старейший тоя мосхеи, последи его имать счести муфтей, иже есть величайшей прилагатай над всеми мнимыми духовными поганскими» [Лызлов 1990: 38] («Naprzód wzwyż pomienioną modlitwę będzie mówił iman nastarszy tamtej bożnicy; po nim dopiero będzie mówił Mufty, który nawyższym jest bałamutem nad wszytkiem duchowieństwem pogańskim» [Starowolski 1858: 77–78]). М. Кропоткин использует слово *муфте* или *муфта*: «...такое же и муфте, которой у них есть глава всему их закону махометанскому, посылает знаменитый упоминок» [Małek 2018: 177]; «Муфта бо их, котораго оне имеют за главу закона Махометова, такое же в великой чести у цесаря и имеет себе на каждый день от цесаря подати 500 червонных» [Ibid.: 178]; «Потом же приходит с места своего муфты, наивысший баламут махометанский, котораго яко патриарха имеют» [Ibid.: 184]; «Первое бо выше помянутую великую молитву говорит старший той божницы начальник, а потом говорит муфты, иже у них есть наивысший баламут над всем духовенством их поганским» [Ibid.: 204].

Слова *имам* и *муфтий* активно используются в переводе книги Д. Кантемира, посвященной исламу, выполненной И. Ю. Ильинским⁴³, ср.: «Имамъ то есть попъ» [Кантемир 1722: 147], «Имамъ сіречь

⁴² Русский переводчик «Повести об астрологе Мустаеддыне» Кшыштофа Дзержека в тексте вовсе опустил слово *муфтий*: он перевел «zezwał swych baszów, także i muftego, to jest naprzedniejszego duchownego» как «и призвал к себе пашей своих, также и первоначальнейшаго духовнаго своего» [Małek 2019: 69].

⁴³ Представляется интересным, что Д. Кантемир знал слово *бусурманин*. Он

Пресвітеръ, или Попъ нарицается» [Ibid.: 188]. В сочинении «История расцвета и упадка Османской империи» Д. Кантемир также поясняет термины *иман* (*имам*) и *муфтий* через христианские соответствия; ср. во французском переводе: «Iman, Prêtre ou Chapelain» (т. е. «Иман, Священник или Капеллан») [Cantimir 1743: xli]; «Iman est chez les Turcs ce qu'est le Prêtre chez les Chrétiens» (т. е. «Иман у Турок как священник у христиан») [Ibid.: 268]; «Mufti, dignité connuë, c'est le Patriarche de la Loi Mahométhane. Ce mot signifie Interpréte de la Loi» (т. е. «Муфтий, известное звание, это Патриарх мусульманского Закона. Это слово обозначает толкователь закона») [Ibid.: liii]. Слова *имам* (*иман*) и *муфтий* входят в общее употребление, по всей видимости, начиная с 1730-х гг.; их распространению способствовало, в частности, употребление в историческом нарративе при собственных именах.

Итак, можно сказать, что культурное освоение отдельных понятий ислама и реалий Османской империи особенно активно шло в последней трети XVII в. Оно происходило при помощи переводов, которые, как правило, и становятся инструментами дальнейшего присвоения-пересадки «чужого» культурного феномена на новую национальную почву. Как неоднократно отмечалось, в последней четверти XVII в. в центре этого процесса находились переводы с польского языка; в первые десятилетия XVIII в. произошло обращение непосредственно к европейскому опыту (так, в 1716 г. был издан перевод Корана, восходящий к французской версии Андре Де Рие, а также появился перевод итальянской версии сочинения П. Райкота «The History of the Present State of the Ottoman Empire», выполненный П. Толстым). В эту же эпоху происходит также формирование нового — научного — подхода к описанию ислама (Д. Кантемир).

Проведенное фрагментарное сопоставление текстов показывает, что между авторами, благодаря которым в конце XVII в. и в первой четверти XVIII в. формируется словарь нового дискурса, существуют пересечения и расхождения в стратегиях построения повествования и отбора лексических единиц. Представляется насущной задача более обширного сопоставления текстов конца XVII — первой четверти XVIII в., относящихся к этому дискурсу, что позволило бы уточнить представления о линиях преемственности, предшествовавших формированию единой традиции.

упоминает слово *Busurman* в связи с объяснением происхождения слова *musulmans* [Cantimir 1743: 40]. Д. Кантемир также объясняет, что слово *musulmans* эквивалентно по смыслу слову *orthodoxe*, поскольку обозначает адепта «чистой и безупречной веры» («celui qui a une foi pure et irréprochable») [Ibid.: 41].

Сокращенные названия библиотек и хранилищ

ГАСО – Государственный архив Свердловской области, Екатеринбург, Россия.

ГИМ – Государственный исторический музей, Москва, Россия.

ИРЛИ – Институт русской литературы Российской академии наук, С.-Петербург, Россия.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов, Москва, Россия.

РНБ – Российская национальная библиотека, С.-Петербург, Россия.

Библиография

Источники

Рукописи

Краткий Азбуковник 1649

РНБ, собр. Погодина, № 1649 (https://www.oldlexicons.ru/azbukovnik_pogodna_1649).

Лаврентьевская летопись

РНБ., F.IV.2, ф. 550 – Основное собрание рукописной книги (<https://expositions.nlr.ru/LaurentianCodex>).

Сборник кратких словарей и Азбуковников

РНБ, Соловецкое собр., № 302/322 (https://www.oldlexicons.ru/sbornik_kratkih_azbukovnikov_sol_302_322).

ТЯП

РГАДА, собр. М. А. Оболенского, № 161, Миня-четырь, август, 1538 г. (https://www.oldlexicons.ru/tolkovannije_jazyka_poloveckogo).

ША

РНБ, Q.XVI.6; РНБ, Q.XVI.7; РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1651; РГБ, собр. Н. С. Тихонравова, № 473; ГИМ, Синодальное собр., № 916; ИРЛИ, собр. В. Н. Перетца, № 170 (https://www.oldlexicons.ru/shestoj_azbukovnik).

Издания

Кантемир 1722

Кантемир Д., *Книга систима, или Состояние Мухаммеданския религии*, СПб., 1722.

Ключевский 1957

Ключевский В. О., Лекция LVIII. Кн. В. В. Голицын. Подготовка и программа реформ, *Идет, Сочинения*, III, Москва, 1957.

Котов 1953

Хождение купца Федота Котова в Персию, Кузнецова Н. А., публ., Кузнецов А. А., отв. ред., Москва, 1953.

Лукьянов 2008

Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова. 1701–1703, Ольшевская Л. А., Решетова А. А., Травников С. Н., подг. изд., Москва, 2008.

Лызлов 1990

Лызлов А., *Скифская история*, Чистякова Е. В., отв. ред.: Богданов А. П., подг. изд., коммент., аннот. список имен, Москва, 1990.

Миня 2002

Миня. Май, 3, Москва, 2002.

Повесть временных лет 1996

Повесть временных лет, Лихачев Д. С., подг. текста, пер., ст. и коммент., В. А. Адрианова-Перетц В. А., ред., изд. 2-е, исп. и доп., С.-Петербург, 1996.

Путешествия русских послов 2008

Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки. Репринтное воспроизведение издания 1954 года, С.-Петербург, 2008.

Толстой 1992

Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699, Ольшевская Л. А., Травников С. Н., подг. изд., Москва, 1992.

——— 2006

Толстой П. А., *Описание Черного моря, Эгейского архипелага и османского флота*, Зайцев И. В., сост., Орешкова С. Ф., сост., Москва, 2006.

Федорова 2014

Федорова И. В., подг., «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла и восточнославянская паломническая литература XVII – начала XVIII в., С.-Петербург, 2014.

Cantimir 1743

Cantimir D., *Histoire de l'Empire Othoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence*, Joncquières M., de, trad., Paris, 1743.

Starowolski 1858

Starowolski Sz., *Dwór cesarza tureckiego i rezydencya jego w Konstantynopolu*, Kraków, 1858.

Базы данных

НКРЯ

Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru).

Itinera Petri

Itinera Petri. Биохроника Петра Великого день за днем (<https://spb.hse.ru/humart/history/peter/biochronic/228758571>).

Литература

Аверкиев 2015

Аверкиев С. С., Влияние татар на жизнь русского народа, *История и культура Золотой Орды*, 19, Миргалев И. М., ред., Казань, 2015, 24–274.

Алпатов 1976

Алпатов М. А., *Русская историческая мысль и Западная Европа (XVII – первая четверть XVIII века)*, Москва, 1976.

Арапов 2012

Арапов Д. Ю., Ислам в Петровской России, *Вестник Московского университета. Серия 8. История*, 2012, 4, 3–10.

——— 2022

Арапов Д. Ю., *Переводы Симеона Полоцкого о «законе Махметовом»* (https://library.by/portalus/modules/ancient_literature).

Бабаева, Пентковская 2023

Бабаева Е. Э., Пентковская Т. В., П. А. Толстой как переводчик, *Переводчики и переводы в России до начала XVIII столетия. Материалы 12 Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» 11–15 сентября 2023 г.*, 3, Москва, 7–13.

Батунский 2003

Батунский М. А., *Россия и ислам*, 1, Москва, 2003.

Бенешевич 1906

Бенешевич В. Н., *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*, I, С.-Петербург, 1906.

Благова 1969

Благова Г. Ф., Историко-этимологические заметки о словах *басурман* — *мусульманин* и *магометанин* — *мухаммеданин* (мохаммеданин), *Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка*, Москва, 1969, 312–322.

——— 1973

Благова Г. Ф., Вариантные заимствования *турок-тюрк* и их лексическое обособление в русском языке (К становлению обобщающего имени тюркоязычных народов), *Тюркологический сборник. 1972*, Москва, 1973.

Богданов 1982

Богданов А. П., «Истинное и верное сказание о крымском походе 1687 г.» — памятник публицистики Посольского приказа, *Проблемы изучения нарративных источников по истории русского средневековья*, Москва, 1982, 57–84.

——— 1990

Богданов А. П., Источники «Скифской истории», *Андрей Лызлов, Скифская история*, Чистякова Е. В., отв. ред.; Богданов А. П., подг. изд., коммент., аннот. список имен, Москва, 1990.

Богданов, Гладкий 1993

Богданов А. П., Гладкий А. И., Лызлов Андрей Иванович, *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Часть 2. И—О*, С.-Петербург, 1993, 305–309.

Гуськов, Кочегаров, Шамин 2022

Гуськов А. Г., Кочегаров К. А., Шамин С. М., *Русско-турецкая война 1686–1700 гг.*, Москва, 2022.

Данциг 1953

Данциг Б. М., Из истории русских путешествий и изучения Ближнего Востока в допетровской Руси, *Очерки по истории русского востоковедения*, Москва, 1953, 185–231.

Дергачева-Скоп 1971

Дергачева-Скоп Е. И., Старинные рукописные книги в хранилищах Свердловска, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 26, Москва, Ленинград, 1971, 338–343.

Ерусалимский 2008

Ерусалимский К. Ю., Сборник Курбского и его читатели, *Вестник РГГУ (Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология»)*, 2008, 10, 82–100.

Живов 2017

Живов В. М., *История языка русской письменности*, Москва, 2017.

Казакова 1979

Казакова Н. А., «Татарским землям имена», *Труды Отдела древнерусской литературы*, 34, Москва, Ленинград, 1979, 253–257.

Калиганов 2000

Калиганов И. И., *Георгий Новый у восточных славян*, Москва, 2000.

Камолитдин 2021

Камолитдин Ш. С., К вопросу о происхождении этнонима таджик. Часть 6. Средневековые русские источники, *Вопросы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии*, 6, Камолитдин Ш. С., отв. ред., Saarbrücken, 2021, 31–41.

Коваленко 2018

Коваленко К. И. *Азбуковник Давида Замарая как источник по русской лексикографии XVII в.*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, С.-Петербург, 2018.

——— 2020

Коваленко К. И., «Толкование неудобь познаваемымъ в писаниихъ речемъ» в приложении к тексту Лествицы (РНБ, Соловецкое собрание, 302/322), *Славянская историческая лексикология и лексикография*, 2020, 3, 371–411.

Ковтун 1989

Ковтун Л. С., *Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность*, Ленинград, 1989.

Козинцев, Савельева 2021

Козинцев М. А., Савельева Н. В., Тюркский свод Прохора Коломнятина в ряду нарративных памятников крымской тематики XIV–XVII веков, *Золотоордынское обозрение*, 2021, 9/4, 807–831.

Лаборатория понятий 2022

Лаборатория понятий. Перевод и языки политики в России XVIII века, Москва, 2022.

Матвеевко 2021

Матвеевко Е. А., *Księgi Metamorphoseon* В. Отвиновского как источник для русских переводов *Метаморфоз* Овидия начала XVIII века: номинация святынь, *Slavistica Vilnensis*, 2021, 66/2, 62–77.

——— 2022

Матвеевко Е. А., Номинация святынь в выполненных с польского языка русских переводах «Метаморфоз» Овидия начала XVIII века, *Славянский альманах*, 2022, 1–2, 162–182.

Мейер, Фаизов 2008

Мейер М. С., Фаизов С. Ф., *Письма переводчика османских султанов Зульфикар-аги царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу (1640–1656). Турецкая дипломатика в контексте русско-турецких взаимоотношений*, Москва, 2008.

Мелиоранский 1905

Мелиоранский П. М., Заимствованные восточные слова в русской письменности домонгольского времени, *Известия Отделения языка и словесности Российской Академии наук (ИОРЯС)*, X, 4, С.-Петербург, 1905, 109–134.

Мухетдинов 2021

Мухетдинов Д. В., Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, Царство Русское, Российская империя, *Ислам в современном мире*, 2021, 17/3, 45–82.

Николаев 2008

Николаев С. И., *Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиографические материалы*, С.-Петербург, 2008.

——— 2015

Николаев С. И., О культурном статусе польского языка в России во второй половине XVII – начале XVIII века, *Русская литература*, 2015, 2, 132–138.

Никольский 2019

Никольский Е. В., Полемиические сочинения преподобного Максима Грека: «Мир идей» и специфика богословского метода, *Труды по русской патрологии*, 2019, 3, 23–61.

Ольшевская, Травников 1992

Ольшевская Л. А., Травников С. Н., «Умнейшая голова в России...», *Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699*, Ольшевская Л. А., Травников С. Н., подг. изд., Москва, 1992, 251–292.

Османская империя 1984

Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв.: Главные тенденции политических взаимоотношений, Москва, 1984.

——— 1998

Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в., 1, Москва, 1998.

Пентковская 2016

Пентковская Т. В., Адаптирующие глоссы в поздних церковнославянских переводах с греческого, *Вестник Московского университета. Серия 9. Филология*, 2016, 1, 26–45.

——— 2019

Пентковская Т. В., Рецепция книжной справки XIV в. в поздних церковнославянских переводах: московские книжники второй половины XVII в. между церковнославянской и польской традициями, *Славянское и балканское языкознание: Палеославистика — 2*, Ефимова В. С., отв. ред., Москва, 2019, 260–290.

——— 2022

Пентковская Т. В., К истории заимствований в русском языке Петровской эпохи: лексема *derviш*, *Stephanos*, 6/56, 2022, 36–44.

Пентковская, Бабаева 2022

Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э., *Перевод Корана Петровской эпохи*, Москва, 2022.

Польской 2022

Польской С., Рукописный перевод и формирование светского политического языка в России (1700–1760-е), *Лаборатория понятий. Перевод и языки политики в России XVIII века*, Москва, 2022, 139–193.

Польской, Ржеуцкой 2022

Польской С., Ржеуцкий В., Перевод и гражданская наука, *Лаборатория понятий. Перевод и языки политики в России XVIII века*, Москва, 2022, 7–29.

Похилько 2016

Похилько Н. П., «Речь Философа» в Повести временных лет: вопрос функции и адресата, *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья*, 2016, 8, 409–454.

Преображенская 2023

Преображенская А. А., «Сия книга преводу и писма иеромонаха Симеона Полоцкого»: письменные переводы Симеона Полоцкого в контексте русской культурной ситуации второй половины XVII в., *Переводчики и переводы в России до начала XVIII столетия. Материалы 12 Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» 11–15 сентября 2023 г.*, 3, Москва, 2023, 264–273.

Рафиков 1978

Рафиков А. Х., Литература о странах Азии и Африки в частных книжных собраниях и в Библиотеке Академии наук в первой половине XVIII в., *Книга в России до середины XVIII в.*, Сидоров А. А., Луппов С. Н., ред., Ленинград, 1978, 217–260.

Рыженков 2012

Рыженков М. Р. Дмитрий Кантемир и его документальное наследие в Российском государственном архиве древних актов, *Восточный архив*, 2012, 1/25, 6–13.

Савельева 2019

Савельева Н. В., Неизвестные памятники лексикографии в «Цветнике» Прохора Коломятина, *Русская литература*, 2019, 3, 54–63.

Савельева, Козинцев 2020

Савельева Н. В., Козинцев М. А., Тюркско-русский словарный свод в сборнике инок Прохора Коломятина 1668 г., *Труды отдела древнерусской литературы*, 67, С.-Петербург, 2020, 468–552.

СлРЯ XI–XVII, 1–30—

Словарь русского языка XI–XVII вв., 1–30—, Москва, 1975–2015—.

Смирнов 1946

Смирнов Н. А., *Россия и Турция в XVI–XVII вв.*, I–II, М., 1946.

Соловьев 1963

Соловьев С. М., *История России с древнейших времен*, II, 3–4, Москва, 1963.

Стефанович 2019

Стефанович П. С., «Славянорусский народ» в исторической литературе Украины и России XVII — первой половины XVIII в., *Slověne*, 2019, 9/2, 417–447.

Темчин 2018

Темчин С. Ю., Какой польский печатный Коран перевел в московском Посольском приказе С. Ф. Чижинский в 1683 году: К рецепции произведений Иоанникия Галяттовского, *Tatarskie dziedzictwo kulturowe. Historia. Literatura. Sztuka*, Toruń, 2018, 67–76.

Тепляшина 1970

Тепляшина Т. И., Этноним бесермяне, *Этнонимы*, Москва, 1970, 177–187.

Федюкин 2020

Федюкин И., *Прожектеры. Политика школьных реформ в России в первой половине XVIII века*, Москва, 2020.

Чистякова 1963

Чистякова Е. В., «Скифская история» А. И. Лызлова и польских историков XVI–XVII вв., *Труды Отдела древнерусской литературы*, 19, Москва, Ленинград, 1963, 348–357.

——— 1990

Чистякова Е. В., Археографическая справка, *Андрей Лызлов. Скифская история*, Чистякова Е. В., отв. ред.; Богданов А. П., подг. изд., коммент., аннот. список имен, Москва, 1990.

Шамбинаго 1906

Шамбинаго С., *Повести о Мамевом побоище*, С.-Петербург, 1906.

Шамин 2011

Шамин С. М., *Куранты XVII столетия. Европейская пресса в России и возникновение русской периодической печати*, Москва, С.-Петербург, 2011.

——— 2020

Шамин С. М., *Иностранные «памфлеты» и «курьезы» в России XVI – начала XVIII столетия*, Москва, 2020.

Шамин, Янссон 2021

Шамин С. М., Янссон О., «Контактные группы» Московского государства, *Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетия. Материалы международной научной конференции. Москва 29–30 сентября 2021*, Москва, 2021, 223–230.

Эспань 2018

Эспань М., *История цивилизации как культурный трансфер*, Дмитриева Е. Е., ред., Москва, 2018.

Юдин 2020

Юдин А., Азбуковник справщика Московского печатного двора Давида Замарая: время и слово, *Quaestio Rossica*, 2020, 8/4, 1132–1142.

Янссон 2019

Янссон О., Иван Максимов – переводчик «Двора цесаря турецкого», *Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетия. Материалы международной научной конференции. Москва 12–13 сентября 2019*, Москва, 2019, 179–187.

——— 2021

Янссон О., Книжные переводы Степана Чижинского: проблемы атрибуции, *Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетия. Материалы международной научной конференции. Москва 29–30 сентября 2021*, Москва, 237–241.

Burke 2012

Burke P., *Translating the Turks, Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Burke M. J., Richter M., eds., Leiden, Boston, 2012, 141–152.

Bushkovitch 2010

Bushkovitch P., *Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, 76, Wiesbaden, 2010, 117–143.

Kosheleva 2019

Kosheleva O., Education as a Problem in Seventeenth-Century Russia, *The State in Early Modern Russia: New Directions*, Bushkovitch P., ed., Bloomington, 2019, 191–217.

Lemny 2009

Lemny S., *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII^e siècle*, Paris, 2009.

Małek 2018.

Małek E., *Двор цесаря турецкого Шимона Старовольского в переводе кн. Михаила Кропоткина (исследование и издание текста)*, Warszawa, 2018.

——— 2019

Małek E., *Легенда об астрологе Мустаеддыне Кишиштофа Держежа в древнерусском переводе и ее позднейшие обработки (исследование и издание текстов)*, Warszawa, 2019.

Reindl-Kiel 2019

Reindl-Kiel H., Status, Honour and Luxuries. Some Remarks on Material Exchange between Russia and the Ottoman Empire, *Исторический вестник, 13: Османская империя и Россия*, Кобищанов Т. Ю., ред., Москва, 2019.

Reinhart 2008

Reinhart J., «Речь Философа» Повести временных лет и ее великоморавская и преславская предыстория, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 54, Wien, 2008, 151–170.

Richter 2012

Richter M., Introduction: Translation, the History of Concepts and the History of Political Thought, *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Burke M. J., Richter M., eds., Leiden, Boston, 2012, 1–41.

References

Averkiev S. S., Vliianie tatar na zhizn' russkogo naroda, *Istoriia i kul'tura Zolotoi Ordy*, 19, Mirgaleev I. M., red., Kazan, 2015, 24–274.

Alpatov M. A., *Russkaia istoricheskaia mysl' i Zapadnaia Evropa (17 – pervaiia chetvert' 18 veka)*, Moscow, 1976.

Arapov D. Yu., Islam in Russia of Reter I, *Moscow University Bulletin. Series 8: History*, 2012, 4, 3–10.

Babaeva E. E., Pentkovskaya T. V., P. A. Tolstoi kak perevodchik, *Perevodchiki i perevody v Rossii do nachala XVIII stoletii. Materialy 12 Mezhdunarodnoi konferentsii "Kompleksnyi podkhod v izuchenii Drevnei Rusi" 11–15 sentiabria 2023 g.*, 3, Moscow, 7–13.

Batunsky M. A., *Rossia i islam*, 1, Moscow, 2003.

Blagova G. F., Istoriko-etimologicheskie zametki o slovakh *basurman – musul'manin i magometanin – mukhammadanin (mokhammadanin)*, *Issledovaniia po slovoobrazovaniu i leksikologii drevnerusskogo iazyka*, Moscow, 1969, 312–322.

Blagova G. F., Variantnye zaимstvovaniia *turok-tiurk i ikh leksicheskoe obosoblenie v russkom iazyke (K stanovleniiu obobshchaiushchego imeni tiurkoiazychnykh narodov)*, *Tiurkologicheskii sbornik. 1972*, Moscow, 1973.

Bogdanov A. P., "Istinnoe i vernoe skazanie o krymskom pokhode 1687 g." — pamiatnik publitsis-

tiki Posol'skogo prikaza, *Problemy izucheniia narrativnykh istochnikov po istorii russkogo srednevekov'ia*, Moscow, 1982, 57–84.

Bogdanov A. P., Istochniki "Skifskoi istorii", *Andrei Lyzlov, Skifskaia istoriia*, Chistyakova E. V., Bogdanov A. P., eds., Moscow, 1990.

Bogdanov A. P., Gladky A. I., Lyzlov Andrei Ivanovich, *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi. 17 v. Chast' 2. I–O*, St. Petersburg, 1993, 305–309.

Burke P., Translating the Turks, *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Burke M. J., Richter M., eds., Leiden, Boston, 2012, 141–152.

Bushkovitch P., Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725, *Forschungen zur osteuropaischen Geschichte*, 76, Wiesbaden, 2010, 117–143.

Chistyakova E. V., "Skifskaia istoriia" A. I. Lyzlova i pol'skikh istorikov 16–17 vv., *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 19, Moscow, Leningrad, 1963, 348–357.

Chistyakova E. V., *Arkheograficheskaia spravka, Andrei Lyzlov. Skifskaia istoriia*, Chistyakova E. V., Bogdanov A. P., eds., Moscow, 1990.

Dantsig B. M., Iz istorii russkikh puteshestvii i izucheniia Blizhnego Vostoka v dopetrovskoi Rusi, *Ocherki po istorii russkogo vostokovedeniia*, Moscow, 1953, 185–231.

Dergacheva-Skop E. I., Starinnye rukopisnye knigi v khranilishchakh Sverdlovskaja, *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 26, Moscow, Leningrad, 1971, 338–343.

Erusalimsky K. Yu., The Collection of Kurbsky and Its Readers, *RGGU Bulletin. Series "Culturology, art history, museology"*, 2008, 10, 82–100.

Espagne M., *Istoriia tsivilizatsii kak kul'turnyi transfer*, Dmitrieva E. E., ed., Moscow, 2018.

Fedyukin I., *Prozhektery. Politika shkol'nykh reform v Rossii v pervoi polovine XVIII veka*, Moscow, 2020.

Guskov A. G., Kochegarov K. A., Shamin S. M., *Russko-turetskaia voina 1686–1700 gg.*, Moscow, 2022.

Jansson O., Ivan Maksimov – perevodchik "Dvora tsesaria turetskogo", *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa 16 – nachala 18 stoletii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva 12–13 sentiabria 2019*, Moscow, 2019, 179–187.

Jansson O., Knizhnye perevody Stepana Chizhinskogo: problemy atributsii, *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa 16 – nachala 18 stoletii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva 29–30 sentiabria 2021*, Moscow, 237–241.

Kaliganov I. I., *Georgii Novyi u vostochnykh slavian*, Moscow, 2000.

Kamoliddin Sh. S., On the Origin of the Ethnonym *Tajik*. Part 6. Medieval Russian sources, *Voprosy etnogeneza i etnicheskoj istorii narodov Srednei Azii*, 6, Kamoliddin Sh. S., ed., Saarbrücken, 2021, 31–41.

Kazakova N. A., "Tatarskim zemliam imena", *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 34, Moscow, Leningrad, 1979, 253–257.

Kosheleva O., Education as a Problem in Seventeenth-Century Russia, *The State in Early Modern Russia: New Directions*, Bushkovitch P., ed., Bloomington, 2019, 191–217.

Kovalenko K. I., "An Explanation of Problematic Words in Literature" in Appendix to the Ladder of Divine Ascent (Russian National Library, Solovki Collection, 302/322), *Slavic Historical Lexicology and Lexicography*, 2020, 3, 371–411.

Kovtun L. S., *Azbukovniki 16–17 vv. Starshaia raznovidnost*, Leningrad, 1989.

Kozintsev M. A., Savelieva N. V., Prokhor Kolomiatin's Turkic Dictionary among the Narrative Monuments from the fourteenth to seventeenth centuries Related to Crimea, *Zolotoordynskoe Obozrenie*, 2021, 9/4, 807–831.

Lemny S., *Les Cantemir. L'aventure européenne d'une famille princière au XVIII^e siècle*, Paris, 2009.

Malek E., *Dvor tsesaria turetskogo Shimona Starovolskogo v perevode kn. Mikhaïla Kropotkina (issledovanie i izdanie teksta)*, Warszawa, 2018.

Malek E., *Legenda ob astrologe Mustaedyne Kshishofta Dzerzheka v drevnerusskom perevode i ee pozdneishie obrabotki (issledovanie i izdanie tekstov)*, Warszawa, 2019.

Matveenko E. A., Ksiei Metamorphoseon by W. Otwinowski as the Source for Russian Translations of Ovid's Metamorphoses in Early 18th Century: Nomination of Sanctuaries, *Slavistica Vilnensis*, 2021, 66/2, 62–77.

Matveenko E. A., Names of sanctuaries in Russian translations of Ovid's Metamorphoses from Polish in the early 18th Century, *Slavic Almanac*, 2022, 1–2, 162–182.

Meier M. S., Faizov S. F., *Pis'ma perevodchika osmanskikh sultanov Zul'fikar-agi tsarium Mikhailu Fedorovichu i Alekseiu Mikhailovichu (1640–1656). Turetskaia diplomatika v kontekste russko-turetskikh vzaimootnoshenii*, Moscow, 2008.

Mukhetdinov D. V., The Slavic Qur'an Translation of the 16th–18th Centuries: Poland and Russia, *Islam in the Modern World*, 2021, 17/3, 45–82.

Nikolaev S. I., *Po'lsko-russkie literaturnye svyazi 16–18 vv. Bibliograficheskie materialy*, St. Petersburg, 2008.

Nikolaev S. I., On the Cultural Status of Polish Language in Russia, Second Half of the 17th–Early 18th Century, *Russkaya Literatura*, 2015, 2, 132–138.

Nikolsky E. V., Polemicheskie sochineniia prepodobnogo Maksima Greka: "Mir idei" i spetsifika bogoslovskogo metoda, *Trudy po russkoj patrologii*, 2019, 3, 23–61.

Olshetskaya L. A., Travnikov S. N., "Umneishaia golova v Rossii...", *Puteshestvie stol'nika P. A. Tolstogo po Evrope 1697–1699*, Olshetskaya L. A., Travnikov S. N., eds., Moscow, 1992, 251–292.

Pentkovskaya T. V., Adapting Glosses in the Late Church Slavonic Translations from Greek, *Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology*, 2016, 1, 26–45.

Pentkovskaya T. V., The ideas of the 14th century's book revision in the late Church Slavonic translations: Moscow bookmen of the second half of the 17th century between Church Slavonic and Polish traditions, *Slavic and Balkan linguistics*, 17: Palaeoslavica – 2, Efimova V. S., ed., Moscow, 2019, 260–290.

Pentkovskaya T. V., Towards the History of Borrowings in the Russian Language of the Petrine Era: the Lexeme *Dervish*, *Stephanos*, 6/56, 2022, 36–44.

Pentkovskaya T. V., Babaeva E. E., *Perevod Korana Petrovskoi epokhi*, Moscow, 2022.

Polskoi S., Rukopisnyi perevod i formirovanie svetskogo politicheskogo iazyka v Rossii (1700–1760-e), *Laboratoriia poniatii. Perevod i iazyki politiki v Rossii 18 veka*, Moscow, 2022, 139–193.

Polskoi S., Rjeoutski V., *Perevod i iazyki politiki nauka, Laboratoriia poniatii. Perevod i iazyki politiki v Rossii 18 veka*, Moscow, 2022, 7–29.

Pokhilkov N. P., "Speech of the Philosopher" of the Povest' Vremennykh Let: The Question of the Function and the Adresse, *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Prichernomor'ya*, 2016, 8, 409–454.

Preobrazhenskaya A. A., "Siia kniga prevodu i pisma ieromonakha Simeona Polotskago": pis'mennye perevody Simeona Polotskogo v kontekste russkoi kul'turnoi situatsii vtoroi poloviny 17 v., *Perevodchiki i perevody v Rossii do nachala XVIII stoletiiia. Materialy 12 Mezhdunarodnoi konferentsii «Kompleksnyi podkhod v izuchenii Drevnei Rusi» 11–15 sentiabria 2023 g.*, 3, Moscow, 2023, 264–273.

Rafikov A. Kh., Literatura o stranakh Azii i Afriki v chastnykh knizhnykh sobraniakh i v Biblioteke Akademii nauk v pervoi polovine XVIII v., *Kniga v Rossii do sereдины 18 v.*, Sidorov A. A., Luppov S. N., ed., Leningrad, 1978, 217–260.

Reindl-Kiel H., Status, Honour and Luxuries. Some Remarks on Material Exchange between Russia and the Ottoman Empire, *The Historical Reporter*, 13: *The Ottoman Empire and Russia*, Moscow, 2019.

Reinhart J., "Rech' Filosofa" Povesti vremennykh let i ee velikomoravskaia i preslavskaia predystoriia, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 54, Wien, 2008, 151–170.

Richter M., Introduction: Translation, the History of Concepts and the History of Political Thought, *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Burke M. J., Richter M., eds., Leiden, Boston, 2012, 1–41.

Rizhenkov M. R. Dimitriy Kantemir and his documentary heritage in the Russian state archive of the ancient acts, *Oriental Archive*, 2012, 1/25, 6–13.

Savelyeva N. V., Unknown Samples of Lexicographical Legacy in *Tsvetnik* by Prokhor Kolomnyatin, *Russkaya literatura*, 2019, 3, 54–63.

Savelyeva N. V., Kozintsev M. A., Tiurksko-russkii slovarnyi svod v sbornike inoka Prokhora Kolomiatina 1668 g., *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, 67, St. Petersburg, 2020, 468–552.

Shamin S. M., *Kuranty 17 stoletiiia. Evropeiskaia pressa v Rossii i vznikovenie russkoi periodicheskoi pechati*, Moscow, St. Petersburg, 2011.

Shamin S. M., *Inostrannye "pamflety" i "kur' ezy" v Rossii XVI – nachala XVIII stoletiiia*, Moscow, 2020.

Shamin S. M., Jansson O., "Kontaktnye grupy" Moskovskogo gosudarstva, *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa 16 – nachala 18 stoletiiia. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva 29–30 sentiabria 2021*, Moscow, 2021, 223–230.

Smirnov N. A., *Rossii i Turtsiia v 16–17 vv.*, I–II, M., 1946.

Stefanovich P. S., The "Slavic-Russian Nation" in the Historical Literature of Ukraine and Russia from the 1600s to the mid-1700s, *Slovene*, 2019, 9/2, 417–447.

Temchin S. Yu., Kakoi pol'skii pechatnyi Koran perevel v moskovskom Posol'skom prikaze S. F. Chzhinskii v 1683 godu: K retseptsii proizvedenii Ioannikiia Galiatovskogo, *Tatarskie dziedzictwo kulturowe. Historia. Literatura. Sztuka*, Toruń, 2018, 67–76.

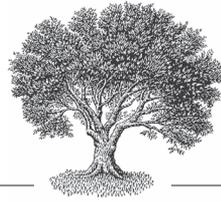
Tepliyashina T. I., Etonim besermiane, *Etnonimy*, Moscow, 1970, 177–187.

Yudin A., The Azbukovnik of David Zamaray, a Proofreader of the Moscow Print Yard: Time and Word, *Quaestio Rossica*, 2020, 8/4, 1132–1142.

Zhivov V. M., Istoriiia iazyka russkoi pis'mennosti, Moscow, 2017.

Елизавета Эдуардовна Бабаева, кандидат филологических наук,
доцент кафедры французского языкознания
филологического факультета
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
119991, Москва, Ленинские горы, ГСП-1,
МГУ имени М. В. Ломоносова,
1-й корпус гуманитарных факультетов (1-й ГУМ),
филологический факультет;
ведущий научный сотрудник
Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН,
119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
Россия / Russia
llevidova@gmail.com

Received October 23, 2023



Новгород в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия Логофета

Novgorod in the *Znamenskii* and *Khutynskii* Cycles by Pachomius Logothetes

**Зоя Николаевна
Исидорова**

независимый исследователь,
С.-Петербург, Россия

Zoia N. Isidorova

independent scholar,
St. Petersburg, Russia

Резюме

В статье проанализированы высказывания о Великом Новгороде в циклах текстов, написанных в конце 1430-х гг. Пахომием Логофетом (Пахომием Сербом) по заказу новгородского архиепископа Евфимия II для двух местных церковных праздников — Знамения иконы Богородицы и дня памяти Варлаама Хутынского. Исследование показало, что в Знаменском и Хутынском циклах представлена новая концепция Новгорода, не известная по более ранним текстам, в том числе тем, что послужили Пахومیю основными источниками. Пахомий отделяет город как пространство от населяющих его жителей и утверждает, что сам город является сакральным и находится в особых отношениях с высшими силами — Богом и Богородицей, как его верховными сюзеренами, а также Варлаамом Хутынским. Одновременно Пахомий акцентирует роль архиепископа Иоанна, героя Знаменского цикла, как посредника между Богом и Новгородом, который общается с Богом, способствует укреплению веры в жителях Новгорода и ведет их к спасению. Появление такой схемы мироустройства, одним из основных элементов которой стал Новгород как священный город, можно связать с

Цитирование: *Исидорова З. Н.* Новгород в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия Логофета // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 93–126.

Citation: *Isidorova Z. N.* (2024) Novgorod in the *Znamenskii* and *Khutynskii* Cycles by Pachomius Logothetes. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 93–126.

DOI: 10.31168/2305-6754.2024.1.03



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

потребностью в легитимации возросшего влияния архиепископа Евфимия II в сфере управления светскими делами Новгорода. Статья также предлагает решение вопроса о территориальном охвате понятия «Великий Новгород» в текстах Пахомия и обращает внимание на примечательное изменение в репрезентации отношений Новгорода со «всей Русской землей».

Ключевые слова

Великий Новгород, Пахомий Логофет, Пахомий Серб, Евфимий II (новгородский архиепископ), икона Богородицы «Знамение», Варлаам Хутынский, богослужебные тексты, средневековый город, городская идеология, средневековая республика, священный город, теократия, архиепископ, политическая власть, легитимация власти

Abstract

This is a detailed exposition and analysis of what is said about the city of Novgorod in the two cycles of texts composed by Pachomius Logothetes (the Serb) for two Novgorodian religious feasts—the feast of the icon of the Mother of God of the Sign (“Znamenie”) and the feast of St. Varlaam Khutynskii. Pachomius wrote these cycles on the order of Archbishop Evfimii II of Novgorod at the end of the 1430s. The study shows that the cycles present a new conception of Novgorod that we do not find in any earlier texts, including the main sources for these cycles. Pachomius considers Novgorod separately from its inhabitants and asserts that the city itself enjoys special protection from the Mother of God and God himself as the city’s sovereigns, and also from Varlaam Khutynskii. He also distinguishes Archbishop Ioann, a hero of the Znamenskii cycle, as God’s agent. The archbishop communicates with God, helps to strengthen the devotion of the people of Novgorod, and leads them to salvation. I hypothesize that this scheme with the idea of Novgorod as a sacred city could be aimed primarily at the legitimation of the secular power of Archbishop Evfimii II. Moreover, the article suggests what territory corresponds to the notion of Novgorod the Great in Pachomius’s texts. It also points out a notable change in the representation of the relations of Novgorod and “the whole Russian land.”

Keywords

Novgorod the Great, Pachomius Logothetes, Pachomius the Serb, Archbishop Evfimii II of Novgorod, icon of the Mother of God of the Sign, Varlaam Khutynskii, religious texts, medieval city, urban ideology, medieval republic, sacred city, theocracy, archbishop, political authority, legitimation of power

Введение

В последнее время появилось немало работ, посвященных новшествам в репрезентации Новгорода в летописных, эпистолярных и дипломатических текстах, а также в городской символике и культовых изображениях XIV–XV вв. Однако до сих пор оставался почти не изученным образ Новгорода в циклах богослужебных текстов, написанных

Пахомием Логофетом в конце 1430-х гг. для двух местных новгородских церковных праздников — дня памяти Варлаама Хутынского (далее — Хутынский цикл) и празднования иконе Богородицы «Знамение» (далее — Знаменский цикл), с которой связана легенда о чудесной победе новгородцев над суздальским войском, осадившим Новгород зимой 1169–70 гг. Исключением оказались лишь фразы из текстов Знаменского цикла, декларирующие политическую независимость Новгорода и право новгородцев на владение территориями. Эти фразы привлекали внимание исследователей своим эксплицитно выраженным политическим содержанием [Севастьянова 2011: 350–351; Агафонов 2015а: 16–19; Лукин 2021а: 67–68; Исидорова 2023].

Между тем о Новгороде в этих циклах говорится много больше, и даже беглое сопоставление произведений Пахомия с его основными источниками — проложным Житием Варлаама Хутынского и «Словом о знамении», написанными неизвестными авторами, — показывает, что того образа города, который мы находим в циклах Пахомия, в этих ранних текстах не было¹. Очевидно также, что тематика, богослужбное предназначение, а также значительный объем Знаменского и Хутынского циклов открывали возможность для развития и экспликации таких идей, которые не были, а то и не могли быть представлены в летописях или грамотах; и этой возможностью Пахомий и его заказчик, новгородский архиепископ Евфимий II, воспользовались. Важно также, что эти тексты предназначались самой широкой новгородской публике и повторялись во время ежегодных общественных богослужений, а значит, представленные в них идеи имели хорошие шансы стать важным элементом коллективной идентичности жителей Новгорода в последние десятилетия его независимости. Роль подобных регулярно повторяемых в условиях ритуальной коммуникации текстов для формирования коллективной идентичности группы подробно рассмотрена Яном Ассманом. Содержание и богослужбное предназначение Знаменского и Хутынского циклов Пахомия позволяет относить их к тому типу текстов, которые Ассман называет «обосновывающей историей» [Ассман 2004: 23, 54–62, 79–83, 153, 156, 240].

Эти соображения понуждают внимательнее отнестись к представленному в Знаменском и Хутынском циклах образу Новгорода и изучить его во всех деталях, чему будет посвящена первая часть этой статьи. Во второй части работы исследуется вопрос о территориальном

¹ На некоторые другие идейные расхождения между текстом «Слова о знамении» и текстами Знаменского цикла Пахомия Логофета исследователи уже обращали внимание: [Плюханова 1995: 34–35; Агафонов 2015а: 16–19; Idem 2015b: 114–115; Карбасова, Исидорова 2020: 258–268; Лукин 2021а: 67–68; Исидорова 2023: 42–50].

охвате понятия «Великий Новгород» в ранних новгородских циклах Пахомия (в тех случаях, когда под ним имеется в виду именно территория). Наконец, исходя из предположения, что в этих произведениях представлена определенная идеология, я рассматриваю созданный Пахомием образ Новгорода в связи с другими важнейшими идейными элементами этих циклов и предлагаю гипотезу, позволяющую объяснить появление в текстах Пахомия такого образа города.

Говоря об «идеологии» в применении к текстам Пахомия, я ориентируюсь на определение этого понятия в работах тех современных медиевистов, которые понимают его в узком смысле, как отличающееся относительной системностью представления об устройстве мира у людей, принадлежащих одной культуре или одной или нескольким социальным группам, а также объяснения такого миропорядка, которые даются этими людьми в специально разработанной и организованной речи, формулировки которой позволяют обнаружить определенную интенцию, причем в ее поддержании и распространении обычно большую роль играют институты, прежде всего церковь или государство [Steinsland 2011: 4; Росі́на 2019: 300–301]. Все это справедливо для Знаменского и Хутынского циклов Пахомия.

Схожим образом определяет понятие «идеологии» и Тён ван Дейк. Согласно его мультидисциплинарной теории, идеология по своему содержанию образует «аксиоматическую» основу социальной идентичности и репрезентации группы, а также основу ее внутренней легитимации, содержание которой определяется нормами и ценностями группы и имеет определенную структуру [Dijk 1998: 313–318]. В рамках этой теории предположение о том, что Знаменский и Хутынский циклы Пахомия выражают определенную идеологию, обосновано (помимо указанного выше), во-первых, тем, что, согласно наблюдениям ван Дейка, довольно типичной и важной частью социальной репрезентации группы является интерпретация в качестве символов групповой идентичности значимого для группы исторического события и связанных с группой героев [Ibid.: 123–125], т. е., в терминологии Яна Ассмана, «обосновывающей истории». В Знаменском цикле это история чудесного спасения Новгорода от осады суздальским войском и архиепископ Иоанн, который представлен Пахомием как человек, сыгравший ключевую роль в этом деле. В Хутынском цикле связанный с группой герой — святой Варлаам. Во-вторых, типичным признаком идеологии по ван Дейку [Ibid.: 69, 129, 159–160] является наличие в Знаменском цикле жесткого антагонизма между группой положительных «своих» («мы» — новгородцы) с «нашим» лидером (архиепископом Иоанном) и группой отрицательных «чужих» («они» — суздальцы) с «их»

лидером (великим князем Андреем, организатором похода на Новгород)². Все это позволяет рассматривать комплекс идей, представленных в ранних новгородских циклах Пахомия, как идеологию и интерпретировать определяемую в них интенцию в контексте той среды и исторической ситуации, в которой появились эти тексты. Я называю этот комплекс идей «религиозно-политической концепцией» или «политической идеологией», поскольку в отношении содержания речь идет об идеях, касающихся как представлений о мироустройстве в целом, так и принципа организации и управления конкретной человеческой общности, здесь — новгородского городского коллектива. В то же время, выполняя идеологическую функцию «обосновывающей истории», эта концепция должна была служить формированию того, что Ян Ассман называет «политической идентичностью» и «политическим воображением» определенного человеческого коллектива [Ассман 2004: *passim*].

Знаменский и Хутынский циклы сохранились в автографах Пахомия в сборнике-конвolute из Софийского собрания Российской национальной библиотеки (*Соф.* 429), который по комплексу филиграней и лингвистических особенностей исследователи датируют концом 30-х — началом 40-х гг. XV в., т. е. ранним периодом пребывания Пахомия в русских землях [Карбасова et al. 2019: 173–177, 179–180]³. Знаменский цикл включает Службу Знамения с двумя канонами в соединении со Службой Иакову Перскому, краткий повествовательный текст для чтения на утрени после 6-й песни канонов под названием «Вспоминание знамения бывша иконою прѣчистие Владычице наше Богородице въ Великом Новѣградѣ» (далее — «Воспоминание», в ссылках — *В*) и Похвальное слово (далее в ссылках — *ПС*)⁴. Хутынский цикл состоит из Службы, Жития и Похвального слова Варлааму Хутынскому⁵. Далее

² См. об этом подробнее в моем докладе «Знаменский цикл Пахомия Логофета как “обосновывающая история”», прочитанном на заседании Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН 29 марта 2023 г. [https://www.youtube.com/watch?v=t-VEGo_9cZg].

³ Графико-орфографические особенности автографа Жития Варлаама Хутынского, указанные Ж. Л. Левшиной [Карбасова et al. 2019: 177–180], обнаруживаются и в автографе Знаменского цикла.

⁴ О составе, датировке и атрибуции этих текстов Пахомию Логофету см. в: [Карбасова, Исидорова 2020: 254–258].

⁵ О пахомиевских текстах, составляющих цикл, посвященный Варлааму Хутынскому, см.: [Карбасова 2018: 5–13; Eadem 2020: 157–172; Карбасова et al. 2019: 180–187]. В соответствии с задачей этой статьи к исследованию не привлекается так называемая Вторая Пахомиевская (по Т. Б. Карбасовой) редакция Жития Варлаама Хутынского, поскольку она возникла значительно позднее Знаменского цикла и представленной в *Соф.* 429 редакции Хутынского цикла, в других обстоятельствах и ее появление не связано с деятельностью архиепископа Евфимия II. Предложенная Л. А. Дмитриевым [1973: 30–31] датировка этой редакции первой половиной 1440-х гг. не выдерживает критики,

тексты Знаменского и Хутынского циклов цитирую по автографу Пахомия в *Соф.* 429, приводя номера листов без указания шифра рукописи; при цитировании текстов Хутынского цикла дополнительно указываю страницы по публикациям, выполненным Т. Б. Карбасовой [Карбасова 2018: 16–25; Eadem 2020: 173–188; Карбасова et al. 2019: 190–196]. Для ссылок на тропари служб приняты такие сокращения: *П1* — первая песнь и т. д.; *К1* — первый канон, *К2* — второй канон; *т1* — первый тропарь и т. д.

В анализе черт образа Новгорода в Знаменском и Хутынском циклах я сопоставляю тексты Пахомия с их источниками — проложным Житием Варлаама Хутынского и «Словом о знамении». Созданное, вероятно, при архиепископе Иоанне, в самом конце XIV в. [Севастьянова 2011: 261–264], «Слово» известно в большом количестве списков, из которых три самых ранних — *Увар.* 325, *Ф.п.1.48* (список неполный из-за утраты листа в рукописи) и *Соф.* 396 — датируются первой третью XV в., т. е. временем до написания Знаменского цикла Пахомием. По этим спискам «Слово» было издано О. В. Лосевой [2009: 202–206, 328–334]. Пахомиевское «Воспоминание» очень близко воспроизводит текст «Слова о знамении» [Дмитриев 1973: 111–126], но при этом в ряде существенных моментов отличается от него. Текст «Слова» в Прологе *Ф.п.1.48* наиболее близок тексту «Воспоминания», поэтому «Слово о знамении» я цитирую по этому списку, а фрагменты из отсутствующей в этой рукописи части текста и существенные разночтения привожу по двум другим спискам (*Увар.* 325 и *Соф.* 396) в публикации Лосевой [2009: 328–334]. Проложное Житие Варлаама Хутынского цитирую здесь по Прологу первой трети XIV в. (*Син. тип.* 157) в публикации Лосевой [Лосева 2009: 319–324]. Все цитаты по рукописям и по публикациям Лосевой даются в упрощенной орфографии, титла раскрываются. Курсив во всех цитатах мой.

I. Основные элементы репрезентации Новгорода в Знаменском и Хутынском циклах

В работе, посвященной упомянутым выше декларативным фразам в Знаменском и Хутынском циклах, я объясняю отказ от присутствовавшего в «Слове о знамении» религиозного обоснования права новгородцев на территории и исключение каких-либо упоминаний божественной помощи новгородцам в их территориальных конфликтах стремлением Пахомия и архиепископа Евфимия акцентировать внимание на вопросе

и даже возможная датировка ее 1470-ми гг. вызывает сомнения, поскольку есть основания отнести составление этой редакции к рубежу XV–XVI вв., т. е. ко времени, когда и Пахомия уже не было в живых [Карбасова 2021: 244–246].

о власти в самом Новгороде с целью утвердить мысль о том, что верховная власть над городом принадлежит Богу и Богородице при посреднической роли архиепископа [Исидорова 2023]. Эта религиозно-политическая концепция зиждется, как я собираюсь теперь показать, на ключевой, но до сих пор не отмеченной в исследованиях особенности в репрезентации Новгорода, отличающей Знаменский и Хутынский циклы Пахомия Логофета от более ранних произведений, посвященных тем же праздникам: в своих текстах Пахомий отделяет город как пространство от живущих в нем людей и показывает, что само пространство города находится в особых отношениях с высшими силами — Богом, Богородицей и Варлаамом Хутынским.

1. «Град и люди»: город как пространство и субъект. В то время как большая часть молитв любого православного богослужения содержит прошения о благе для людей, в двух тропарях (первом и последнем) 9-й песни первого канона Знамени использована редко встречающаяся в богослужебных текстах формула «град и люди», выделяющая город как особый, отдельный от его жителей («людей») предмет заботы, о котором молятся Богородице: «Милосръднимъ оком съвише призири на *град и люди* твое, Прѣчистаа...» (П9К1м1, л. 181об.); «...Мати Божиа, обычние милости твоее на *град и люди* милостивно показуащи...» (П9К1м3, л. 182). Эта формула была заимствована Пахомием из так называемого Канона «трусу» Службы на 26 октября, посвященной памяти святого Димитрия Солунского и воспоминанию о разрушительном землетрясении («трусе») в Константинополе. Важно, что если во втором процитированном фрагменте (из П9К1м3) формула «град и люди» находится внутри повторенного почти без изменений текста богородична первой песни Канона «трусу»⁶, то в П9К1м1 эта формула появилась независимо от остального текста, т. е. точно не является случайным, чисто «механическим» заимствованием из источника. Вероятно, Пахомий нашел ее настолько подходящей, что решил включить и в самостоятельно составленный им тропарь, и уже это позволяет предположить, что отделение города как пространства от населяющих его людей играет какую-то концептуальную роль в Знаменском цикле. Источник же формулы «град и люди» свидетельствует о влиянии византийских градозащитных культов на концептуализацию города в текстах Пахомия и о посреднической роли богослужебных текстов в распространении этого влияния.

⁶ Из этого канона Пахомий заимствовал все богородичны, которые целиком или с небольшими изменениями сделал последними тропарями первого канона Службы Знамени, расположив их, однако, в обратной последовательности песней [Исидорова 2020а: 232–233]. Такой прием работы с источниками характерен для Пахомия [Карбасова 2020: 164–165].

В текстах, посвященных Варлааму Хутынскому, Пахомий представляет Новгород как пространство, содержащее мощи святого, и к тому же одушевляет город: «Великыи бо Новѣград велми тобою *хвалитъся, имѣе мощи твое въ себѣ, егоже* и съхрани от врагъ непоколѣбима, да зовем ти: радуися, преподобне Варлааме, отче нашъ» (кондак, л. 25об.) [Карбасова 2020: 184]; «Яко въ порфиру и висонѣ, и царьскую багреницу одѣяв- ся тобою Велики Новѣград, днесъ убо, *свѣтло трѣжьствуе, веселитъся*, Варлааме, *имѣе въ себѣ*, яко неистѣжимое скровище» (*П4т1*, л. 20об.) [Ibid.: 183]. Есть несколько причин полагать, что под «Великим Новгородом» здесь имеется в виду город как пространство, а не его жители, т. е. слова «хвалитъся» и «свѣтло трѣжьствуе, веселитъся» описывают действия именно города как пространства, а не действия населяющих его людей. Во-первых, в обоих случаях говорится о том, что мощи Варлаама Новгород «имеет *в себѣ*», как в некотором замкнутом пространстве, подобном ларцу или ковчегу. Во-вторых, в процитированном кондаке, а также в следующем за ним икосе, молящиеся просят о городе в третьем лице: «егоже и съхрани». Наконец, в стихире-славнике на малой вечерне той же службы Великий Новгород представлен как «говорящий» от первого лица пространственный субъект: «...Великыи же Новѣград, проповѣдуе, хвалитъся: “*Имѣю бо въ себѣ, рече*, неистѣжимое скровище...”» (л. 4) [Ibid.: 175–176]. То, что «говорящим» субъектом у Пахомия вполне может быть город как пространство, подтверждается использованием приема одушевления в другом его произведении — написанном много позже Житии Евфимия Новгородского, где архиепископа хвалят построенные или обновленные по его повелению церкви⁷.

2. «Град твой, Прѣчистая». В Знаменском цикле Пахомий «усваивает» Богородице и Христу не только жителей города, сочетая лексемы «люди», «рабы» и «стадо» с местоимениями «твой» и «свой», что обычно встречается в молитвах, но и сам город. В этом отношении особенно показательным сравнением со «Словом о знамении», где город мыслится не иначе, как принадлежащий жителям, о чем говорит неизменное

⁷ Хвалят они его не словами, но самой своей материальной сущностью, Пахомий же перекладывает их «речь» в слова: «...аще и не гласомъ, *вещми же възвѣстятъ* и свою красоту по разньству *повѣдающе, яко вещьми рещи*: “Сия архиепископъ Евфимие дарова ми”. Иная же церкви, *яко хвалящися* и свое благолѣпие являющи, *вещми глаголетъ*: “А симъ мене украси”. Иная же *приглашаетъ, тои вещьми глаголетъ*: “И мене от основания въздвиже”. Храмъ же великаго Иоана Златоустаго високо стоя, иже от него създанныи, *яко рукою того благословляетъ, глаголя*: “Понеже храмъ въздвиже на земли, азъ умолю Творца храмы тебѣ даровати на небесѣхъ”» (*Егор. 637*, л. 433об.). (Приношу благодарность Т. Б. Карбасовой, сообщившей мне об этом раннем новгородском списке Жития Евфимия, который она готовит к публикации в серии «Книжные центры Древней Руси», издаваемой ИРЛИ РАН.)

использование фразы «град наш» — пять раз, как в молитвах, так и в нарративе. В Знаменском цикле выражение «град наш» тоже встречается, однако только в молитвах: три раза в «Воспоминании», из которых два — заимствования из «Слова о знамении» (л. 174об., 175, 177об.), и два раза в Похвальном слове (л. 197, 200об.). При этом значительно чаще в обращениях к Богородице или Христу Пахомий использует фразу «град твой». В службе она встречается 16 раз в молитвах к Богородице — например: «Избави языческаго нашества *градъ твои*, Всепѣтаа...» (П6К1м1, л. 169) — и четыре раза в обращениях ко Христу (л. 159об., 164, 166об., 186), а также два раза в хайретической части Похвального слова (л. 198). Говоря о Богородице в третьем лице в нарративной (центральной) части Похвального слова, Пахомий использует словосочетание «град свой»: «...но своемъ бо *градъ* Богородица побараючи...» (л. 193об.), а в одном из обращенных ко Христу тропарей называет Новгород городом Богоматери: «...град *Прѣчистие ти Матере*, Слове» (П4К1м2, л. 166).

Хотя невозможно однозначно определить, означает ли в этих обращениях слово «град» только город как пространство или город вместе с людьми, все же, если принять во внимание то, что уже было сказано выше, а также идеи, о которых пойдет речь далее, интерпретация слова «град» как пространства окажется в этих случаях наиболее вероятной.

3. «Сокровище граду твоему даровася»: икона Богородицы и мощи Варлаама Хутынского. В Знаменском цикле Пахомий утверждает, что икона Богородицы, связанная с чудом спасения города от осады, дарована Христом своему «граду»: «дароваль еси *граду* твоему икону Матере твоя, Слове» (П4К2м2, л. 166об.). В некоторых обращенных к Богородице песнопениях говорится о самом факте дарования иконы городу, а присутствие в городе иконы сравнивается с обладанием сокровищем: «Въ истину скровище чьстно *граду твоему* икона твоя, Прѣчистаа, даровася...» и «Свѣтоноснаа благодать и исцѣления дарование, дастся *граду твоему*, образъ твои, Прѣчистаа...» (П7К1м1 и П7К2м2, л. 177об.–178об.). Причину такой ценности иконы для города Пахомий объясняет в Похвальном слове: икона замещает на земле саму Богоматерь, которая, находясь на небесах, действует через свою икону, дарованную, как здесь утверждается, ею самую жителям Новгорода («нам»), причем они и осаждающие город враги видят Богородицу на иконе, как живую: «Аще бо ты у прѣстола Сина своего прѣдстоиши, нь *намъ даровала еси чьстную икону твою*, еже яко живу тебѣ, Матерь слову зряще, любѣзно обლობызаемъ, благодарение показующе...» (ПС, л. 200об.)⁸. В некоторых случаях из текста

⁸ О вероятном источнике этого мотива см. в: [Карбасова, Исидорова 2020: 264–268].

невозможно понять, имеется ли в виду икона или сама Богородица: «... тебѣ заступницу граду твоему Слово Божие дарова...» (светилен, л. 184); «...и тако на забрала граду положиша, яко же нѣкоего воеводу и крѣпка блюстителя, от тое избавления чающе еже и бысть» (ПС, л. 192–192об.); «Якоже живу Матерь Слово видевше те суюмудрѣних многочисльное воинство, якоже бѣдрнаго блюстителя на забралех обстоима вѣрными...» (ПІК2м4, л. 162об.). То, что икону полагается воспринимать как саму Богородицу, следует и из объяснения Пахомия, почему за иконой в церковь Спаса на Ильине улице архиепископу следовало идти самому, а не посылать за ней протодьякона и клириков: «Како бо можаху прикоснутися послани?! Не бо подобаше. Нѣ самому архиепископу и съ прочим множеством, псалѣмопѣниемъ, чѣстнѣ, якоже [...] царици, прѣдидуши, достойную чѣсть въздати...» (ПС, л. 191–191об.). Таким образом, в Знаменском цикле Пахомий фактически утверждает, что посредством своей иконы в Новгороде присутствует сама Богородица.

В Хутынском цикле даром Новгороду назван Варлаам Хутынский. В Похвальном слове, наравне с «блаженными» родителями святого, которым был дарован такой необыкновенный ребенок, Новгород тоже назван «блаженным», как место, которому был дарован святой: «Блажень еси вѣистину и ты, Вѣлики Новѣград, яко таковое *тебѣ дарованіе даровася*» (л. 53об.) [Карбасова 2018: 19]. Варлаам присутствует в городе посредством своих мощей. Они сравниваются с «неистощимым сокровищем», которым Новгород «хвалится» (л. 4, 20об., 25об.) [Ibid.: 175–176, 183, 184]⁹.

4. «По своемъ бо градѣ Богородица побараючи», «Богом покрываемый град». В Знаменском цикле Пахомий ввел совершенно новую мысль о том, что целью знаменія было указать новгородцам и осаждающим их суздальцам на активную роль Бога и Богородицы в защите Новгорода. Об этом архиепископу Иоанну говорит голосом от иконы Христа сам Бог, отвечая на вопрос о смысле использования иконы для победы над врагами¹⁰. Следуя Акафисту и связанной с ним «Повести о неседалном», Пахомий создал образ Богородицы — «воеводу» и стражника. При этом, описывая в Похвальном слове действия Богородицы в кульминационный момент противостояния новгородцев и суздальцев, Пахомий сперва вводит мотив ее помощи людям: «Непобѣдими же

⁹ Акцент, сделанный Пахомием на почитании мощей Варлаама в Службе и Похвальном слове, отметили А. Н. Кручинина и Т. Б. Карбасова [Карбасова 2020: 161].

¹⁰ «Можах бо азъ и безъ таковаго повелѣнія тѣхъ низложити, нѣ убо чюдо хотя уяснити иконою Матере моее, яко да посрамется иконоборци, вамъ же большу ползу притварае и вѣру еже въ ме утврѣждае» (ПС, 190об.).

воевода и побарающа по христианох Прѣчистаа Владычица, скороа призывающимъ помощница». Однако, подводя итог этому пассажи, он объясняет ее действия особыми отношениями с городом: «...но своемъ бо градъ Богородица побараущи...» (л. 193–193об.)¹¹. На связь Богородицы с городом как пространством указывает и мотив самого последнего, завершающего, тропаря второго канона Знамению, где способность Богородицы сохранить город от вражеского вторжения выводится по аналогии из того, что она чудесным образом сохранила в материнстве свое девство: «Дѣвства твоего знамение неврѣдимо съхранивъ, Слово Божие ис тебе прошѣд, съхрани град твои неразоримъ, Дѣво Вьсепѣтаа!» (П9К2м4, л. 182об.). Этот мотив восходит к наследующей античным культам и проявившейся в Акафисте византийской традиции почитания Богородицы как охранительницы города [Pentcheva 2006: 61–69].

Еще одним новшеством стало введенное Пахомием рассуждение, в котором болезнь, постигшая князя Андрея накануне похода на Новгород, интерпретируется как предостережение против нападения на город, который защищает сам Бог: «Мню, яко сего ради болѣзнь бысть ему, въ еже уцѣломудритися ему и прѣстати от начинания своего и не ратовати Богомъ покриваеми градъ» (ПС, л. 188об.). Этот риторический анонс грядущих неприятностей для суздальского войска Пахомий увенчал уподоблением великого князя египетскому фараону, которого не остановили «казни», предостерегавшие от преследования «народа Божьего» (Исх 7–11)¹². Хотя сравнение разгрома осаждавших Новгород суздальцев с гибелью египетского войска появилось уже в «Слове о знамении»¹³, там оно связано со схожими обстоятельствами гибели врагов, Пахомий же ввел имплицитное уподобление Новгорода находящемуся под защитой Бога «народу Божьему».

В Хутынском цикле тема защиты города от врагов не играет большой роли, однако она присутствует в нескольких песнопениях Службы

¹¹ Действия Богородицы в отношении осаждающих и осажденных Пахомий описывает в этом пассаже так: «...отврѣщышися от них образомъ, на град обратися, не тъкмо образомъ, нь и милосрѣдиемъ. [...] Рече бо, яко отврати лице свое от ратнихъ, абие и силу от нѣхъ отеть, и вмѣсто сихъ слѣпоту наведя, вѣрнимъ же своимъ рабомъ дръзновение дарова» (ПС, л. 193–193об.). Подробнее об образе Богородицы в Знаменском цикле, другие примеры из текстов цикла и библиографию по вопросу см. в: [Карбасова, Исидорова 2020: 259–264].

¹² «Якоже и лютаго онога фараона, многими ранами Моисеомъ наказуемъ, никакоже прѣста от прѣжднаго злаго и звѣрскаго своего начинания, дондеже и богопустнымъ гнѣвомъ потоплень бысть, и съ нимъ тъмамъ многамъ, такожде и сыи: никакоже прѣста гнѣвомъ дихае» (ПС, л. 188об.).

¹³ «И покры ихъ тма, якоже бысть при Моисѣи, егда бо проведе Богъ сквозѣ Чермьное море жиды, а фараона погрузи. Тако и на сихъ нападе трепеть и ужасть, и ослѣпоша вси, и начаша ся бити межи собою» (Соф. 396, л. 4об.) [Лосева 2009: 333–334].

Варлааму Хутынскому. Причем из упомянутого выше кондака можно заключить, что для защиты города важно присутствие в нем мощей Варлаама¹⁴. Это приводит на память драматический рассказ о чуде Димитрия Солунского «о Селунѣ градѣ», отражающий византийское представление о том, что пребывание в городе мощей святого может препятствовать захвату города врагами. Примечательно, что, как и Варлаам Хутынский для Новгорода, Димитрий был «своим» святым для Солуни, будучи связанным с этим городом всей своей судьбой. Чудо это было хорошо известно — рассказ о нем можно найти, например, на л. 63–63об. в Прологе *Ф.п.1.48*, — что позволяет предполагать какое-то его влияние на трактовку роли мощей святого в Хутынском цикле.

5. «Град Господень»: Великий Новгород в сопоставлении с Иерусалимом и Синаем. Характер связи Христа с Новгородом Пахомий объясняет в первой стихире на стиховне Службы Знамения: «Якоже дрѣвле въ Иерусалимѣ Зоровавеломъ дрѣжавнаа ти десница чудодѣствоваше, Господи, многое бесчисленное противних побѣди, такожде и сих низложи, пришьдшихъ разорити градъ, его же искупи крѣвию своею, Слове: да разумѣють от дѣль, яко ты, Избавитель, съ нами еси» (л. 158)¹⁵. В этой стихире Пахомий уподобляет победу над осаждавшими Новгород суздальскими войсками событию библейских времен — победе над некими «бесчисленными» врагами, угрожавшими Иерусалиму при Зоровавеле, предводителе вернувшихся из вавилонского плена иудеев. Во второй части стихир, начинающейся со слов «также и сих», Пахомий, не называя Новгород, определяет его как «градъ, егоже искупи крѣвию своею, Слове». Это заявление помещает Новгород в контекст истории спасения и в то же время объясняет ценность Новгорода для Бога, т. е. причину, по которой он защищает город. При этом, кажется, нет оснований думать, что здесь подразумевается искупление жителей Новгорода как христиан. Искупленным, по-видимому, является город как пространство, какой бы странной ни казалась эта мысль.

Идея искупления Новгорода кровью Христа имеет, вероятно, тот же источник, что и фраза «град и люди», о которой шла речь выше, — это византийский Канон «трусус», где в *П5м2* есть фраза: «Люди и град, иже своею кровию стяжа Исусе» (*ТСЛ 480*, л. 227). Здесь неназванный город, который Иисус «приобрел» ценой своей крови, — Константинополь. Однако в стихире Службы Знамения связь Новгорода со

¹⁴ «Великыи бо Новѣград велми тобою хвалитса, имѣе моци твоє въ себѣ, егоже и съхрани от врагъ непоколѣбима, да зовем ти: радунся, преподобне Варлааме, отче нашъ» (кондак, л. 25об.) [Карбасова 2020: 184].

¹⁵ Подробный анализ этой стихир см. в: [Исидорова 2020б].

страстями Христа имплицитно предполагает уподобление Новгорода не Константинополю, но Иерусалиму, на что непосредственно указывает сравнение чудесной победы под Новгородом с победой под Иерусалимом. Сравнение типично для древнерусской книжной традиции отождествления того или иного русского города с Иерусалимом на основании схожих обстоятельств — разорения города врагами или, наоборот, избавления города от опасности. Традиция была изучена А. А. Алексеевым [2003] на материале древнерусских летописей, исторических повестей и житий, однако уподобления Новгорода Иерусалиму в таком контексте среди его примеров нет. Уникальным является также использование сюжета, который выбрал Пахомий. В примерах, обнаруженных Алексеевым, благоприятный для города исход уподобляется исключительно избавлению Иерусалима от осады при нашествии Сеннахерима, сюжету, хорошо известному по нескольким пересказам в канонических книгах Библии. Между тем источником для Пахомия послужил фрагмент из какого-то хронографа, составленного на основе Хроники Георгия Амартола, где описан бесславно закончившийся поход на Иерусалим войска царя Дария [Исидорова 2020а: 219–220; Eadem 2020б: 238–239, 247].

Более емкое обобщающее указание на принадлежность Новгорода сфере сакрального находим в Похвальном слове Знамению, в составленной Пахомием из стихов разных псалмов благодарственной молитве спасенных новгородцев, где в составе цитаты из 100-го псалма (стих 8) «...въ еже потрѣбытися *от Града Господня* въсе творящей безаконие...» (л. 196) выражение «Град Господень», которое в оригинале означало Иерусалим, недвусмысленно относится к Новгороду.

Если в Знаменском цикле уподобление Новгорода Иерусалиму имплицитировано в библейских уподоблениях, то в Хутынском цикле это сравнение выражено явно. В Похвальном слове Варлааму Хутынскому сакральный статус Новгорода подтверждается тем, что он — место, порождающее святых, и в этом качестве Пахомий сопоставляет Новгород с Иерусалимом и с Синаем: «...откуда сии таковии велики свѣтилникъ въсяи, еда от Иерусалима или от Синае? Ни, рече. Нь Велики Новъград такового свѣтилника възрасти, лозу благочѣстия и плод прѣподобия» (л. 51об.–52) [Карбасова 2018: 18]. Сопоставление Новгорода с отмеченными присутствием Божиим Иерусалимом и Синаем предполагает, что и Новгород является таким местом. На сакральные качества Новгорода указывают также метафоры, которыми описан в этом пассаже сам Варлаам Хутынский, поскольку коннотативно их смысл распространяется и на место происхождения святого — через них «просвечивают» скрытые метафоры, обозначающие Новгород как источник огня, от которого

«велики свѣтилникъ въся», и как почву, которая «възрасти, лозу благочѣстия и плод прѣподобиа». Заметим, что все эти сравнения и метафоры определяют Новгород именно как место, как пространство.

б. «Великий Новгород»: изменение в именовании города. Наконец, стоит указать и такой важный для репрезентации Новгорода элемент, как именование города. Эпитет «великий» с усиленным лаудативным значением появился при названии Новгорода в грамотах новгородского происхождения не позднее 1330-х гг., а к концу XIV в. он уже закрепился в качестве официального обозначения новгородского политического образования, о чем свидетельствует прежде всего включение его в титул новгородского архиепископа в это время. Тем не менее в новгородских летописях он впервые появляется только под 1393 г. и начинает употребляться часто лишь в 1440-х гг. [Лукин 2018: 389, 393, 396, 399]. Это наблюдение соответствует тому, что мы видим в текстах, предназначенных для богослужений: не только в проложном Житии Варлаама Хутынского, но даже в списках «Слова о знамении», которые датируются первой третью XV в., город всегда именуется просто «Новгородом». И только в Хутынском и Знаменском циклах Пахомия впервые в богослужебных текстах появляется именование города с эпитетом «великий», причем ему явно отдается преимущество перед названием без эпитета¹⁶. Таким образом, можно утверждать, что из новгородских архиереев именно Евфимий II стал придавать особое значение прибавлению лаудативного эпитета к названию Новгорода в богослужебных и летописных текстах, и этот факт прекрасно сочетается с выявленной в текстах Пахомия тенденцией к сакрализации города.

II. Территориальный аспект понятия «Великий Новгород» в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия

Приведенные выше цитаты из Знаменского и Хутынского циклов как будто указывают на то, что сакральное пространство, называемое Пахомием «Великим Новгородом», соответствует физической территории города. Тем не менее есть основания тщательней разобраться в этом вопросе. В своей статье о Похвальном слове Варлааму Хутынскому Карбасова отметила, что в том фрагменте, где Пахомий сопоставляет

¹⁶ Служба Знамения: «Великий Новгород» — 5 раз (только в стихирах), «Новгород» — 2 раза (только в тропарях); «Воспоминание»: то и другое наименование по 3 раза; Похвальное слово Знамению: только «Великий Новгород» — 4 раза; Служба Варлааму Хутынскому: только «Великий Новгород» в различных типах песнопений — 8 раз; Житие Варлаама Хутынского: только «Великий Новгород» — 4 раза; Похвальное слово Варлааму Хутынскому: «Великий Новгород» — 5 раз, «Новгород» — 2 раза.

Новгород с Иерусалимом и Синаем, имеет место характерная для Пахомия «самоцитация» — совпадение текста с его же Житием Сергия Радонежского, над которым он работал примерно в то же время, используя те же источники [Карбасова 2018: 18; Eadem 2020: 170–172]. Мы не знаем, было ли сопоставление с Иерусалимом и Синаем придумано самим Пахომием или заимствовано им из какого-либо источника, однако ясно, что использование этого элемента в древнерусской агиографии начинается именно с Пахомия. В специальной статье, посвященной этому сюжету, С. А. Семячко обратила внимание на то, что в Житии Сергия Пахомий сравнил с Иерусалимом и Синаем не город Ростов, где родился Сергей, а всю «Русскую землю». В связи с этим исследовательница ставит вопрос, не означает ли Новгород в Похвальном слове Варлааму не только город, но и всю Новгородскую землю [Семячко 2020: 17]. Именно так интерпретирует выражение «Великий Новгород» Карбасова в своем анализе пахомиевской Службы Варлааму Хутынскому: «[С]овершенно отчетливо в службе звучит тема торжества Новгородской земли, которая прославляет своего чудотворца» [Карбасова 2020: 161].

Следует уточнить, что, как и в «Слове о знаменнии», в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия нет выражения «Новгородская земля». Это обстоятельство согласуется с выводом Ч. Дж. Гальперина о том, что редкое и непоследовательное использование этого словосочетания в новгородских летописях и договорах, а также неустойчивость и противоречивость его географического содержания свидетельствуют об отсутствии у этой фразы идеологического наполнения. Т. е. концепции «Новгородской земли» у новгородцев не было [Halperin 1999: 350, 356–357, 363]. «Предварительно» согласившийся с выводом Гальперина П. В. Лукин [2018: 399–403, 405] показал, что одним из вариантов употребления наименования «Новгород» или «Великий Новгород» в новгородских грамотах и других источниках было как раз обозначение политического образования, включавшего город и подчиненную ему территорию.

Насколько, однако, такая интерпретация соответствует пахомиевской концепции «Великого Новгорода» как сакрального пространства? Рассмотрим этот вопрос в различных контекстах, в том числе в сюжетах, где упоминаются другие территориальные образования, а именно: 1) в контексте отношений «Великого Новгорода» и «Русской земли»; 2) в связи с описанным в «Воспоминании» конфликтом Новгорода с подвластными ему землями; 3) в контексте основной сюжетной линии и идейного содержания Знаменского цикла; и 4) в связи с вопросом о территориальной принадлежности Хутынского монастыря.

1. «Великий Новгород» и «Русская земля». В одной из фраз первой стихирры на литии Службы Варлааму Хутынскому Пахомий называет святого «Русские земли удобрение, Великому же Новуграду похвала и утверждение» (л. 10) [Карбасова 2020: 177]. Едва ли стоит придавать большое значение имеющимся смысловым различиям между определениями роли Варлаама для «Русской земли» и для Новгорода, а тем более усматривать в них четко сформулированную концепцию¹⁷, отметим лишь, что «Великий Новгород» оказывается здесь обособлен от «Русской земли», хотя, что важно, не противопоставлен ей. При этом в отличие от Сергия Радонежского, которого Пахомий прославляет как общерусского святого¹⁸, Варлаам Хутынский у него тесно связан именно с Новгородом. Различие между святыми становится тем очевиднее, что в фразе из Похвального слова Варлааму, где Новгород сопоставляется с Иерусалимом и Синаем, о Русской земле не упоминается вовсе.

В отношении Знаменского цикла ту же проблему следует решать, сопоставляя тексты Пахомия со «Словом о знамении». Во всех трех ранних списках «Слова» перечень войск из разных русских городов, присоединившихся к суздальцам в походе на Новгород, заканчивается словами «и вся земля Руская»¹⁹. Эта фраза не только обособляет Новгород, но и однозначно противопоставляет его «всей земле Руской». У Пахомия в параллельном фрагменте «Воспоминания» и в Похвальном слове Знамению этой обобщающей фразы нет. Далее, в описании приступа Пахомий дважды отказался называть осаждавшие Новгород войска «русскими», как обобщенно называет их «Слово»²⁰.

¹⁷ Ср. определение значения Сергия для князей, монахов и преподобных в одном из ранних списков службы ему: «постником похвало» и «вѣрным князем похвало и утверждение» (ТСЛ 116, л. 400об., 401).

¹⁸ Помимо фразы, которую исследовала Семячко, в текстах, посвященных Сергию Радонежскому, можно обнаружить и другие упоминания Русской земли. В Житии Сергия: «Се убо Руския земли паче же вселенниа похвала» (Соф. 1248, л. 329); в службе: «Воистинну ты велика учителя, мудре Сергие, Русским странамъ Христосъ дарова» (начало из П9К2m2) (ТСЛ 116, л. 408об.); в кондаке и иконе упоминается «отечество» Сергия: «И яко солнце отчъству си въсиаль еси» и «Радуися, похвало отчъству своему» (ТСЛ 116, л. 406, 406об.), но имеется ли в виду под этим словом Ростов или «Русская земля», не ясно, Ростов в службе совсем не упоминается.

¹⁹ «... и посла сына своего Романа к Новугороду съ всею силою своею суздальскою и с нимъ князь Мьстиславъ съ смолянны, и рязанци съ своими князьми, и муромчи и полочанѣ и торопчанѣ перьяславци и ростовци и вся земля Руская» (F.l.I.48, л. 122–122об.) [Лосева 2009: 329]. Подобный список участников похода на Новгород, но без упоминания переяславцев и ростовцев, есть и в Новгородской первой летописи обоих изводов, где он также заканчивается словами «и вся земля просто Русьская» [ПСРЛ, 3: 33, 221]. Сохраняется эта фраза и в Новгородской IV летописи; см. сопоставление летописных рассказов в: [Севастьянова 2011: 266].

²⁰ В списке «Слова о знамении» в рукописи Соф. 396 есть еще один фрагмент с упоминанием «Русской земли»: «И придоша к Новугороду сусьдальци съ всеми князьми земля Руския...» (Соф. 396, л. 2об.) [Лосева 2009: 330]. Хотя

Очевидно, что в Знаменском цикле Пахомий сознательно избегал противопоставлять Новгород «всей земле Русской», а в стихире Службы Варлааму Хутынскому представил «Великий Новгород» если не как особую часть «Русской земли», то как пространство, сосуществующее с ней в некотором бесконфликтном соседстве хотя бы в том идеальном мире, которому принадлежит святой Варлаам.

2. «Великий Новгород» в отношениях с подвластными землями. В «Воспоминании» Знаменского цикла, а именно в декларативной фразе и в рассказе о событиях на Двине, Пахомий отделяет «Великий Новгород» от территорий, которыми новгородцы «владеют»: «Житие проходящимъ человеком Великаго Новаграда, [...] владеще областью своею, якоже и лѣпо бѣ...» (л. 171об.–172); «...едина от власти града того, Двина глаголемаа, отметнувшисья убо обычную дань даати Новуграду...» (л. 172). Очевидно, что здесь понятие «Великий Новгород» (или «Новгород») не распространяется на всю подчиненную политической общине Новгорода территорию, но обозначает город и сам «новгородский политический коллектив» [Лукин 2018: 403–408], который владеет «областью своею» и получает с нее дань.

В этой связи уместно вспомнить о сниженном по сравнению со «Словом о знамении» интересе Пахомия к вопросу о праве новгородцев на территории при возросшем внимании к вопросу о власти над «Новгородом», что проявилось в частности в исключении из рассказа о конфликте вокруг Двинских земель каких-либо упоминаний о Боге и его помощи новгородцам в борьбе за эти территории [Исидорова 2023: 44–47]. Получается, что если отношения «Великого Новгорода» с «Русской землей» Пахомий представил лишенными какой-либо враждебности, расположив обе эти сущности в сфере сакрального, то отношения «Великого Новгорода» с подвластными территориями он заключил в сферу земного, где как раз и возможны конфликты из-за неуплаты дани и права взимать ее. В таком случае в Знаменском цикле мы, похоже, имеем дело с двумя разными по своей природе ипостасями «Великого Новгорода», которые можно условно назвать «градом земным» с его «политическим народом», владеющим подчиненными территориями, и «градом небесным», пространственные характеристики которого мы пока не выяснили.

в двух других списках «Слова» нет фразы «съ всеми князьями земля Руския», не исключено, что в списке, которым пользовался Пахомий, эта фраза была, поскольку в «Воспоминании» этот фрагмент выглядит так: «И пришьдше суздальци съ всею силою...» (л. 173об.). Если это так, то перед нами четвертый случай, когда Пахомий исключил из своих текстов ассоциацию осадивших Новгород войск с «Русской землей».

3. «Великий Новгород» в контексте сюжета и идейного содержания Знаменского цикла. Пространственная идентификация понятия «Великий Новгород» в Знаменском цикле обусловлена двумя обстоятельствами, составляющими основу сюжета и идейного содержания этих текстов: осадой города и его сакральным статусом. Сюжет осады сам по себе требует обособления городского пространства, поскольку территория вне города занята врагами. Кроме того, в связи с осадой актуализируется не только физическое, но и символическое значение стен Новгорода, куда выносятся икона Богородицы — защитницы города.

Придание «Великому Новгороду» сакрального статуса также требует наличия у него четких границ: в отличие от не имеющих ясных пределов и переходящих из рук в руки территорий, город, обведенный и замкнутый стенами, отделяющими его от профанного, мирского пространства, может восприниматься как обособленный сакральный объект. Известно, что сакрализация городского пространства с определенными и ненарушенными границами имеет древние корни в европейской и мировой культуре [Элиаде 1999: 340]. На связь с этими представлениями указывает и процитированный выше тропарь, в котором способность Богородицы защитить город от врагов связывается с ее девством (ПРК2м4, л. 182об.). Таким образом, ясно, что в контексте Знаменского цикла сакральная ипостась «Великого Новгорода» должна ограничиваться пределами города.

4. Территориальная принадлежность Хутынского монастыря. В пользу того, чтобы понимать под выражением «Великий Новгород» именно город, говорят и следующие наблюдения над употреблением этого наименования в Хутынском цикле. В тех немногих случаях, когда Пачомий делает отсылку к появившемуся прежде в тексте наименованию «Новгород» или «Великий Новгород», он неизменно использует лексему «град» с указательным местоимением «тот»: «Бѣ бо, рече, тогда кнезь въ *Великомъ Новѣграде*, якоже обичаи есть *того града* гражданомъ...» (л. 36об.) [Карбасова et al. 2019: 192]; «Есть убо обичаи въ *томъ Новѣградѣ*, [...] вьсь народ съ архиепископомъ *града того* [...] народи съ архиепископомъ *прѣдреченаго града того* [...] *тогоже града* кнезь» (л. 57об.–58) [Карбасова 2018: 22].

С другой стороны, в случае с Хутынским циклом у нас как будто есть формальные основания относить наименование «Великий Новгород» ко всей Новгородской земле, поскольку Хутынский монастырь с мощами Варлаама находился вне городских стен Новгорода, о чем не раз упоминается в Житии и Похвальном слове, а в приведенных выше песнопениях из Службы Варлааму «Великий Новгород» похваляется

тем, что имеет мощи святого «в себе». Следует ли разрешить это противоречие, расширив до максимально возможных физические пределы территории, покрываемой понятием «Великий Новгород»? Мне кажется, это совсем не обязательно.

Пригородные монастыри были повсеместно распространенным явлением как в русских землях, так и в знакомых Пахомию православных странах. Например, несколько монастырей с разнообразными реликвиями, мощами святых и почитаемыми источниками располагались за городскими стенами Константинополя. Тем не менее благодаря пешей доступности эти монастыри были прочно связаны с религиозной жизнью византийской столицы: их регулярно посещали горожане и паломники, в том числе из русских земель [Majeska 1984: 319–321, 325–333; Angelidi, Papamastorakis 2005: 209]. Последние иногда отмечали в своих записках, что святилище находилось «внѣ града» и, чтобы посетить его, им пришлось «поити вон из Царяграда». В некоторых случаях паломник сообщает: «идохом далече внѣ града», и однако в тот же день «възвратихомся в град» (цит. по: [Majeska 1984: 45, 149, 191]). Иные паломники, говоря о тех же самых местах, а подчас и те же самые паломники, но в иных случаях, вообще не упоминают о том, что выходили из города (см. примеры в: [Ibid.: 97, 151, 163]). По-видимому, в представлении паломников и горожан эти пригородные монастыри с их святынями включались в единое сакральное пространство со всем тем, что находилось внутри городских стен Константинополя.

В тесном соседстве с городом существовал и Хутынский монастырь. В Похвальном слове Пахомий рассказывает о таком обычае: в случае засухи или, наоборот, не прекращавшихся дождей архиепископ вместе с народом отправлялся в монастырь отслужить молебен у гроба Варлаама. Заурядность такой практики агиограф объясняет тем, что монастырь «нѣсть бо далече, нь яко 7 стади от града того» (л. 58–58об.) [Карбасова 2018: 22]. Несомненно, в городе считали Варлаама «своим» святым, и некоторое физическое расстояние между городом и ракой с его мощами не имело значения.

* * *

Подводя итог этому экскурсу, можно заключить, что территориальный охват воображаемой сакральной сущности, именуемой в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия «Великим Новгородом», ограничивается городом с пригородными монастырями. Для более широкого в пространственном отношении толкования этого понятия оснований не обнаруживается.

III. Новгород в религиозно-политической концепции ранних новгородских циклов Пахомия

Исследование высказываний о Новгороде в Знаменском и Хутынском циклах Пахомия Логофета обнаружило взаимосвязанные идеи, составляющие определенный образ города, появление и разработку которого следует полностью атрибутировать Пахомию и его заказчику архиепископу Евфимию II, поскольку мы не находим ничего подобного ни в произведениях, написанных ранее для богослужений на те же праздники, ни в каких-либо других текстах, откуда он мог бы его целиком заимствовать. Основу этой концепции составляет идея сакральности самого города Новгорода (точнее, города с пригородными монастырями) и его особых отношений с Богом и Богородицей, а также Варлаамом Хутынским. Рассмотрим теперь, как связан этот образ с другими ключевыми идеями этих циклов, и попробуем определить его место в общей идеологической — религиозно-политической по своему характеру — концепции ранних новгородских циклов Пахомия.

Если в Хутынском цикле идея сакральности города представлена исключительно с помощью риторических приемов, главным образом через уподобление Новгорода Иерусалиму и Синаю, основанное на том, что Новгород — тоже место, которое вырастило святого и теперь содержит его мощи, то в Знаменском цикле той же цели служит прежде всего разворачивающееся действие самой знаменской драмы, а риторические приемы и разъяснения «от автора» формируют нужную интерпретацию происходящего. Событие, именуемое «знамение», является актом *иерофании*, если взять греческий религиозный термин, используемый Мирчей Элиаде, т. е. «проявлением священной реальности» [Элиаде 1994: 17, 25–26, 38]: в момент крайней опасности обнаруживается, что истинными суверенами Новгорода являются Бог и Богородица, которые защищают «свой» город. Таким образом, в представленной в Знаменском цикле визионерской концепции мироустройства сакральный статус Новгорода оказывается экзистенциальной основой его политического устройства, в связи с чем можно говорить о «политической» роли главных действующих лиц знаменской драмы и о «политическом» характере вскрывшегося в ее ходе миропорядка.

Политическая роль Богородицы представлена в Знаменском цикле наиболее детально: ее главные контекстные роли очерчены двумя титулами — «царица» и «воевода». На большое значение, которое имеет для концепции Знаменского цикла именование Богородицы «царицей», указывает — помимо неоднократного появления этого титула в разных частях текста — упоминавшееся выше пространное риторическое рассуждение в Похвальном слове о причине неудачи, которая постигла

протодьякона и клириков, когда они попытались взять из церкви Спаса на Ильине улице образ Богородицы, чтобы принести икону к архиепископу по его распоряжению. Этот эпизод, не имевший объяснения в «Слове о знамении», Пахомий сравнил с ситуацией обращения подданных к земному царю, когда, нуждаясь в нем, они просят его прийти и совершают надлежащие действия:

Се бо и земляныхъ цареи есть, егда потрѣба есть звати его, не рабы посилаемъ нъ сами съ дари различными, и на колѣну пающе, молимъ достолѣпну царю чьсть въздающе, колми же самой Царице, Цара небесы и земли рождышой, не подобаше, якоже повелѣваемъ приити, нъ, *яко царицу и избавительницу*, чьстнѣ самому архиепископу и съ прочимъ народомъ, молебная съвршывьше, не тъкмо на рукахъ, нъ на самой главѣ примити (л. 191–191об.).

При этом сравнение Богородицы с земным царем создает двойственный эффект: Богородица явно ставится выше земных царей, но в то же время оказывается связана со сферой земной политики и власти. Настойчивое повторение в Знаменском цикле фраз «град твой» и «град свой», усваивающих Новгород Богородице, укрепляет эту связь.

В том же фрагменте вслед за титулом «царицы» Пахомий называет Богородицу «избавительницей», указывая этим на вторую область ее взаимодействия с людьми — защиту, избавление их от зла. Это именование, безусловно, допускает богословскую интерпретацию роли Богородицы в общей «истории спасения» людей, однако контекст знаменской легенды увязывает его прежде всего с судьбой Новгорода: в момент экзистенциальной опасности для города оказалось, что его оборону возглавляет Богородица-«воевода», пребывающая в городе посредством своей иконы. Заметим, что в контексте современной Знаменскому циклу политической реальности русских земель это означало, что Богородица взяла на себя функции князя, главной обязанностью которого являлась именно оборона подвластной территории и населяющих ее людей. Напомню, что эта функция названа в «Воспоминании», а также в Житии Варлаама Хутынского, единственной целью приглашения князя в Новгород²¹, однако князь, хотя и назван по имени вслед за декларативной фразой в «Воспоминании», никакого участия в происходящем не принимает, а в Похвальном слове и в текстах Службы Знамения не упоминается вовсе.

Концепция Новгорода как священного города, несомненно, наследует многослойной византийской традиции, соединяющей античные

²¹ «Воспоминание»: «кнеза имѣюще от иних странъ призванаго, въ отмъщение съпротивнимъ» (л. 171об. —172); Житие Варлаама Хутынского: «кнеза дръжеше въ омъщение съпротивнимъ» (л. 36об.) [Карбасова et al. 2019: 192].

греко-римские корни с иудейскими. Ее риторические элементы были заимствованы Пахомием из библейских и византийских литургических и повествовательных текстов, связанных с Иерусалимом и Константинополем [Исидорова 2020a: passim]. Источником представления Богородицы в двойной роли правительницы («царицы») и защитницы («воеводы», «избавительницы») является константинопольская традиция почитания Богородицы как «царицы города» (*regina poli* (Согіррус II, 53)), присутствующей в городе и защищающей его посредством своих реликвий и икон. Как показывает Б. Пентчева, сперва в Акафисте, написанном, вероятно, в конце V — начале VI в., а затем постепенно на протяжении VI–VII вв. в визуальной культуре (императорских монетах, печатях, фресках, мозаиках) и различных текстах образ Богородицы обретает черты императрицы и качества, которые прежде атрибутировались собственно императрице и языческим богиням — Тюхе (судьбе) Константинополя и Нике (победе), ассоциировавшихся с императором, его властью, защитой и процветанием имперской столицы, а также с военными победами императора, которые, по римской традиции, утверждали право на императорскую власть. Наконец, в гомилии на Акафист, которая датируется VIII в. и приписывается Андрею Критскому, среди различных именовании Богородицы встречается выражение, объединяющее две основные роли Богородицы, связанные с политической сферой: βασιλὶς στρατηγός [Pentcheva 2006: 12–26, 49–80], т. е. «царица-воевода» на языке Знаменского цикла.

Рассмотрим сделанные наблюдения в связи с задачей, которую мог поставить перед Пахомием Логофетом заказчик Хутынского и Знаменского циклов архиепископ Евфимий II. Приглашение Пахомия в Новгород для работы над этими богослужебными циклами принято рассматривать как проявление усилий этого архиепископа по «возвеличиванию Новгорода», чему, в частности, должно было способствовать создание культа новгородской старины и формирование пантеона новгородских святых. Однако мнения исследователей относительно причин, побудивших Евфимия II к такой деятельности, расходятся. Наиболее старая гипотеза, имеющая и поныне своих приверженцев, связывает тенденцию к «идеализации исторического прошлого Новгорода» с попыткой новгородского архиепископа «найти идейную почву для своих антимосковских устремлений», совпадавших с желанием «верхушки боярства» противостоять «объединительным тенденциям Москвы» [Лихачев 1959: 66, 68, 70; Дмитриев 1973: 128; Хорошев 1986: 138–140; и др.]. С этой версией не соглашается А. Г. Бобров, который полагает, что обращение новгородского архиепископа к старине было вызвано его негативной реакцией на церковную унию, поддержанную

Псковом, Тверью и Москвой [Бобров 2001: 199–200, 210, 213]. О. В. Севастьянова [2011: 342–355] критикует обе эти гипотезы на основании анализа идейных тенденций Новгородской IV летописи, составленной при дворе Евфимия II, и связывает тенденцию к возвеличиванию Новгорода не столько с внешними, сколько с внутренними изменениями в новгородском обществе, а именно с развитием республиканского строя, ростом богатства и независимости города. Лукин же соглашается с положением об антимосковской направленности знаменского культа, но, как и Севастьянова, находит в текстах, посвященных Знаменью, в том числе в текстах Пахомия, республиканские настроения, а именно стремление «вернуться к представлению о Новгороде как об “отчине” самих новгородцев», т. е. не связывать новгородское «самовластье» с какими-либо князьями. В то же время культ иконы Богородицы «Знамение» не имел, по мнению Лукина, потенциала, который позволил бы ему стать воплощением «республиканской политической идентичности» новгородцев, поскольку не Богородица, а Св. София с давних пор воспринималась как патрон политической общины Новгорода. Культ Знамения Лукин скорее склонен связывать с владычной кафедрой, указывая на появление изображения Богородицы в образе Знамения на владычных печатях [Лукин 2021а: 67; Idem 2022: 221–235].

Безусловно, в пользу мнения Лукина о связи знаменского культа с новгородскими архиепископами говорит отчетливая тенденция к возвеличиванию архиепископа Иоанна как главного героя знаменской истории, выступившего в качестве посредника между Богом и жителями Новгорода. Эта тенденция наметилась уже в «Слове о знамении», а в Знаменском цикле была существенно усилена [Агафонов 2015б: 115; Исидорова 2023: 50–52]. Однако утверждение об антимосковской направленности этого культа нуждается в уточнении. Оно представляется справедливым в отношении «Слова о знамении», создание которого было, по-видимому, связано с конфликтом 1397 г. между Новгородом и Москвой из-за Двинских земель [Севастьянова 2011: 262–265, 268–269]. Однако в Знаменском цикле Пахомий отказался от обоснования прав новгородцев на территории санкцией Бога и тем самым вывел эту тему за рамки своей религиозно-политической концепции. Знаменателен также отказ Пахомия от характерного для «Слова» противопоставления Новгорода «Русской земле» и фраза из стихиры Варлааму Хутынскому, предполагающая, что «Русская земля» в какой-то мере причастна святости Варлаама.

Эти наблюдения согласуются с выводами Севастьяновой об идейной направленности Новгородской IV летописи — стремлении евфимиевского сводчика не только продемонстрировать «мощь Новгорода» и

отстоять независимость новгородского судопроизводства, но и показать лояльность «к княжеской власти как таковой» и признание авторитета находившегося в Москве митрополита. Помимо этого, исследовательница обнаружила в летописи проповедь «идеалов миротворчества и смирения», единства новгородского общества и в то же время подчеркивание независимости новгородского архиепископа от светских властей Новгорода, а также критическое отношение к литовским князьям [Севастьянова 2011: 306–336, 355]²².

Все это заставляет сомневаться в преимущественном влиянии на идеологическую концепцию Знаменского цикла внешних факторов (объединительных попыток Москвы или унии) и стремления противостоять им. Сомнительно и предположение И. С. Агафонова [2015b: 115], что переработка Пахомием текста «Слова о знамении» «преследовала цель пропаганды культа Знаменской иконы за пределами Новгородской земли». Единственный аргумент, которым Агафонов пытается подкрепить это предположение, а именно присутствие в тексте «Воспоминания» утверждения об исцелениях от иконы [Ibid.], неубедителен, поскольку в этом высказывании нет почти ничего, что указывало бы на его апелляцию именно к внешней, а не к внутренней (новгородской) аудитории. Отмеченный в нашем анализе отказ Пахомия от противопоставления Новгорода «всей земле Русской» в Знаменском цикле и фраза о том, что Варлаам является украшением («удобрением») «Русской земли», как будто позволяют предположить, что Евфимий II мог иметь в виду и общерусскую аудиторию, однако довольно странно игнорировать тот факт, что эти тексты предназначались прежде всего именно для местных церковных праздников. Исходя из этого, стоит рассмотреть выявленный в Знаменском и Хутынском циклах образ Новгорода как часть «послания», адресованного архиепископом Евфимием своей пастве, а значит, нужно обратить внимание на внутренние обстоятельства, в которых эти тексты создавались²³.

²² Концепцию А. Г. Боброва Севастьянова считает неверной, потому что все обнаруженные тенденции сохраняются в статьях Новгородской IV летописи и после подписания унии в 1439 г. Мнение о том, что архиепископ Евфимий II сразу занял активную антиуниатскую позицию, критикуют и другие исследователи; см. об этом: [Лукин 2022: 233–234, примеч. 158]. Факты, связанные с пребыванием в Новгороде Пахомия, тоже не позволяют связать действия Евфимия по созданию культа новгородских святых с унией [Исидорова 2023: 52].

²³ Даже если архиепископ Евфимий II действительно желал шире распространить знаменский культ и вместе с ним представление о Новгороде как сакральном, богохранимом городе и о святости архиепископа Иоанна, реализация этого гипотетического желания кажется проблематичной. Тема распространения празднования новгородской иконе «Знамения» в русских землях заслуживает отдельного исследования, но, насколько мне известно, пока текстов

Полагаю, что обнаруженные в Знаменском цикле новшества, а именно повышенное внимание к вопросу о власти над городом и тенденция к возвеличиванию архиепископа Иоанна в качестве посредника между Богом и жителями Новгорода, могут сигнализировать о попытке справиться с некоторой проблематичностью статуса новгородского архиепископа внутри Новгорода, ставшей очевидной к тому времени, когда Пахомий приступил к работе.

Как известно, легитимность церковной власти новгородских архиепископов покоилась на двух основаниях — выборах по жребию, в которых выражалась и символизировалась воля новгородской церковной общины, и следовавшем за выборами рукоположении митрополитом Русской церкви, причем оба эти жеста, конечно, предполагали божественную санкцию. Однако, начиная со второй половины XIV в. и особенно явно в первой половине XV в., исключительно выросли влияние и самостоятельность архиепископов в сфере новгородской «светской» политики, как внутренней, так и внешней. Хотя принимать какие-либо важные решения единолично, без согласования с другими новгородскими магистратами, архиепископы не могли, их участие в управлении имело регулярный характер и даже приобрело некоторые институциональные черты, а внешне воплощалось в том, что по крайней мере при Евфимии II совещания высших магистратов Новгорода проходили именно во Владычной палате [Paul 2007: 234–238, 243–253; Лукин 2020: 100–110; Idem 2022: 230–232]²⁴. При этом возросший авторитет архиепископа в мирских делах не имел под собой никаких особых легитимирующих оснований и символизирующих эти основания жестов, если не считать таковыми те же самые выборы архиепископа по жребию. Это означает, что в делах «светского» управления архиепископ вынужден был опираться на свой ресурс главы новгородской церкви, как он это делал и прежде в тех нередких случаях, когда примирял враждующие стороны во время городских усобиц, заступался за пострадавших или брал кого-то на поруки. Между тем активное участие архиепископа в делах «светского» управления зачастую наталкивалось на сопротивление вече, преодолеть которое было не всегда легко [Idem 2020: 102–105].

Можно осторожно предположить, что неизбежные конфликты с паствой, в которые оказывались втянуты новгородские архиереи из-за

Знаменского цикла в книгах, написанных до конца 1470-х гг. вне Новгорода и подвластных ему территорий, не обнаружено. Совсем другое дело — культ Варлаама Хутынского, который в 1460-е годы стал распространяться в Москве [Карбасова 2020: 158–159], правда, и это случилось только спустя двадцать с лишним лет после написания Хутынского цикла и уже при новом новгородском архиепископе.

²⁴ См. там же обзор и критику мнений других исследователей этого вопроса.

своего участия в управлении мирскими делами, стали ощущаться ими самими как несоответствующие статусу духовного главы и подрывающие их авторитет, тем более что самой своей мирской активностью новгородские архиепископы значительно отличались от прочих архиереев православной церкви, как русских, так и византийских, хотя, безусловно, уступали в этом католическим епископам в Западной и Центральной Европе [Paul 2007: 242–243]. Вероятно, такое положение могло подтолкнуть новгородских архиепископов к поискам обоснования, т. е. легитимации, своего права участвовать в делах «светского» управления. При этом они не имели возможности получить легитимацию этой своей деятельности от верховного светского правителя, как это было в случае с западными епископами, которые получали от императора титул князя со всеми соответствующими полномочиями или становились епископами, уже сделав определенную карьеру на королевской или императорской службе [Ibid.: 239]. Не исключено, что лично для Евфимия II дополнительным стимулом могли стать затруднения с его рукоположением, когда он несколько лет оставался в статусе избранного, но не рукоположенного новгородского архиепископа [Шибяев 2008а: 433]. Все это могло навести его на мысль о необходимости укрепить свой авторитет, обосновав легитимность своей власти в сфере «светской» политики, а также, вероятно, каких-то своих политических амбиций, божественной санкцией, как в случае с обоснованием церковной власти. Это и было выполнено Пахомием посредством «обосновывающей истории», в которой раскрывалась исключительная роль архиепископа в Новгороде, ведь «[в]ласть “легитимируется ретроспективно и увековечивается проспективно”» [Ассман 2004: 75]²⁵.

По-видимому, неслучайно в текстах, предназначенных для праздника Знамения, архиепископ Иоанн оказывается единственным человеком, от чьих действий зависит спасение города и жителей. Уже в источнике пахомиевских текстов, в «Слове о знамении», исчезло всякое упоминание о посаднике Якуне, который в ранних летописных рассказах о походе суздальского войска на Новгород в 1169–1170 гг. был представлен наряду с находившимся в городе князем как главное лицо в городе и организатор обороны от суздальцев [ПСРЛ, 3: 33, 221]. Князь же в начале текста «Слова» назван по имени, но больше в повествовании не

²⁵ Здесь легко увидеть многочисленные параллели с распространением преданий и мифов, повествующих о связи правителя с божеством, его посреднической роли между божеством и людьми, а также культурами святости какого-либо предка, которые средневековые правители использовали для легитимации своей власти; см., например, о подобной практике у скандинавских правителей в: [Steinsland 2011: 4–5, 8–11].

появляется²⁶. Вместо них основным действующим лицом представлен как раз сменивший имя с Ильи на Иоанна архиепископ [Агафонов 2015а: 16–19]. Пахомий придал этим усилиям законченную форму, сделав вопрос о власти над Новгородом ключевым пунктом Знаменского цикла и подчеркнув высокий статус архиепископа Иоанна как посредника, реализующего ради спасения города волю «истинных» правителей Новгорода — Христа и Богородицы. Акцент на посреднической роли архиепископа тем более очевиден, что о его личных добродетелях Пахомий упоминает в единственной фразе в Похвальном слове, когда, впервые говоря об архиепископе Иоанне в этом тексте, называет его «мужемъ въ добродѣтели съвршѣну» (л. 189), причем эта фраза непосредственно предваряет слова о посреднических действиях владыки и тем самым объясняет, почему при известии о вражеской агрессии только архиепископ не впадает в малодушное уныние, охватившее остальных жителей города, но утешает людей, призывает их не оставлять надежды и уповать на Бога. Заметим, что все это архиепископ говорит еще до того, как во время ночной молитвы общается с Богом и получает обещание спасения, т. е. он оказывается единственным человеком, который не теряет свою веру, т. е. связь с Богом. Особые отношения архиепископа с Богом подчеркнуты и тем, что, в отличие от «Слова о знамении», в пахомиевском Похвальном слове архиепископ не только выслушивает, что Бог повелевает сделать для спасения города, но и вступает в диалог с ним, задает Богу вопросы (л. 190–190об.). Там же Пахомий специально разъясняет, почему именно «самому» архиепископу, а не его подчиненным («рабам»), следовало идти в церковь Спаса на Ильине улице за иконой Богородицы (л. 191–192об.). В Службе Знамения Пахомий утверждает, что Богородица являлась архиепископу (л. 154–154об.). Посреднической силой, по утверждению Пахомия, обладала даже речь архиепископа — через нее Богородица внушала жителям Новгорода смелость, нужную для борьбы с врагами (В, л. 174; ПС, л. 191).

В подобной роли посредника в деле спасения города и людей архиепископ представлен и в Похвальном слове Варлааму Хутынскому, где Пахомий повествует о традиции архиепископу вместе с народом отправляться в Хутынский монастырь служить молебен у гроба Варлаама, когда из-за длительной засухи или постоянных дождей людям

²⁶ В Новгородской IV летописи упоминание о посаднике Якуне сохранилось, но там он вместе с владыкой Иоанном выносит на городскую стену икону Богородицы, в то время как в Новгородской первой летописи о выносе иконы ничего нет. Князь в Новгородской IV летописи, как и в младшем изводе Новгородской первой летописи, подразумевается неспособным организовать сопротивление ввиду своего молодого возраста; см. сопоставление этих фрагментов из летописей в: [Севастьянова 2011: 266].

угрожает гибель урожая и следующий за этим голод (л. 57об.–58об.) [Карбасова 2018: 22]. Это хождение архиепископа с народом к святыне и молебен перед ней ради спасения от смерти напоминает подобный эпизод в «Воспоминании» и Похвальном слове Знамению — приход архиепископа Иоанна с народом в церковь за иконой Богородицы, молебен там и перенесение иконы на стену города (л. 174об.–175об., 191–192об.). Таким образом, и в Знаменском, и в Хутынском цикле Пахомий связывает архиепископа с обеспечением выживания жителей Новгорода в ситуации угрозы и акцентирует его роль посредника, который оказывается необходим для спасения людей, также как икона Богородицы или мощи святого Варлаама.

Представляя жителей Новгорода слабыми и маловерными²⁷, Пахомий тем не менее утверждает, что город уже заранее «искуплен», т. е. божественная поддержка и спасение обоснованы принадлежностью самого пространства города Богу и Богородице как его верховным сюзеренам, сакральностью самого города. В таком случае *архиепископ в качестве посредника*, обеспечивающего необходимый для спасения города контакт с его *верховными правителями — Богом и Богородицей*, оказывается связан с *городом как сакральным объектом* помимо жителей с их слабостями, сиюминутными конфликтами и прегрешениями. И в такой *схеме мироустройства* сакральность Новгорода становится одним из *трех непременных элементов*.

В заключение стоит отметить, что такая религиозно-политическая концепция Новгорода особым образом резонирует с фразой «воля Божья и Великого Новгорода», самое раннее упоминание которой обнаружено Лукиным в письме 1406 г., отправленном арестованными в Новгороде ганзейскими купцами властям города Любека [Лукин 2021б: 396–398]. Этой фразой новгородский тысяцкий, чьи слова передают в своем письме купцы, обозначил двуединый источник принятия политического по своей сути решения в отношении жалобы купцов на свое задержание, причем, как отмечает Лукин, в этой фразе воля Бога и воля «Великого Новгорода» как политического коллектива представлена как одна (*wille*) [Ibid.: 396, 400]. В таком случае получается, что, настаивая на посреднической роли архиепископа, Знаменский цикл показывает, каким именно образом осуществляется то самое единство «воли

²⁷ В Знаменском цикле Пахомий называет жителей Новгорода «христоименитым стадом», «стадом» Богородицы, ее «верными рабами» и т. п. (л. 163об., 175об., 189об., 193, 197, 198об., 200об. и др.), однако их вера слаба, она нуждается в укреплении — для этого и нужно чудо с иконой, как объясняет архиепископу Бог (ПС, л. 190об.); да и сами жители города слабы и нуждаются в защите и поддержке — поэтому Богородица дает им «дрзновение» (л. 154об., 161, 165об., 169об., 193), силы бороться с многочисленными врагами и дарует победу (л. 152об., 161, 170об., 182об., 194об.).

Божьей и Великого Новгорода», к которому апеллировал тысяцкий в реальном разговоре с немецкими купцами, случившемся за тридцать лет до появления в Новгороде Пахомия. В такой перспективе допустимо предположить, что в подчеркивании значимости архиепископа в Знаменском цикле могла быть заинтересована не только владычная кафедра. Возможно, здесь мы имеем дело с областью сплетения интересов и, как следствие, продуктивного идеологического взаимодействия религиозных и республиканских институтов Новгорода. Если, как полагает Лукин, интерес республиканских властей к знаменскому культу объяснялся поиском в религиозной сфере альтернативы традиции связывать начало новгородских «вольностей» с княжескими грамотами [Idem 2022: 221–222], то позиционирование архиепископа в качестве посредника между Богом и Новгородом могло не только стать ключом к легитимации возрастающей роли новгородского владыки в сфере управления светскими делами Новгорода, но и встроиться в соответствующую республиканскую идеологию, где архиепископу отводилось бы место живого символа единства «воли Божьей и Великого Новгорода». С другой стороны, нельзя не увидеть в этой тенденции к усилению власти архиепископа и потенциальной опасности для республиканских институтов Новгорода, а значит, и определенного противоречия между представленной в Знаменском цикле моделью мироустройства и республиканской идеологией.

Сокращенные названия библиотек и древлехранилищ

ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (С.-Петербург)

Библиография

Источники

Рукописи

Егор. 637

Сборник житий и слов, 1470-е гг., собр. Е. Е. Егорова (ф. 98), РГБ; датировка по: [Клосс 1998: 205].

Син. тип. 157

Пролог, первая треть XIV в., Собрание синодальной типографии, РГАДА; датировка, публикация проложного Жития Варлаама Хутынского: [Лосева 2009: 319–324].

Соф. 396

Минья праздничная, 1420–1430 гг., Софийское собр., РНБ; [<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyi-katalog?ab=D684C217-677F-40DD-AADA-33FD3A80D9B1>]; датировка, публикация «Слова о знамении» в разночтениях: [Лосева 2009: 202, 328–334].

Соф. 429

Сборник-конволют, конец 30-х — начало 40-х гг. XV в., Софийское собр., РНБ; описание, датировка, публикация Жития Варлаама Хутынского: [Карбасова et al. 2019].

Соф. 1248

Сборник-конволют, 40–50-е гг. XV в., 1441 г. (л. 2–328), Софийское собр., РНБ; [https://expositions.nlr.ru/ex_manus/SergeyRadonezhsky/_Project/page_Manuscripts.php?desc]; [Шибяев 2008б: 175–177].

ТСЛ 116

Апостол толковый с прибавлениями, XV в., Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304.1), РГБ.

ТСЛ 480

Служебная минья на октябрь, XV в., Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304.1), РГБ.

Увар. 325

Пролог, первая треть XV в., собрание А. С. Уварова, ГИМ; публикация «Слова о знамении»: [Лосева 2009: 16, 202, 328–334].

Ф.п.1.48

Пролог на сентябрь–февраль, 1429–1434 гг., написан для церкви Бориса и Глеба в Русе (Старой Руссе), Основное собрание рукописной книги, РНБ; [<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyi-katalog?ab=A2934970-3CB6-4989-B24E-813A59D35954>]; публикация «Слова о знамении» в разночтениях: [Лосева 2009: 328–334].

Издания

ПСРЛ, 3

Полное собрание русских летописей, 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, Москва, 2000.

Corippus

Corippus Flavius Cresconius, *In laudem Iustini Augusti minoris*, Cameron A., ed. and transl., London, 1976.

Литература

Агафонов 2015а

Агафонов И. С., Идеологические тенденции в нарративах Знаменского цикла XV–XVII в., *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 4 (62), 2015, 16–22.

— 2015б

Агафонов И. С., *Осада Новгорода в 1170 г. по письменным источникам* (диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Москва, 2015).

Алексеев 2003

Алексеев А. А., Ветхий Иерусалим в древнерусской историографии, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 53, С.-Петербург, 2003, 446–455.

Ассман 2004

Ассман Я., *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, пер. с нем. М. М. Сокольской, Москва, 2004.

Бобров 2001

Бобров А. Г., *Новгородские летописи XV века*, Москва, 2001.

Дмитриев 1973

Дмитриев Л. А., *Житийные повести русского Севера как памятники древнерусской литературы XII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний*, Ленинград, 1973.

Исидорова 2020а

Исидорова З. Н., Источники текстов Знаменского цикла Пахомия Логофета, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 67, С.-Петербург, 2020, 206–239.

——— 2020б

Исидорова З. Н., Стихира «Якоже дрѣвле въ Иерусалимѣ» Службы Знаменю: содержание, источник, композиция, *Древнерусское песнопение. Пути во времени, 8: Средневековая литургическая традиция и музыкальная культура Новгорода Великого, Сборник статей по материалам научно-творческого симпозиума «Бражниковские чтения» 2019 г.*, Егорова М. С., Кручинина А. Н., сост. и науч. ред., С.-Петербург, Саратов, 2020, 234–250.

——— 2023

Исидорова З. Н., «Декларации независимости» Новгорода в ранних новгородских произведениях Пахомия Логофета, *Словесность и история*, 2, 2023, 38–55.

Карбасова 2018

Карбасова Т. Б., Похвальное Слово Варлааму Хутынскому и его источники, *Вестник церковной истории*, 3/4 (51/52), 2018, 5–28.

——— 2020

Карбасова Т. Б., Ранние службы преподобному Варлааму Хутынскому, *Древнерусское песнопение. Пути во времени, 8: Средневековая литургическая традиция и музыкальная культура Новгорода Великого, Сборник статей по материалам научно-творческого симпозиума «Бражниковские чтения» 2019 г.*, Егорова М. С., Кручинина А. Н., сост. и науч. ред., С.-Петербург, Саратов, 2020, 152–188.

——— 2021

Карбасова Т. Б., О редактировании Жития Варлаама Хутынского в XVI в.: запись чудес, *Вестник церковной истории*, 3/4 (63/64), 2021, 241–265.

Карбасова, Исидорова 2020

Карбасова Т. Б., Исидорова З. Н., Богородичная тема в творчестве Пахомия Серба, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 67, С.-Петербург, 2020, 240–283.

Карбасова et al. 2019

Карбасова Т. Б., Левшина Ж. Л., Шibaев М. А., Житие Варлаама Хутынского в автографе Пахомия Серба, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 66, С.-Петербург, 2019, 171–196.

Клосс 1998

Клосс Б. М., *Избранные труды, I: Житие Сергия Радонежского*, Москва, 1998.

Лихачев 1959

Лихачев Д. С., *Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв.*, Москва, 1959.

Лосева 2009

Лосева О. В., *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков*, Москва, 2009.

Лукин 2018

Лукин П. В., «Великий Новгород», *Slověne*, 7/2, 2018, 383–413.

——— 2020

Лукин П. В., Политические функции новгородских архиепископов в ганзейских документах XIV–XV вв., *Церковь в истории России. Сборник 13: К 90-летию со дня рождения чл.-корр. РАН Я. Н. Шапова*, Москва, 2020, 97–127.

——— 2021a

Лукин П. В., Республиканская риторика в Древней Руси, *Res Publica: Русский республиканизм от Средневековья до конца XX века*, К. А. Соловьев, ред., Москва, 2021, 43–85.

——— 2021б

Лукин П. В., «Бог и Великий Новгород»: функционирование и значение формулы, *Sub specie aeternitatis: Сборник научных статей к 60-летию Вадима Борисовича Крысько*, Москва, 2021, 394–402.

——— 2022

Лукин П. В., *Новгород и Венеция: сравнительно-исторические очерки становления республиканского строя*, С.-Петербург, 2022.

Плюханова 1995

Плюханова М. Б., *Сюжеты и символы Московского царства*, С.-Петербург, 1995.

Севастьянова 2011

Севастьянова О. В., *Древний Новгород: новгородско-княжеские отношения в XII – первой половине XV в.*, Москва, С.-Петербург, 2011.

Семячко 2020

Семячко С. А. «Откуда таковой великий в послѣдняя сия врѣмена свѣтилник въсяа, еда от Иерусалима или от Синаа?», *Словесность и история*, 1, 2020, 11–36.

Хорошев 1986

Хорошев А. С., *Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)*, Москва, 1986.

Шибает 2008a

Шибает М. А., Евфимий II, *Православная энциклопедия*, 17, Москва, 2008, 432–434.

——— 2008б

Шибает М. А., Новые данные о книгописной деятельности Евфросина Белозерского, *Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь*, С. А. Семячко, ред., С.-Петербург, 2008, 173–182.

Элиаде 1994

Элиаде М., *Священное и мирское*, пер. с фр., предисловие и коммент. Н. К. Гарбовского, Москва, 1994.

——— 1999

Элиаде М., *Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, 1999.

Angelidi, Papamastorakis 2005

Angelidi Ch., Papamastorakis T., Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria, *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Vassilaki M., ed., London, 2005, 209–217.

Dijk 1998

Dijk T. A., van, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998.

Halperin 1999

Halperin Ch. J., Novgorod and “Novgorodian Land”, *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, 43/3, 1999, 345–363.

Majeska 1984

Majeska G. P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (= *Dumbarton Oaks Studies*, 19), Washington, DC, 1984.

Paul 2007

Paul M. C., Secular Power and the Archbishops of Novgorod before the Muscovite Conquest, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 8/2, 2007, 231–270.

Pentcheva 2006

Pentcheva B., *Icons and power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, PA, 2006.

Pociña 2019

Pociña J. C., The Relationship between Mentality and Ideology. Acculturation and Christianization in Galicia, 500–1100, *Ideology in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Sabatè F., ed., Leeds, 2019, 299–320.

Steinsland 2011

Steinsland G., Introduction. Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes, *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes*, Steinsland G., Sigurdsson J. V., Rekdal J. E., Beuermann I. B., eds., Leiden, 2011, 1–13.

References

- Agafonov I. S., The Ideological Tendency in the Znamensky Cycle of the 15th – 17th Centuries, *Old Russia. The Questions of Middle Ages*, 4 (62), 2015, 16–22.
- Alekseev A. A., Vekhii Ierusalim v drevnerusskoi istoriografii, *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 53, St. Petersburg, 2003, 446–455.
- Angelidi Ch., Papamastorakis T., Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria, *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Vassilaki M., ed., London, 2005, 209–217.
- Assman J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Sokolskaya M. M., transl., Moscow, 2004.
- Bobrov A. G., *Novgorodskie letopisi 15 veka*, Moscow, 2001.
- Cameron A., ed. and transl., Corippus Flavius Cresconius, *In laudem Iustini Augusti minoris*, London, 1976.
- Dijk T. A., van, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998.
- Dmitriev L. A., *Zhitiinye povesti russkogo Severa kak pamiatniki drevnerusskoi literatury 12–17 vv.: Evoliutsiia zhanra legendarno-biograficheskikh skazanii*, Leningrad, 1973.
- Eliade M., *Le Sacré et le Profane*, Garbovsky N. K., transl., Moscow, 1994.
- Eliade M., *Izbrannye sochineniia. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniia*, Moscow, 1999.
- Isidorova Z. N., Sources of the “Znamensky” Cycle Texts of Pachomius Logothetes, *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 67, St. Petersburg, 2020, 206–239.
- Isidorova Z. N., Stikhira “Iakozhe dreve v' Ierusalime” Sluzhby Znameniiu: sodержanie, istochnik, kompozitsiia, *Drevnerusskoe pesnopenie. Puti vo vremeni*, 8: Srednevekovaia liturgicheskaia traditsiia i muzykal'naia kul'tura Novgoroda Velikogo, *Sbornik statei po materialam nauchno-tvorcheskogo simpoziuma “Brazhnikovskie chteniia” 2019 g.*, M. S. Egorova M. S., Kruchinina A. N., eds., St. Petersburg, Saratov, 2020, 234–250.
- Isidorova Z. N., The “Declarations of Independence” of Novgorod in Early Novgorodian Texts by Pachomius Logothetes, *Texts and History*, 2, 2023, 38–55.
- Halperin Ch. J., Novgorod and “Novgorodian Land”, *Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, 43/3, 1999, 345–363.
- Karbasova T. B., Encomium on Barlaam of Khutyn and its sources, *Vestnik tserkovnoi istorii*, 3/4 (51/52), 2018, 5–28.
- Karbasova T. B., Rannie sluzhby prepodobnomu Varlaamu Khutynskomu, *Drevnerusskoe pesnopenie. Puti vo vremeni*, 8: Srednevekovaia liturgicheskaia traditsiia i muzykal'naia kul'tura Novgoroda Velikogo, *Sbornik statei po materialam nauchno-tvorcheskogo simpoziuma “Brazhnikovskie chteniia” 2019 g.*, M. S. Egorova M. S., Kruchinina A. N., eds., St. Petersburg, Saratov, 2020, 152–188.
- Karbasova T. B., On the editing of Life of Saint Varlaam Hutinsky in XVI century: a record of miracles, *Vestnik tserkovnoi istorii*, 3/4 (63/64), 2021, 241–265.
- Karbasova T. B., Isidorova Z. N., The Theotokos Theme in the Works of Pachomius the Serb, *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 67, St. Petersburg, 2020, 240–283.
- Karbasova T. B., Levshina Zh. L., Shibaev M. A., Pachomius the Serb's Autograph of the Life of Barlaam of Khutyn, *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 66, St. Petersburg, 2019, 171–196.
- Khoroshev A. S., *Politicheskaiia istoriia russkoi kanonizatsii (11–16 vv.)*, Moscow, 1986.

Kloss B. M., *Izbrannye trudy, 1: Zhitie Sergiia Radonezhskogo*, Moscow, 1998.

Likhachev D. S., *Novgorod Velikii: Ocherk istorii kul'tury Novgoroda 11–17 vv.*, Moscow, 1959.

Loseva O. V., *Zhitiia russkikh sviatykh v sostave drevnerusskikh prologov 12 – pervoi treti 15 vekov*, Moscow, 2009.

Lukin P. V., Novgorod the Great, *Slověne*, 7/2, 2018, 383–413.

Lukin P. V., Respublikanskaia ritorika v Drevnei Rusi, *Res Publica: Russkii respublikanizm ot Srednevekov'ia do kontsa 20 veka*, Solov'ev K. A., ed., Moscow, 2021, 43–85.

Lukin P. V., 'Bog i Velikii Novgorod': funktsionirovanie i znachenie formuly, *Sub specie aeternitatis: Sbornik nauchnykh statei k 60-letiiu Vadima Borisovicha Krysko*, Moscow, 2021, 394–402.

Lukin P. V., *Novgorod i Venetsiia: sravnitel'no-istoricheskie ocherki stanovleniia respublikanskogo stroia*, St. Petersburg, 2022.

Majeska G. P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (= *Dumbarton Oaks Studies*, 19), Washington, DC, 1984.

Paul M. C., Secular Power and the Archbishops of Novgorod before the Muscovite Conquest, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 8/2, 2007, 231–270.

Pentcheva B., *Icons and power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, PA, 2006.

Pliukhanova M. B., *Siuzhety i simvoly Moskovskogo tsarstva*, St. Petersburg, 1995.

Pociña J. C., The Relationship between Mentality and Ideology. Acculturation and Christianization in Galicia, 500–1100, *Ideology in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Sabaté F., ed., Leeds, 2019, 299–320.

Semiachko S. A., From Where Has Such a Great Lamp Shined in These Latter Days?, *Texts and History*, 1, 2020, 11–36.

Sevastyanova O. V., *Drevnii Novgorod: novgorodsko-kniazheskie otnosheniia v XII – pervoi polovine XV v.*, Moscow, St. Petersburg, 2011.

Shibaev M. A., Evfimii 2, *Pravoslavnaia entsiklopediia*, 17, Moscow, 2008, 432–434.

Shibaev M. A., Novye dannye o knigopisnoi deiatel'nosti Evfrosina Belozerskogo, *Knizhnye tsenry Drevnei Rusi. Kirillo-Belozerskii monastyr'*, Semiachko S. A., ed., St. Petersburg, 2008, 173–182.

Steinsland G., Introduction. Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes, *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes*, Steinsland G., Sigurdsson J. V., Rekdal J. E., Beuermann I. B., eds., Leiden, 2011, 1–13.

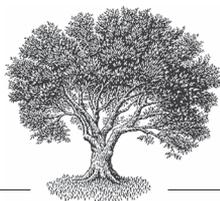
Зоя Николаевна Исидорова, независимый исследователь

С.-Петербург

Россия / Russia

zoe.isid@gmail.com

Received October 21, 2022



Писец поп Иларион и его предполагаемые автографы*

**Анастасия Анатольевна
Романова**

Библиотека Российской академии наук,
С.-Петербург, Россия

**Алексей Геннадьевич
Сергеев**

Библиотека Российской академии наук,
С.-Петербург, Россия

Priest Scribe Hilarion and His Supposed Autographs

Anastassia A. Romanova

The Russian Academy of Sciences Library,
St. Petersburg, Russia

Alexei G. Sergeev

The Russian Academy of Sciences Library,
St. Petersburg, Russia

Резюме

В статье исследуются рукописи, атрибутируемые малоизвестному древнерусскому писцу попу Илариону, созданные в 1460–1480-х гг. и хранящиеся в настоящее время в БАН, ГИМ и РНБ. Проводится кодикологическое исследование рукописей, созданных этим писцом, предполагается, что он и известный по Житию Павла Обнорского игумен Троицкого Павло-Обнорского монастыря — одно и то же лицо. Обнаруженные сборники Илариона в

* Статья создана при поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ. «История письма европейской цивилизации...», No 075-15-2020-786. The research was carried out with the financial support of a grant from the Ministry of Education and Science of the Russian Federation in the form of subsidies as part of Project No. 075-15-2020-786 “History of Writing in European Civilization”.

Цитирование: Романова А. А., Сергеев А. Г. Писец поп Иларион и его предполагаемые автографы // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 127–151.

Citation: Romanova A. A., Sergeev A. G. (2024) Priest Scribe Hilarion and His Supposed Autographs. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 127–151.

DOI: 10.31168/2305-6754.2024.1.04

сочетании с уже известными кодексами, бытовавшими в Павло-Обнорском монастыре, позволяют предположить, что эта обитель во второй половине XV в. была значимым книжным центром. В приложении к статье приведено краткое описание рукописей писца Илариона.

Ключевые слова

писец Иларион, гомилетические сборники, Шестоднев, Богословие Иоанна Дамаскина, история письма, кодикология, палеография, Павло-Обнорский монастырь, Спасо-Прилуцкий монастырь, Житие Павла Обнорского, Антониево-Сийский монастырь

Abstract

The article deals with manuscripts from the Russian Academy of Sciences Library, the State Historical Museum, and the Russian National Library. The codices were written by a little-known Old Russian priest-scribe Hilarion in the 1460–1480s. The authors perform a codicological investigation of codices and suggest that Hilarion could have been a hegumen of the Pavlo-Obnorsky Monastery. Manuscripts by Hilarion and other codices from the Pavlo-Obnorsky Monastery suggest that this cloister was a significant book center in the second half of the 15th century. There is a short description of manuscripts of Hilarion in the Appendix.

Keywords

scribe Hilarion, homiletical miscellanea, Hexaemeron, Theology by John of Damascus, history of writing, codicology, paleography, Pavlo-Obnorsky Monastery, Spaso-Prilutsky Monastery, *Life of Pavel Obnorsky*, Antonievo-Siysky Monastery

Рукописи писца Илариона

Древнерусская книжность XV в. изучена фрагментарно, научное описание имеют далеко не все рукописи, даже датированные; есть много возможностей для отождествления почерков и выявления имен писцов. Значительный вклад в исследование книжности этого периода внесли предварительные списки рукописей XV в. [ПС XV в., ПС XVв. д.], описания рукописей, такие как каталог рукописей РГАДА [Каталог 2000], обзоры рукописей отдельных писцов [Турилов 2003, 2004 и др.] и исторических сложившихся собраний [Шибает 2013], а также работа по оцифровке рукописей, активно проводимая крупнейшими библиотеками страны, в том числе в рамках национального проекта «Цифровая культура».

Как это часто случается, материал, легший в основу настоящей публикации, «прирастал» в несколько этапов. Некоторое время назад один из авторов этой статьи, А. Г. Сергеев, обратил внимание на сборник БАН, *Арханг. Д.* 6 [ПС XV в.: № 1461, датирован XV в. без уточнения].

Арханг. Д. 6 содержит уникальную редакцию «Слова о создании Адамове», приписываемого Иоанну Златоусту. «Слово...» входит в состав собрания гомилетических текстов, переведенных в Болгарии в XIV в., так называемого новоизводного Панегирика (Торжественника) (термин К. Ивановой [Иванова 1991]).

При уточнении датировок бумажных рукописей БАН, относимых к XV в., обнаружилось, что почерк *Арханг. Д. 6* совпадает с почерком писца другого кодекса, хранящегося в БАН, *17.16.14* [ПС XV в.: № 271] (Ил. 1).

Благодаря публикации Л. М. Костюхиной [Костюхина 1999: 10, 14, 15, 20, 122] в поле нашего зрения оказалась также рукопись ГИМ, *Барс.1390*, как нам представляется, написанная тем же писцом и вдобавок имеющая выходную запись, в которой писец называет свое имя (Ил. 2–3).

Еще одна датированная рукопись, почерк которой может быть отождествлен с почерком Илариона, — это сборник РНБ, *Q.I.1411* [ПС XV в. № 259]¹.

Все рукописи являются четырьмя: *Барс.1390* — Паренесис с дополнениями, *Арханг. Д. 6* — гомилетико-агиографический сборник, *Q.I.1411* включает аскетические, учительные и агиографические тексты, а *17.16.14* содержит Тактикон Никона Черногорца, Шестоднев Иоанна экзарха, Богословие Иоанна Дамаскина и Службу и Житие Михаила Черниговского.

Барсовская рукопись — самая ранняя из перечисленных. На л. 543об. находится писцовая запись:

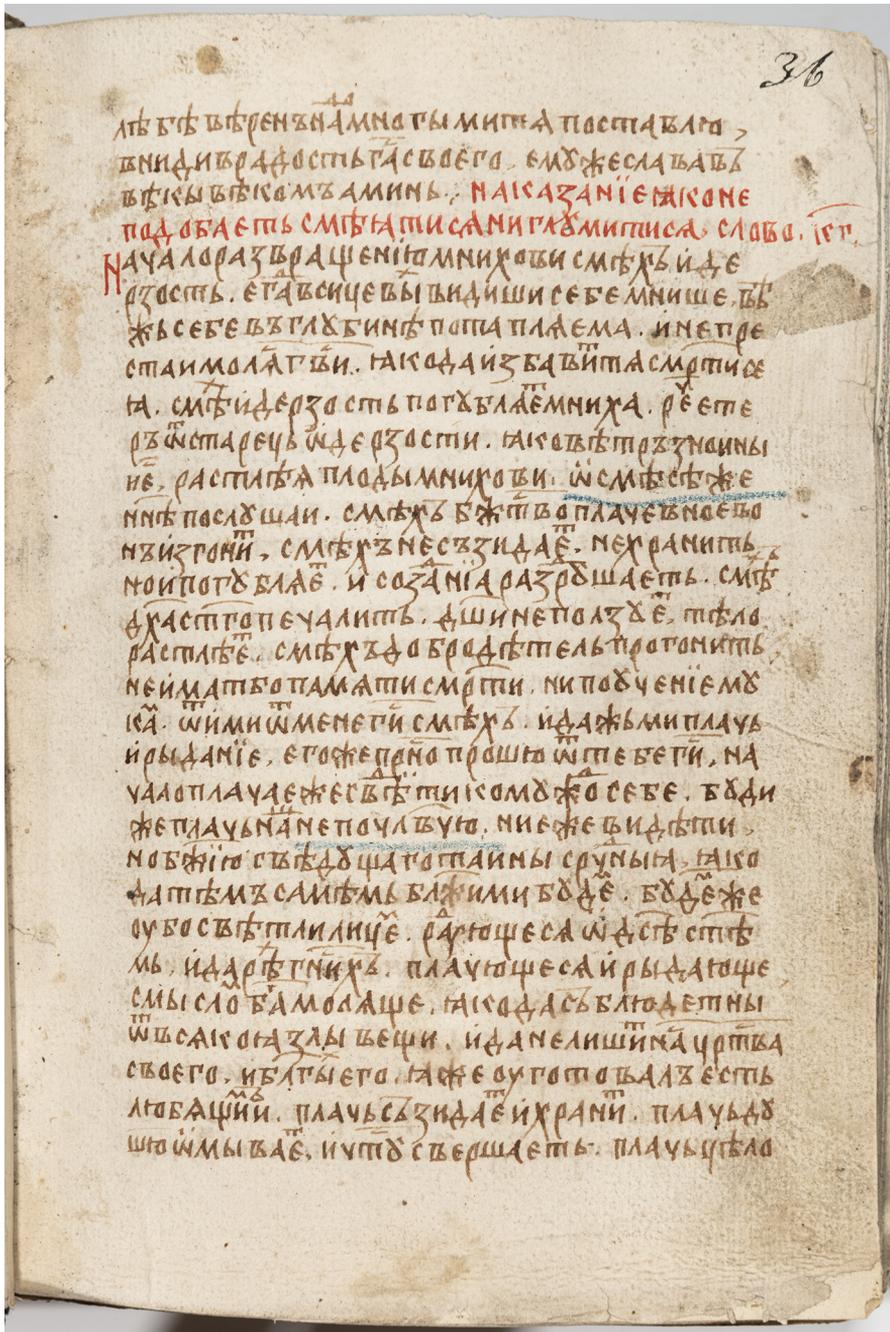
Словеса ѿбо писаннага прїи́доша в ко́нѣць, оу́мъ же да не вѣдѣт ко́гда прїати ко́нѣць в лю́бителе́ дше́питателны́х сло́вѣхъ ко́е оу́бо ко́гда вѣдѣт влѣ́тъ насыще́нїе. ѿ влѣ́то Хѣ́ Бѣ́ слава тебѣ́ вса́комъ еси́ влѣ́тъ дѣла́с начало и ко́нѣць ∴ Я́ конча́ти писати́ ми́ца авгѣ́с въ .иѣ́. днѣ́ на памѣ́ стѣ́хъ мчнѣ́къ Фро́ла и Лавра́ в лѣ́то ꙗ́ко ꙗ́ко. ѿ ѿци́ и ѿнѣ́ и ѿтѣ́мь дѣ́къ, того́ помо́щїю и влѣ́тїю́ написа́лъ со́вѣкъ на со́винѣ́хъ Иларио́нъ попъ́ Хрѣ́стнъ, ѿ Хѣ́ Ісѣ́ ѿ ѿспо́ наше́ емѣ́ ∴.

В неизданном описании собрания ГИМ и литературе [ПС XV в.: № 194, Костюхина 1999] на основании этой записи рукопись датируется 1469 г. Между тем в кодексе находятся еще две писцовые пометы на полях, позволяющие уточнить датировку: л. 66 — а сїа татратъ почата писати

¹ Цифровая копия рукописи представлена на сайте ОР РНБ, см.: [ЭК]. На сходство почерка писца этой рукописи с почерком Илариона на этапе обсуждения черновика статьи нам указала Ж. Л. Левшина, за что приносим ей искреннюю благодарность.

не быта въ бы е прити, не ит а по вѣн а вѣ щий и н о м ч е
 м о б г и т и . А в е з а ш н а г о у б а й в е с л о в е с н а г а с о ш р а
 ц а т о ф с а . т а к о п л е т л а х о п л а т н ы м и и з м ѣ н ы . а с л о
 в е с н а г а и з о л е н и т о . с л о в е с n a r a б o . и т о в е ш н а .
 а а р х и e д в и с т в e n a . а а в и т н а e п a d i c k o . т а к с e c d
 o b щ и a . а т ь и с т ь e н o e c o в ѣ т в а e . а о у с т а в л а e
 а т л o и п р a в o e c л o в o . и з o в ѣ ш и в н а o y . а т ь и с т ь e
 n a c л o в o . и т ь i v n a п р e м ь d p a c t ь . а т ь и с т ь e n a i d o b o
 в e a o y b a c ь в ѣ т в a i . т а к o t ь e t o л e n i t a c o ш d . и а т л a
 n i c ь в o t ь e . а т п р e б р a n o e c ь в ѣ т в a i y t o l i . и и з
 б р a t l a e . а щ e c e п o м o ж и п р и c п a e i c z c л o в e c n a g a
 c a t o л e c t n o e . и л и t ь c л o в e c n o c ы . и л и c л o в e c n a c ы t o l a
 a y i b o d e a t l a m . и o t o л e c t n o c i . и в e c л o v e c n a t a n e
 c o c m o ш л a c t n a . t ь e m a b a o b п a ч e e c t ь v a n e t ь e d o
 z a n e n i i r i c h o c a e c t ь e n a m d p o t ь n i t o . n o t ь i t ь v
 c o a d u c t o . o y c t p e m a t o e n a a t l a . а ч л e t ь m o c л e m z
 b ы . в e d e п a ч e e c t ь v a . и л и в e d e . а т ь и в ь x o p o t ь
 e m d p o c e . t o л e c t ь и m a i v ь z v p a t i t ь i x o t ь m i e . и л и
 i z e l ь c t ь v o a t i e t o . c e d a t l a b e c л o v e c n a t a n i x d a
 a n c a n i x d a . а ч л e t ь и r ь a l i t ь c a i r d a i . п p e b o
 e t ь i d a t i . т a k o i a t ь d e x o v e c n i c o c e . c a m o t o л a
 c t n i c o . и t a c o i c o t ь v o p e n i . и z ь d a t i n i t a t ь . а а
 o l ь ж e a a v o l ь ж e d o b ь x t ь d a p ь e b ы . в ь c t o e t o t o
 l a c t n a z ь i t ь b o t ь n i . и i c m i e x m e t ь n ы t a c i
 l ы . e c ь b ь c o v e . а п p a ч и y i n o v e a r ь l ь c t i y t ь v
 b i t ь i п p e b ы ш a . т a n e c ь v n a . c л o v o . i c . . . t a t a
 n e c ь v n a . т a i t a i n a i m x m a ч a c o b ь p e c i i t ь i m ы .
 c e c ь i d a m i a t ь n a i i . и t o m ь i m e . и t ь v п p i i d ь e
 v ь c ь . а п p o ч e e v c e b ь t ь e n ы t a m ы e l i c t p o i c t ь v o .
 b ы e b o v e t ь i b a . а т a n a i i d ь l a t ь i c t a . n a m d
 ч e n i e и л и п o л ь ж e n i e . b ь v o c m p ь t i n e c o t ь v o p ь . n i

211

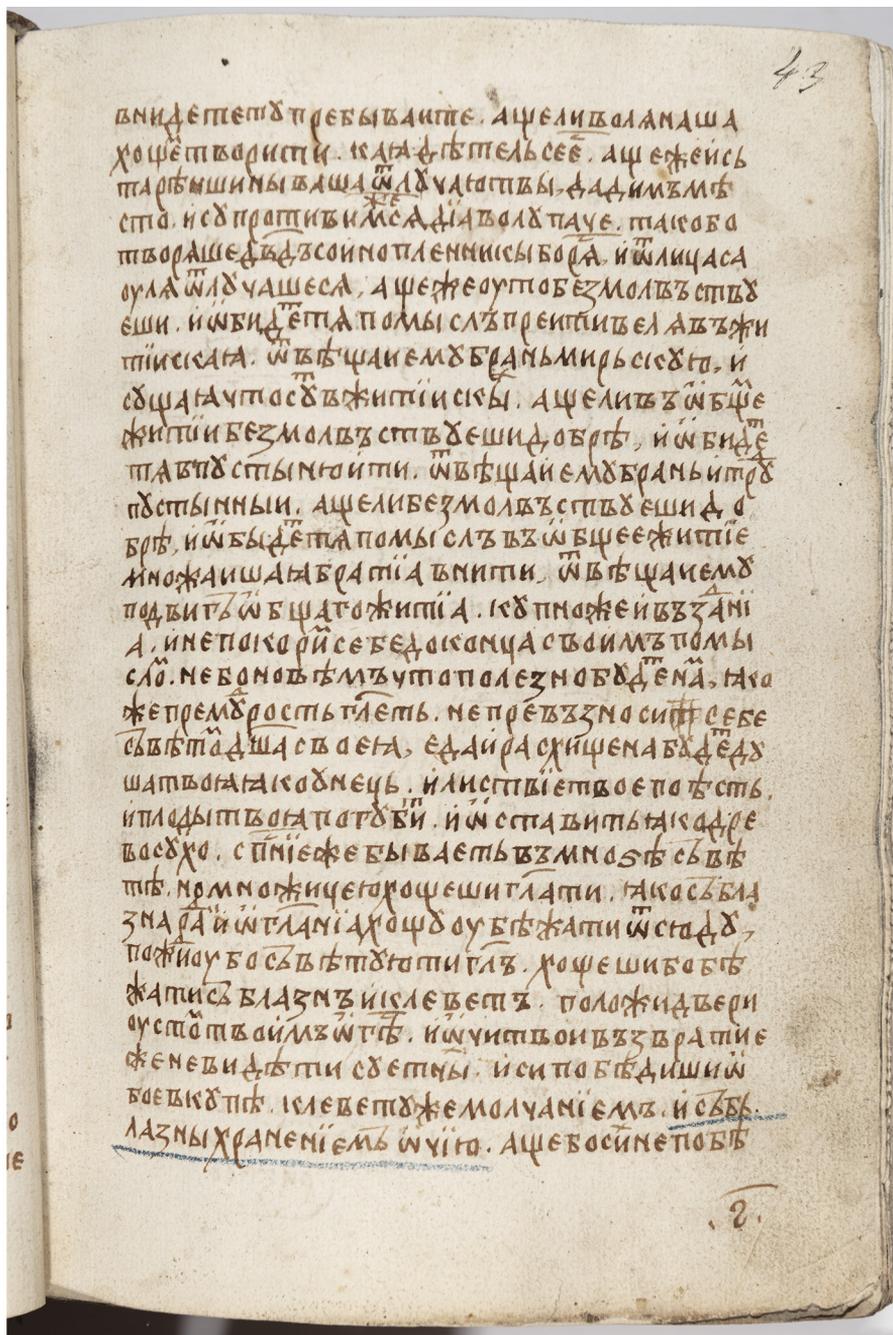


ГИМ, Барс. 1390, л. 36

Ил. 2

НАСИ ЕТЛЕ. ТАКО ГЛЕ МЫ ТАКО СРОТНЫ ТАКО МЫ БИ Е РЕПНУ БС М ТА
 СД А Д СПА СО ТЬ БИ ТАКО СД РЕ ТЬ НИ МИ ПРЕ Л ЧА ТО РИ М Л А МЫ.
 ТА С Д С И А. И СИ Ф О РЪ. А Д А. Е Н О. Л А М Е. З А Т Ъ П И П А Т Р И А Р Х
 С Т И К. М Л П Т А И И С И Ф О Т А. А С Е М Е. Е Л Д А И М А Д А. З А Т Ъ П О И
 С Е М. В О З Н Е С Е Н И Е М О И С Е Й Т О. Ч А М М И С О Л О М О Ш И. И Л И И Н О Ш
 С Р О Т Е Н И Е. И С И М О Т Ъ Б Н И Е. С О Ф О Н И М А Ш И С Р О Т Е Н И Е. Ч А Р Д А И Н О
 Ш И С Р О Т Е Н И Е. Е З Р Ъ И Ш И С Р О Т Е Н И Е. А О У Е Т Ъ П Х А П И С А М И Д С Д.
 Ш Б Р Ъ Т А Т О П Ж Е И Д Р Д Т А М М О Т А Р А З Л И Ч Н И С А П И С А М И
 Д А О С Т О И С М А П Р А П И Т Ъ В С Ф И И П Р И П А Т О Б Ы С И М П А. И С Р О
 М Б Ш И Т Ъ. Н Е П О В А Е Н А И М Д Р Д Т А Т А П Р И Е М А Т И. М О В А
 Р О С Д С И А. И А К О Ш Л А П О В Ъ Т Ъ. П Е Т Р О В О Ш И С Р О Т Е Н И Е. Ш
 Б Р О Ф Е Н И А. И О У Ч Е Н И А П Л Ъ С Д. Ш А Р М А В И К А П О С Л А М И Е. П А
 В Л О Ш А Ф Т А Н И Е. П А В Л О Ш О Ш И С Р О Т Е Н И Е. О У Ч И Т Е Л Ъ С П Ъ С Ъ
 Л И М Е Н П О В А. И Т Р А П И Е О У Ч Е Н И Е. П А Л И С А Р П А Т О В О О У Ч Е Н И Е.
 Е У Д А И Е Ч Ш А Р М А Т Ъ Б И. Е У Ч И А Ш И М А Т Р Е Т А. С И А Н О Т Ъ С О В Е
 П Н И О У Ч И Т А Г А Т О С А. О И С И Д А Р А. В Д Р Д Т А Г Л Е Ш В А Р Ъ Т А
 Т О В А П Р Е Н А П И С А М А И А К О Ш Л А Т О Ш В С Т Ъ. ТАКО И А С О В А
 Е Н Ф И С А Е Т О С О В Р Е И Н А. А Н Е А П Л А. И П А С О Ш И Б Р О Ф Е Н И Е И А Н О
 Т Е М О Е Б Г О С Л О В О В А. Т О Ш И С Р О Т Н Ъ П Р И Ч И Т А Г О. И Ш В А Ч Е С
 М А Н Е П Р И П А Т И Д С Д. Е Т О Ш А Р П Т А Д А С Д. И И Н Ъ С Д И Н Е П Р И Ч И
 Т А Т О П С А В З С И С О Т Н Ъ. С Д Ж Е С Т Р А Н Н Ъ. ТАКО П И Ш Е. Ш В Е Д И Н О
 Ш И С Р О Т Е Н И Е. Е М А Т И С О В О Б Г О С Л О В А Т О В А. Е И Р Ъ Т О Ш Р А З Л И Ч
 Н Ъ М Д С А Т И Е. ТАКО Ш О В Е П И Ш Е. ТАКО Е Р Е П Т И С А Н С Ъ С О С Т О
 Ш А Н Н А Е. А Н Е В Т О С Л О В А. А Р Д Т О С О В Л И С О Е П Р И П А Т И Н О Ш
 И И С Т О Л О С Т Ъ А М И П Р О П О Л И Т Ъ И С Е С А Д И С О Б Ъ. П А С Ъ Б И Ш
 Б Р Ъ П А Т О П С А Д И Ш Т А И Ф О М Ъ Р Е Ш Е Ш Т Ъ А П Л Ъ. И И С И Д Ъ
 Н И Т Л Е Ш Ъ И З Л О Ж Е М И Д А М А С С Ъ М А Т Ъ Б. Е Ш Е Р Е С Е. Ш Е Р Е
 С И А Ш Д А Н Ъ С Т Ъ Б И. ТАКО Ш С И М Н О Ж А Е О У П Т В Е Р Ж А Т О П С А
 И И М А М Н О Т А Т Ъ Н О Ш Ъ Ш И Б Р Ъ П А Т О П С А Н Е П Р И П А Т И Д. И П А
 С О В Е Р Ш Е Н А Ш П А Д И Т Е Л А. И А Р Д Т А Т А П А С О Ш И С Т Ъ Р А И

тсѣ.



43
 внидететѣ пребывающе. аще ли бо аманша
 хоше творити. кагда бгъ тель се е. аще же и съ
 парбъ шини вша ѿ дучаго пѣвѣ. а адимъ мѣ
 стѣ. и сд противимъ а дѣволд пауе. таков о
 твораше дѣвз соин пленниисы бо а. и ѿ лица са
 дула ѿ дучашеса. аще же оуповез молъ стѣ
 еши. и ѿ видѣтѣ помы слъз препити в ел а дъ жи
 тѣи сѣга. ѿ вѣщанемъ брань мирь сѣдѣ. и
 сдша дуча сѣ в жити и сѣ. аще ли вѣ ѿ вѣ
 жити и безмолъ стѣ деши до вѣ. и ѿ видѣ
 пѣ вѣ стѣ нѣ и ти. ѿ вѣщанемъ брань и тѣ
 пд стѣ нѣ нѣ. аще ли безмолъ стѣ деши до
 вѣ. и ѿ вѣ дѣтѣ помы слъз вѣ вѣ ее жити е
 множаиша дѣ братѣ вни ти. ѿ вѣщанемъ
 подвѣтѣ вѣ щѣ жити а. кѣд пно же и в зѣ нѣ
 а. и не поако рѣ се бедѣ а концѣ стѣ и мѣ помы
 слѣ. не в о мѣ вѣ мѣ зупа полезно в дѣ нѣ. та
 же премѣ рѣ стѣ тѣ етѣ. не прѣ в зѣ нѣ сѣ е
 сѣ вѣ тѣ а дѣ сѣ а етѣ. едѣ и ра сѣ нѣ на бѣ дѣ
 ша тѣ в о гѣ а ко дѣ нѣ. и ли стѣ вѣ етѣ о е по вѣ стѣ
 и пѣ дѣ тѣ в о гѣ а тѣ вѣ. и ѿ стѣ дѣ тѣ а ко дѣ
 вѣ сѣ хѣ. сѣ нѣ е же вѣ вѣ а етѣ в зѣ мѣ сѣ вѣ
 тѣ. нѣ множаи сѣ гѣ рѣ шѣ и гла ти. та ко сѣ вѣ
 зна рѣ и ѿ гла нѣ а хо шѣ оу бѣ жѣ ти ѿ ста дѣ
 па жѣ и оу бѣ вѣ тѣ гѣ гла зѣ. хо шѣ шѣ вѣ вѣ
 жѣ ти сѣ в лѣ зѣ нѣ и сѣ вѣ етѣ. по ло жѣ дѣ вѣ рѣ
 оу сѣ тѣ вѣ оу мѣ зѣ тѣ. и ѿ чѣ тѣ вѣ оу вѣ зѣ вѣ рѣ
 же нѣ вѣ дѣ тѣ сѣ етѣ нѣ. и сѣ по вѣ дѣ шѣ и
 вѣ вѣ кѣ тѣ. и сѣ вѣ етѣ же молу чѣ нѣ мѣ. и сѣ вѣ
 лѣ зѣ нѣ хѣ рѣ нѣ нѣ мѣ ѿ чѣ тѣ. аще вѣ о сѣ нѣ по вѣ

мѣ сѣнтѣвѣрѣ ѿ, индикта ѿ, в лѣѣ ꙗꙗꙗꙗ; л. 262об. — а кончалъ писати того же годѣ мѣ декабрѣ вѣ кѣ на съборѣ Прѣчѣна Бѣа в вечерѣ. Следовательно, рукопись была написана в 1468–1469 гг.

Арханг. Д. 6 не имеет писцовых записей (нельзя исключить, что датирующие записи, аналогичные записям в других рукописях Илариона, могли находиться в утраченной части рукописи), сборник датируется по бумаге (см. Приложение) 1470-ми гг.

Следующим по времени создания является датированный 1482 г. сборник *Q.I.1411*. Рукопись написана на бумаге с водяным знаком «Голова быка под короной и 6-лепестковой розеткой», тождественным знаку на л. 7–109 в еще одном сборнике Илариона, *17.16.14* (совпадают обе парные формы). На л. 237 об. в *Q.I.1411* присутствует анонимная датирующая запись, похожая по формуляру и расположению на боковом поле на записи в *Барс.1390* и *17.16.14*: а конча писати в лѣѣ ꙗꙗꙗꙗ мѣ июна кѣ на памѣ сѣночѣнка ѿвсѣвѣа.

Совершенно однотипные приведенным выше и также одинаково оформленные писцовые записи датируют сборник *17.16.14*: л. 21 об.: а сѣа татраѣ написана в лѣѣ ꙗꙗꙗꙗ, мѣ сѣнтѣвѣрѣ ѿ на памѣ стѣго прѣка Захарѣи; л. 343 об.: а си татраѣ написана в лѣѣ ꙗꙗꙗꙗ, мѣ сѣнтѣвѣрѣ ѿ на Рѣство Прѣчѣна Бѣа. Таким образом, *17.16.14* датируется 1486–1487 гг. и является самой поздней из рассматриваемых рукописей.

Все рукописи представляют собой переписанные одним почерком кодексы in quarto, приблизительно одного размера (блок рукописи собр. *Барс.1390*: 21x14,5, *Арханг. Д. 6*: 21,5x14,5, *Q.I.1411*: 20,5x15 и *17.16.14*: 22x16 см). В *Барс.1390* 30 строк на странице, в *Арханг. Д. 6* — 31 строка, в *Q.I.1411* — 30 строк, в *17.16.14* их 30 и 31.

Сохранность кодексов дает основания предположить, что рукописи Илариона первоначально существовали в виде отдельных тетрадей (что вполне характерно для XV в). Для *Барс.1390* это наименее очевидно, рукопись, состоящая из 543 листов, насколько можно судить по сигнатурам, сохранилась практически полностью. Утрачены 10 листов в начале, сейчас их место занимают листы 1–12, являющиеся восполнением первой трети XVII в., переплет относится к тому же времени. Когда произошла утрата, судить невозможно.

Рукопись БАН, *Арханг. Д. 6*, состоит из 119 листов, но она представляет собой отрывок более крупного кодекса, в котором утрачены начало и конец. К сожалению, в этой рукописи не сохранились сигнатуры, и мы не можем судить о первоначальном количестве тетрадей. Впрочем, об объеме утрат (и сложной истории рукописи) можно составить представление по нумерации глав в колонтитулах в начале большинства

статей. Эти номера были подвергнуты правке, что наиболее отчетливо видно на л. 92об. Здесь сохранился выполненный почерком писца заголовков с номером 29. Затем некий редактор, вписывавший, в частности, изображения Голгофского креста в началах глав, исправил эту запись на «глава 12», а еще позже уже этот номер был переправлен киноварью на 4. Аналогичная правка выполнена на л. 23 и 33об., но на этих листах первоначальные номера читаются хуже. О том, что утрата значительной части рукописи произошла весьма рано и, скорее всего, это результат сознательных действий, свидетельствуют начальная и конечная части рукописи. Текст на л. 1об. и 119 является восполнением начала первой и окончания последней статей соответственно, причем, судя по почерку, это восполнение произошло уже в XV в. Очевидно, были изъяты блоки листов по границе текстов, а несколько строк в начале и конце, оказавшиеся на изъятых листах, восполнены. Л. 2–3 и 116–118 являются остатками первоначальных тетрадей, после изъятия текстов в начале и конце рукописи они были посажены на фальцы, которые отчетливо видны, несмотря на реставрацию XX в. Сопоставительный материал слишком мал для уверенных выводов, но мы возьмем на себя смелость предположить, что восполнения внесены той же рукой, которой принадлежит второй слой правки колонтитулов и обводка киноварью чернильных инициалов в тексте.

Q.I.1411, судя по сохранившимся сигнатурам (л. 8 является последним листом 33-й тетради, сигнатура последней тетради — 62, всего сохранилось 237 л.), также неполная, в рукописи утрачено чуть менее половины первоначального состава сборника.

Рукопись *17.16.14* также дефектна. Сейчас в ней 374 листа, но утрачены 11 тетрадей² в начале и неизвестное число листов в конце, а также, по подсчетам М. В. Корогодиной, которой принадлежит подробное описание рукописи, еще суммарно 16 листов в четырех лакунах в середине [Корогодина 2020: 187]. Можно предположить, что эти утраты также произошли достаточно рано. Сейчас первоначальная рукопись начинается с л. 7, а л. 1–6 являются припереплетными. На л. 1/5 и 2/4 (лист 3 утратил пару, он на фальце) находится водяной знак литера Р под розеткой, л. 6 по характеру сетки относится к этой же бумажной партии. Близких аналогов знака в альбомах не обнаружено, но тип характерен для второй четверти XVI в.

Почерк Илариона весьма своеобразен, что выражается как в его общем облике, так и в отдельных начертаниях. Письмо очень плотное с

² Поскольку во всех рукописях Илариона (кроме Барсовской) утрачено большое количество тетрадей, не исключено, что часть из них может быть выявлена в будущем.

небольшими по сравнению с размером букв межстрочными интервалами и расстоянием между буквами в строке, с острыми, «изломанными» элементами. Из индивидуальных начертаний можно отметить «живете», «ук», «омегу» Для «веди» нередки написания в виде вытянутого прямоугольника с примыкающей небольшой петлей. *Арханг. Д. 6* и *17.16.14* объединяет принципиальное неиспользование писцом киновари ни для заголовков статей, ни для инициалов, все они написаны чернилами (как указывалось выше для *Арханг. Д. 6*, чернильные инициалы были обведены киноварью позднейшим редактором).

Поскольку раннюю и позднюю из рассматриваемых рукописей разделяют два десятилетия, встает вопрос об эволюции почерка писца. При сохранении в целом набора начертаний отдельных букв можно обратить внимание на отмеченную выше особенность организации текста. От ранней к поздней рукописи почерк становится мельче и несколько более разреженным. Письмо *Барс.1390* более крупное, при этом менее «разгонистое» и с меньшими междустрочными интервалами. Можно заметить, что почерк *Арханг. Д. 6* в этом отношении занимает промежуточное положение между почерками датированных кодексов, что хорошо соотносится с хронологией памятников³.

Таким образом, на то, что рассматриваемые рукописи могут принадлежать одному писцу, указывают, помимо особенностей письма, однотипные датирующие записи и содержание кодексов.

Происхождение и бытование всех рукописей до XV в. неизвестны, но мы можем проследить их судьбу в XVI–XVII вв.

Рукопись из собр. Барсова в середине XVII в. находилась в каком-то посвященном Богородице храме Костромского уезда, на что указывает полистная запись 1656 г.: «Лѣта 7164 го августа в 5 день, сия книга глаголемая житие преподобнаго отца нашего Сирина и иных святых Костромскаго уезду Успения (?) Пречистые Богородицы [...] казенная» (*Барс.1390*, л. 1–9).

Арханг. Д. 6 не позже конца XVII в. оказалась в библиотеке Антониево-Сийского монастыря — рукопись упоминается в описи 1692 г. по первому включенному в нее тексту: «Книга Амфилохия, епископа иконийскаго, в полдествъ» [Кукушкина 1966: 137]⁴. Ранее, очевидно,

³ Если рассматривать эту рукопись изолированно, то, учитывая возможную залежность бумаги, датировать ее можно было бы в более широких пределах — 70–80-е гг. XV в., как поступают Л. Б. Белова и Н. А. Ефимова [Корпус 2021: 46–47]. Но поскольку рукописи *Q.I.1411* и *17.16.14* частично написаны на бумаге с тождественной филигранью, мы ограничиваем датировку *Арханг. Д. 6* временем до 1482 г., в противном случае в ней также можно было бы ожидать присутствия этой бумаги.

⁴ Это единственная рукопись из собрания Антониево-Сийского монастыря, начинающаяся со статьи Амфилохия Иконийского. Впервые отождествление

она принадлежала служилым людям, о чем свидетельствует запись кон. XVI — нач. XVII в. о продаже, помещенная на л. 119: «Яз Ондръѣ Шарапов сынъ продал сию книгу четью Василия Кесарииского Бохтеяру Максимову, а подписал своею рукою» [Корпус 2021: 46–47].

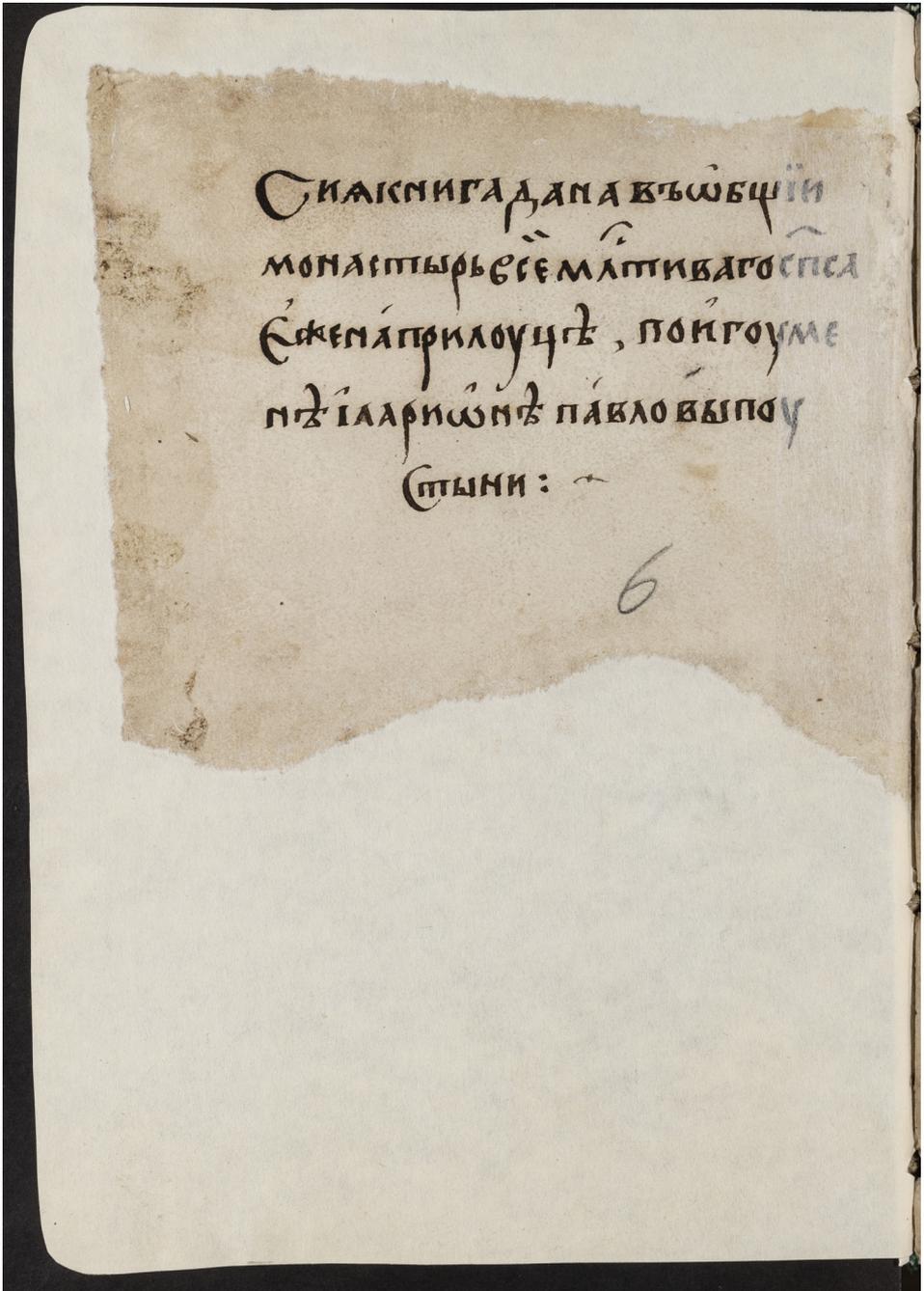
На л. 237об. сборника *Q.I.1411* находится затертая владельческая запись XVII в. Несмотря на ее плохую сохранность, достаточно уверенно можно прочесть «Сия книга Троицы Живоначалныя и Павлова монастыря...».

Павлову пустынь и имя Илариона объединяет вкладная запись на л. 6об. рукописи *17.16.14* (Ил. 4). По почерку она датируется XVI в., т. е. фиксирует довольно ранний этап бытования рукописи, но, что следует особо отметить, возможно, дает материал для реконструкции биографии писца. Запись следующая: «Сия книга дана въ общии монастырь всемилостиваго Спаса еже на Прилуцѣ по игуменѣ Иларионе Павловы пустыни»⁵. Очевидно, что под Павловой пустыней подразумевается Павло-Обнорский монастырь — именно так он обычно именуется в источниках XVI в. Других Павловых (по имени основателя) пустыней мы не знаем, и представить, что в этом контексте упоминается какой-то Петропавловский по посвящению монастырь, затруднительно. По данным С. М. Каштанова, в актах и хозяйственных документах Павло-Обнорского монастыря игумен с именем Иларион не зафиксирован [Каштанов 2003]. Однако игумен Иларион упоминается в посмертных чудесах, следующих за Житием преподобного Павла Обнорского. Наиболее ранние списки Жития датируются 20-ми — 30-ми гг. XVI в., но чудес не содержат [Каган 1988]. Впрочем, уже в варианте Жития, включенном в Великие Минеи Четьи, читается подборка чудес, где Иларион упоминается как настоятель, при котором произошло первое из записанных посмертных чудес святого — о разбойниках, пытавшихся ограбить обитель, но впоследствии покаявшихся («Чюдо первое. Во время игуменьства Иларионова сотворися вещь дивна и чюдеси достойна. Придоша неции татие, хотяще монастырь святого покрасти...» [ВМЧ 1914: 541]). Таким образом, с именем Илариона можно связать начало записи чудес у гроба преподобного Павла Обнорского и почитания основателя обители.

Если отталкиваться от хронологии известных по другим источникам павло-обнорских игуменов, настоятельство Илариона могло

сборника с рукописью *Арханг. Д. 6* сделано сотрудницей НИОР БАН Л. Б. Беловой.

⁵ Вероятно, эта рукопись как «Книга Послания Никонския в полдсть» упомянута среди книг Спасо-Прилуцкого монастыря в «Описи книгам, в степенных монастырях находящимся», в которой приведены данные Описной книги 1633 г. См.: [Опись 1848: 27; Шляпкин 1914: 13].



БАН, 17.16.14, л. 6об.

приходиться на период или до 1489, или между 1506 и 1533 г.⁶ В справочнике П. М. Строева данные об Иларионе приведены без указания годов [Строев 1877: 746], в «Словаре книжников и книжности...» время его игуменства указано максимально широко: 1489–1538 гг. [Каган 1988]. В современной литературе игуменство Илариона датируется первой третью XVI в. [Шамина 2019: 715].

Если допускать отождествление писца попа Илариона и игумена Павловы пустыни Илариона, оба эти периода — до 1489 г. и после 1506 г. — возможны, хотя второй представляется более вероятным⁷. Что же касается самого такого отождествления, оно кажется нам вполне корректным. Если *Барс.1390* была написана «собе на собину», то и такая же четья рукопись *17.16.14* могла быть келейной и принадлежать писцу. Разумеется, при таком отождествлении нужно предполагать, что в 1468–1469 гг. писец был черным священником, в противном случае при пострижении он поменял бы имя. Но это допущение никак не противоречит контексту записи.

Можно констатировать, что информация, содержащаяся в рассмотренных рукописях, является как бы частями «пазла», удачно дополняющими друг друга. Выходная, владельческая и вкладная записи позволяют реконструировать детали биографии писца, связанные с Павло-Обнорским монастырем.

⁶ Сохранившиеся источники содержат фрагментарные данные об игуменах Павло-Обнорского монастыря второй половины XV и первой трети XVI в. Так, нет данных об игуменах до 1488/1489 г., когда игуменом стал Никон. В мае 1502 г. его сменил, как показал С. М. Каштанов, Алексей II. В феврале 1506 г. игуменом стал Евстратий, время ухода с игуменства неизвестно, маловероятно, что он был игуменом вплоть до 1533 г. В 1533/1534 г. игуменом в обители стал Ефросин. [Каштанов 2003] Также имя Илариона присутствует в списке игуменов обители, читавшемся в монастырском синодике XVI(?) в., после имени Алексия, Никона и Протасия, но перед именами Евстратия, Геласия, Феоктиста, Ионы, Евфросина [Суворов 1866: 39]; очевидно, что в Синодике имена расположены не в строго хронологическом порядке.

⁷ Для уточнения биографии писца важно было бы понять к какому периоду его жизни относится написание рассматриваемых рукописей, но приходится признать, что сейчас у нас недостаточно для этого данных. Е. В. Уханова, с которой обсуждался материал нашей публикации, на основании сопоставления почерков склонна считать, что Барсовская рукопись относится к расцвету писцовой деятельности Илариона, а *17.16.14* написана им в старости. Мы же склоняемся к тому, что подписная рукопись принадлежит еще сравнительно молодому писцу, на что указывает некоторая нестабильность почерка, а рукопись БАН принадлежит к его зрелому периоду. Но, повторим, эти наблюдения субъективны и должны использоваться с осторожностью. Также аргументом в пользу позднего периода может выступить вкладная запись. Датировка бумаги припереплетных листов и почерк записи позволяют относить ее ко второй четверти — середине XVI в. Едва ли между вкладом и его фиксацией в записи прошло много времени.

Рукописи писца Илариона и библиотека Павло-Обнорского монастыря

Разумеется, отождествление писца Илариона и игумена Илариона само по себе еще не означает, что писец обязательно работал в Павло-Обнорской обители. Поэтому следует сопоставить его рукописи с другими материалами, связанными с Павловым монастырем. В публикации Т. Н. Копреевой, впервые вышедшей в 1980 г. и переизданной в 1996 г., указаны две рукописи 60–70-х гг. XV в. с владельческими записями Павловы пустыни — РНБ, *Q.I.37* (Псалтирь с толкованиями Феодорита Киррского) и РГБ, *Егор.619* (сборник, содержащий Шестоднев Иоанна экзарха, Богословие Иоанна Дамаскина, Духовную грамоту митрополита Киприана и отрывок Христианской топографии Козьмы Индикоплова) [Копреева 1996: 185–186, 190–191]. В этой же работе она отождествила писца *Q.I.37* и основного писца ранее исследованного ей сборника РНБ, *Погод.1032*. Мы согласны с этой атрибуцией, но не согласны со сделанным исследовательницей вскользь замечанием, что владельческая запись в *Q.I.37* сделана рукой писца. На наш взгляд, однотипные записи в этой рукописи и *Егор.619* («сия книга Павловы пустыни», в обоих случаях на л. 1–2 об.) датируются XVI или даже, возможно, XVII в. Кроме того, мы полагаем, что сами рукописи следует датировать несколько более поздним временем — 70–80-ми гг. XV в.⁸ Ни одна из указанных Т. Н. Копреевой рукописей не совпадает с современными им рукописями Илариона ни по почерку, ни по бумаге. В то же время у нас есть возможность сопоставить тексты в рукописях, поскольку и в *17.16.14*, и в *Егор.619* находятся Шестоднев и Богословие⁹.

⁸ Водяные знаки рукописей следующие: *Егор.619* — Три варианта литеры Р. 1) Сходные Пиккар IV Abt. III №№ 131 ((1478 г.), 142 (1479 г.)). 2) Близкие Пиккар IV Abt. III №№ 157 ((1477/79 г.), 158 (1480 г.), 159 (1479 г.)). 3) Близкие Пиккар IV Abt. III №№ 485, 493, 495, 501, 503 (1479 г.), Лихачев 1199 (1482/83 г.) и Пиккар IV Abt. III №№ 338, 502 (1477/79 г.). 4) Литера Р под розеткой и штрихом на ножке. Сходные Пиккар IV Abt. XII №№ 522 (1478 г.), 528 (1479 г.). 5) Литера Р под розеткой. Отдаленно сходные Пиккар IV Abt. IX №№ 338–339 (1488 г.). 6) Литера Р со штрихом на ножке. Не найден. 7) Корона (Тиара). Сходный 4914 (1481 г.).

Q.I.37 — 1) Весы. Сходный Лихачев 1145 (1474/1475 г.). 2) Голова быка под короной (вставные лл. 1/8 и 65/72). Не найден, тип 80-х гг. XV в. *Погод.1032* — 1) Голова быка под т-образным крестом. Тип знака Пиккар II Abt. X №№ 16–19 (1474–76 гг.), Брике 15150 (1466, 1472–76, 1477 гг.). 2) Голова быка под прямым крестиком. Сходные Пиккар II Abt. IX №№ 364–365 (1471 г.). 3) Литера Y под крестиком. Сходные Лихачев №№ 1060 (1485 г.) 1159 (1477 г.). 4) Якорь под крестиком. Тип знака Мошин 88–92 (1468–1476 гг.). 5) Голова быка под косым крестиком. Тип знака Лихачев №№ 1166–67 (1477 г.), Пиккар II Abt. VII № 133 (1470–76 гг.). 6) Голова быка под косым крестиком. Сходные Пиккар II Abt. VII № 216–217 (1469–75 гг.).

⁹ Выписки из обоих памятников находятся и в *Погод.1032*, но их сравнение с полными текстами — тема отдельного исследования.

Исследователь Шестоднева Иоанна экзарха Г. С. Баранкова не рассматривала список *17.16.14* в своих работах. В то же время предложенная ей система текстологических маркеров (прежде всего пропусков и перестановок текста) позволяет уверенно отнести рукопись БАН к Белозерской группе Белозерско-Барсовской ветви [Баранкова 1973]. К этой группе, по классификации Г. С. Баранковой, относятся списки РГБ, *Егор.619* и РНБ, *Кир.-Бел.13/1090*. Мы не проводили сплошной сверки рукописей, но сопоставление отдельных фрагментов показывает значительную близость текстов *17.16.14* и *Егор.619*.

Что касается списка Богословия Иоанна Дамаскина в *17.16.14*, то он обнаруживает структурное сходство с рукописями РГБ, *Троицк.121* (нач. XV в.) и *Егор.619*. Общим для них являются утрата окончания главы 26 и большей части главы 27, а также пропуск главы 39, заголовок которой оказался слит с заголовком следующей главы 40. Можно предположить, что текст *17.16.14* также содержал общую для *Троицк.121* и *Егор.619* лакуну, охватывающую конец 9-й — начало 11-й глав. Сейчас в *17.16.14* на этом месте большой пропуск, вызванный механической утратой тетради между листами 203 и 204. Сопоставление текста *Егор.619* с объемом утраты в *17.16.14* показывает, что в последнюю идеально укладывается именно текст с лакуной¹⁰. В то же время *Егор.619* и *17.16.14* не разделяют ряд особенностей *Троицк.121*, вызванных дефектностью его протографа. В частности, в *Троицк.121* поврежденный (без начала и конца) Пролог Иоанна экзарха помещен внутри первой главы, утрачено окончание главы 8, вместо которого включен небольшой апокрифический текст, не имеющий отношения к Богословию, наконец, глава 41 «о иконах и образах» помещена в конце памятника, после дополнительных слов [Сапожникова 2005: 21]. Таким образом, *17.16.14* обнаруживает наиболее тесную связь именно с *Егор.619*.

Дальнейшие исследования должны прояснить характер взаимоотношения этих рукописей, восходят ли они к одному протографу или может быть одна из них является списком с другой (с учетом неопределенности датировки *Егор.619* движение текста может идти в обе стороны). Пока же мы констатируем близость двух рукописей, обе из которых могли быть созданы в Павло-Обнорском монастыре.

Всего на данный момент мы располагаем семью рукописями, датировка которых укладывается в три десятилетия XV в., возможно, созданными в этой обители¹¹. Важно отметить, что все они четии и

¹⁰ Расчет, основанный на построчном сравнении, показывает, что текст *Егор. 619* должен был соответствовать приблизительно 495 строкам в *17.16.14*, а в утраченной восьмиллистной тетради содержится 496 строк.

¹¹ И. В. Дергачева предполагала, что из Павло-Обнорского монастыря может происходить Синодик ГИМ, *Барс.952*, датируемый временем до 1481 г. [ПС XV в.:

охватывают довольно широкий круг памятников, и мы можем предполагать наличие в Павло-Обнорском монастыре крупного книжного центра.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рукописи писца Илариона

1. ГИМ, собр. Барсова, № 1390. Сборник (Паренесис с добавлениями). 1468–69 гг. 4°, 543 л.

Переплет: доски в коже с тиснением. 68 тетрадей, сигнатуры на первом и обороте последнего листов тетради. Л. 1–12 — восполнение 20-х гг. XVII в. (?)

Филиграни: 1) Кувшинчик одноручный под полумесяцем, на кузове литеры I/ОМ (л. 1–12, восполнение XVII в.). 2) Голова быка под 6-лепестковой розеткой на двойной мачте, под мордой крест (л. 13–543). Знак из этой рукописи воспроизведен в справочнике: Лихачев №№ 1122–1124.

Полуустав, 30 строк.

После л. 246 утрачен один лист. Порядок следования листов частично нарушен. Правильный порядок: 1–226, 228, 227, 229–275, 277–280, 276, 282–338, 343, 281, 339–342, 344–543.

Содержание: л. 1–4об. — Слово о Житии отца нашего Ефрема; л. 4об. — 270об. — Паренесис Ефрема Сирина; л. 270об.–273об. — Слово Ефрема Сирина об отцах скончавшихся, в субботу сыропустную; л. 273об.–276об. — Германа патриарха Константинопольского слово о честных иконах, в первую неделю поста; л. 276об.–295 — Слово Иоанна Дамаскина о честных иконах к царю Константину Кавалину; л. 295об.–308об. — Ефрема Сирина похвала 40 мученикам Севастийским; л. 308об.–326 — Житие Петра Афонского; л. 326–379об. — Житие Афанасия Афонского; л. 379–383об. — Житие Павла Фивейского; л. 383об.–396 — Деяние и мучение ап. Петра и Павла; л. 396–414об. — Житие Николая Чудотворца; л. 415–420 об.–Мучение Игнатия Богоносца; л. 420 об.–425 — Слово Кирилла Александрийского о Данииле и трех отроках; л. 425–431об. — Мучение Стефана первомученика; л. 431об.–460 — Житие Макария Египетского; л. 460–502 об. — Житие Стефана Нового; л. 502об.–515 — Иоанна мниха и пресвитера слово на Благовещение Иоакима и Анны; л. 515–536 — Житие Иоанна Дамаскина; л. 536–543об. — Слово Василия Великого о благодарении, во вторник сырнй.

Писцовые записи. Л. 66 — а сѣа татратъ почата писати мѣа сѣнтвѣбра ѿ, индикта ѿ, в лѣѣ ꙗꙗꙗꙗ; л. 262об. — а кончалъ писати того же годѣ мѣа декавриа въ кѣ на сѣвѣръ Пречѣта Бѣа в вечерѣ.; л. 543об. — Слова са 8бо писаннага прѣидоша в конецъ, оумѣ же

№2310, Дергачева 2011: 103]. Как нам представляется, для этого недостаточно оснований. Из семи рассмотренных рукописей к началу XVIII в. три уже заведомо не могли находиться в библиотеке монастыря, а еще две рукописи можно попытаться отождествить с описью 1701/1702 гг.: это РНБ, Q.1.37 («Псалтырь писмаяна толковая в полдестъ ветха» [Шамина 2010: 59]) и РГБ, Егор.619 («Две книги о шти днеш писмянные в полдестъ» [Шамина 2010: 61]).

да не вѣдѣ кога прѣати конецъ в любители дшпитателны словѣ кое оубо кога вѣдѣ бл҃гы насыщеніе. Ѡ бл҃го Хѣ Бѣ слава тѣбѣ всакомѣ еси бл҃гѣ дѣлаш начало и конецъ ∴ Я конча писати лица ав҃гѣ въ .лї. днь на памѣ стѣмъ мчннкѣ Фрола и Лавра в лѣто ꙗ҃цѣѡѣ. Ѡ Ѡцїи и Сн҃кѣ и Сѣ҃мь Дѣѣ, того помощію и бл҃гтїю написати совѣ на собинѣ Иларионѣ пог҃ъ Хр҃бнѣ, ѡ Хѣ Іс҃к ѡ веснѣ нашѣ емѣ ∴

Владельческая полистная запись на л. 1–9 — «Лѣта 7164 го августа в 5 день, сия книга глаголемая житие преподобнаго отца нашего Сирина и иных святых Костромскаго уезду Успения (?) Пречистые Богородицы [...] казенная».

2. БАН, Архангельское собр., Д. 6. Сборник. 70–80–е гг. XV в. 4°, 119 л.

Кожаный переплет «в сумку».

Филиграни: 1) Голова быка под 5-лепестковой розеткой на тонкой мачте, под мордой треугольник (л. 1–19, 36–118). Близкие — Пиккар II Abt. XII №№ 803, 805 (1474–79 гг.), 2) Голова быка под 6-лепестковой розеткой на тонкой мачте (л. 20–35). Не отождествлен.

Полуустав, 31 строка на странице.

Содержание: л. 1об.–18 об. — Амфилохий Иконийский. Слово о Василии Великом.; л. 18об.–23 — Ефрема Сирина похвала о Василии Великом; л. 23–33об. — Житие св. Симеона Юродивого, Леонтия Константинопольского; л. 33об.–92об. — Петра Дамаскина «въспоминание к своей ему души»; л. 92об.–96об. — «Василия Великого послание к некоему иноку, впадшему в отчаяние»; л. 96об.–109 — Иоанн Златоуст. Нач.: «Зри убо, о несмыслене...»; л. 109–119 — Иоанн Златоуст. Нач.: «Прииди, паки да коснемся притчи не опщими словесы испытание наченше...» («Слово о создании Адамовѣ», псевдоэпиграф).

Пробы пера. Запись на л. 119: «Яз Ондреи Шараров сын продал сию книгу четью Василья Кесариинского Бохтеяру Максимову, а подписал своею рукою». На корешке наклейка с названием: «Анфилохия Иконийскаго».

Краткое описание: Описание 1989: 12.

3. РНБ, Q.1.1411. Сборник. 1482 г. 4°, II+237+III л.

Переплет: доски в коже с тиснением. 60 тетрадей.

Филиграни: 1) Кувшинчик одноручный (л. I–V, вставка XVII в.). 2) Голова быка под короной и 6-лепестковой розеткой (л. 1–237). Сходные — Пиккар II. Abt. XV, № 351–353 (1475–1482 гг.). Тожественный знак в 17.16.14.

Полуустав. 30 строк на странице.

Утрачено начало рукописи, текст начинается с последнего листа тетради 33.

Содержание: выписки из аскетических, учительных и агиографических текстов. Большую часть рукописи составляют сочинения Симеона Нового Богослова. Григория Синаита и Василия Великого.

Записи. На л. I почерком XVII в.: «Книга Григори Синаит», на л. 237об. на боковом поле почерком писца: а конча писати в лѣ ꙗ҃цѣѡѣ лица нюна кѣ на памѣ сѣннмчннка Ѡвсвина, там же затертая владельческая запись XVII в.: «Сия книга Троицы Живоначалныя и Павлова монастыря...». На л. III помета Ф. О. Плигина.

Краткое описание: Отчет 1905: 59–65. № 11; Новикова 2021: 142, 147, примеч. 99.

4. БАН, 17.16.14. Сборник. 1486–1487 гг. 4°. 374 л.

Переплет: доски в коже с тиснением. 60 тетрадей.

Филиграни: 1) литера Р под розеткой (л. 1–5). Не отождествлена; 2) Голова быка под розеткой и короной на мачте (л. 7–109, 205–278). Сходные — Пиккар II. Abt. XV, № 351–353 (1475–1482 гг.). Тожественный знак в Q.I.1411. 3) Голова быка под крестом и косым крестиком (л. 110–204, 279–372). Тип знака — Лихачев № 1206–1207 (1485 г.), 4081–4082 (посл. четверть XV в.), 4) Литера У под крестом (л. 373/374). Сходные — Лихачев, № 1159 (1477 г.), 1160 (1485 г.).

Полуустав. 30–31 строка на странице.

Утрачены начало и конец рукописи, текст начинается с тетради 12, у которой отсутствует 1 лист, утрачены листы между л. 181 и 182, между л. 203 и 204, 214 и 214, 365 и 366.

Содержание: л. 7–202 — Тактикон Никона Черногорца. Слова 11–40; л. 202–235 — Иоанн Дамаскин. Богословие. Перевод Иоанна экзарха Болгарского, с дополнительными статьями; л. 235об.–365об. — Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского, без пролога; л. 365об.–367 — Пахомий Логофет. Служба свв. Михаилу Черниговскому и боярину Феодору; л. 367–371об. — Пахомий Логофет. Сказание об убиении свв. Михаила Черниговского и боярина Феодора; л. 372–372об. — Пахомий Логофет. Повесть об убиении царя Батыя, без конца.

Записи. Почерком писца рукописи: л. 21об.: а сѣа татрѣ написана в лѣтѣ 899, лица сѣнтъбра ѣ на пани ѣ стѣго прѣка Захарїи, на л. 343 об.: а си татрѣ написана в лѣтѣ 900, лица сѣнтъбра ѣ на Рѣство Прѣчтыа Бѣа. На л. 6об. полууставом XVI в.: «Сия книга дана въ общии монастырь Всемилоствяго Спаса, еже на Прилуцѣ, по игуменѣ Иларионе Павловы пустыни». На л. 14 — «Изъ библиотеки профессора П. Савваитова».

Описание: Корогодина 2020: 186–192.

Сокращенные названия библиотек и древлехранилиц

БАН — Библиотека Российской академии наук (С.-Петербург).

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (С.-Петербург).

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

Библиография

Источники

*Рукописи**Арханг. Д. 6*

Сборник слов и сказаний, 1470-е — 1480-е гг., БАН, Архангельское собр.

Барс.1390

Сборник (Паренесис с добавлениями), 1468–1469 гг., ГИМ, собр. Е. В. Барсова,

Егор.619

Шестоднев (без окончания), XVI в., РГБ, собр. Е. Е. Егорова (ф. 98).

Кир.-Бел.13/1090

Сборник историко-богословского содержания, XV в., РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря.

Погод.1032

Шестоднев Георгия Писиды, XVI в., РНБ, собр. М. П. Погодина.

Троицк.121

Апокалипсис толковый свт. Андрея Кесарийского и Богословие преп. Иоанна Дамаскина с прибавлением, XIV в., РГБ, гл. собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304/1).

Q.I.1411

Сборник слов, поучений и повестей, 1482 г., РНБ, Основное собрание рукописной книги (ф. 550).

Q.I.37

Толкование на Псалтырь, XV в., РНБ, Основное собрание рукописной книги (ф. 550).

17.16.14

Сборник смешанного содержания, 1487–1488 гг., БАН.

*Издания***ВМЧ 1914**

Великие Минеи четьи, январь, тетрадь II, дни 6–11, Москва, 1914, 321–740.

Опись 1848

Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII в., *Чтения в Обществе истории и древностей российских*, 1848, 6.

Шамина 2010

Шамина И. Н., Опись имущества вологодского Павлова Обнорского монастыря 1701–1702 годов, *Вестник церковной истории*, 2010, 1–2(17–18), 17–107.

Шляпкин 1914

Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого монастыря Арсения Высокаго 1584 года, И. Шляпкин И., публ., С.-Петербург, 1914.

*Базы данных***ЭК**

Электронный каталог (Электронная библиотека рукописей) РНБ (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog>).

*Справочники водяных знаков***Брике**

Briquet C. M. *Les filigranes dictionnaire historique de marques du papier*, 1–4, Genève. 1907.

Лихачев

Лихачев Н. П. *Палеографическое значение бумажных водяных знаков*, 1–3, С.-Петербург, 1899.

Мошин

Mošin V., *Anchor watermarks, Monumenta chartae papyraceae historiam illustrantia*, 13, Amsterdam, 1973.

Пиккар II

Piccard G., *Die Ochsenkopf-Wasserzeichen, Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg*, II, 1–3, Stuttgart, 1966.

— IV

Piccard G., *Wasserzeichen Buchstabe P, Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg*, IV, 1–3, Stuttgart, 1977.

Литература

Баранкова 1973

Баранкова Г. С., К текстологическому и лингвистическому изучению «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, *Восточнославянские языки. Источники для их изучения*, Москва, 1973, 172–215.

Дергачева 2011

Дергачева И. В., *Древнерусский Синодик: Исследования и тексты*, Москва, 2011.

Иванова 1991

Иванова К., Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод, *Старобългарска литература*, 1991, 25–26, 124–134.

Каган 1988

Каган М. Д., Житие Павла Обнорского, *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ленинград, 1988, 2, 1, 313–317.

Каталог 2000

Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов, Жучкова Н. Л., Мошкова Л. В., Турилов А. А., сост., Москва, 2000.

Каштанов 2003

Каштанов С. М., Об игуменах, келарях и казначеях Павло-Обнорского монастыря в XV–XVII вв., *История и культура Ростовской земли*, Ростов, 2003, 423–436.

Копреева 1996

Копреева Т. Н., Толковая псалтырь Феодорита Киррского из «Павловой пустыни», *Немеркнущий свет: Из истории книжных связей Болгарии и России XI – начала XIX веков*, Велико Търново, 1996, 185–195.

Корогодина 2020

Корогодина М. В., *Памятники церковного права в рукописях Библиотеки Российской академии наук XV – начала XX века*, Москва, С.-Петербург, 2020 (= Описание Рукописного отдела БАН. Вып. 11).

Корпус 2021

Корпус записей на рукописных книгах Архангельского собрания Отдела рукописей БАН, Белова Л. Б., Ефимова Н. А., сост., С.-Петербург, 2021.

Костюхина 1999

Костюхина Л. М., *Палеография русских рукописных книг XV–XVII вв. Русский полуустав*, Москва, 1999.

Кукушкина 1966

Кукушкина М. В., Описи книг XVI–XVII вв. библиотеки Антониево-Сийского монастыря, *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР*, Копанев А. И., ред., Москва, Ленинград, 1966, 122–142.

Новикова 2021

Новикова О. Л., *Купец Филипп Осипович Плигин и его собрание рукописных книг*, Москва, С.-Петербург, 2021.

Описание 1989

Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР, 8/1: Рукописи Архангельского собрания, Амосов А. А., Белова Л. Б., Кукушкина М. В., сост., Ленинград, 1989.

Отчет 1905

Отчет Императорской публичной библиотеки за 1905 г., С.-Петербург, 1912.

ПС XV в.

Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР, [Турилов А. А., сост.], Москва, 1986.

ПС XV в. д.

Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР». М., 1986, Охотина Н. А., Турилов А. А., сост., Москва, 1993.

Сапожникова 2005

Сапожникова О. С., Вопросы текстологии Богословия Иоанна Дамаскина в переводе болгарского экзарха Иоанна, *Palaeobulgarica*, София, 2005, 29/4, 3–29.

Строев 1877

Строев П. М., *Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви*, С.-Петербург, 1877.

Суворов 1866

Суворов Н., *Описание Павло-Обнорского монастыря Вологодской епархии*, Вологда, 1866.

Турилов 2003

Турилов А. А., Мастер Яковишко — малоизвестный новгородский книгописец середины XV в., *Хризограф: Сборник статей к юбилею Г. З. Быковой*, Москва, 2003, 165–182.

——— 2004

Турилов А. А., К истории библиотеки и скриптория Кирилло-Белозерского монастыря в 1-й трети XV в.: (Проблема Христофора), *Древнерусское искусство: Искусство рукописной книги. Византия, Древняя Русь*, 4, С.-Петербург, 2004, 373–390.

Шамина 2019

Шамина И. Н., Павел, *Православная энциклопедия*, 63, Москва, 2019, 713–716.

Шибяев 2013

Шибяев М. А., *Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века*, Москва, С.-Петербург, 2013.

References

Barankova G. S., K tekstologicheskomu i lingvističeskomu izučeniiju “Shestodnev” Ioanna ekzarkha Bolgarskogo, *Vostochnoslavianskie iazyki. Istočniki dlja ikh izučeniia*, Moscow, 1973, 172–215.

Dergacheva I. V., *Drevnerusskii Sinodik: Issledovaniia i teksty*, Moscow, 2011.

Ivanova K., Novoizvodnite turnovski sbornitsi i vuprosut za roliata na patriarkh Evtimii v tekhnica prevod, *Starobulgarska literatura*, 1991, 25–26, 124–134.

Kagan M. D., Zhitie Pavla Obnorskogo, *Slovar knižnikov i knižnosti Drevnei Rusi*, Leningrad, 1988, 2, 1, 313–317.

Kashtanov S. M., Ob igumenakh, kelariakh i kaznacheiakh Pavlo-Obnorskogo monastyrja v XV–XVII vv., *Istoriia i kul'tura Rostovskoi zemli*, Rostov, 2003, 423–436.

Kopreeva T. N., Tolkovaia psal'tyr Feodorita Kirrskogo iz “Pavlovoi pustyni”, *Nemerknushchii*

svet: Iz istorii knižnykh sviazei Bolgarii i Rossii 11 – nachala 19 vekov, Veliko Turnovo, 1996, 185–195.

Korogodina M. V., *Pamiatniki tserkovnogo prava v rukopisiakh Biblioteki Rossiiskoi akademii nauk 15 – nachala 19 veka*, Moscow, ST. Peterburg, 2020.

Kostiyukhina L. M., *Paleografiia russkikh rukopisnykh knig XV–XVII vv. Russkii poluustav*, Moscow, 1999.

Kukushkina M. V., Opisi knig XVI–XVII vv. biblioteki Antonievo-Siiskogo monastyrja, *Materialy i soobshcheniia po fondam Otdela rukopisnoi i redkoi knigi Biblioteki Akademii nauk SSSR*, Kopanев A. I., ed., Moscow, Leningrad, 1966, 122–142.

Novikova O. L., *Kupets Filipp Osipovich Pligin i ego sobranie rukopisnykh knig*, Moscow, ST. Peterburg, 2021.

Sapožnikova O. S., Problems of the Textual Study of the Bulgarian Version of “De Orthodoxa Fide” of St. John Damascene made by John the Exarch, *Palaeobulgarica*, 29/4, Sofia, 2005, 3–29.

Shamina I. N., Pavel, *Pravoslavnaia entsiklopediia*, 63, Moscow, 2019, 713–716.

Shamina I. N., The Inventory of Pavlov Obnorsky Monastery in the Vologda Region for 1701–1702, *Vestnik tserkovnoi istorii*. 2010, 1–2, 17–107.

Turilov A. A., Master Iakovishko – maloizvestnyi novgorodskii knigopisets serediny XV v., *Khrizog-*

graf: Sbornik statei k iubileiu G. Z. Bykovoï, Moscow, 2003, 165–182.

Turilov A. A., K istorii biblioteki i skriptoriiia Kirillo-Belozerskogo monastyria v 1-i treti XV v.: (Problema Khristofora), *Drevnerusskoe iskusstvo: Iskusstvo rukopisnoi knigi. Vizantiia, Drevniaia Rus*, 4, ST. Peterburg, 2004, 373–390.

Анастасия Анатольевна Романова, доктор исторических наук,
главный научный сотрудник

Научно-исследовательского отдела редкой книги

Библиотеки Российской академии наук

199034, С.-Петербург, Биржевая линия, д. 1

Россия /Russia

anastasiya_roman@mail.ru

Алексей Геннадьевич Сергеев, кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник

Научно-исследовательского отдела рукописей

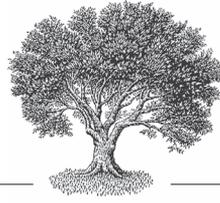
Библиотеки Российской академии наук,

199034, Санкт-Петербург, Биржевая линия, д. 1

Россия / Russia

sergeev_alexei@mail.ru

Received September 1, 2023



Европейские сюжеты
в поэме
Н. А. Некрасова
«Кому на Руси жить
хорошо»: Последыш
как Дон Кихот

**Андрей Сергеевич
Федотов**

Университет МГУ-ППИ
в Шэньчжэне, Китай
МГУ имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия

**Павел Федорович
Успенский**

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа
экономики»,
Москва, Россия

European Plots in
N. A. Nekrasov's
Epic Poem *Who Can
Be Happy and Free in
Russia?* The Last
One as Don Quixote

Andrey S. Fedotov

MSU-BIT University in Shenzhen,
China
Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia

Pavel F. Uspenskij

HSE University,
Moscow, Russia

Резюме

Поэма Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» традиционно рассматривается как реалистическое произведение, поэтика которого основана на фольклоре. В статье мы предлагаем другой взгляд и утверждаем, что для поэта не в меньшей степени был важен фонд высоких европейских

Цитирование: Федотов А. С., Успенский П. Ф. Европейские сюжеты в поэме Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо»: Последыш как Дон Кихот // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 152–171.

Citation: Fedotov A. S., Uspenskij P. F. (2024) European Plots in N. A. Nekrasov's Epic Poem *Who Can Be Happy and Free in Russia?* The Last One as Don Quixote. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 152–171.

DOI: 10.31168/2305-6754.2024.1.05

литературных сюжетов. Мы доказываем, что глава поэмы «Последыш» представляет собой оригинальную вариацию сюжетной модели второго тома романа Мигеля де Сервантеса «Дон Кихот» (пребывание рыцаря в замке у герцогов). Некрасов последовательно использовал сюжетные коллизии «Дон Кихота», заставляя князя Утытина, подобно рыцарю, оказаться в театральной реальности, которую герой принимает за чистую монету. Некрасов также варьировал характерологию героев Сервантеса: как и Дон Кихот, Последыш — придерживающийся идеалов прошлого сумасшедший герой, чьи взгляды разделяет только преданный слуга. В статье мы подробно обсуждаем как нюансы трансформации романа Сервантеса в поэме Некрасова, так и исторический контекст: мы выявляем генезис представлений поэта о Дон Кихоте, а также анализируем отличие переработки Некрасова от других классических произведений русской литературы, которые также обращались к кихотическим сюжетам. Проанализированный в статье сюжет позволяет утверждать, что в «Кому на Руси жить хорошо» Некрасов не всегда описывал реальность, — не в меньшей степени он конструировал народ по моделям высоких элитарных текстов.

Ключевые слова

Н. А. Некрасов, «Кому на Руси жить хорошо», Сервантес, «Дон Кихот», «Дон Кихот» в русской культуре, трансформация классических сюжетов, поэтика, крепостное право, русский народ в литературе

Abstract

Nekrasov's epic poem *Who can be Happy and Free in Russia?* is traditionally regarded as a realistic work whose poetics is based on Russian folklore. In the article, we suggest a different view and argue that the fund of European literary plots was no less important for the poet. We show that the chapter of the poem *The Last One* is an original variation of the plot model of the second volume of Cervantes's novel *Don Quixote* (the stay of the knight in the dukes' castle). Nekrasov consistently used the plot collisions of *Don Quixote*, forcing Prince Utyatin, like the knight, to find himself in a theatrical reality, which the hero takes at face value. Nekrasov also varied the characterology of Cervantes's heroes: like Don Quixote, the Last One is an insane hero who believes in ideals of the past, whose views are shared only by a devoted servant. In the article, we discuss in detail both the nuances of the transformation of Cervantes's novel in Nekrasov's epic poem and the historical context. We reveal the genesis of the poet's ideas about *Don Quixote*, and also analyze the difference between Nekrasov's transformation of Cervantes's novel and other classical works of Russian literature. The article's subject allows us to assert that in *Who can be Happy and Free in Russia?* Nekrasov did not always describe reality—he also constructed the folk according to models of high elitist texts.

Keywords

Nikolay Nekrasov, *Who Can Be Happy and Free in Russia?*, Cervantes, *Don Quixote*, *Don Quixote* in Russian culture, transformation of classic plots, poetics, serfdom, Russian peasants in literature

Посвящается С. И. Пискуновой

Разговор о поэтике «Кому на Руси жить хорошо» — единственном в своем роде национальном авторском эпосе — неизбежно упирается в проблему фольклорности произведения. Традиционно исследователи видят в тексте квинтэссенцию русской народной культуры и анализируют некрасовскую работу с самыми разными фольклорными текстами. Загадки, пословицы и поговорки, народные баллады, былины, лирические песни, сказки — вот неполный список устных жанров, отразившихся в поэме [Чуковский 2012: 379–590; Беседина 2001: 146–185; Неклюдов 2016]. Поэма Некрасова и правда пронизана фольклором. Он систематически проступает в авторской речи и диалогах персонажей, песенных вставках и нарративных отступлениях, мотивных конфигурациях и микросюжетах. Фольклорное слово в поэме настолько нарочито выдвинуто на первый план, что заставляет предполагать, что и несущие конструкции текста — композиционные решения, сюжетные ходы, типология характеров — неизбежно восходят к народной словесности. Архитектоника произведения, однако, может иметь совсем иную генеалогию, не только не комплементарную фольклору, но даже в известной степени конфликтующую с ним. Такой важнейший источник сюжетно-композиционных решений — высокая литературная традиция — для «Кому на Руси жить хорошо» остается недооцененным. Наша статья — попытка выстроить и объяснить на первый взгляд достаточно неожиданную генеалогическую связь поэмы Некрасова и романа Сервантеса «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский».

В «Кому на Руси жить хорошо» глава «Последыш», впервые опубликованная в № 2 «Отечественных записок» за 1873 год, стоит несколько особняком. Она выделяется вычурностью и композиционной изощренностью, не очень характерной для народной словесности. Хотя фабула сводится к анекдоту, в нарративной развертке «Последыш» напоминает замысловатую новеллу, построенную на изысканной сложности положений, нагнетании невероятностей и переключении планов.

В «Последыше» странствующие крестьяне на время забывают о своей задаче найти на Руси счастливого человека и сталкиваются с достаточно странной, подчеркнута гротескной историей, частично рассказанной им Власом, а частично увиденной ими воочию. Когда отменили крепостное право, князь Утятин отказался поверить в новые порядки и так разозлился на всеобщий обман, что его хватил удар. Но услышав, «что мужиков помещикам велели воротить», умирающий

князь оправился от болезни и вновь почувствовал «права свои дворянские» [Некрасов, 5: 93–94]¹. Наследники Утятина, опасаясь, что его имущество достанется незаконнорожденным дочерям, уговорили вахлаков вести себя по-старому до смерти барина, чтобы те взамен получили поемные луга. Согласившись на эти условия, крестьяне стали актерами абсурдного спектакля, разыгрываемого, в сущности, лишь для одного выжившего из ума зрителя. Безумие Утятина, в свою очередь, также сопряжено с театральным началом, — в его сознании реальное и воображаемое меняются местами. В отмене крепостного права Последыш видит чей-то злокозненный розыгрыш («врут разбойники!»), а абсурдное театральное возвращение старых порядков воспринимается им как подлинная реальность.

Череда гротескных сцен спектакля, который вахлаки ставят для князя, включает как откровенно комические, так и трагические эпизоды. Подставной бурмистр-пройдоха Клим Лавин дурачит полоумного князя, упиваясь своей режиссерской ролью, и обещает вотчине, что она не только получит луга, но и «надорвет животики» от смеха. И в самом деле, «бесшабашный» Клим придумывает все новые и новые абсурдные мизансцены. Вместе с тем находятся и крестьяне, отказывающиеся играть «камедь». Так, «грубый, непокладистый» мужик Агап Петров, пойманный на воровстве дров, едва не срывает весь спектакль: он бросает в лицо барину не только правду о его настоящем положении, но и прямые оскорбления («шут гороховый», «подонки из поганого корыта»). Утятин приказывает его высечь, а Клим, напоив Агапа, инсценирует порку. Эпизод, который начинается как еще одна фарсовая сцена, оканчивается неожиданно трагически: мятежный крестьянин умирает не то от водки («винцо-то он любил»), не то от символического унижения. История завершается долгожданной смертью Утятина, после которой, однако, вахлаки не получают обещанного наследниками вознаграждения: «А за луга поемные / Наследники с крестьянами / Тягаются дондесь» [Некрасов, 5: 118].

«Последыш» пронизан театральностью, в сферу которой попадают не только Утятин и вахлаки, но и странствующие крестьяне. Абсурдный спектакль, в котором десятки ментально здоровых людей играют для одного сумасшедшего, в свою очередь, становится зрелищем для странствующих правдоискателей. В отличие от иммерсивного действия с участием «помещика» и «крепостных», странники — зрители в

¹ Далее краткие цитаты из поэмы, если они используются для характеристики персонажей или уточнения деталей, даются без библиографической отсылки; точное указание на страницы источника приводится только при цитировании двух и более строк поэмы целиком.

классическом смысле слова: они не участвуют в происходящем и оценивают все со стороны. Поэтому для них не только жизнь вахлаков оказывается спектаклем, но и безумный князь предстает главным актером, а его сумасшествие как будто становится лишь сценическим амплуа в трагифарсе жизни.

Таким образом, «Последыш» не только разыгрывает конструкцию *театра в театре*, но и реализует метафору *жизни как театра*: в нем герои ведомы своими подлинными страстями, аффектами и идеями, которые при взгляде со стороны кажутся лишь ролевыми предписаниями. Ни крестьяне, ни барин не могут изменить те роли, которые предопределены их судьбой: барин всегда останется барином, а в игровом подчинении крестьян лишь высвечивается реальность их угнетенного состояния. Как резюмирует Пахом, «Не только над помещиком, / Привычка над крестьянином / Сильна» [Некрасов, 5: 92], а Клим Лавин комически гиперболизирует доставшуюся крестьянам жизненную роль:

В крошечный ад провалимся,
Так ждет и там крестьянина
Работа на господ! [...]
А будет что назначено:
Они в котле кипеть,
А мы дрова подкладывать!
[Некрасов, 5: 112]

Конструктивная сложность «Последыша» не характерна не только для народной словесности, но и для общего строя поэмы «Кому на Руси жить хорошо», как и для творчества Некрасова в целом². Традиционно некрасовский социальный мимесис рассчитан, в первую очередь, на узнавание и сильный эмпатический отклик читателя, тогда как в интересующей нас главе он уступает место замысловатой игре планов, основанной как на соотношении *реального* и *театрального*, так и на своеобразной характерологии персонажей. Некоторая чуждость сюжета творчеству Некрасова, впрочем, не означает чуждости сюжетному фонду мировой литературы. С нашей точки зрения, изошренная конструкция «Последыша» напрямую восходит к роману Сервантеса «Дон Кихот», а точнее — к знаменитому эпизоду пребывания Рыцаря печального образа в замке у герцогской четы во втором томе романа³.

² Мы не согласны, что «Последыш», как полагал К. И. Чуковский [2012: 258], «заимствован из действительной жизни»; см. также: [Некрасов, 5: 645; Богданова 2021: 87–88]. С нашей точки зрения, эта глава поэмы Некрасова исключительно литературна.

³ Ниже, говоря о романе Сервантеса, мы опирались на статью С. Г. Бочарова [Бочаров 1985: 5–34] и монографию С. И. Пискуновой [Пискунова 2020].

В многоплановой структуре «Дон Кихота» эта сюжетная линия играет особую роль, в значительной степени смещая и изменяя смысловое движение романа. Приглашенный герцогом и герцогиней в замок как почетный рыцарь, известный своими подвигами по первому тому романа, Дон Кихот со своим верным оруженосцем попадают в пространство хитро срежиссированного хозяевами спектакля. Задача этого спектакля — посмеяться над странствующим рыцарем, столкнув его с «реальными» коллизиями из рыцарских романов, на которые предшествующие приключения были настолько скупы, что вынуждали идальго прозревать повод для рыцарства в самых обыкновенных повседневных ситуациях. В замке все меняется: Дон Кихот, почувствовавший себя благодаря церемониальному приему «истинным, а не воображаемым странствующим рыцарем» [Сервантес 1866: 231]⁴, наконец-то оказывается в чаемом мире, полном подвигов, приключений и сказочных персонажей. Каскад событий доведен до гротеска: Рыцарь печального образа — как вместе с верным Санчо, так и без него — вынужден общаться с Мерлином, чтобы узнать средство расколдовать («разочаровать» в переводе XIX в.) Дульсинею; спасти превращенную в статую Антономазию, ее мать дуэнью Долориду и заколдованных бородатых дуэний, для чего ему приходится совершить путешествие на «волшебном» коне Клавилене; сопротивляться настойчивой влюбленности Альтизитора (а чуть позже, при повторном визите в замок, пережить ее смерть и чудесное воскрешение); заступаться за честь обманутой дочери донны Родригес и вызывать (подставного) обидчика на поединок...

Хитроумный розыгрыш герцога и его приближенных вводит в заблуждение даже здравомыслящего оруженосца, который до сих пор своим практическим умом остранил безумие Дон Кихота. Санчо Панса, колеблющийся между доверием к рыцарю и сомнением в его ментальных способностях, соблазнен перспективой стать губернатором какого-нибудь острова, когда его хозяин совершит все свои великие подвиги. Герцог реализует и эту фантазию, разыгрывая губернаторство незадачливого крестьянина, который неожиданно оказывается мудрым и справедливым правителем: «Удивленные зрители признали своего губернатора новым Соломоном» [Сервантес 1866: 342]. Наивный Санчо на время разделяет участь своего хозяина, не подозревая, что он играет в спектакле, и принимая желаемое за действительное (отметим, однако, что в отличие от самого Дон Кихота его оруженосец все-таки отказывается от своей мечты и добровольно складывает полномочия).

⁴ Мы цитируем роман Сервантеса в переводе В. А. Карелина, поскольку именно это издание мог читать Некрасов.

Если в Санчо побеждает здравый смысл, то в Дон Кихоте — сумасбродство. Черета откровенно нелепых, бутафорских розыгрышей по-новому высвечивает высокое безумие рыцаря. Мистификации герцогской четы заставляют увидеть в герое не только сумасшедшего, принимающего все за чистую монету и упоенного тем, что реальность наконец-то стала соответствовать его картине мира, но и трагического идеалиста, который последовательно придерживается своих высоких принципов даже внутри гротескного спектакля, в ситуации, когда над ним жестоко издеваются.

Более того, издевательства заставляют читателя подозревать, что сами жестокие режиссеры не вполне здоровы. Эта мысль дважды звучит в романе. Сначала возмущенный намерениями герцога священник заявляет ему: «Ваша светлость! клянусь моим священным платьем, можно подумать, что вы такой же безумец» [Сервантес 1866: 242], а ближе к концу романа нарратор солидаризируется с таким взглядом: «Сид-Гамед замечает по этому поводу, что мистификаторы и мистифицируемые были по его мнению одинаково безумны, и что герцог и герцогиня не могли придумать ничего глупее, как насмеяться над двумя безумцами» [Сервантес 1866: 530].

Таким образом, в «Дон Кихоте» создается модельная для европейской литературы сюжетная схема. Она предполагает сложный, помещенный в жизнь и продолжительный спектакль, у которого есть заинтересованные заказчики и в котором множество живых людей отчасти по своей воле, а отчасти насильно втягиваются в фантазмагорию. Если второстепенные актеры понимают свое положение, то главный герой-безумец принимает происходящее всерьез. Для него и ставится весь спектакль: он одновременно артист-бенефициант и доверчивый зритель. Эта сюжетная схема ставит читателя в особое положение: он волей-неволей видит не только сцену, но и закулисы и, не будучи вовлеченным в действие, остается единственным, для кого очевидна абсурдность происходящего.

Несомненно, некрасовский «Последыш» заимствует эту схему. Осознав это, мы обнаруживаем у Некрасова не только повторение самой сюжетной конструкции, но и множество специфических вариаций на уровне темы, системы персонажей и художественных подробностей. Прежде всего, само безумие князя Уятинина и Дон Кихота устроено сходным образом: герои фиксируются на стремительно уходящем прошлом (крепостническом и рыцарском соответственно) и настолько убеждены в его превосходстве над убогой и извращенной современностью, что в какой-то момент в их сознании настоящее навсегда вытесняется как нереальное. Всякое вторжение зримой действительности в воображаемый

мир в таком сознании перекодируется в соответствии с архаическим идеалом. Скажем, при встрече с уродливой и грубой крестьянкой Дон Кихот охотнее верит в то, что она — заколдованная Дульсинея, чем в то, что никакой Прекрасной Дамы вовсе не существует. Так и Последыш: в словах Агапа он не способен услышать, что крепостного права больше нет, и трактует выходку крестьянина как «мятеж», как неповиновение холопа в «нормальном» крепостном мире.

Образ Дон Кихота существует в культуре в паре с верным оруженосцем. Свой Санчо Панса есть и у Некрасовского Утятин, это верный лакей Ипат, в «Последыше» — персонаж, безусловно, отрицательный. Как и Санчо, Ипат сохраняет преданность своему хозяину из искренней любви и вопреки собственным интересам. Более того, подобно герою Сервантеса, Ипат вынужден терпеть побои и издевательства (хотя Дон Кихот никогда сам не наказывает Санчо, ламанчскому крестьянину то и дело приходится расплачиваться своими боками за очередные сумасбродства странствующего паладина). Особенно эффектен в этом отношении рассказ о том, как Уятин, «подгулявши», выкупал слугу зимой в прурубях: «В одну опустит в неводе, / В другую мигом вытянет — / И водки поднесет» [Некрасов, 5: 95]. Ипат верит, что барин отвечает ему взаимной любовью и с умилением рассказывает о том, как одно из издевательств закончилось проявлением милосердия. Во время зимних катаний на санях Последыш заставил Ипата играть на скрипке; лошадь споткнулась, музыкант упал, и его переехали сани. Готовясь умереть и «каясь во грехах», Ипат слышит бубенчики и понимает, что великодушный барин вернулся за своим крепостным. «Одел меня, согрел меня / И рядом, недостойного, / С своей особой княжеской / В санях привез домой!» [Некрасов, 5: 95] — так со слезами на глазах слуга заканчивает эту историю, полный искренней благодарности хозяину.

В то время как Санчо сохраняет особое, промежуточное положение (он согласен участвовать в приключениях Рыцаря печального образа, хотя и признает его «ненормальность»), Ипат готов полностью разделить картину мира барина. Так, в одной из сцен «дворовый преданный» всерьез предлагает собравшимся вокруг Утятин крестьянам и домочадцам помолиться за здоровье помещика; те нехотя подчиняются. Ипат — единственный «естественный» союзник Утятин, и это дополнительно подчеркивает идею глубинной склонности крестьян к подчинению: крепостное право так въелось в кровь и плоть русского мужика, что его невозможно вытравить лишь объявлением «воли». В этом плане линия Ипата представляет собой своего рода смысловую рифму к рассуждениям Клима Лавина о неизбежности ролей барина и мужика.

Неверно было бы, однако, говорить, что архетипическая пара Дон Кихот — Санчо Панса перенесена Некрасовым в поэму буквально. Одна связанная с Санчо тема «передана» поэтом Утятину. Санчо в роли губернатора как будто отражается в некрасовском помещике: оба героя убеждены, что они управляют людьми, в то время как на самом деле они лишь актеры в спектакле. Хотя отличия Уяттина от Санчо очевидны — в Последыше нет даже духа справедливости героя Сервантеса, вернее, помещик справедлив лишь в той мере, которая предполагается несправедливым крепостным правом, — необходимо констатировать, что линия Санчо у Некрасова расщеплена: верность оруженосца передана лакею Ипату, а мнимая власть — самому Последышу.

Для сюжетной схемы герцогских глав важна постоянно мерцающая опасность, что спектакль сорвется. В сущности, это никогда не происходит в силу как веры Дон Кихота в чудеса, так и готовности режиссеров на ходу внести изменения в сценарий. Например, когда выясняется, что обидчик дочери донны Родригес вовсе не настоящий соблазнитель, а слуга герцога, рыцарь уверяет всех, что это волшебники заколдовали соблазнителя и надели на него личину лакея, а герцогская чета охотно подыгрывает паладину [Сервантес 1866: 430–434]. Представление рискует провалиться и в «Последыше»: трагическая история чуть было сорвавшего «камедь» Агапа⁵ рифмуется с комической сценой, в которой один из крестьян громко смеется в ответ на патетическую речь Уяттина. Крепостник вновь видит в этом бунт и требует наказать мятежника, однако находчивой «бурмистровой куме» удается убедить помещика, что смеялся ее сыночек-«дурачок»⁶.

⁵ В связи с историей Агапа выскажем осторожное предположение, что она частично также может восходить ко второму тому романа Сервантеса. Так, мотив мнимой порки Агапа как будто трансформирует историю о самоистязании Санчо: чтобы расколдовать Дульсинею, верный оруженосец должен нанести себе несколько тысяч ударов; Дон Кихот уговаривает слугу сделать это поскорее, а когда Санчо соглашается, он бьет не себя, а деревья. Вместе с тем стоит подчеркнуть, что в игровом мире «Дон Кихота» трагическая смерть героя совершенно непредставима.

⁶ Заметим, что мотив детского разоблачающего смеха (пусть и выдуманного) может ассоциироваться с хрестоматийной сказкой Г. Х. Андерсена, в которой именно маленький ребенок разоблачает абсурдные дефиле властителя. Перевод сказки Андерсена под заглавием «Царское новое платье», выполненный М. В. Трубицкой и Н. В. Стасовой, был опубликован в 1863–1864 гг., а затем переиздан в 1867 г. [Андерсен 1867: 111–118]. Хотя нельзя исключать, что Некрасов знал эту сказку Андерсена, никаких сведений об интересе поэта к сказочнику не обнаружено. Сказка «Царское новое платье», по-видимому, только начала обретать популярность во время работы над «Последышем» в 1872 г. В этом же году ее пересказал в своей азбуке Л. Н. Толстой [1872: 15–16], а десятилетием позже версию Толстого включил в хрестоматию Л. Поливанов [1885: 64–65]. Известность Андерсена в русской культуре возросла только в конце XIX — начале XX в., когда он стал восприниматься как классик.

В «Последыше» несколько трансформируются и роли герцога и герцогини, которые выступают одновременно заказчиками, режиссерами и зрителями спектакля. Как заказчики эти герои «Дон Кихота» соотносятся с некрасовскими детьми помещика, наследниками-гвардейцами, и их красавицами-женами. Разница, однако, заключается в том, что для герцогов спектакль — расходная статья: они «покупают» эстетическое наслаждение, возможность получить не книжное, а живое удовольствие от соприкосновения с чудачествами странствующего рыцаря и его остроумного оруженосца. Наследники Утятина, напротив, тяготеют зрелищем и вынуждены играть в нем по-своему унижительную роль в надежде на будущие доходы. Инсценировка патриархальных порядков в отдельно взятом поместье вынуждает и их принять традиционные социальные роли — роли детей, покорных воле старшего в доме, а потому не позволяет им стать полноценными, выключенными из действия зрителями. Настоящей публикой в «Последыше» становятся крестьяне-правоискатели, имеющие возможность действительно смотреть «камедь», не подвергая себя опасности⁷.

Наконец, и роль режиссеров наследники-гвардейцы играют только отчасти: они лишь выдумывают общий контур театрального действия, однако не контролируют ход событий и не могут остановить спектакль по собственной воле. Финал же представления и вовсе зависит лишь от реальной смерти его главного героя — Последыша. Напротив, герцог и герцогиня не только придумывают главную тему сценария, но и вдохновенно разрабатывают все новые и новые комические эпизоды, держа ситуацию под полным контролем. Правда, стоит отметить, что часто техническую реализацию спектакля берет на себя другой персонаж, проявляющий недюжинные творческие способности: «У герцога был ловкий, находчивый мажордом. Это он исполнял роль Мерлина, выбрал пажа для роли Дульцинеи, сочинил речи, словом, распорядился устройством всего описанного нами приключения» [Сервантес 1866: 278]. А одну из комических сцен — послеобеденное умывание — и вовсе придумывают горничные [Сервантес 1866: 244–245].

См. подробнее: [Орлова 2003; 2017]. Хотя мы не исключаем, что в эпизоде «Последыша» контаминируются сказка Андерсена и роман Сервантеса, заметим, что смех — постоянный атрибут поведения четы герцогов, хотя им все же удается избежать срыва спектакля.

⁷ Однажды, правда, и они едва не соскальзывают в спектакль: вахлаки предлагают странникам взять на себя вину в инциденте с крестьянином, рассмеявшимся в ответ на торжественную речь Последыша. Расчет прост: путешественники из «смежных деревень» будут прощены как чужие, пришлые люди. Им, однако, хватает благоразумия удержаться в роли сторонних наблюдателей: «Замялись наши странники, / Желательно бы выручить / Несчастных вахлаков, / Да барин глуп: судись потом, / Как влепит сотню добрую / При всем честном миру!» [Некрасов, 5: 111].

В «Последыше» же режиссерские задачи почти полностью отданы Климу Лавину, единственному герою, упивающемуся происходящим. Клим явно наслаждается и когда объявляет вахлакам бессмысленные приказы барина, и когда сам разыгрывает перед Утятиным рабскую покорность и сыновнюю преданность: «Всё ваше, всё господское! / В могилках наши прадеды, / На печках деда старые / И в зыбках дети малые — / Всё ваше, всё господское!» [Некрасов, 5: 109] — произносит Клим не без специфической актерской экзальтации⁸. Вместе с тем Клим, видимо, тяготится своей ролью, по крайней мере, он горько жалуется односельчанам и странникам на ее трудности в заключительной главке «Последыша». И все же приходится признать, что именно он, не будучи автором замысла, берет на себя основную работу по подготовке отдельных сцен и аранжировке деталей, соединяя в своей роли роль герцога и их находчивого мажордома.

С нашей точки зрения, главы второго тома романа Сервантеса не только определяют структуру «Последыша», но и позволяют увидеть Уятину в несколько непривычном ракурсе. Помещика со странствующим рыцарем роднит не только гротескно-нелепая неспособность принять реальность, но и, парадоксальным образом, своеобразные высокие представления о своей миссии. Разумеется, в поэме Уятин выведен сатирически как безобразный и жестокий крепостник, и вместе с тем, подобно его литературному предшественнику, он наделен чертами трагического героя, вынужденного жить в неподходящее для него время. Прямого сходства между Дон Кихотом и Последышем нет, однако Некрасов дает помещику шанс высказать свою правду, и в этой правде есть что-то донкихотское.

В крестьянской воле Последыш видит крах традиционного феодального права, заслуженного его предками, несправедливое забвение их заслуг перед отечеством. Для него, служивого дворянина, удостоенного георгиевского креста за воинскую доблесть, отмена крепостного права страшна не столько экономически («...соринку он терял», — сообщает Влас), сколько морально. Его власть, как он считает, не основана на капиталистическом расчете: он отечески покровительствует вахлакам и поддерживает всеобщее благополучие и социальный порядок. Отчитывая принявших новый уклад дворян (помещиков и затем сыновей), Уятин противопоставляет себя разбогатевшим буржуа, купившим мужиков на грязные деньги. Статус истинного аристократа настолько свят для Последыша, что, защищая его, он готов даже отречься от детей:

⁸ Однажды, впрочем, Клим едва не срезается, указав барину на границы его власти, заложенные в самом крепостном праве (Клим напоминает, что «по положению три дня в неделю барские», вызывая очередную вспышку ярости сумасшедшего помещика).

«Права свои дворянские,
Веками освященные,
Вы предали!..» Сынам
Сказал: «Вы трусы подлые!
Не дети вы мои!
Пускай бы люди мелкие,
Что вышли из поповичей
Да, понажившись взятками,
Купили мужиков,
Пускай бы... им простительно!
А вы... князя Утятину?
Какие вы У-тя-ти-ны!
Идите вон!»

[Некрасов, 5: 93]

Последыш, как верноподданный рыцарь и патриархальный хозяин, не может принять крах традиции, и этот субъективный трагизм — чуждый вахлакам, странникам, а вместе с ними и читателям — сближает Уятину с Дон Кихотом.

Итак, «Последыш» — трансформация одной из ключевых сюжетных линий романа Сервантеса. Как такая творческая переработка соотносится с историко-литературным контекстом? Замысел Некрасова относится к 1869 г., активная работа над текстом — к 1872 г. Об интересе поэта к Сервантесу известно мало, притом что он, несомненно, был⁹. Контекст эпохи позволяет достроить ситуацию. В 1860–1870-е гг. «Дон Кихот» был исключительно популярен. Об этом свидетельствуют и цитируемый нами первый полный перевод В. А. Карелина (1866), и сценические постановки (балет М. Петипа, муз. Л. Минкуса, 1869), и сокращенные переводы (1867; 1869; 1871), адресованные, по-видимому, детям [Корконосенко 2019: 178–180]. Широкая канонизация романа Сервантеса была ожидаемой, поскольку с XVIII в. он был предметом пристального интереса в русской культуре [Айхенвальд 1982; Багно 2009]. В XIX в. «Дон Кихот» повлиял на многие канонические

⁹ Писатель и его герои несколько раз упоминаются в прозе и критике Некрасова; в частности, поэт жалуется на отсутствие перевода великого романа [Некрасов, 7: 579; 11/2: 17, 241; 12/2: 206]. Здесь же укажем на возможный рефлекс из «Дон Кихота» в стихах Некрасова. В стихотворении «Рыцарь на час» (1863) строки «Посреди освещенных лугов / Величавое войско стога» [Некрасов, 2: 135] совмещают в метафоре два взгляда — реальный (*стога*) и воображаемый (*войско*). Такая ситуация, надо полагать, недвусмысленно напоминает известный бой Рыцаря печального образа с ветряными мельницами, принятыми за великанов. Кихотический пласт в строках о стогах, с нашей точки зрения, приглашает осмыслить и заглавие стихотворения Некрасова («рыцарь!»), а также отчасти и его проблематику в свете романа Сервантеса; однако это тема для отдельной работы.

литературные произведения, а к знаковому образу Рыцаря печального образа регулярно прибегала публицистика (от рецензий В. Г. Белинского до известной речи И. С. Тургенева).

Глубокая переработка романа Сервантеса в «Последыше» в целом не должна удивлять — в определенном смысле, она была в духе века. Рассмотрев русскую литературу сквозь призму исторической поэтики, С. И. Пискунова нашла глубокие и тонкие вариации «Дон Кихота» как первого европейского романа сознания в «Евгении Онегине» и в «Капитанской дочке», в «Мертвых душах» и в ранней прозе Достоевского [Пискунова 2013: 7–90]. Образ странствующего рыцаря спроецирован на многих героев Тургенева, особо интересовавшегося персонажем Сервантеса [Левин 1965: 148–153]. Отдельно важен «Дон Кихот» для «Идиота» (1868–1869), причем не только в плане характерологии — Мышкин как Рыцарь печального образа [Айхенвальд 1982: 141–156; Багно 2009: 85–97], — но и в более сложном плане влияния поэтики Сервантеса на роман Достоевского (наиболее глубокая трактовка: [Пискунова 2013: 91–115]). Отпечаток «Дон Кихота» лежит и на повести «Дядюшкин сон» (1859). Странствующий паладин проступает также в героях «Соборян» (1866–1872) и «Захудалого рода» (1874) Н. С. Лескова [Багно 2009: 103–108].

Реалистическая литература иногда варьировала и герцогские главы романа Сервантеса. Давно показано, что в тургеневском «Рудине» (1855) именно они спроецированы на пребывание главного героя у Ласунской [Левин 1965: 148–149; Любимова 1969: 186–187]. «Герцогский сюжет» актуален и для «Леса» (1870) А. Н. Островского: жизнь в усадьбе двух провинциальных актеров-неудачников, способных на благородный порыв и высокое чувство, также напоминает о сюжете Сервантеса. Несчастливцев «производит впечатление едва ли не прямого отражения облика, философии и жизненной позиции Рыцаря печального образа. “Оруженосцем” Несчастливцева является его прямая противоположность — комический актер Счастливцев, насмешливый, трусоватый и жизнелюбивый» [Багно 2009: 124].

Однако между «Последышем» и названными выше текстами есть ряд принципиальных отличий, которые делают некрасовскую переработку испанского романа неожиданной. Прежде всего, помещик — не главный герой (и всей эпопеи, и главы «Последыш», в которой даже количественно больше строк уделено вахлакам). Периферийное положение радикально отличает его от ключевых «донкихотов» русской прозы. Еще более важно, что Последыш, в отличие от Рудина, Несчастливцева и Счастливцева, Мышкина и других героев, движим не высоким чувством любви к человеку и человечеству и не стремлением изменить мир к лучшему; его идеал — это уже сформированный веками

уклад, незыблемая социальная система, «рыцарю» которой следует только заботливо поддерживать порядок, а вовсе не совершать подвиги ради спасения страждущих. В галерее кихотических персонажей Утятин не только не идеалист, но и единственный ярый консерватор.

Современники Некрасова варьировали «Дон Кихота» на основе легко узнаваемых и самых ярких черт «вечной» пары и лишь во вторую очередь — сюжетных коллизий. Поэт же поступил наоборот: в «Последыше», прежде всего, используются несущие конструкции герцогских глав, тогда как характерология, сохранив ряд показательных атрибутов, подверглась глубокой модификации. На определенном уровне обобщения можно утверждать, что если героев Тургенева, Достоевского и Островского образ Дон Кихота дополнительно подсвечивал, давая читателю возможность подключить еще один смысловой план и распознать в персонажах вечный архетип, то кихотический план в «Последыше» Некрасов глубоко спрятал и, по-видимому, вовсе не предназначал для читательского узнавания. На фоне взаимодействия русской прозы с «Дон Кихотом» Некрасов, таким образом, выбрал самый нетривиальный способ усвоения романа Сервантеса.

Одновременно некрасовская трактовка Дон Кихота как консерватора глубоко вписана в интеллектуальный контекст эпохи и восходит, по-видимому, еще к 1840-м гг. Высокая линия понимания рыцаря была задана Тургеневым в речи «Гамлет и Дон Кихот» (1860), ставшей предметом дискуссии современников [Левин 1965]. Писатель трактовал героя как человека поступка; он «проникнут весь преданностью к идеалу, для которого он готов подвергаться всевозможным лишениям, жертвовать жизнью», и живет «вне себя, для других, для своих братьев, для истребления зла, для противодействия враждебным человечеству силам — волшебникам, великанам, т. е. притеснителям» [Тургенев 1980: 332]. Утятин, разумеется, далек от такого человека и сам выступает угнетателем. Однако помещик соотносится с другой, более расхожей традицией осмысления героя (на которую во многом и реагировала нашумевшая речь Тургенева; см.: [Левин 1980; Багно 2009: 62]). У истоков этой линии стоял Белинский, трактовавший Дон Кихота как реакционера и консерватора [Багно 2009: 67].

Отдавая должное уму и высоким целям рыцаря и вместе с тем подчеркивая его безумие, Белинский в статье о «Тарантасе» В. А. Сологуба предложил расширительное негативное понимание героя и подобных ему натур:

Они умны, но только в сфере мечты; они способны к самоотвержению, но за призраки; они деятельны, но из пустяков; они даровиты, но бесплодно; им все доступно, кроме одного, что всего важнее, всего выше — кроме действи-

тельности. [...] *Чем нелепее запавшая им в голову идея, тем сильнее пьянеют они от нее, и на всех трезвых смотрят как на пьяных, как на сумасшедших, как на безумных [...]* Дон-Кихот — лицо в высшей степени типическое, родовое, которое никогда не переведется, никогда не устареет [...] *Разве изувер по убеждению в наше время не дон-Кихот?* [...] Есть люди, по мнению которых, не только Атилла, сам Адам был славянин... это ли не донкихотство?.. Другим не нравится созданная Петром Великим Россия, и они, с горя, видно, мечтают о реставрации блаженной эпохи, когда за употребление табака резали носы; другие идут далее и хотят реставрации Руси до нашествия татар, а третьи желают о возвращении в XIX веке Руси гостомысловских времен, то есть Руси баснословной... Это ли еще не донкихотство?.. [Белинский 1955: 81; курсив наш. — А. Ф., П. У].

Трактовка Дон Кихота как очарованного консерватора — с недвусмысленными проекциями на идеологию славянофильства — закрепилась в интеллектуальной среде. Так, например, Д. И. Писарев в статье «Русский Дон Кихот» (1862), посвященной И. В. Киреевскому, писал: «Славянофильство есть русское донкихотство; где стоят ветряные мельницы, там славянофилы видят вооруженных богатырей; отсюда происходят их вечно фразистые, вечно неясные бредни о народности, о русской цивилизации [...] Все это — донкихотство, всегда искреннее, часто трогательное, большею частью несостоятельное» [Писарев 2001: 103]. Сходным образом в брошюре «Донкихотизм и демонизм» (1866) смотрел на славянофилов и сам переводчик Сервантеса — Карелин [Айхенвальд 1982: 135–136]. М. Е. Салтыков-Щедрин и вовсе использовал уже оторванную от славянофильского контекста характеристику — «Дон Кихот консерватизма» [Салтыков-Щедрин 1969: 318; 1976: 292].

Таким образом, несложно заметить, что характерология в «Последыше» наследует именно консервативному осмыслению странствующего рыцаря, причем точнее всего описывают героя слова Белинского. Живущий ушедшей традицией Утятин, по сути, именно «изувер» и «дон-Кихот» в одном лице.

Итак, Некрасов вполне традиционно для эпохи понимает странствующего рыцаря и вместе с тем исключительно оригинально и тонко трансплантирует сюжетную ткань Сервантеса. Вероятно, самое неожиданное в получившейся конструкции — использование высокого европейского романа как модели для *народной* эпопеи, призванной, по замыслу, в широкой панораме запечатлеть реальную жизнь и реальные истории представителей разных сословий. Наши разыскания показывают, что народная жизнь в «Кому на Руси жить хорошо» сконструирована поэтом на основе классических элитарных сюжетов мировой литературы. Если на заре реализма репрезентация народной жизни по европейским моделям была вполне закономерной [Вдовин 2016; 2017],

то для его расцвета в 1870-е гг. такая конструкция выглядит несколько менее ожидаемой. Это дает понять, почему Некрасов не обнажил кихотический план «Последыша», но еще не объясняет, почему же в качестве образца был выбран роман Сервантеса.

Предложим два дополняющих друг друга объяснения. Во-первых, герцогские главы — исключительно удобная матрица для динамического, непосредственного изображения прошлого в настоящем. Сюжет *театра в театре* позволяет обойти более традиционную нарративную модель воспоминания о прошлом и одновременно наложить друг на друга два темпоральных ряда. Если у Сервантеса эта конструкция углубляет Дон Кихота, превращая его в трагического героя, то Некрасов таким образом наглядно показывает ключевую проблему российской социальной жизни XIX в. — крепостное право. В определенном смысле модель Сервантеса, в которой за *театром в театре* открывается *театр жизни*, позволяет показать крепостное право неизжитым, во всяком случае, психологически.

Во-вторых, помимо композиционных задач Некрасов решал и существенную дискурсивную проблему — создать народный эпос, основанный как на реалистической панораме российской жизни, так и на фольклоре. Русский фольклор обеспечил «Кому на Руси жить хорошо» особое звучание и неповторимую интонацию, однако его сюжетные ресурсы не позволяли уравновесить реализм и правдоподобие поэмы. Задумывая монолитный фольклоризированный текст, Некрасов, надо полагать, чувствовал ограничения репертуара народной словесности. Если в стихах Некрасов добивался новаторского звучания за счет комбинаторики разных дискурсов эпохи, то эпос вынудил поэта поменять подход: фольклорный язык синтезировался не с другим языком, а с сюжетами европейской литературы, во всяком случае тогда, когда это отвечало общему плану поэмы. В «Последыше» монтажный шов проходит не между разными языками, а между языком и сюжетом: здесь в фольклорную стихию вторгается элитарная литература, барочные герцогские главы романа Сервантеса.

Впрочем, надо подчеркнуть, что «Дон Кихот» элитарен тогда, когда он преподносится как классический текст мировой литературы, обязательный для прочтения всяким образованным человеком. В рамках же испанской культуры роман Сервантеса — текст, отчасти похожий на поэму Некрасова: он ценен не только гениальностью автора, но и тем, что аккумулирует *испанскость*, включает народные сюжеты и народный язык. В этом аспекте «Дон Кихот» глубоко комплементарен «Кому на Руси жить хорошо», а Некрасов, надо полагать, мог уловить имплицитную народность романа о Рыцаре печального образа и его верном оруженосце.

Ограничивается ли влияние «Дон Кихота» только главой «Последыш»? На наш взгляд, нет, хотя об этом надо говорить с большой осторожностью. Из всех важных характерологических черт Дон Кихота наименее востребованной в «Последыше» оказалось его странничество. Тягу рыцаря к приключениям, однако, разделяют некрасовские крестьяне-правдоискатели. Само по себе путешествие героев не просто не уникально, но и является едва ли не главной сюжетной схемой мировой литературы. Однако персонажей Сервантеса и Некрасова объединяет не бродяжничество само по себе, а то, что в путешествие герои отправляются с идеалистической и заведомо недостижимой целью: в первом случае — совершить великий рыцарский подвиг, во втором — найти счастливого в России. В кихотическом ракурсе незавершенная поэма Некрасова и не может быть завершена, в определенном смысле, *незавершима* par excellence. Найти счастливого на Руси невозможно так же, как невозможно совершить реальный подвиг в мире, где умерло рыцарство.

Библиография

Источники

Андерсен 1867

Андерсен Г. Х., *Полное собрание сказок Андерсена*, пер. [М. В.] Трубниковой и [Н. В.] Стасовой, изд. 2-е, С.-Петербург, 1867. [Вып. 2].

Белинский 1955

Белинский В. Г., *Полное собрание сочинений в 13 томах*, 9, Москва, 1955.

Некрасов, 1–15

Некрасов Н. А., *Полное собрание сочинений и писем в 15 томах*, Ленинград, С.-Петербург, 1981–2000.

Писарев 2001

Писарев Д. И., *Полное собрание сочинений и писем в 12 томах*, 4, Москва, 2001.

Поливанов 1885

Русская хрестоматия для двух первых классов средних учебных заведений, сост. Лев Поливанов, изд. 11-е, Москва, 1885.

Салтыков-Щедрин 1968

Салтыков-Щедрин М. Е., *Собрание сочинений в 20 томах*, 6, Москва, 1868.

——— 1976

Салтыков-Щедрин М. Е., *Собрание сочинений в 20 томах*, 18, 2, Москва, 1976.

Сервантес 1866

Сервантес М., де., *Дон-Кихот Ламанчский*, пер. В. Карелина, 2, С.-Петербург, 1866.

Толстой 1872

Азбука графа Л. Н. Толстого, 4, С.-Петербург, 1872.

Тургенев 1980

Тургенев И. С., *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах*, изд. 2-е, 5, Москва, 1980.

Литература

Айхенвальд 1982

Айхенвальд Ю., *Дон Кихот на русской почве*, New York, 1982.

Багно 2009

Багно В. Е., *«Дон Кихот» в России и русское донкихотство*, С.-Петербург, 2009.

Беседина 2001

Беседина Т. А., *Эпопея народной жизни («Кому на Руси жить хорошо» Н. А. Некрасова)*, С.-Петербург, 2001.

Богданова 2021

Богданова О. В., *О поэме Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо»*, С.-Петербург, 2021.

Бочаров 1985

Бочаров С. Г., *О художественных мирах*, Москва, 1985.

Вдовин 2016

Вдовин А., «Неведомый мир»: русская и европейская эстетика и проблема репрезентации крестьян в литературе середины XIX века, *Новое литературное обозрение*, 2016, 5, 287–315.

——— 2017

Вдовин А., Крестьянский пантеизм на экспорт: «Муни-Робэн» Жорж Санд, «Касьян с Красивой Мечи» И. С. Тургенева и идеология прозы о крестьянах 1840-х годов, *Wiener Slawistischer Almanach, 93: Идеологические контексты русской культуры XIX-XX века и поэтика перевода*, Frankfurt-am-Mein, 2017, 89–97.

Корконосенко 2019

Испанская литература в русских переводах и критике: Библиография, Корконосенко К. С., сост. С.-Петербург, 2019.

Левин 1965

Левин Ю. Д., Статья И. С. Тургенева «Гамлет и Дон Кихот», Н. А. Добролюбов. *Статьи и материалы*, Горький, 1965, 122–164.

——— 1980

Левин Ю. Д., Комментарии: И. С. Тургенев. Гамлет и Дон-Кихот, *Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах*, изд. 2-е, 5, Москва, 1980, 506–524.

Любимова 1969

Любимова Е. Н., Сервантес и Тургенев, *Сервантес и всемирная литература*, Балашов Н. И., Михайлов А. Д., Тертерян И. А., ред. Москва, 1969, 181–198.

Неклюдов 2016

Неклюдов С. Ю., Методологические сомнения — предел, передел и беспредел интерпретаций: Савелий и Христиан, *Неклюдов С. Ю., Литература как традиция. 1. Темы и вариации*, Москва, 2016, 23–44.

Орлова 2003

Орлова Г. К., Х. К. Андерсен в русской литературе конца XIX — начала XX века: *восприятие, переводы, влияние: дис. ... канд. филол. наук*, Москва, 2003.

——— 2017

Орлова Г. К., О феномене популярности сказок Х. К. Андерсена в России конца XIX — начала XX века, *Скандинавская филология*, 2017, 1, 98–109.

Пискунова 2013

Пискунова С. И., *От Пушкина до «Пушкинского дома»: очерки исторической поэтики русского романа*, Москва, 2013.

 2020

Пискунова С. И., *Роман Сервантеса «Дон Кихот»: генезис, поэтика, смысл*, Москва, 2020.

Чуковский 2012

Чуковский К., *Собрание сочинений в 15 томах*, 10: Мастерство Некрасова. Статьи, Москва, 2012.

References

Aikhenvald Yu., *Don Kikhot na russkoi pochve*, New York, 1982.

Bagno V. E., “*Don Kikhot*” v Rossii i russkoe donkikhotstvo, St. Petersburg, 2009.

Besedina T. A., *Epoieia narodnoi zhizni (“Komu na Rusi zhit khorosho” N. A. Nekrasova)*, St. Petersburg, 2001.

Bocharov S. G., *O khudozhestvennykh mirakh*, Moscow, 1985.

Bogdanova O. V., *O poeme N. A. Nekrasova “Komu na Rusi zhit khorosho”*, St. Petersburg, 2021.

Korkonosenko K. S., ed., *Ispanskaia literatura v russkikh perevodakh i kritike: Bibliografiia*, St. Petersburg, 2019.

Levin Yu. D., Stat ia I. S. Turgeneva “Gamlet i Don Kikhot”, *N. A. Dobroliubov. Stat i i materialy*, Gorky, 1965, 122–164.

Levin Yu. D., Kommentarii: I. S. Turgenev. Gamlet i Don-Kikhot, *Turgenev I. S. Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 30 tomakh*, 2nd ed., 5, Moscow, 1980, 506–524.

Lyubimova E. N., Servantes i Turgenev, *Servantes i vseмирnaia literatura*, Balashov N. I., Mikhailov A. D., Terterian I. A., eds. Moscow, 1969, 181–198.

Nekliudov S. Yu., Metodologicheskie somneniia — predel, peredel i bespredel interpretatsii: Savellii i Khristian, *Nekliudov S. Yu., Literatura kak traditsiia. I. Temy i variatsii*, Moscow, 2016, 23–44

Orova G. K., H. C. Andersen's Popularity as a Cultural Phenomenon in Russia in the Late 19th — Early 20th Centuries, *Scandinavian Philology*, 2017, 1, 98–109.

Piskunova S. I., *Ot Pushkina do “Pushkinskogo doma”: ocherki istoricheskoi poetiki russkogo romana*, Moscow, 2013

Piskunova S. I., *Roman Servantesa “Don Kikhot”: genezis, poetika, smysl*, Moscow, 2020.

Vdovin A., Krest ianskii panteizm na eksport: “Muni-Roben” Zhorzh Sand, “Kas ian s Krasivoi Mechi” I. S. Turgeneva i ideologiia prozy o krest ianakh 1840-kh godov, *Wiener Slawistischer Almanach*, 93: Ideologicheskie konteksty russkoi kul tury 19–20 veka i poetika perevoda, Frankfurt-am-Mein, 2017, 89–97.

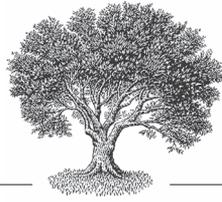
Vdovin A., “Unknown World”: Russian and European Aesthetics and the Problem of Representing Peasants in Mid-Nineteenth-Century Literature, *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 2016, 5, 287–315.

Андрей Сергеевич Федотов, кандидат филологических наук, PhD, associated professor of the Faculty of Philology of the MSU-BIT University in Shenzhen, 1 International University Park Road, Dayun New Town, Longgang District, Shenzhen, Guangdong Province P.R. China

старший преподаватель
кафедры истории русской литературы
филологического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова
119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 51, филологический факультет
Россия / Russia
anfed86@icloud.com

Павел Федорович Успенский, доктор филологических наук, PhD,
доцент Школы филологических наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1
Россия / Russia
ruspenskiy@hse.ru

Received September 6, 2023



Надзирать и
комментировать:
Рецепция и
прагматика дневника
М. Кузмина

Discipline and
Comment:
Reception and
Pragmatics of
M. Kuzmin's Diary

**Александра Сергеевна
Пахомова**

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
С.-Петербург, Россия

Aleksandra S. Pakhomova

HSE University,
St. Petersburg, Russia

Резюме

Статья посвящена восприятию, изучению и истории комментирования дневника М. А. Кузмина. Проведенный анализ показывает, что вокруг дневника уже к 1930-м гг. сложилась устойчивая репутация документального текста, комментирование и публикация которого со временем стали проблемой для исследователей. Анализ структуры, языка и прагматики дневника, в том числе неопубликованной части, показывает, что замысел автора был намного шире: Кузмин долгие годы создавал художественный текст, который переживал те же трансформации, что и другое творчество автора.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10012 «Писатель — критика — читатель (Механизмы формирования литературной репутации в России на рубеже XIX-XX веков)». <https://rscf.ru/project/19-78-10012/>, ИРЛИ РАН.

Цитирование: Пахомова А. С. Надзирать и комментировать: Рецепция и прагматика дневника М. Кузмина // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 172–199.

Citation: Pakhomova A. S. (2024) Discipline and Comment: Reception and Pragmatics of M. Kuzmin's Diary. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 172–199.

DOI: 10.31168/2305-6754.2024.1.06

Ключевые слова

Михаил Кузмин, дневник, литературная репутация, дискурсивные практики, архивы

Abstract

The article analyses ways of perception, study and commentary of Mikhail Kuzmin's diary (1905–1934). Extension of the text and its reception by both contemporaries and researchers shows that there was a strong reputation of this diary as a documentary text. For many years, the diary was perceived as a source of information clarifying the details of everyday life in 1910–1930s. At the same time, a commented edition of this text has become an insoluble problem that has lasted for decades. The analysis of the diary, especially its unpublished part, shows the breadth of the author's idea. Obviously, Kuzmin created a literary non-fictional text that experienced the same transformations as the author's prose. Therefore, it is possible to consider and publish the diary text not as a documentary, but as an artwork.

Keywords

Mikhail Kuzmin, diary, literary reputation, discursive practices, archives

Дневник М. А. Кузмина на протяжении XX в. сменил несколько статусов. Для автора он был биографическим, художественным и издательским проектом, для его современников — мифологизированным текстом. Для исследователей середины 1960-х — 1980-х гг. Дневник¹ был недоступным документом эпохи. Для многочисленных публикаторов работа над Дневником стала уникальным опытом, но со временем превратилась в неразрешимую проблему². История Дневника неотделима от истории его рецепции и публикации; последняя в миниатюре отражает противоречия современной русистики и архивохраниения.

В первом приближении можно выделить два главных вопроса, которые ставит Дневник перед исследователями. Во-первых, остается неясным, какое место в своем творчестве отводил Дневнику сам Кузмин, какими он видел отношения этого текста со своими прозой, поэзией,

¹ Далее мы будем использовать слово Дневник (с прописной буквы) применительно к дневнику М. А. Кузмина, в прочих случаях — со строчной буквы.

² На момент написания этой статьи — ноябрь 2023 г. — Дневник все еще не был опубликован в полном объеме. Восстановим хронологию публикации Дневника (без учета случаев выборочной публикации фрагментов, относящихся к тому или иному автору или теме). Записи с 1905 по 1915 г. были опубликованы Н. А. Богомоловым и С. В. Шумихиным [Кузмин 2000; Idem 2005]. Ими же были опубликованы записи за 1921 г. [Богомолов, Шумихин 1993а; Idem 1993б]. С. В. Шумихин опубликовал записи за 1929 г. [Шумихин 2010а; 2010б] и 1931 г. [Idem 1994а]. Дневник 1934 года был издан Г. А. Моревым [Морев 2011]. В 2024 г. под редакцией А. С. Пахомовой была опубликована часть дневника за 1917–1924 гг. [Кузмин 2024].

записными книжками. Во-вторых, требует описания и анализа статус Дневника для исследователя и современного читателя: считать ли этот текст документальным отражением эпохи, художественным вымыслом или мистификацией. Хотя по умолчанию кажется, что дневник не меняет своей прагматики во временной перспективе, на деле это далеко не так: для плодотворного анализа необходимо признать, что жизненный мир³ автора не равен жизненному миру исследователя и некоторые установки, считающиеся последнему понятными и естественными, необходимо осмыслять дополнительно.

Особое положение Дневника в творчестве Кузмина было очевидно уже первым его исследователям. Публикаторы большей части Дневника Н. А. Богомолов и С. В. Шумихин во вступительных статьях неоднократно отмечали проблемные точки этого текста. Главной из них можно назвать неоднородность повествовательных моделей, вызванную неоднократным изменением аудитории Дневника. Записи конца 1900-х гг. были ориентированы на публичное чтение и относительно широкую аудиторию, что сказывалось на их языке и структуре: в эти годы в Дневнике преобладают подробные, обстоятельные рассказы о ежедневных событиях. Начиная со второй половины 1910-х гг. аудитория, на которую Кузмин ориентировал Дневник, все более и более сужается, сводится к интимному кругу автора. В итоге постороннему текст становится попросту непонятен из-за обилия сокращений и неоднородной структуры повествования. Это отмечают публикаторы:

...чтобы верно проникнуть в его [Дневника. — А. П.] суть, надо обладать определенным ключом или ключами, ибо далеко не на все интересующие читателя вопросы текст отвечает прямо и недвусмысленно. Скорее, наоборот: довольно часто попадают непонятные, зияющие провалы. [...] Порой приходится лишь догадываться о том, что Кузмин в том или ином случае имеет в виду, и далеко не всегда эти моменты поддаются точному комментированию... [Богомолов, Шумихин 2000: 10].

С изменчивостью повествования тесно связана вторая проблема: на протяжении жизни Кузмин то сближал дневниковые записи со своим художественным творчеством, то разводил их. Яркий, образный язык поденных записей, размышления о творчестве и описание жизни богемы, характерные для Дневника 1900-х гг., во второй половине 1910-х сменяет скупая фиксация низменных и бытовых подробностей, почти ничего не прибавляющих к репутации Кузмина-писателя:

³ Мы используем понятие «жизненного мира», введенное Э. Гуссерлем [Гуссерль 2013: 204] для описания пространств взаимодействия человека с социумом и культурой (как актуальными, так и предшествующими).

...заметки о получении этих денег из различных источников, перечисление мест, где Кузмин обедал или ужинал, фиксация сексуальных эпизодов также в довольно однообразных формулах — все это занимает несоразмерно большое место в дневнике, если его рассматривать как источник сведений о литературной или театральной жизни, биографических данных как о самом авторе дневника, так и людей его окружения [Богомолов 2009].

Наконец, третья проблема — это спектр ожиданий, предъявляемых к Дневнику современниками и исследователями, который текст на деле разрушает: «Контраст между зафиксированной в дневнике Кузмина реальностью и романтизированными представлениями о ней будет значительно сильнее, нежели при публикации дневника А. Н. Вульфа, в свое время осветившего “изнутри” любовный быт пушкинской эпохи» [Шумихин 1990а: 139].

Исследователи объясняли изменения в манере ведения Дневника по-разному. Так, Н. А. Богомолов считал, что с середины 1910-х гг. у Кузмина в целом меняется отношение к художественному творчеству, что приводит поэта к кризису 1920-х гг.: «Поэзия временами даже начинает осознаваться как что-то полупристойное, недостойное настоящего литератора. Кажется, это было связано в первую очередь с тем, что среди ближайших друзей и спутников жизни в это время он не мог получить подлинной оценки своего творчества» [Богомолов 2024: 351]. Соответственно изменилось и отношение к Дневнику, который из объекта пристального внимания автора превратился в поденную хронику: «...с 1913 года дневник для Кузмина становится не только автокоммуникативным, но вдобавок еще и автоматизируется, перестает осознаваться как объект художественной и/или исторической ценности» [Богомолов 2009]. Г. А. Морев, осознавая «надлитературный» статус Дневника, связывает изменения, произошедшие внутри текста, с переменами в историко-культурной ситуации и постепенным оттеснением Кузмина на периферию литературной жизни: «...с конца 1910-х годов, с резким изменением обстоятельств литературной и частной жизни Кузмина, “разительный рельеф” Дневника [...] и его стилистическая поверхность меняются. [...] Это был д н е в н и к н е у д а ч н и к а» [Морев 2011: 8, рядка Г. А. Морева. — А. П.].

Однако даже на первый взгляд видно, что неоднократно поставленная проблема Дневника все еще не разрешена: среди главных причин этого следует назвать внушительный объем текста, затрудненный доступ к нему и сложности публикации, растянувшейся на десятилетия. Как мы попытаемся показать, все эти причины прямо проистекают из статуса Дневника в культуре и практик, сложившихся вокруг него как при жизни, так и после смерти его автора.

История написания, попыток публикации и посмертной судьбы Дневника исчерпывающе изложена С. В. Шумихиным [Шумихин 1990а; Шумихин 1994б], к фактографии и выводам которого за последние годы не прибавилось нового. Для наших задач важно упомянуть лишь несколько известных обстоятельств. Мысли о продаже Дневника посещали Кузмина с 1918 г.: в январе он ведет переговоры с коллекционером М. А. Ростовцевым, в мае — с библиофилом С. А. Мухиным; в марте 1919 г. планирует продать дневник издателю З. И. Гржебину. Эти попытки в силу разных причин оказались неудачными. В конце концов, в 1921 г. Кузмин продал Дневник издательству «Петрополис», однако публикация снова не состоялась [Тимофеев 1991: 191]. Очередная попытка продать Дневник — на этот раз удачная — относится к 1933 г., когда Кузмин передал в Государственный литературный музей свой архив. В начале 1934 г. архив был затребован «для изучения» органами ОГПУ, где он пробыл до 1940 г., после чего вернулся в Гослитмузей и годом спустя был передан в ЦГАЛИ (ныне — РГАЛИ). В результате всех перипетий до исследователей дошли 23 тетради Дневника с 1905 по 1931 г. с лакунами (дневник 1932–1933 гг., вероятно, был утрачен в ходе «изучения» ОГПУ рукописей), а также сохранившийся в машинописи дневник 1934 г.⁴

История бытования Дневника чрезвычайно важна, потому что именно она сформировала сложное смысловое поле вокруг этого текста. Прежде всего нужно подчеркнуть, что Дневник с момента начала его систематического ведения под известной нам нумерацией (с 22 августа 1905 г.) мыслился Кузминым как произведение, находящееся на границе публичного и приватного. Характерно, что Кузмин начинает активно вести дневник в момент вхождения в богемные круги, а особую роль текст приобретает во время сближения автора с кругом Вяч. И. Иванова. Для собраний на ивановской «башне» публичное чтение интимных записей составляло неотъемлемую часть эмоциональной культуры, стимулируя размышления и сотворчество. Вот так описывает одно из таких чтений Иванов в собственном дневнике:

Аббат [Кузмин. — А. П.] читает свой дневник за ноябрь 1907 г. Вчера я, нарочно, чтобы пронзить себя болью, настоял на прочтении октября. Здесь — т. е. в дневнике — также presto [быстро. — *итал.*]⁵; но все так скупое, тесное и мелочное. Его общество полезно [Иванов 1974: 780].

Продуктивно было бы в этом отношении сравнить две хронологически близкие записи Кузмина от 1906 г. — до знакомства с кругом Иванова

⁴ Несколько записей 1905 г. сохранились в машинописной копии, сделанной в 1920-х гг. (РГАЛИ. Ф. 232. Оп. 1. Ед. хр. 50а).

⁵ Перевод с иностранных языков — по примечаниям в источнике.

и после, чтобы сопоставить стратегии осмысления автором Дневника и себя относительно этого текста. Если в первой записи утверждается, что дневник пишется менее всего для других, то уже спустя два месяца автор явно сообщает о своем желании читать дневник аудитории (текст становится публичным):

И я прочел Сомову дневник, он говорил, что он — *ahugi* [ошеломляющий. — *фр.*], что это бьет по голове, говорил, что, кроме интереса скандала, некоторым он мог бы быть толчком и даже <исправлением?>; намечал Иванова и Бенуа. *Кажется, и действительно ему понравилось, хотя я менее всего думал, пища дневник, о том, чтобы это нравилось кому-нибудь. [...] Да, Сомов нашел, что впечатление дневника бодрящее, что чувствуется любовь к жизни, к телу, к плоти, никакого нытья* (24 апреля 1906, [Кузмин 2000: 136])⁶.

Читал дневник. *Это было очень важно для меня и, почему-то думаю, и для Ивановых. Что бы ни было дальше, лед сломан.* Вяч<еслав> Ив<анович> не только говорил о художественности⁷, но не отвратился и от содержания и согласился даже, что он целомудрен (13 июня 1906, [Кузмин 2000: 171]).

Изменение отношений между эго-документами и художественными текстами составляло основу житнетворческого поведения символов⁸, и Кузмин, находясь под влиянием Иванова, очевидно такому поведению следовал. По этой причине некоторые особенности дневниковой формы (неразличение автора и адресата, нефикциональность, автобиографичность текста и др.⁹) Кузмин использует в художественных целях. Отсутствие границы между художественным и (авто)документальным становится одним из главных принципов творчества Кузмина второй половины 1900-х гг.: тогда он неоднократно намеренно нивелировал различия между собой, автором-рассказчиком и героями произведений. Так, автор романа «Крылья» (1906) никогда не опровергал своего биографического сходства с главным героем произведения, Ваней Смуровым [Богомолов 1995: 122–123], что быстро стало элементом публичного образа Кузмина [Малмстад 2004]. В том же ряду можно вспомнить и «Александрийские песни», лирического героя которых моментально отождествили с самим Кузминым, чего сам автор не опровергал¹⁰. Примеры можно множить: цикл «Любовь этого лета» передает нюансы взаимного любовного чувства, которое параллельно

⁶ Здесь и далее курсив наш.

⁷ 13 июня Иванов сделает в своем дневнике следующую запись: «Чтение было пленительно. Дневник — художественное произведение» [Иванов 1974: 749].

⁸ См. об этом, напр.: [Paperno, Grossman 1994].

⁹ Подробнее эти и другие признаки дневника см.: [Зализняк 2010].

¹⁰ О становлении литературной репутации Кузмина см.: [Панова, 1: 334–348; Пахомова 2021a: 22–40].

написанию цикла переживал и его автор. Связь реальной последовательности событий с их фиксацией подчеркнута датировками вроде «июнь – август 1906»; циклы расположены внутри книги в хронологической последовательности, что также укладывается в стратегию лирического дневника.

Помимо этого, Кузмин намеренно создавал ситуации, когда художественное произведение не могло быть понято без соответствующего биографического комментария: так было со стихотворным циклом «Прерванная повесть», опубликованном в начале 1907 г. в альманахе «Белые ночи»¹¹. Запутанные любовные отношения, история которых развивалась в цикле, едва ли мог прояснить «прозаический дублет» — опубликованная в том же альманахе повесть «Картонный домик». Разобраться в произошедшем можно было только в одном случае: если знать историю из первых уст, т. е. от самого Кузмина, который подробно описал ее в Дневнике. Небольшой литературный скандал, который последовал за выходом этих текстов¹², мог развернуться, только если читатель знал, о ком именно идет речь, и ощущал, почему ситуация вынесения личных отношений в область беллетристики была столь неоднозначна. Результатом этой стратегии стала скандальная слава Кузмина, которую он культивировал, очевидно, ощущая свою выгоду в период высокой конкуренции за внимание публики¹³.

Иными словами, Кузмин использовал Дневник для построения собственной литературной репутации. Вероятно, именно по этой причине был уничтожен не соответствующий новому образу текст более раннего времени (который, если смотреть на постоянство его автора, должен был существовать). В 1906 г. Кузмин создает преамбулу к Дневнику — текст-автобиографию «Histoire edifiante de mes commencements» («Поучительная история моих начинаний»)¹⁴, рассказ о своем происхождении и предках, а также о событиях, происходивших до начала

¹¹ Подробно эта история описана в: [Богомолов 1995: 87–88].

¹² См. комментарии Н. А. Богомолова к: [Кузмин 1995: 265–266].

¹³ См., например, запись в Дневнике от 1 февраля 1907 г.: «[...] После перерыва пел я, кажется, было достаточно слышно. У меня очень болела голова. Часть публики была очень предубеждена или не воспринимала и вела себя невозможно: громко смеялась, говорила, шикала, бывали перерывы, но доиграл я до конца. Был ли это успех, не знаю, но демонстрация и утверждение искусства — да, и потом, многим (я сам слышал и видел) очень понравилось, а скандал всегда усиливает известность. Только смешно, что я и мои вещи, менее экстренные, боевые, чем других, — вызывают всегда скандалы...» [Кузмин 2000: 316]. См. также рецензию Вл. Боцяновского, где критик прямо упрекает писателя в безнравственном вынесении интимных подробностей реальных лиц на публику [Боцяновский 1907].

¹⁴ См. публикацию: [Кузмин 1990]. К. А. Сомов в письме Кузмину из Мартышкина 10 августа 1906 г. писал: «Жду с нетерпением и уже написанное Вами — как скоро! — вступление к дневнику» (цит. по: [Кузмин 2000: 496]).

систематических записей. Все это свидетельствует о том, что в этот период писатель был готов корректировать исповедальность своего дневника, принося в жертву документальность и искренность ради законченной литературной формы. Однако стоит оговорить, что именно мифологизировать свой Дневник Кузмин не собирался, оставляя за ним право считаться документом. Об этом косвенно говорит тот факт, что осенью 1906 г., в разгар деятельности кружка Гафиза, Кузмин записывает в Дневник, как на одном из вечеров на «башне» «строили планы будущих вещей, будущих приключений, manuel d amougeux [руководства влюбленным — *фр.*], апокрифического дневника...» [Кузмин 2000: 261–262]. Следовательно, пространством для экспериментов должен быть стать другой текст, созданный специально, а не уже существующий Дневник.

И здесь нужно констатировать поистине роковую для Кузмина закономерность: как его репутация сформировалась в первые годы писательской карьеры и затем ощутимо влияла на восприятие всех его последующих текстов (вплоть до итогового сборника 1929 г.)¹⁵, так и слава Дневника сложилась в первый этап его существования — 1900-е гг. Усилиями Кузмина и по инерции работы литературной репутации сформировался магистральный сюжет восприятия его произведения, который в общем виде можно описать как безусловное доверие к тексту, автор которого фиксировал реально происходящее с ним, а затем использовал этот материал для творчества. Дневник в таком случае выступает как документальный дублет художественного письма, из чего прямо следует другое обстоятельство: он воспринимается как источник достоверных сведений о жизни автора, его круга и его эпохи.

Презумпция правдоподобности дневниковых записей действительно бытует в современной исследовательской культуре: дневники писателей, художников, общественных деятелей нередко осмысляются как источник сведений об эпохе и ее деятелях¹⁶. Другой распространенный подход — рассматривать писательские дневники либо как

¹⁵ См. об этом: [Пахомова 2021а: 22–40].

¹⁶ См. преамбулу к публикации дневника Блока: «...этот дневник для нас — драгоценнейший документ, существенное дополнение его [Блока. — А. П.] творческого наследия, важнейший источник биографии Блока и изучения его мироощущения, его творчества, его окружения, его эпохи» и ее название «Исповедь правдивой души» [Гришунин 1989: 5]; дневников и прозы З. Н. Гиппиус: «...она создала мозаику крупного и мелкого, важного и случайного, словом, всего того, что является таким бесценным в глазах историка литературы, а для просто заинтересованного читателя создает неповторимый аромат эпохи» [Михайлова 2004: 9] и др. Необходимо подчеркнуть, что в обоих случаях здесь действительно можно говорить о достоверности записей и особой установке авторов дневников на фиксацию реально происходящего (что особенно характерно для дневников Гиппиус первых пореволюционных лет).

протохудожественную литературу¹⁷, либо как самоцельные художественные тексты. О пограничном положении дневников относительно фикциональной и нефикциональной литературы писала Л. Я. Гинзбург, подчеркивая большие художественные возможности таких текстов:

Эстетическая преднамеренность может достигнуть того предела, когда письма, дневники становятся явной литературой, рассчитанной на читателей — иногда посмертных, иногда и прижизненных. Мемуары, автобиографии, исповеди — это уже почти всегда литература, предполагающая читателей в будущем или в настоящем, своего рода сюжетное построение образа действительности и образа человека... [Гинзбург 1977: 12–13].

Кузминский Дневник, насколько нам известно, никогда не подвергался сомнениям относительно подлинности описанного — высказывались только уверения в пристрастности автора. Такой взгляд дважды транслирует А. А. Ахматова. В 1926 г. она называет записи из Дневника о Н. С. Гумилеве, которыми поделился Кузмин «ненужными и совершенно незначительными»:

...просто обидно, что вот кузминский дневник — пестрит датами обедов, и ни звуком не упоминает о действительно интересных моментах, что такие сведения — ненужные и совершенно незначительные — сохранились, а не сохранилось ничего из того, что нужно до зарезу, что интересно... [Лукницкий, 2: 24–25]¹⁸.

В 1940 г. Ахматова передает Л. К. Чуковской сходное впечатление о Дневнике:

¹⁷ См., например: «...в исходном понятии дневник — еще не литература, разве что зачаточная ее форма» [Михеев 2006]. Отсюда же традиция выделения писательских дневников в самостоятельные тексты, на основании того «служит ли [дневник], например, просто вспомогательным материалом для дальнейшей работы, как записные книжки Чехова, из которых, по мере использования, планомерно вычеркивались [...] сюжеты и фразы [...] или как рабочие тетради Достоевского (где, по мнению исследователей, просто многократно поговаривалось и про-говаривалось то, что потом воплощалось в романы); [...] или дневник вполне самостоятелен и независим, будучи отделен от остального творчества — как было у Михаила Пришвина или у Льва Толстого» [Ibid.]; «Для характеристики жанра дневника существенно еще и то, является ли его автор профессиональным писателем. Поскольку все, что пишет писатель, — это часть его профессиональной деятельности, любая запись в дневнике — потенциальный “пред-текст”, материал, из которого потом делается “текст”» [Зализняк 2010], также см. разветвленную классификацию писательских дневников в: [Егоров 2003].

¹⁸ Сам Лукницкий дает иную характеристику Дневника: «А для самого Кузмина такая манера вести дневник — совершенно безболезненна, потому что он давал свои мнения о прочитанных книгах, о своей деятельности литературной, много читал, думал — его мысли читаются с интересом, — у него ко всему своеобразный подход, свой стиль...» [Лукницкий, 2: 24]. Представляется, что здесь мы сталкиваемся с двумя разными подходами к прагматике Дневника и двумя разными уровнями пристрастности в оценке его автора.

Он [Кузмин. — А. П.] оставил дневник — продал его Бончу, — а Оленька [О. А. Глебова-Судейкина. — А. П.], которая с Кузминым была дружна, рассказывала мне, что это нечто чудовищное. Потомки получают нечто вроде дневника Вигеля. Он никого не любил, ко всем был равнодушен, кроме очередного мальчика. В его салоне существовал настоящий культ сплетни [Чуковская 1997: 174].

Ахматова прибегает к определенной дискурсивной модели, используя в качестве ориентира «Записки» Ф. Ф. Вигеля — текст, подлинность изображенного в котором не вызывала сомнения ни у современников, ни у потомков; в то же время пристрастность этих записей была очевидна¹⁹. Из высказывания Ахматовой следует не то, что потомки получают «нечто *неистинное*», а то, что им достанется «нечто *чудовищное*» и проблема, таким образом, будет не в достоверности данных, а в их подаче. Такая оценка неудивительна, так как аморальность Кузмина была постоянной характеристикой в произведениях и мемуарах Ахматовой²⁰.

Убеждение в правдивости Дневника разделит и ОГПУ, когда в ходе обыска в квартире Кузмина осенью 1931 г. конфискует тетради Дневника за 1929–1931 гг. вместе с другими бумагами писателя и когда М. С. Горб в 1934 г. запросит уже проданный к тому моменту архив «для изучения». Эти обстоятельства существенно повлияли на статус записей. Так, долгие годы считалось, что именно дневник Кузмина стал причиной арестов в 1930-е гг. многих гомосексуалов²¹ — во многом потому, что изъятие купленного архива пришлось на момент рекриминализации гомосексуальности в Уголовном кодексе 1934 г. (систематическое преследование развернулось еще раньше, во второй половине 1933 г.²²). Э. Ф. Голлербах, многолетний друг Кузмина, отметил в собственном дневнике в феврале 1941 г.:

По слухам, немало вреда проистекает от «дружеских» записей, имеющих в тех дневниках писателей, которые попали в музеи и библиотеки. Говорят, что много откровенных и «неудобных» отзывов и оценок содержит в себе летопись литературных сплетен — сиречь, хранящийся в Публ<ичной> Библиотеке («засекреченный») дневник Зин. Гиппиус. То же говорят о дневнике Кузмина (принадлежащем Гос<ударственному> Литер<атурному> музею) [Голлербах 1990: 234].

¹⁹ Двухтомное издание «Записок» вышло в 1928 г.: [Вигель 1928].

²⁰ История сложных отношений Кузмина и Ахматовой, в которой перемежаются моменты ученичества и взаимного охлаждения, изложена в: [Тименчик, Топоров, Цивьян 1978]. См. также относящееся к тому же 1940 г. воспоминание «Кузмин был человек очень дурной, недоброжелательный, злопамятный» [Чуковская 1997: 173].

²¹ См., например: [Тимофеев 1994: 53].

²² См. об этом фундаментальное исследование Д. Хили: [Хили 2022: 375–415].

Хотя ныне эта точка зрения считается маргинальной [Морев 1995: 331–333], сам факт ее появления показывает стратегии восприятия Дневника его современниками: существовала вероятность того, что текст можно изучать ради обнаружения достоверной – и опасной – информации.

Подобное отношение к Дневнику отчасти дошло до наших дней. Переданный весной 1941 г. из собрания Гослитмузея в ЦГАЛИ Дневник долгие годы не выдавался широкому кругу исследователей. Так, Г. Г. Шмаков в этапной для кузминоведения статье «Блок и Кузмин» (1972) отмечает, что Дневник «пока недоступен в полном объеме и привлекается лишь частично» [Шмаков 1972: 341]²³. Примечательно, что Шмаков фактически задает модель использования исследователями Дневника как документа, когда пишет: «...лучшие стихи Кузмина [...] Блок находил в цикле “Радостный путник”, где получило свое выражение “серафическое” отношение Кузмина к миру, то самое, которое он сформулировал в дневнике 1905 года» [Шмаков 1972: 346]; или: «в “Дневнике” Кузмина есть ряд любопытных записей, свидетельствующих об отношении Кузмина к самодержавию и Октябрьской революции. Эти записи во многом объясняют и подкрепляют высказывания Кузмина о поэме “Двенадцать”» [Ibid.: 358]. Схожим образом поступает и К. Н. Суворова, когда, публикуя отрывки из Дневника и впервые подробно описывая его структуру, замечает: «Калейдоскоп упоминаемых в дневниках имен и фактов дает несомненно большой материал для уяснения эпохи, психологии и поведения людей определенного круга, позволяет уточнить ряд конкретных фактов историко-литературного значения» [Суворова 1981: 147]. Наконец, публикуя впервые некоторые фрагменты из Дневника, С. В. Шумихин заключает: «Наибольшее значение дневники имеют для изучения биографии самого Кузмина». Впрочем, ниже публикатор оговаривается: «Кузмин определенно рассматривал свой дневник как особый жанр литературы» [Шумихин 1990b: 234].

Статус документа не присущ дневнику имманентно – исследователям известны мифологизированные, художественные, полувывмышленные дневники. Первые кузминоведы вправе были относиться к Дневнику настороженно хотя бы по причине того, что статус этого

²³ Шмакову были доступны только записи за 1905 г. из машинописной копии Дневника, хранящейся в архиве РНБ. Другие записи, в том числе за 1917 г., он цитирует по, вероятно, первому упоминанию Дневника в научной литературе – биографии Блока, написанной А. М. Турковым [Турков 1969: 84, 268–269]. Исследователь не смог разобрать почерк Кузмина, поэтому цитаты, опубликованные в этой книге, неточны. Отметим, что Турков называет записи Кузмина «свидетельствами» и иллюстрирует с их помощью отношение к революции в среде художественной интеллигенции [Ibid.: 268].

текста, как и сам текст целиком, долгие годы были неизвестны. Однако безусловное доверие к Дневнику — стратегия, которая задается с момента ввода этого источника в научный оборот. Как нам кажется, этому поспособствовала репутация Дневника, которую транслировали современники и которая конструировалась самим Кузминым. Однако немалую роль сыграли также изъятие и помещение Дневника в «спецхран», что ограничило доступ к тексту и потому неизбежно мифологизировало его²⁴. Неизвестный и «засекреченный» текст — безусловно наиболее достоверный и правдивый, так как никто не может утверждать о нем обратного²⁵.

Другая причина доверия к Дневнику косвенно задана практиками архивохраниения, прежде всего рубрикацией документов. Если мы посмотрим на разделы систематизации фонда М. А. Кузмина в РГАЛИ (ф. 232), то увидим, что его дневники попадают в первой описи в раздел «Рукописи», где выделяются в особую папку наравне с «Записными книжками», «Пьесами», «Переводами» и др. Архивная каталогизация, составленная для удобства поиска и дающая необходимую предварительную информацию, словно изгоняет дневник из остального массива произведений автора, выделяя ее в особую, непроницаемую для текстов иных жанров и форм, подгруппу. Так сама структура архива транслирует определенное отношение и способ работы с документом (эта же структура обыкновенно повторяется в собраниях сочинений, где дневники выносятся в отдельный том).

Историками и архивистами давно ведутся дискуссии о незаметном, но важном статусе архивов как институций, конструирующих определенное знание. По словам Ф. Блоун и У. Розенберг,

хотя сам доступ к архивным материалам ставит исследователя, способного критически ими пользоваться, в привилегированное положение, он должен понимать, каким образом эти источники собирались, оценивались и каталогизировались, — в противном случае он сможет прийти только к тем выводам, ради которых, возможно, данные документы и были подобраны. [...] архивы являются [...] пространствами институциональными, где оспариваемые представления о прошлом зависят от тех способов, какими смысл

²⁴ Мифологизация Дневника протекала в разных направлениях — его подразумевали как в реакционном, так и в порнографическом содержании. Здесь уместно привести мемуар В. Швейцер. Ее попытка в середине 1970-х гг. заказать несколько томов Дневника, относящихся к периоду предполагаемых контактов Кузмина с М. И. Цветаевой, завершилась отказом: «...после доверительных разговоров с сотрудниками архива выяснилось, что дневники “закрыты” не за политику, а за “неприличие”: Кузмин был гомосексуалистом» [Швейцер 1979: 141].

²⁵ В 2024 г. рукопись Дневника все так же не выдается на руки. Исследователям предлагается работать с микрофильмами, изначально трудночитаемыми, а после прохождения через десятки рук и вовсе находящимися в плачевном состоянии.

источников был скрыт, затемнен или, что еще важнее, навязан архивными практиками и установками [Блоун, Розенберг 2013: 130].

По всей видимости, здесь мы имеем дело именно с такой дискурсивной установкой: ненамеренно вынесенный из корпуса художественных и эпистолярных текстов писателя Дневник автоматически примыкает к группе рукописей, обладающих документальной ценностью²⁶. Итогом становится сперва охрана этого документа архивистами под предлогом того, что потенциально опасные сведения могут навредить еще живым современникам, затем — повсеместное обращение к Дневнику в основном с целью «проверить» или «уточнить» конкретные факты, к чему этот текст якобы наиболее располагает. Оба подхода на деле оказываются непродуктивными, так как текст Дневника не вписывается во внешние конструкции²⁷. В результате Дневник замкнулся на самом себе: в 1980-е гг. его не выдавали «на руки» по причине возможного неприличного содержания, в 2020-е гг. не выдают по причине крайней ветхости источника, просмотренного десятками исследователей (микрофильмирование Дневника произошло в 1990-е гг., что уже указывает на его особую популярность среди прочих единиц кузминского архива в РГАЛИ).

История публикации Дневника подтверждает, что с момента введения в научный оборот он действительно занимал внешнюю по отношению к прочим кузминским текстам позицию. В предисловии к хронологически первому тому Дневника Н. А. Богомолов и С. В. Шумихин намечают противоречие, открывшееся исследователям: с одной стороны, «сам по себе текст еще не является самодостаточным без серьезного истолкования» [Богомолов, Шумихин 2000: 5], с другой — «читатель должен отдавать себе отчет, что любой дневник, и дневник Михаила Кузмина в том числе, не может показать человеческую личность как объективную реальность» [Ibid.: 6], с третьей — «читатель дневника должен не только читать сам текст и комментарии к нему, но и знать основные поэтические и прозаические произведения Кузмина, так как только соположение текста автокоммуникативного (каким является дневник) с различными художественными даст возможность увидеть образ автора» [Ibid.: 11]. Получается, что Дневник не способен показать объективную реальность жизни Кузмина и может восприниматься

²⁶ Схожую ситуацию можно обнаружить в случае дневников А. А. Блока (РГАЛИ. Ф. 55. Оп. 1. Раздел систематизации «Автобиография и дневники»), А. Белого (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Раздел систематизации «Рукописи, дневники» объединяет дневники, записную книжку и материалы к биографии) и др.

²⁷ Вероятно, не одно поколение исследователей столкнулось с ситуацией, когда с большим трудом добытый для проверки каких-то фактов Дневник оказывался в этом деле абсолютно бесполезен.

только в соотношении с другими текстами писателя. Однако вся дальнейшая работа буквально отменяет этот вывод: публикаторы стремятся *истолковать* текст и *объяснить* с его помощью личность его автора (характерно, что преамбула к Дневнику превращается в изложение биографии Кузмина, а дневник уподобляется жизнеописанию). Словно осознавая это противоречие, во вступительной заметке к Комментарию публикаторы оговариваются: «Ввиду большого объема самого текста и громадного количества событий, там упомянутых, комментаторы отдают себе отчет, что далеко не все обстоятельства удалось откомментировать» [Кузмин 2000: 442]. Эта проблема станет центральной в работе над дневником второй половины 1910-х — 1920-х гг.: «Читатели этой части дневника будут погружены в мир пайков и мелких гонораров, полузабытых театров и таких же полузабытых, а то и вовсе забытых актеров, с трудом понимаемых сплетен и интриг. [...] В издании Дневника способствовать пониманию этого должны комментарии...» [Богомолов 2024: 352]. Картина парадоксальна: дневник бесполезен без уточняющих и разъясняющих комментариев²⁸, а вследствие затрудненного характера этого текста и почти непосильной задачи подробного реального комментария оказывается бесполезен вовсе. Такое отношение к Дневнику если не завело исследователей в тупик, то вывело их на чрезвычайно трудную дорогу. Комментарий к Дневнику 1900-х — начала 1910-х гг., написанному достаточно подробно и к тому же коррелирующему со множеством иных текстов эпохи, был составлен, в то время как работа по комментированию намного более темного, трудночитаемого и без меры сокращенного самим автором Дневника 1920-х растянулась на несколько десятилетий. Следует признать, что она едва ли может быть когда-то окончена, так как сам текст не располагает к подробному его истолкованию и даже сопротивляется классическому академическому комментарию.

Вовсе не стремясь дезавуировать правдивость Дневника, мы хотим указать на возможность принципиально иного подхода к анализу этого текста и его прагматики. Однако для этого необходимо задать самый первый, базовый вопрос: а что за текст перед нами?

Представление о внешнем виде и функции дневников можно отнести к фоновым и кросс-культурным: каждый читатель, имеющий минимальный культурный опыт, может определить их без особого труда. Дневник Кузмина однозначно относится к типичной дневниковой

²⁸ Характерно, что первые комментарии к дневнику обязался написать сам Кузмин: в договоре о продаже Дневника Я. Н. Блоху и А. С. Кагану (1921 г.) особо оговорен пункт 4, согласно которому Кузмин обязуется «снабдить рукопись дневника примечаниями и указателем имен и вообще придать рукописи готовый к печати вид» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 437. Оп. 1. Ед. хр. 170. Л. 22).

форме: в нем легко обнаруживаются повествование от первого лица, фрагментированность, указание дат и дней недели, выстроенную и легко проверяемую по иным источникам хронологию событий. Но в то же время прагматику Дневника осложняет несколько обстоятельств: постоянное (в итоге осуществившееся) желание автора продать или опубликовать его; практика публичного чтения; хронологическая неоднородность записей, большое количество сокращений, затрудняющее чтение. Возникает противоречие: если автор постоянно предполагал возможное отчуждение Дневника от себя, то почему он не стремился сделать его текст если не интересным, то хотя бы минимально понятным потенциальному читателю? А если Дневник создавался прежде всего «для себя» и для чтения в интимном кругу, то чем вызваны неустанные попытки Кузмина его опубликовать?

Было бы упрощением объяснять попытки Кузмина продать Дневник для публикации в 1918 и 1920 г. только его материальными трудностями, хотя последние и очевидны: на рубеже 1910-х — 1920-х гг. Кузмин заключит с разными издательствами несколько договоров на издание своих книг²⁹. Факт продажи Дневника для публикации лишь подчеркивает возможность, которую Кузмин допускал, и о его готовности эту возможность при случае реализовать. Тем любопытнее, что перспектива публикации существенно не изменила способа ведения записей: Дневник 1921 (создаваемый уже после запланированной продажи в 1920 г.), как и Дневник 1920, как и прочие — равно темные тексты, состоящие из сокращений, повторов и ведущиеся небрежно. Писатель не видел необходимости менять текст в угоду читателю, так как видел в Дневнике законченную художественную форму.

Неоднородность текста Дневника видна невооруженным глазом. Пространные, насыщенные тропами и лексически разнообразные записи 1900-х гг. сменяются в начале 1910-х гг. заметками, фиксирующими произошедшее за день в предельно лаконичной форме. Например, так начинается запись от 10 декабря 1905 г.:

Утром над туманной багровой зарей зеленело ясное нежное небо с узеньким, будто дрожащим, серебряным серпом ущербающего месяца. Сгустившиеся потом облака разгонялись ветром и из опаловых, голубых, розовых, желтых

²⁹ См.: ЦГАЛИ СПб. Ф. 437. Оп. 1. Ед. хр. 170. Л. 4–5 об. (договор с изд. М. В. Сабашникова об издании Изборника, 1917); Л. 5а–6 об. (договор с издательством М. В. Семенова об издании восьмого и девятого тома Собрания сочинений, без даты); Л. 9–12 (договор с издательством «Прометей» о передаче в собственность Н. Н. Михайлова 66 стихотворений Кузмина, 1918); Л. 18–21 (договоры с З. А. Гржебиным об издании Собрания сочинений, 1919); Л. 23–25 (договор с «Петрополисом» об издании сборника стихов, 1920) и др. См. также договоры с издательством Сабашниковых на издание переводов: ОР РГБ. Ф. 261. К. 8. Ед. хр. 27. Л. 4–7.

тонов вдруг разорвались в яркие розовые клочья по голубому небу, от которых снег багровел без видимого солнца. Было что-то преображенное. Вечером же звезды были сини, когда мы провожали Аполлонову по Болотной... [Кузмин 1999–2000, 1: 82]

Обратим внимание на эту развернутую пейзажную зарисовку, стиль которой (особенно очевидное увлечение Кузмина цепочками прилагательных и сравнениями) отсылает к кузминской прозе, например, к такому фрагменту из «Крыльев»:

Они шли по прямой дорожке через лужайку и клумбы с неясными в сумерках цветами к террасе; беловатый нежный туман стлался, бежал, казалось, догоняя их; где-то кричали совы; на востоке неровно и мохнато горела звезда в начавшем розоветь тумане, и окна в переплетах старинного дома прямо против них, все освещенные, необычно и странно горели за уже отражающими утреннее небо стеклами [Кузмин 1999–2000, 3: 128–129].

В ранние годы ведения Дневника Кузмин не делает различия между его текстом и текстом своей художественной прозы. Можно предположить, что причиной этого была как раз ориентация на практику публичного чтения — в таком случае дневник был таким же репрезентантом мастерства автора, как и его художественные произведения и, следовательно, нуждался в более тщательной отделке³⁰.

Однако сравним упомянутую запись от 10 декабря с записями за ту же дату других лет:

Был в театре; кажется не очень-то понравилась моя музыка. Юрочка расстроился. Поехал к Наградской. Встретил Гюнтера, Лукомского и Анненкову-Бернар. Последняя тащила меня в какой-то подъезд, чтобы я писал какому-нибудь московскому миллионеру. Завтракали не плохо, беседовали. Пришел Гюгюс, много говорил о Всеволоде, который ему признавался в письмах и во всем. Какая горечь! и он тверд в своем решении. Что ж делать. Припелся и Миллер. Гюнтер развивал имбирийские планы Судей<кину>. Потом решили ехать к Альберу. Вышла теснота из-за того, что я не взял нот в ресторан. Потом прошли в «Собаку», где были разн<ые> люди. Сидел со Сталем. Иванов изнывал около (1912 г.) [Кузмин 2005: 383].

Звонил Софронову и Уконину. Уконин обещал заехать и звал обедать. Заехал, но мало чего взял. Поехали к Альтману. Там много знакомых. Мне

³⁰ Косвенным подтверждением этого наблюдения можно назвать характер пейзажных зарисовок в дневниках 1920-х гг. — фиксируя изменения погоды или особенно красивое небо, Кузмин не отводил им много места в тексте, а сравнение делал менее подробным: «Небо как бирюза. В такую погоду писать, зная себя любимым» (5 сентября 1923), «Какой день, какое небо, тепло, светло, не тает. Розовые на зелени неба облака. На них блестит молодой месяц» (14 января 1924) [Кузмин 2024, 2: 195, 237].

нравятся художн<ики>. Пили, показывали номера, Гранди трогателен, как мастеровой. Все танцевали. Сара Лебедева пела солдатские песни. Лизетта и Тамара Мих<айловна> оделись в мужской наряд. Ос<ип> Макс<имович> танцевал бачей, а Ясный играл на барабане, Юр. читал англичанином. Ничего было. Поехал я с Персиц. Красногвардейцы требовали пропуск. Был от «Новой жизни». Там<ара> М<ихайловна> говорила, что полюбили нас. У Уколина какой-то толстый поставщик вина и две немки-дурки, с которыми обращались зверски. Обед и бесконечная традиционная смена вин. Мои иконы выложены. Гравюры Ходовецкого. Но и гадость есть. Пел я без конца. Дело устроил. Нечего было и думать идти к Переpletник, где был пирог и милый Юр. Все напились. Тихо, выстрелов нет. Юр. не спит. Подарили ему Diegas (1917 г.) [Кузмин 2024, 1: 32].

Побежал в «Литературу». Там Сологуб, Слезкин, Гумилев. Холодно очень. Прибежал писать статью. Юр. нет в лавке, звонил, звал. Дома писались, но не поспел всего. Настроение хорошо. 817 р. (1918 г.) [Ibid.: 114].

Мороз ликует, на солнце окна тают и сейчас же замерзают. Сидел дома. Юр. до обеда спал, потом побежал. Мамаша пошла в баню. Читаю без памяти. Мерзнут ноги. Юр. пришел поздно. Наташил всего. После чая пошел было к О.Н., но попал в кинематограф. Тихо, луна светит, печально, писать хочется до смерти. Смотрел Гоголя. Сжигает «Мертв<ые> души». Ужасно. Но была всенощная, печка, казачок и «Мертвые души». Юр. пришел, значит, рано. Спал я плохо. Только бы к понед<ельнику> отпустил мороз (1921 г.) [Ibid.: 342].

Видно, как заметно меняется язык дневника. Запись упрощается, сжимается: пейзажная зарисовка в последней цитате предельно кратка и лишена стилистических украшений. Средняя запись Дневника становится заметно короче с 1910–1911 г. и будет неуклонно сокращаться примерно до 1918 г.³¹ Отныне — и до 1931 г., последних известных нам записей автора³², — типичная запись будет представлять собой перечень повседневных действий, финансовых расчетов, сокращенных имен (внутритекстовые сокращения также заметно возрастут с 1910-х гг.).

³¹ Веб-инструмент Voyant-Tools (<https://voyant-tools.org>) позволяет оценить среднюю длину предложения, лексическую плотность (процентное соотношение содержательных слов на отрезке речи) и некоторые другие параметры, дающие возможность оценить количественные показатели. Так, среднее количество слов в предложении в Дневнике по годам неуклонно снижается до начала 1920-х гг., затем немного повышается: 15,1 (1906), 9,1 (1911), 6,5 (1914), 5,5 (1918), 6,4 (1921), 6,5 (1923). Схожая картина обнаруживается при анализе количества уникальных словоформ по годам: 15,481 (1906), 7,419 (1914), 6,135 (1918), 6,637 (1921), 9,581 (1923). Таким образом, средняя дневниковая запись к рубежу первых десятилетий XX в. становится заметно короче и скуднее.

³² Мы не учитываем Дневник 1934 г., прагматика которого выделяет его на фоне других томов Дневника — он был задуман Кузминым как полноценное художественное произведение, что отразилось в тексте и его композиции.

Кроме того, время от времени Дневник ведется писателем небрежно: туда не попадают целые недели и даже месяцы, отчего мы, например, не знаем доподлинных обстоятельств знакомства Кузмина и Юркуна — поразительная ситуация для человека, несколькими годами ранее тщательно фиксировавшего малейшие оттенки своих чувств. В 1909 г. появится и закрепится фраза «Что же было?»³³, которая к 1920-м гг. станет едва ли не постоянной³⁴ и будет свидетельствовать либо о заполнении определенных страниц постфактум, либо о нежелании автора подробно расписывать прошедший день, либо о малой ценности произошедшего. Кузмин словно сознательно отказывается от подробного рассказа о своей жизни и вместо этого составляет ее хронику.

Этот факт можно интерпретировать на фоне общего изменения биографической и литературной стратегии Кузмина: попытки в начале 1910-х гг. уйти из-под влияния Вяч. Иванова и его жизнотворческой стратегии. Конфликт с семейством Ивановых произойдет только в 1912 г., но за несколько лет до него Кузмин начнет радикально менять вектор своего творчества. Наряду с поэзией Кузмин начнет создавать заметно больше малой прозы, причем место изысканных стилизаций займут картинки из «повседневной жизни», сближающиеся по прагматике с газетными фельетонами. Тогда же начнется в полной мере карьера Кузмина-критика. Этот период исследователями обыкновенно оценивается как упадок творчества, желание быстрой славы и денег; ранее мы предложили отказаться от этой точки зрения и рассматривать творчество Кузмина первой половины 1910-х гг. как поиск новой литературной репутации и писательской стратегии [Пахомова 2021b], рассчитанной на выход из замкнутого символистского круга к широкому читателю.

Принимая во внимания эти факты, следует отметить, что дневниковая проза Кузмина претерпевает те же изменения, что и его художественное творчество: их стиль стал лаконичнее и суше, изменился предполагаемый реципиент. Можно предположить, что Кузмин в целом переосмыслил свой подход к задачам писателя и воздействию литературы. С середины 1910-х гг. он начинает активно развивать в своей критической прозе идеи о приоритете художественного метода и простых

³³ Первое ее появление в качестве единственной записи за день — 22 октября 1909 г. [Кузмин 2000: 178].

³⁴ Отметим, что в Дневнике 1905–1907 гг. она также присутствует, но в распространенном виде. Впервые она появится в записи от 29 марта 1907 г. в виде: «Пишу через день, плохо помня, что было» [Кузмин 2000: 339]. В Дневнике 1905–1907 гг. эта фраза в разных видах («Что же было», «Не помню, что было», «Что было» и др.) встречается 8 раз; в Дневнике 1908–1915 гг. — около 80 раз; в дневнике 1917–1924 — более 200.

сюжетов над экспериментальной прозой и сложными, необычными сюжетными схемами:

Новизна сюжетов скорее всего изнашивается. Почти все великие произведения имеют избитые и банальные сюжеты, предоставляя необычайные вещам посредственным. Лучшая проба таланта — писать ни о чем, что так умеет делать Ан. Франс, величайший художник наших дней, недостаточно оцененный за чистоту своего искусства [Кузмин 1999–2000, 3: 363],

— пишет Кузмин в статье «Раздумья и недоумения Петра Отшельника» (1914). По мнению писателя, не мастерством сюжетосложения, а уникальным языком автора определяется художественность, и, соответственно, значительность текста. Параллельно Кузмин начнет разрабатывать тему современности — искать наилучший способ отображения актуальных событий в литературных произведениях. Большое количество малой прозы, которую писатель создает в 1910-х гг., отвечает этой задаче: бытовые анекдоты варьировали небольшой набор повседневных сценариев (измена, случайная встреча, нечаянный обман и т. д.) и стирали границу между художественной прозой и зарисовкой «с натуры» Таковы, например, анекдоты об обманутой в лучших чувствах женщине («Платоническая Шарлотта», 1914), об обознавшемся ревнивце («Соперник», 1914) и др. Этот интерес Кузмина также реализовался в лирике, посвященной февральским событиям 1917 г., когда писатель использовал газетную риторику, хроникальное повествование и монтажный принцип, минимально сокращая дистанцию между событиями, их восприятием автором и моментом создания текста (см. стихотворения «Русская революция», «Волинский полк» и кульминацию этой тенденции — неоконченный роман «Талый след»³⁵).

Принимая во внимание эти процессы, можно заключить, что Дневник постепенно становится лабораторией автора, позволяющей ему проверять свои гипотезы о художественном творчестве. Стирание дистанции между временем события и временем написания (и актуализация этих событий в момент чтения/слушания) делают возможным мгновенную фиксацию современности, в то время как отбор материала, попадающего в Дневник, создает условия для подражания Франсу — письма «ни о чем».

Закономерным итогом такого проекта стало появление двух дублированных пространств: прозы и Дневника. И здесь мы наблюдаем любопытную картину: с начала ведения дневника нового типа (1913–

³⁵ См. о причинах неудачи этого замысла: [Пахомова 2022]. Отметим, что записи за 1917 г., которые могли бы пролить свет на способ отображения исторических событий и временной дистанции в Дневнике, не сохранились.

1915 г., и, возможно, неизвестные нам 1916 — большая часть 1917 г.) в творчестве Кузмина резко возрастает роль прозы (с 1906 по 1912 г. включительно в печати появилось 17 рассказов, романов и повестей Кузмина, а за следующее пятилетие, с 1913 по 1917 г., их уже вышло около восьмидесяти). Далее количество прозаических произведений неуклонно снижается: после 1918 г. и до конца жизни Кузмин не создал и полутора десятков романов и рассказов (из числа дошедших до нас; три романа остались неоконченными). В то же время ведение Дневника не прервалось — даже, напротив, как мы показали ранее: средняя длина предложения и вариативность слов в записи с 1921 г. немного возросла. Дневниковая форма также различными способами моделируется в рассказах («Пять мартовских дней», 1915; «Подземные ручьи», 1922; неопубликованные при жизни «Печка в бане» и «Пять разговоров и один случай») и единожды становится предметом самостоятельной публикации (собрание заметок «Чешуя в неводе», 1922). Можно сказать, что Дневник постепенно поглотил иную прозу Кузмина, став его главным художественным прозаическим произведением³⁶. Следовательно, краткая и скупая фиксация событий в Дневнике — это не результат утрат, а намеренно реализуемая поэтика, которую автор не считал нужным менять.

Этот вывод подтверждает и изменившееся отношение писателя к языку Дневника. Его текст с 1915 г. становится не только лаконичнее — в нем заметно возрастает доля стилистических погрешностей. Кузмин словно намеренно пишет о своей жизни в «низком» регистре, не заботясь о стиле, который был для него чрезвычайно важен при ведении Дневника в 1900-х гг. Можно встретить такие сниженные выражения: «поплелся под дождем на Николаевскую» (14 апреля 1921 г.), «Поперся к Матвию» (31 октября 1917 г.), «Публика хамоватая» (28 февраля 1918 г.), «сидел Энгельгардт и разводил какую-то бодягу» (25 июля 1919 г.) и т. д. [Кузмин 2024, 1: 285, 23, 50, 170]. Неоднократно в Дневнике встречаются просторечные грамматические формы (например, «Я писался» — см. записи 20 декабря 1917 г., 29 января 1918 г., 6 марта 1919 г. и др.; «Дома бродил, ничего не пиша» — 10 ноября 1918 г. [Ibid.: 34, 46, 136, 108]) и синтаксические небрежности («Положим, были бы деньги, я бы мог один и внешне поддерживать свой вид; из уважения, снобизма, тщеславия, карьеры кто-нибудь согласился бы на роман со мною, разве это меня бы устроило, когда я люблю Юр., как родного,

³⁶ Здесь также нужно отметить, что в форму, напоминающую дневниковую, выстраивается и критическая проза Кузмина: сотрудничая в газете (затем журнале) «Жизнь искусства», за два с половиной года (1918–1920 гг.) он написал около семидесяти заметок о текущих культурных событиях, не считая нескольких откликов на выходящие книги.

домашнего, из каких-то воспоминаний детства идущего» — 20 июля 1923 г. [Кузмин 2024, 2: 179]). Иногда Кузмин моделирует в Дневнике процесс вспоминания, оставляя в записях черновую работу: «Кто же был у нас. Кажется, Капитан. Нет, Нельдихен» (10 июля 1923 г. [Ibid.: 175]). Все это свидетельствует, что отразить живое течение жизни стало для Кузмина более важной художественной задачей, чем стилистическая отделка текста. Примечательно, что в записи 28 марта 1920 г. Кузмин отражает свой восторг от чтения дневника братьев Гонкуров: «Это чудо. М<ожет> <быть>, в XIX веке нет другой такой книги» [Кузмин 2024, 1: 185]. Намеренная безыскусность дневника Гонкуров, отсутствие отбора событий, отделки образов и установка авторов на стремление «сохранить для потомства живые образы наших современников, воскрешая их в стремительной стенограмме [...] подмечая [...] то неуловимое, в чем передается само биение жизни» [Гонкур, 2: 36] позволяют назвать этот текст прецедентным для Дневника самого Кузмина.

Вероятно, именно прагматической установкой на создание «текста жизни» вызвано неоднократное перечитывание дневника разных лет как лично, так и в узком кругу (см. записи от 10 и 22 марта 1918 г., 11 апреля 1918 г., 20 июня 1919 г., 19 июля 1920 г. и проч.); дневник многолетнего спутника Кузмина Ю. И. Юркуна также читался публично. Чтение нередко сопровождалось «проверкой» настоящего прошлым и стимулировало к подведению итогов: «Читал я свой дневник. 1906 год, конечно, внешне блестящий, потом, м<ожет> б<ыть>, скучнее» (7 декабря 1920 г. [Кузмин 2024, 1: 251]), «Читал дневник свой, как невозвратимую жизнь» (21 марта 1922 г. [Ibid.: 26]) и др. В 1910–1920-х гг. Кузмин, в отличие от своей стратегии 1900-х, четко отграничивает творчество от своей жизни — об этом говорит тот факт, что в дневниковые записи редко попадают упоминания художественных текстов, не говоря уже об их замыслах (эти вещи Кузмин фиксировал в записных книжках и рабочих тетрадях³⁷), что особенно заметно на фоне слияния художественной прозы и Дневника в период жизни писателя на «башне». Стилистически неоднородный, погруженный в быт и дразги Дневник Кузмина разрушает не только литературную репутацию изящного эстета, сложившуюся вокруг писателя в 1900-е гг., но и в целом жизнетворческий проект начала XX в. Намеренно показывая себя вне своего творчества, в контексте живой и зачастую неприглядной жизни, Кузмин совершает акт большей открытости, выступая

³⁷ См., например, записные книжки, хранящиеся в РГАЛИ (Ф. 232. Оп. 1. Ед. хр. 44–49), и рабочую тетрадь 1920-х гг. из собрания ИРЛИ РАН (РО ИРЛИ. Ф. 172. Оп. 1. Ед. хр. 319).

перед читателем прежде всего несовершенным человеком, проживателем жизни, а не писателем, поэтом или композитором³⁸. Подобной открытости русская традиция до Дневника не знала. Можно сказать, что в Дневнике Кузмин реализует не только художественный, но и более масштабный эстетический проект, начатый в творчестве и критике 1910-х гг. с установки «писать ни о чем», ведущий к появлению нового типа автора и установлению новых отношений между жизнью и творчеством.

* * *

Так Дневник подспудно обретает особый статус в творческой системе Кузмина. Теснее прочих текстов автора связанный с действительностью, прямо погруженный в современность и моментально фиксирующий происходящее, он постепенно становился тем самым идеальным произведением, о котором Кузмин писал в своей критике середины 1910-х гг. Автор объединяет поэзию, прозу и дневник в метатекст, создавая ситуацию, когда одно не может быть понятно без другого. Очевидно, что продажа и публикация Дневника были возможны только в том случае, если существовал читатель, который знал о репутации Кузмина, был знаком с его творчеством и его кругом — в противном случае Дневник просто не «работал» и не производил должного эффекта. Можно сказать, что Кузмин повторяет стратегию, некогда использованную им при публикации «Картонного домика» параллельно с «Прерванной повестью», и распространяет ее на всю свою творческую биографию. Косвенным подтверждением нашей гипотезы становится известная история со сном, легшим в основу цикла «Форель разбивает лед», — сон становится кодирующим для цикла, который в свою очередь не прочитывается без знания обстоятельств кузминской жизни, отраженных в Дневнике. Возможно именно поэтому в 1922 г. Кузмин публикует рассказ «Подземные ручьи», который можно считать комментарием к Дневнику в отсутствие других объясняющих текстов. Как пишет А. Д. Бабушкин, «стратегия чтения дневника, не останавливающаяся на фактической, “мелочной” стороне записей, но угадывающая стоящую за ними субъективность, по-видимому, представлялась Кузмину наиболее подходящей и для чтения его собственного дневника» [Бабушкин 2022].

Кузмин в какой-то момент *сознательно* отказывается писать последовательную хронику своей жизни и создает принципиально новую

³⁸ О появлении и развитии идеи «искренности» в русской поэзии XIX–XX вв. см.: [Goldberg 2023].

нефикциональную форму: неопределенный статус и прагматика получившегося текста порождают сложности его идентификации, помещения в контекст кузминского творчества, и, наконец, комментария. Однако следует признать, что именно Дневник в итоге стал для Кузмина более значительным произведением, чем проза, и учитывать это при анализе творчества писателя.

Такой вывод вовсе не отменяет факта, что в Дневнике Кузмин действительно фиксировал события своей жизни, проблемы и тяготы, как не отменяет необходимости его издания и реального комментария. Нашей задачей было показать, как практики рецепции текста формируются под воздействием самых разных обстоятельств (требований институций, некритично воспринятых оценок современников, сложившейся репутации) — и что бывают случаи, когда текст под влиянием фона меняет свою изначальную прагматику. Едва ли Кузмин предполагал, что его Дневник будет восприниматься как документ эпохи — для него это был эстетический проект, тесно вписанный в динамику его стратегии и художественных задач. Однако исследователи обошли вниманием самую большую, почти эпическую по размаху, прозу автора, воспринимая ее как документ, доступный только одному виду чтения — вычлениению необходимых сведений об эпохе. Если изменить подход к тексту Дневника, его возможно вывести из непосильного для исследователя и комментатора бремени реального комментария в пространство анализа — тесная слитность и взаимодополняющий характер Дневника и других художественных текстов позволяет утверждать их равный статус в творчестве Кузмина. Таким образом, мы в полной мере можем совершить ту операцию, о которой писали Н. А. Богомолов и С. В. Шумихин: «...совершая мысленный путь от дневника к прозе и поэзии, а от них снова возвращаясь к дневнику, читатель обретает возможность воссоздать тот текст жизни, который оставил нам М. Кузмин» [Богомолов, Шумихин 2000: 11].

Сокращенные названия библиотек и архивов

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, Москва, Россия.

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы, С.-Петербург, Россия.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства, Москва, Россия.

РНБ — Российская национальная библиотека, С.-Петербург, Россия.

ЦГАЛИ СПб — Центральный государственный архив литературы и искусства,
С.-Петербург, Россия.

Библиография

Источники

Боцяновский 1907

Боцяновский В., В алькове г. Кузмина, *Русь*, 160, 1907, 22 июня (5 июля), 2.

Вигель 1928

Вигель Ф. Ф., *Записки*, Штрайх С. Я., ред. и вступ. ст., Москва, 1928.

Гонкур, 1–2

Гонкур Э. де, Гонкур Ж. де, *Дневник: Записки о литературной жизни: Избр. страницы: В 2 т.*, Лейбович С., сост. и комм., Шор В., вступ. ст., Москва, 1964.

Иванов 1974

Иванов В. И., *Собрание сочинений*, Иванов Д. В. и Дешарт О., ред., 2, Брюссель, 1974.

Кузмин 2000

Кузмин М. А., *Дневник 1905–1907*, Богомолов Н. А., Шумихин С. В., подг. текста и коммент., С.-Петербург, 2000.

— 2005

Кузмин М. А., *Дневник 1908–1915*, Богомолов Н. А., Шумихин С. В., подг. текста и комм., С.-Петербург, 2005.

— 1999–2000, 1–3

Кузмин М. А., *Проза и эссеистика: В 3 т.*, Домогацкая Е. Г., Певак Е. А., сост. и комм., Москва, 1999–2000.

— 1990

Кузмин М. А., *Histoire edificante de mes commencements*, Шумихин С. В., предисл. и публ., *Михаил Кузмин и русская культура XX века: Тезисы и материалы конференции 15–17 мая 1990 г.*, Ленинград, 1990, 146–155.

— 2024, 1–2

Кузмин М. А. *Дневник 1917–1924: В 2 кн.*, Пахомова А. С., общ. ред., Пахомова А. С., Яковлева К. В., Богомолов Н. А., Шумихин С. В., подг. текста, комм., С.-Петербург, 2024.

Лукницкий, 1–2

Лукницкий П. Н., *Аси́тиана: Встречи с Анной Ахматовой: В 2 т.*, Париж, Москва, 1991–1997.

Голлербах 1990

М. А. Кузмин в дневниках Э. Ф. Голлербаха, Голлербах Е. А., предисл. и публ., *Михаил Кузмин и русская культура XX века: Тезисы и материалы конференции 15–17 мая 1990 г.*, Ленинград, 1990, 220–235.

Чуковская 1997

Чуковская Л. К., *Записки об Анне Ахматовой: В 3 т.*, изд. 5-е, испр. и доп., 1, Москва, 1997.

Литература

Бабушкин 2022

Бабушкин А. Д., *Трансформации автобиографического письма в прозе М. Кузмина*, ВКР... магистра филологии, С.-Петербург, 2022.

Блоун, Розенберг 2013

Блоун Ф., Розенберг У., Споры вокруг архивов, споры вокруг источников, Канищева Е., пер., *Статус документа: Окончательная бумажка или отчужденное свидетельство?: Сб. статей*, Каспэ И. М., ред., Москва, 2013, 125–153.

Богомолов 1995

Богомолов Н. А., *Михаил Кузмин: Статьи и материалы*, Москва, 1995.

——— 2009

Богомолов Н. А., Дневник М. А. Кузмина: текст и комментарий, *Встречи с прошлым: Виртуальный журнал РГАЛИ*, 2009.

——— 2024

Богомолов Н. А., [Преамбула к комментарию], Кузмин М. А. *Дневник 1917–1924: В 2 кн.*, Пахомова А. С., общ. ред., Пахомова А. С., Яковлева К. В., Богомолов Н. А., Шумихин С. В., подг. текста, комм., С.-Петербург, 2024, 1, 347–352.

Богомолов, Шумихин 1993а

Богомолов Н. А., Шумихин С. В., предисл., подг. текста и коммент., Кузмин М. А., *Дневник 1921 года, Минувшее: Исторический альманах*, 1993, 12, 423–494.

——— 1993б

Богомолов Н. А., Шумихин С. В., предисл., подг. текста и коммент., Кузмин М. А. *Дневник 1921 года, Минувшее: Исторический альманах*, 1993, 13, 457–524.

——— 2000

[Богомолов Н. А., Шумихин С. В.], Предисловие, Кузмин М. А., *Дневник 1905–1907*, С.-Петербург, 2000, 5–19.

Вьолле, Гречаная 2006

Вьолле К., Гречаная Е., *Дневник в России в конце XVIII — первой половине XIX в. как автобиографическая практика, Автобиографическая практика в России и во Франции*, Вьолле К., Гречаная Е., ред., Москва, 2006, 57–111.

Гинзбург 1977

Гинзбург Л. Я., *О психологической прозе*, Москва, 1977.

Гришунин 1989

Гришунин А. Л., *Исповедь правдивой души*, Блок А. А., *Дневник*, Гришунин А. Л., подг. текста, вступ. ст. и примеч., Москва, 1989, 5–20.

Гуссерль 2013

Гуссерль Э., *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*, С.-Петербург, 2013.

Егоров 2003

Егоров О. Г., *Русский литературный дневник XIX века: История и теория жанра*, Москва, 2003.

Зализняк 2010

Зализняк А., *Дневник: К определению жанра*, *Новое литературное обозрение*, 6/106, 2010, 162–180.

Малмстад 2004

Малмстад Дж. Э. Бани, проституты и секс-клуб: Восприятие «Крыльев» М. Кузмина, *Эротизм без берегов: Сб. статей и материалов*, Павлова М. М., сост., Москва, 2004, 122–144.

Михайлова 2004

Михайлова М. М., *Духовная сила сопротивления*, Гиппиус З. Н., *Ничего не боюсь*, Михайлова М., вступ. ст., Евграфова Г., сост., примеч., Москва, 2004, 5–12.

Михеев 2006

Михеев М., *Дневник в России XIX–XX века: Эго-текст, или пред-текст*, Москва, 2006.

Морев 2011

Морев Г. А., Казус Кузмина, Кузмин М. А., *Дневник 1934 года*, Морев Г. А., ред., вступ. ст. и примеч., изд. 2-е, испр. и доп., С.-Петербург, 2011, 5–25.

——— 1995

Морев Г. А., По поводу петербургских изданий М. А. Кузмина, *Новое литературное обозрение*, 1995, 11, 326–333.

Панова, 1–2

Панова Л. Г., *Русский Египет: Александрийская поэтика Михаила Кузмина: В 2 кн.*, Москва, 2006.

Пахомова 2021a

Пахомова А. С., *Писательская стратегия и литературная репутация М. А. Кузмина в раннесоветский период (1917–1924 гг.)* (= DISSERTATIONES PHILOLOGIAE SLAVICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS, 46), Tartu, 2021.

— 2021b

Пахомова А. С., «Военные рассказы» М. Кузмина: Попытка реинтерпретации, *Slavica Revalensia*, 8, 2021, 56–79.

— 2022

Пахомова А. С., «Талый след» М. А. Кузмина: Неудавшийся роман о современности, *Русская литература*, 2022, 3, 74–86.

Суворова 1981

Суворова К. Н., предисл. и публ., Письма М. А. Кузмина к Блоку и отрывки из дневника М. А. Кузмина, *Литературное наследство*, 1981, 92/2, 143–174.

Тименчик, Топоров, Цивьян 1978

Тименчик Р. Д., Топоров В. Н., Цивьян Т. В., Ахматова и Кузмин, *Russian Literature*, 1978, 6/3, 213–305.

Тимофеев 1991

Тимофеев А. Г., Михаил Кузмин и издательство «Петрополис» (Новые материалы по истории «русского Берлина»), *Русская литература*, 1991, 1, 189–204.

— 1994

Тимофеев А. Г., Семь набросков к портрету М. Кузмина, *Кузмин М. А. Арена: Избранные стихотворения*, Тимофеев А. Г., сост., вступ. ст., подгот. текста, коммент. С.-Петербург, 1994, 5–40.

Турков 1969

Турков А. М., *Александр Блок*, Москва, 1969.

Хили 2022

Хили Д., *Другая история: Сексуально-гендерное диссидентство в революционной России*, Клепикова Т., пер. с англ. и науч. ред., Москва, 2022.

Швейцер 1979

Швейцер В., Братская могила, *Синтаксис*, 1979, 4, 139–156.

Шмаков 1972

Шмаков Г. Г., Блок и Кузмин (Новые материалы), *Блоковский сборник: Труды Второй научной конференции, посвященной изучению жизни и творчества А. А. Блока*, Tartu, 1972, 341–364.

Шумихин 1990a

Шумихин С. В., Дневник Михаила Кузмина: Архивная предыстория, *Михаил Кузмин и русская культура XX века: Тезисы и материалы конференции 15–17 мая 1990 г.*, Ленинград, 1990, 139–145.

— 1990b

Шумихин С. В., Из дневника Михаила Кузмина, *Встречи с прошлым*, 7, Москва, 1990, 232–248.

— 1994a

Шумихин С. В., вступ. ст., публ. и примеч., Кузмин М. А., Дневник 1931 года, *Новое литературное обозрение*, 1994, 7, 163–204.

— 1994b

Шумихин С. В., Три удара по архиву М. Кузмина, *Новое литературное обозрение*, 1994, 7, 163–169.

——— 2010a

Шумихин С. В., публ. и коммент., Кузмин М. А., Дневник 1929 года. Январь–март, *Наше наследие*, 2010, 93–94, 99–125.

——— 2010b

Шумихин С. В., публ. и коммент., Кузмин М. А., Дневник 1929 года. Январь–март, *Наше наследие*, 2010, 95, 80–109.

Goldberg 2023

Goldberg S., *An Indwelling Voice: Sincerities and Authenticities in Russian Poetry*, Toronto, 2023.

Paperno, Grossman 1994

Paperno I., Grossman J. D., eds., *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, eds., Stanford, 1994.

References

- Bogomolov N. A., *Mikhail Kuzmin: Stat'i i materialy*, Moscow, 1995.
- Bogomolov N. A., [Preambula k kommentariiu], *Kuzmin M. A. Dnevnik 1917–1924: In 2 vols.*, Pakhomova A. S., Yakovleva K. V., Bogomolov N. A., Shumikhin S. V., eds., St. Petersburg, 2024, 1, 347–352.
- Bogomolov N. A., Shumikhin S. V., eds., *Kuzmin M. A., Dnevnik 1921 goda, Minushee: Istoricheskii al manakh*, 1993, 12, 423–494.
- Bogomolov N. A., Shumikhin S. V., eds., *Kuzmin M. A. Dnevnik 1921 goda, Minushee: Istoricheskii al manakh*, 1993, 13, 457–524.
- [Bogomolov N. A., Shumikhin S. V.], Predislovie, *Kuzmin M. A., Dnevnik 1905–1907*, St. Petersburg, 2000, 5–19.
- Blouin F., Rosenberg W. Contested Archives. Contested Sources, Kanishcheva E., transl., *Status dokumenta: Okonchatel'naia bumazhka ili otchuzhdennoe svidetel'stvo?*, Kaspe I. M., ed., Moscow, 2013, 125–153.
- Ginzburg L. Ya., *O psikhologicheskoi proze*, Moscow, 1977.
- Goldberg S., *An Indwelling Voice: Sincerities and Authenticities in Russian Poetry*, Toronto, 2023.
- Grishunin A. L., Ispoved' pravdivoi dushi, *Blok A. A., Dnevnik*, Grishunin A. L., ed., Moscow, 1989, 5–20.
- Egorov O. G., *Russkii literaturnyi dnevnik 19 veka: Istoriia i teoriia zhanra*, Moscow, 2003.
- Healey D., Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent, Klepikova T., transl., Moscow, 2022.
- Malmstad J. E. Bani, prostitutky i seks-klub: Vospriatie "Kryl'ev" M. Kuzmina, *Erotizm bez beregov*, Pavlova M. M., ed., Moscow, 2004, 122–144.
- Mikhailova M. M., Dukhovnaia sila soprotivleniia, *Gippius Z. N., Nichego ne boiush'*, Mikhailova M., Evgrafova G., eds., Moscow, 2004, 5–12.
- Mikheev M., *Dnevnik v Rossii 19–20 veka: Ego-tekst, ili pred-tekst*, Moscow, 2006.
- Morev G. A., Kazus Kuzmina, *Kuzmin M. A., Dnevnik 1934 goda*, Morev G. A., ed., 2nd ed., St. Petersburg, 2011, 5–25.
- Morev G. A., Po povodu peterburgskikh izdaniia M. A. Kuzmina, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 1995, 11, 326–333.
- Panova L. G., *Russkii Egipet: Aleksandriiskaia poetika Mikhaila Kuzmina*: In 2 vols., Moscow, 2006.
- Pakhomova A. S., Toward the Reinterpretation of Mikhail Kuzmin's *War Stories*, *Slavica Revalensia*, 8, 2021, 56–79.
- Pakhomova A. S., M. A. Kuzmin's *The Thawed Trail*: a Failed Attempt at Writing a Novel about Current Events, *Russkaia literatura*, 2022, 3, 74–86.
- Paperno I., Grossman J. D., eds., *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, eds., Stanford, 1994.
- Shmakov G. G., Blok i Kuzmin (Novye materialy), *Blokovskii sbornik: Trudy Vtoroi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi izucheniiu zhizni i tvorchestva A. A. Bloka*, Tartu, 1972, 341–364.
- Shumikhin S. V., *Dnevnik Mikhaila Kuzmina: Arkhivnaia predystoriia, Mikhail Kuzmin i russkaia kul'tura 20 veka: Tezisy i materialy konferentsii 15–17 maia 1990 g.*, Leningrad, 1990, 139–145.
- Shumikhin S. V., Iz dnevnika Mikhaila Kuzmina, *Vstrechi s proshlym*, 7, Moscow, 1990, 232–248.
- Shumikhin S. V., ed., *Kuzmin M. A., Dnevnik 1931 goda, Novoe literaturnoe obozrenie*, 1994, 7, 163–204.
- Shumikhin S. V., Tri udara po arkhivu M. Kuzmina, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 1994, 7, 163–169.
- Shumikhin S. V., ed., *Kuzmin M. A., Dnevnik 1929 goda. Ianvar'–mart, Nashe nasledie*, 2010, 93–94, 99–125.
- Shumikhin S. V., ed., *Kuzmin M. A., Dnevnik 1929 goda. Ianvar'–mart, Nashe nasledie*, 2010, 95, 80–109.
- Suvorova K. N., ed., Pis'ma M. A. Kuzmina k Bloku i otryvki iz dnevnika M. A. Kuzmina, *Literaturnoe nasledstvo*, 1981, 92/2, 143–174.
- Shveitser V., Bratskaia mogila, *Sintaksis*, 1979, 4, 139–156.
- Timenchik R. D., Toporov V. N., Tsivian T. V., Akhmatova i Kuzmin, *Russian Literature*, 1978, 6/3, 213–305.

Timofeev A. G., Mikhail Kuzmin i izdatel'stvo "Petropolis" (Novye materialy po istorii "russkogo Berlina"), *Russkaia literatura*, 1991, 1, 189–204.

Timofeev A. G., Sem' nabroskov k portretu M. Kuzmina, *Kuzmin M. A. Arena: Izbrannye stikhotvoreniia*, Timofeev A. G., ed., St. Petersburg, 1994, 5–40.

Turkov A. M., *Aleksandr Blok*, Moscow, 1969.

Violette C., Grechanaya E., Dnevnik v Rossii v kontse XVIII – pervoi polovine XIX v. kak avtobiograficheskaia praktika, *Avtobiograficheskaia praktika v Rossii i vo Frantsii*, Violette C., Grechanaya E., eds., Moscow, 2006, 57–111.

Zaloznyak A., Dnevnik: K opredeleniiu zhanra, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6/106, 2010, 162–180.

Александра Сергеевна Пахомова, PhD,

старший преподаватель департамента филологии

С.-Петербургской школы гуманитарных наук и искусств

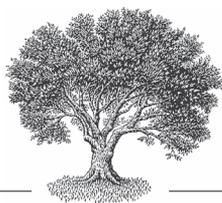
Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

190069, С.-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 119–121, 123, лит. А, ауд. 224

aleks.pakhomova@gmail.com

Received April 29, 2023



Русско-белорусский ритмический трансфер: переводы четырёхстопных ямбов

**Татьяна Алексеевна
Земскова**

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

Russian-Belarusian Rhythmic Transfer: Translations of Iambic Tetrameter

Tatiana A. Zemskova

HSE University,
Moscow, Russia

Резюме

В работе рассматривается роль поэтического перевода XX в. с русского языка на белорусский и с белорусского на русский (на материале 4-стопного ямба): описывается история переводческих отношений двух культур в ситуации фактического двуязычия и прагматика перевода; проводится исследование ритмической структуры пар текстов «оригинал-перевод» с использованием точных методов; полученные результаты сопоставляются с обобщенными данными по русскому и белорусскому стиху. Сравнительно-исторический анализ позволяет относиться к переводу как к агенту ритмического трансфера между двумя стихотворными традициями, что проясняет роль перевода в формировании белорусской ямбической версификации и указывает на один из возможных путей взаимовлияния русской и белорусской стихотворных традиций. В результате этого анализа формулируется предварительный вывод, что активный перевод произведений Пушкина и Лермонтова в 1930-е гг. значительно повлиял на развитие ритмики белорусского ямба. Несмотря на это, в переводах проявляются характерные особенности

Цитирование: Земскова Т. А. Русско-белорусский ритмический трансфер: переводы четырёхстопных ямбов // *Slověne*. 2024. Т. 13, № 1. С. 200–223.

Citation: Zemskova T. A. (2024) Russian-Belarusian Rhythmic Transfer: Translations of Iambic Tetrameter. *Slověne*, Vol. 13, № 1, p. 200–223.

DOI: 10.31168/2305-6754.2023.2.07

белорусского стиха, такие как большое количество сверхсхемных ударений и допустимость переакцентуаций (особенно в районе третьего сильного места). Переводчики с белорусского на русский язык, как правило, стараются избегать столь явных отступлений от метра, приближая ритмику перевода к классическим или современным им русским образцам.

Ключевые слова

славянский стих, русский ямб, белорусский ямб, эквиритмический перевод, сверхсхемные ударения

Abstract

The work examines the role of poetic translation of the twentieth century from Russian into Belarusian and from Belarusian into Russian (lines of iambic tetrameter). It describes the history of translation between these two cultures in a situation of actual bilingualism and the pragmatics of such translations. A statistical study of the rhythmic structure of "original and translation" text pairs is carried out; the results are compared with generalized data on Russian and Belarusian verse of the corresponding period. Comparative historical analysis allows to see translation as an agent of rhythmic transfer between two poetic traditions, which clarifies the role of translation in the formation of the Belarusian iambic versification and indicates one of the possible ways of mutual influence of the Russian and Belarusian poetic traditions. As a result of this analysis, a hypothesis is put forward that the active translation of the works of Pushkin and Lermontov in the 30s significantly influenced the development of Belarusian iambic. Despite this, some original features of Belarusian verse can be traced in the translations, such as a large number of additional stresses and the permissibility of shifting the stress (especially around the third strong position). At the same time, translators from Belarusian into Russian mostly try to avoid such obvious deviations from the meter, bringing the rhythm of the translation closer to classical or contemporary Russian models.

Keywords

Slavic verse, Russian iambic verse, Belarusian iambic verse, equirhythmic translation, spondee

Силлабо-тоническая система версификации пришла в белорусскую литературу в конце XVIII в. под непосредственным влиянием русской традиции [Кісялёў 2007: 498–506]. Постепенно усиливающаяся интеграция культур и русско-белорусский билингвизм привели к формированию практически общего русскоязычного литературного поля. При этом уже в начале XIX в. регулярно появляются белорусские адаптации русских силлабо-тонических текстов (в основном хорей), а в XX в. процесс взаимных художественных переводов становится очень интенсивным. Перевод между близкородственными языками оказывается крайне интересным социокультурным феноменом, историческая роль которого, к сожалению, мало исследована.

Надо сказать, что белорусские четырехстопные ямбы появились позже других силлабо-тонических размеров. Первый крупный текст, написанный четырехстопным ямбом, — «Энеида наоборот» — был создан в 1820 г. и представляет собой произведение, написанное по мотивам русского текста с похожим сюжетом. В принципе этот размер не характерен для белорусской поэзии. По данным В. П. Рагойши [Рагойша 2002: 44], даже с учетом постепенного роста популярности ямбического стиха, в последние сорок лет XX в. этим размером написано лишь около 15 % всех текстов. По моим данным, в конце XIX и первой половине XX в. таких текстов было еще меньше: конечно, из-за этого они достаточно редко попадают в переводные антологии¹. Для русского стиха четырехстопный ямб остается одним из самых распространенных размеров, а в белорусской стихотворной культуре встречается намного реже². Тем важнее проследить, как именно выполняются переводы стихотворений, написанных этим размером, и как они влияют (если влияют) на обе стихотворные традиции.

Для анализа белорусских переводов были отобраны следующие тексты³: «Мцыри» и «Демон» М. Ю. Лермонтова (переводы С. Кравцова (1924) и Я. Коласа (1930-е)), «Медный всадник», «Полтава» и «Евгений Онегин» А. С. Пушкина (переводы Я. Купалы (1937), Я. Коласа (1938) и А. Дударя (1937) и А. Кулешова (1947) соответственно). Сравнение двух переводов «Демона» и «Евгения Онегина» позволит выявить особенности творческих подходов, которые могут влиять на ритмику текста.

Для анализа русских переводов белорусской поэзии выбраны следующие тексты: «Касцёл св. Анны ў Вільні», «Купідон» (автопереводы (1913)) и «Вераніка» (перевод В. Державина (1920-е)) М. Багдановича, «Магіла льва» Я. Купалы (перевод М. Исаковского (1927)), «Новая

¹ Например, в сборнике переводов 1963 г. [Прокофьев и et al. 1963], который знакомит русскоязычного читателя с белорусской поэзией конца XIX — начала XX в., всего 12 текстов, написанных четырехстопным ямбом. Из них 11 — очень короткие (меньше 24 строк каждый), и только одно — длиннее 100 строк («Вероника» М. Богдановича).

² Что удивительно, несмотря на разный статус четырехстопного ямба, принцип эквиритмичности, кажется, при переводе в обе стороны соблюдается почти всегда — переводчики на русский язык не стремятся переводить ямбами силлабические тексты или тексты других силлабо-тонических размеров, а переводчики на белорусский не изменяют метрику русских ямбических текстов.

³ При выборе было важно учесть два критерия: наличие текста в условном каноне и относительно большой размер (все тексты, кроме двух — длиннее 150 строк). К сожалению, статистический метод анализа не позволяет рассматривать ритмику коротких текстов, так как на малом объеме не могут быть получены валидные данные. Крайне интересной представляется перспектива сравнительного исследования других стихотворных явлений и показателей в текстах малого объема.

зямля» и «Рыбакова хата» Я. Коласа (совместный перевод С. Городецкого и Е. Мозолькова (1950-е) и Г. Рымского (1947) соответственно), «Тарас на Парнасе» К. Вераніцына (перевод М. Лозинского (1953)). Также рассматривается более поздний перевод текста Купалы «Магіла льва», выполненный Е. Полеес в 2017 г. Сравнение современного перевода с переводом девяностолетней давности позволяет проверить, в какой степени изменилась переводческая стратегия русских поэтов.

Основные вехи белорусско-русского и русско-белорусского художественного перевода

История русско-белорусских и белорусско-русских художественных переводов до сих пор не была подробно исследована. Существующие работы в основном фокусируются на переводческой деятельности отдельных авторов (например, диссертация Я. И. Климуть о Коласе [Климуть 1979] и работа А. Э. Астраух о Барадулине [Астраух 2001]). Другие исследователи обращают внимание на историю перевода конкретных произведений (образцовые работы Мушынского о переводе произведений Коласа [Мушынскі 2009] и Гируцкого о текстах Танка [Гируцкий 2008: 57–60], работы о переводе Пушкина [Трофимович 2019: 200–206] на белорусский язык). Третьи — на рассмотрении небольших временных периодов (чрезвычайно важная работа А. Л. Верабей, в которой рассматривается ключевой период 1920-х — 1930-х гг., по сути, ставший началом интенсивных русско-белорусских переводов [Верабей 1990]). Четвертые рассматривают тематические блоки произведений (работы Н. Яковенко, посвященные военной прозе [Яковенка 2016: 313–320]). При этом многие исследователи на материале русско-белорусских литературных связей занимались проблемой перевода с близкородственных языков и его социокультурных особенностей: работы Гируцкого [Гируцкий 1990], Рагойши [Райгоша 1980; Райгоша 1993: 43–58], Чароты [Чарота 1992: 65–69] и Яковенко [Яковенка 2019; Яковенка 2017: 317–325] дают представление об особенностях русско-белорусского культурного взаимодействия в целом и роли перевода в укреплении межкультурной коммуникации в частности.

Тем не менее история переводов русских четырехстопников начинается одновременно с возникновением белорусского ямбического стиха, так как первый текст («Энеіда навыварат» В. Ровинского), написанный этим размером, представляет собой вольное переложение русского текста («Виргилиева Энеида, вывороченная наизнанку» Н. П. Осипова, 1791) с элементами заимствования из более раннего украинского перевода того же текста («Енеида. На малоросійській языкъ перелиціюванна І. Котляревскимъ», 1798). Этот перевод в большой степени определил

историю белорусского четырехстопного ямба: несмотря на соседство с русской поэтической традицией, где этот размер традиционно использовался для текстов высокого жанра, белорусский четырехстопный ямб по крайней мере в XIX в. преимущественно употреблялся для написания бурлескных поэм.

Многие тексты XIX и начала XX в., ориентирующиеся на русский претекст, скорее следует называть переложениями или даже адаптациями, но не переводами. Так, В. П. Райгоша пишет:

Трэба сказаць, што падобны «адапціраваны» пераклад [...] у XIX і нават на пачатку XX стагоддзя меў пэўнае пашырэнне. [...] Безумоўна, адаптацыі пры перакладах падвяргаліся перш за ўсё нелегальныя рэвалюцыйныя выданні, якія адрасаваліся зусім пэўнаму чытачу, павінны былі быць надзённымі, зразумелымі і даходлівымі. Але, як мы бачым, методыка такіх перакладаў распаўсюджвалася часамі і на мастацкія творы, паэтычныя і празаічныя. Гэта гаворыць пра тое, што адзіных, строга вытрыманых творчых прыёмаў беларускі пераклад XIX стагоддзя не меў [Рагойша 1972: 13].

Новый этап в истории перевода с русского языка на белорусский ознаменован творчеством Янки Купалы. Как указывает Александрович, он в целом «поставил мастацтва перакладу ў беларускай літаратуры на шырокую аснову, з'явіўся пачынальнікам новых творчых прыныцаў мастацкага перакладу» [Александрович 1958: 19]. Творчество Янки Купалы пришлось на период бурного развития перевода на белорусский язык. С 1918 по 1927 г. количество издаваемых в год переводных книг выросло практически в 6 раз [Якавенка 2017: 319], во многом благодаря систематическому изданию переводов Белорусским государственным издательством (правда, если речь идет о переводах русской литературы, то в подавляющем большинстве случаев это была проза, как классика, так и современная — тексты Пушкина, Тургенева, Л. Н. и А. К. Толстых, Н. Островского, Чехова, Фадеева и др.) [Лапцёнак 2018: 458]. Особую роль в этом процессе сыграла газета «Наша Ніва», в которой печатались многие переводы как русской, так и английской, французской и немецкой литератур.

Особую роль в развитии стихотворного перевода сыграла подготовка ко всесоюзному празднованию столетней годовщины смерти Пушкина, в рамках которой в 1936 г. в Беларуси был создан специальный комитет. При содействии этого органа в последующие несколько лет были переведены практически все прозаические и поэтические произведения Пушкина от «Евгения Онегина» и «Демона» до «Капитанской дочки» и «Повестей Белкина». К переводу стихотворных текстов привлекались наиболее авторитетные поэты: Я. Купала, Я. Колас, П. Глебко и др. [Воінаў 1999: 284]. В этот период внимание

переводчиков сконцентрировано на русской классике: Пушкин и чуть позднее Лермонтов переводятся чаще всего⁴. В значительной степени это обусловлено празднованиями, приуроченными к памятным датам, а также — попыткой молодой силлабо-тонической традиции опереться на зрелые образцы соседней культуры. Только в начале XX в. белорусская силлабо-тоника (и особенно четырехстопные ямбы) перестает быть маргинальной системой стихосложения. Нельзя недооценивать и личную симпатию переводчиков. Большую роль Пушкина в собственном становлении всегда подчеркивал Я. Колас: «...калі б не было Пушкіна з яго “Анегіным”, одай “Вольнасць” і “Пасланнем у Сібір”, “Капітанскай дочкай” і казкамі, — не было б, напэўна, і маіх паэм “Новая зямля” і “Рыбакова хата”; маёй лірыкі і прозы» [Колас 2012: 538]. Переводческая деятельность становится для этих авторов неотделимой от собственного творчества, а ориентация на русские классические образцы начала XIX в. определяет особенности поэтики.

Позднее переводчики начинают осваивать современную им русскую поэзию; на белорусском языке появляется «Антология русской советской поэзии» (1936), перевод «Кому на Руси жить хорошо» Некрасова (1940) и избранные стихотворения Маяковского (1940) [Якавенка 2017: 319]. По мнению некоторых исследователей, мастерство перевода русских текстов на белорусский язык достигло расцвета в 1980-е гг. [Чарота 1992: 66], однако по количественным показателям и по важности для развития стихотворной культуры позднесоветский период значительно уступает первой половине XX в.

Что касается переводов белорусской поэзии на русский язык, то «первые белорусские переводы в русской печати появились в конце 1909 г. в “Альманах-календаре для всех на 1910 г.”, куда вошли переводы стихотворений “З песняў беларускага мужыка” (“Песня белорусского мужика”) и “Вось тут і жыві” (“Мужыцкая песня»)» [Лаптенюк 2019: 478]. Довольно распространенной практикой для белорусских поэтов как в 1910-е гг., так и позже стали автопереводы. Например, свои стихи на русском языке дублировал М. Богданович, но эти тексты, как и большинство автопереводов, скорее всего, не предназначались к печати и были адресованы родственникам автора, не в полной мере владевшим белорусским языком.

Регулярные переводы белорусских текстов начались в 1919 г., когда было создано издательство «Всемирная литература», целью которого было знакомство советского читателя с лучшими произведениями

⁴ Так, переводные произведения Пушкина к концу 1950-х гг. (но большинство книг выходили именно в 20-е и 30-е) были изданы 43 раза тиражом более одного миллиона экземпляров [Лаптенюк 2019: 479].

мировой литературы. В 1920 г. там вышел первый перевод белорусской поэзии на русский язык — сборник стихотворений Я. Купалы. К концу 1930-х гг. появились переведенные стихи Коласа, Богдановича, Кулешова, Танка и проч. [Яковенка 2017: 320]. Вторая волна переводов с белорусского языка приходится на годы Великой отечественной войны. С 1941 по 1943 г. было опубликовано в общей сложности около 40 книг белорусских поэтов, в том числе Купалы, Коласа, Панченко, Бровко и др. [Ibid.].

Функции русско-белорусского и белорусско-русского перевода
Переводы с белорусского языка и на белорусский язык имеют разную функциональную и культурную значимость. Об этом в статье «Специфика художественного перевода с близкородственных языков: теоретический аспект» размышляет Н. В. Яковенко, ссылаясь на А. Попович:

Такім чынам, у беларускім бікультурным грамадстве мастацкі пераклад на беларускую мову разлічаны ў першую чаргу на «эрудыраванага чытача», які ведае арыгінал у подлінніку ці ў перакладзе на рускую мову, здольны супастаўляць тэксты і сачыць за стратэгіяй перакладчыка на аснове арыгінала, г. зн. на чытача, для якога пераклад з’яўляецца метатэкстам. Пераклад з беларускай на любую іншую, у тым ліку і блізкароднасную мову, разлічаны перш за ўсё на «неэрудыраванага чытача», які, няведаючы беларускай мовы, вымушаны мець справу толькі з перакладам на сваю нацыянальную мову, г. зн. на чытача, для якога пераклад з’яўляецца протатэкстам [Яковенка 2019: 119].

Действительно, в условиях обязательного изучения русской литературы в школе и фактического билингвизма, чтение на русском языке доступно всем. Перевод на белорусский язык становится не единственным и не первым способом знакомства с текстом и потому оценивается не как самостоятельное произведение, а как извод, переложение, другая версия на фоне русского текста (не важно, был ли текст изначально написан на русском языке или был на него переведен). С переводами белорусской поэзии на русский ситуация обратная: русскоязычный читатель в большинстве своем не владеет белорусским языком и потому для него русский перевод — единственная возможность познакомиться с текстом, которая в силу своей безальтернативности не предполагает сравнения и стилистического оценивания. Яковенко пишет:

Калі мець на ўвазе пераклады рускай мастацкай літаратуры на ўкраінскую і беларускую мову, то кожны адукаваны ўкраінец ці беларус, для якога творы Пушкіна і Лермантава, Блока і Ясеніна, Маякоўскага і Твардоўскага такія ж знаёмыя і блізкія, як і творы сваіх родных пісьменнікаў, становіцца — хоча

ён таго ці не — своеасаблівым крытыкам украінскіх ці, з другога боку, беларускіх перакладаў рускай паэзіі. Радкі арыгінала, знаёмыя з дзяцінства, успамінаюцца адразу, як толькі пачуюцца яны ў «рэха» — украінскім ці беларускім перакладзе. і калі «рэха»сфальшывіць, зменіць тон і чысціню арыгінальнага гучання, — гэта ўмомант будзе заўважана і патрэбным чынам ацэнена [Якавенка 2019: 87].

В этом контексте особенно интересным становится недавнее издание «Тры Анегіны», которое представляет собой размещенные параллельно оригинал пушкинского «Евгения Онегина» и два перевода на белорусский язык, выполненных Алесем Дударом в 1937 г. в рамках подготовки к празднованию юбилея Пушкина (перевод долгое время считался утраченным) и Аркадием Кулешовым (перевод был начат в конце 1930-х гг., но был утерян в годы войны и создан заново к 1947 г.). Подготовившая издание Анна Северинец в предисловии пишет: «Гэтае выданне — першае, у якім і арыгінал, і два пераклады падаюцца паралельна, “радок у радок”: цяпер у чытача ёсць магчымасць самому весці захапляльны лінгвістычны пошук» [Севярынец 2020: 15].

Таким образом, как видно, перевод с русского не необходим для ознакомления с текстом. На первый план выходят другие задачи: читатель, чаще всего знакомый с оригиналом, оценивает перевод с точки зрения точности, красоты и лингвистической целесообразности. В этой ситуации в полной мере актуализируются лишь 4 из 12 функций, которые выделял Рагойша [Рагойша 1972: 34]: коммуникативная, языкотворческая, творчески-созидательная и культуuroохранная функции. Возможно, именно эта особенность становится одной из причин большого числа переложений, адаптаций и в принципе не самых близких к тексту оригинала переводов: если переводчик исходит из того, что его читатель уже знаком с оригиналом, он может рассматривать свое произведение именно как версию, дополняя и изменяя ее по сравнению с исходным текстом.

Переводчик с русского на белорусский вынужден каждый раз искать свой ответ на вопрос, зачем переводить текст, и отвечать, например, как Андрей Хаданович, что «гэта знак нашай самастойнасці: мы трактуем рускую мову і рускую культуру як блізкую, але такую ж самую замежную, які і іншыя» [цит. по: Герус], как Якуб Колас — что «гэта была работа “па мандату абавязку”, абавязку перад паэтам, які некалі адкрыў мне дзівосную магчымасць — гаварыць вершам» [Колас 2012: 389] или как Олев Ыги — чтобы вслушаться в похожие по звучанию, но разные в оттенках значений близкородственные слова славянских языков и острее чувствовать их [Рагойша 2012: 51]. Таким образом, переводчики, оказываются, во-первых, крайне важными для развития

национальной литературной традиции фигурами, а во-вторых — осознанными агентами культурного трансфера, а не нейтральными посредниками между культурами.

В свою очередь, перевод с белорусского языка на русский так или иначе может быть рассмотрен как классический перевод, в первую очередь выполняющий коммуникативную, посредническую и ознакомительную функцию (и в меньшей степени литературно-развивающую и творчески-созидательную), так как русскоязычный читатель, скорее всего, не знаком ни с белорусским языком, ни с белорусской стихотворной традицией, ни с конкретным текстом. При этом творческо-созидательная и литературно-творческая функции действительно практически не актуализируются, так как более разработанная и ориентированная на себя русская традиция принимает новые тексты, но они практически не способны на нее повлиять.

Высокий уровень билингвизма в определенной мере влияет также и на переводчиков с белорусского на русский. Яков Хелемский отмечал:

Воссоздавая на своем языке украинские или белорусские стихи, вы думаете не только о русском читателе вашего переложения. Вы все время должны помнить о любителе поэзии из Киева или Минска, который не только прекрасно знает оригинал, но и свободно читает по-русски. И, переозвучивая стихи, находя что-то, вы спрашиваете себя: а не оскорбит ли его слух ваша находка, не сочтет ли он ее своеволием, а то и бестактностью. Словно кто-то незримо стоит за вашей спиной [цит. по: Топер 1998: 182].

Эту ситуацию следует отличать от той, в которой оказывается переводчик на белорусский язык. В его случае адекватность перевода ставится под вопрос принимающей культурой, в случае переводчика на русский — исходной литературной традицией. Иначе говоря, в обоих случаях оригинал оказывается символически важен для определенной группы читателей. В случае перевода на белорусский — для принимающей культуры, а в случае перевода на русский язык — и для исходной, и для принимающей. Это означает, что если на русскоязычных читателей ориентируется только перевод на русский язык, то для белорусскоязычных читателей как перевод с русского на белорусский, так и перевод с белорусского на русский оказываются культурно значимыми.

Анализ ритмики стихотворных переводов с русского языка на белорусский

Одним из первых крупных ямбических текстов, на которые обратили внимание переводчики, была поэма «Мцыри» М. Ю. Лермонтова, перевод которой в 1924 г. выполнил Макар Кравцов. Ритмика перевода (см.

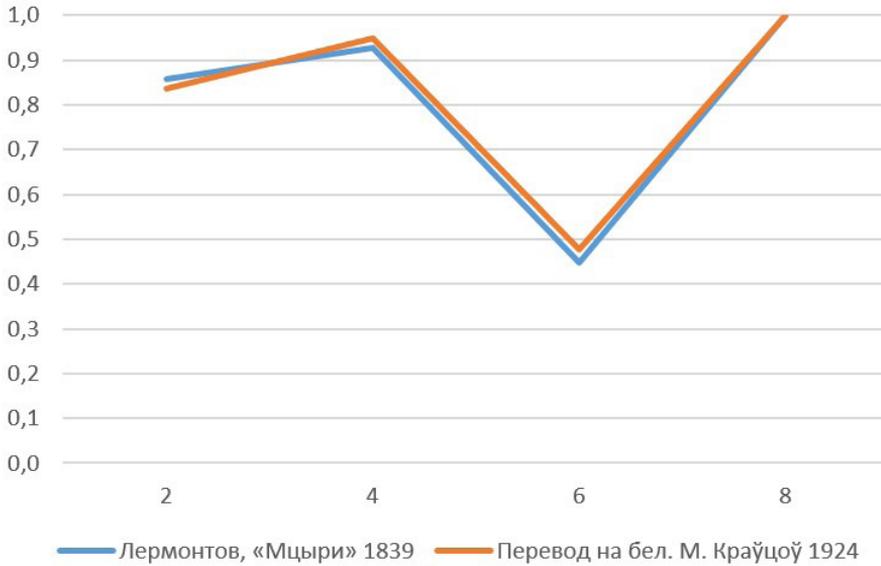


График 1. Сравнение ритмики «Мцыри» с переводом Кравцова (1924)

График 1) крайне близка к оригиналу и описывается альтернирующим⁵ профилем ударности (в среднем 0,84 – 0,93 – 0,45 – 1).

Через год после «Мцыри» Кравцов также переводит лермонтовского «Демона»: профиль ударности снова очень близок оригиналу, переводчик лишь на пять сотых повышает ударность второго сильного места (см. График 2). Примерно через 10 лет появляется второй перевод этого текста на белорусский язык, выполненный Я. Коласом. Зачем понадобилось создавать еще один перевод так скоро? Несмотря на ритмическую близость обоих переводов оригиналу, вариант Кравцова отличается стилистически. Рагойша пишет об этом так: «...аднак чытаеш паэму, і ў многіх месцах ловіш сябе на думцы: так, гэта Лермантаў, але нейкі надта з’іначаны, залішне абеларушаны. Гэта – асноўны недахоп перакладу Макара Краўцова. Перакладаць так маглі яшчэ ў канцы XIX ст., але ў 20-х гадах XX ст., пасля з’яўлення перакладаў Янкі Купалы і Максіма Багдановіча, адапціраваць арыгінал было нельга» [Рагойша 2012: 65]. Это значит, что традиции неточного перевода, сохранялись и после изменения переводческой традиции. Правда, упоминаемые Рагойшей удачные переводы новой эпохи не ямбические; можно предположить, что к моменту перевода Кравцовым «Демона» (1925) новый

⁵ Под действием закона регрессивной акцентной диссимиляции от конца к началу строки происходит расподобление сильных мест по реализации ударений.

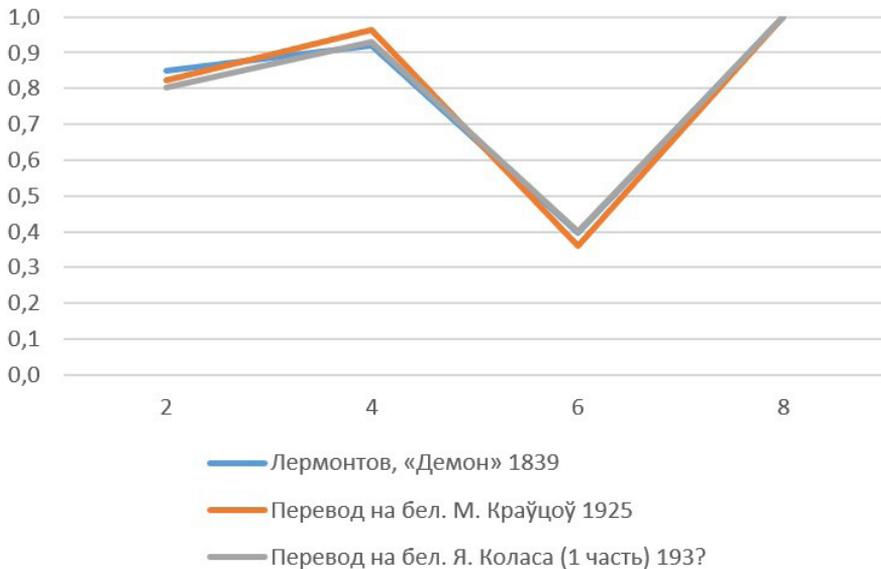


График 2. Сравнение ритмики «Демона» с переводом Кравцова (1925) и Коласа (1930-е)

подход еще не распространился на этот размер и Колас ощущает необходимость создать новый, «настоящий» перевод «Демона».

Колас играл важную роль в развитии художественного перевода и в освоении пушкинско-лермонтовской традиции в белорусской литературе. Творчество Пушкина, очевидно, оказало большое влияние на поэтический язык Коласа. В 1938 г. он заканчивает переводить пушкинскую «Полтаву». Профиль ударности получается выражено альтернирующим, практически идентичным оригиналу (см. График 3).

Кажется, что Колас стремится к максимально точной передаче не только содержания, но и ритмики пушкинского текста. И именно такой ритмикой обладают некоторые его монументальные авторские тексты (ср: 0,83 – 0,98 – 0,41 – 1 в «Новой земле» (окончена в 1923 г.) и 0,85 – 0,96 – 0,43 – 1 в переводной «Полтаве»), хотя ритмика текстов других белорусских авторов того времени выглядит иначе [Земскова, Казарцев 2022: 68], что позволяет говорить о прямой ритмической ориентации на Пушкина, приведшей в дальнейшем к усвоению этой интонации и другими авторами.

Тем не менее следует обратить внимание на другие ритмические характеристики этой пары текстов, например количество сверхсхемных ударений. Белорусский четырехстопный ямб, безусловно, наследует основным чертам русского стиха (обязательность реализации

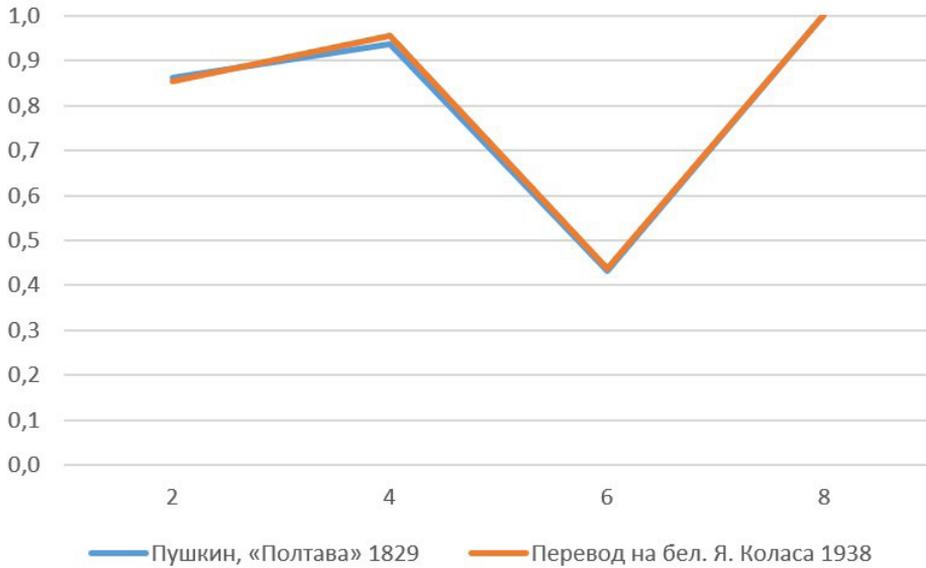


График 3. Сравнение ритмики «Полтавы» с переводом Коласа (1938)

ударения на последнем сильном месте, довольно малое количество полноударных строк, принцип альтернации и некоторые другие), но ритмика довольно быстро приобретает характерные особенности, одна из которых — высокая по сравнению с русской традицией толерантность к сверхсхемным ударениям и переакцентуации. Если на первое слабое место в белорусском ямбе ударение падает так же часто, как и в русском (примерно в 5 % строк), то на второе, третье и четвертое — почти в пять раз чаще (менее 1 % в русском и 4–5 % в белорусском). В коласовском переводе «Полтавы» сверхсхемных ударений на втором, третьем и последнем слабых местах оказывается меньше, чем в среднем в белорусском стихе, но больше, чем в русском тексте (см. Таблицу 1).

Таблица 1

Сравнение количества сверхсхемных ударений в «Полтаве» и переводе Коласа

	Слабые места			
	1	2	3	4
«Полтава» (Пушкин)	5 %	0,3 %	0,7 %	0,5 %
Перевод на белорусский (Колас)	4,8 %	2,3 %	1,3 %	3 %

Тенденция к повышенной ударности слабых мест в сравнении с оригиналом практически не наблюдается в уже рассмотренных переводах Кравцова, но будет присутствовать во всех парах текстов ниже. Возможно, это связано с тем, что повышенная ударность — это отличительная черта зрелого белорусского четырехстопного ямба (прежде всего коласовского), которым Кравцов еще не владеет в полной мере. В этой связи важно отметить, что особенно сильно по сравнению с русским стихом повышается ударность последнего слабого места. Это вызвано еще одной национальной особенностью белорусского четырехстопника — большим количеством переакцентуаций рядом с этим местом⁶, сохраняющимся даже в переводах. Эта особенность проявляется в переводах так же отчетливо, несмотря на то что в остальных ритмических показателях переводчики скорее стараются следовать за русским оригиналом. Так, в переводе «Медного всадника», выполненного Купалой в 1937 г., мы видим такую же тенденцию (см. Таблицу 2).

Таблица 2

Сравнение количества сверхсхемных ударений в «Медном всаднике» и переводе Купалы

	Слабые места			
	1	2	3	4
«Полтава» (Пушкин)	3,7 %	0,6 %	0,6 %	0,5 %
Перевод на белорусский (Колас)	3,0 %	1,9 %	2,8 %	1,4 %

В целом ритмика перевода Купалы дальше от пушкинского текста, чем в ранее рассмотренных парах (см. График 4). Ударность первого и второго сильных мест в белорусском тексте практически выравниваются, что расходится с классическим альтернирующим профилем ударности, которым описывается ритмика оригинала. Отчасти это может быть объяснено меньшей ориентацией Купалы на русскую культуру в принципе.

В контексте влияния большей или меньшей ориентированности автора на русскую культуру интересно рассмотреть два перевода «Евгения Онегина». Первый из них был закончен А. Дударем в 1937 г. и после ареста и расстрела автора долгое время считался утраченным. Второй перевод А. Кулешов начал делать еще до войны, но в связи с утратой рукописей был вынужден практически заново выполнить в 1947 г. Несмотря на высокую художественную точность обоих переводов, они обладают очень разной ритмикой (см. График 5). Профиль ударности перевода А. Дударя рамочный, ударность второго сильного места ниже,

⁶ См подробнее о переакцентуации: [Земскова, Казарцев 2022: 51–71].

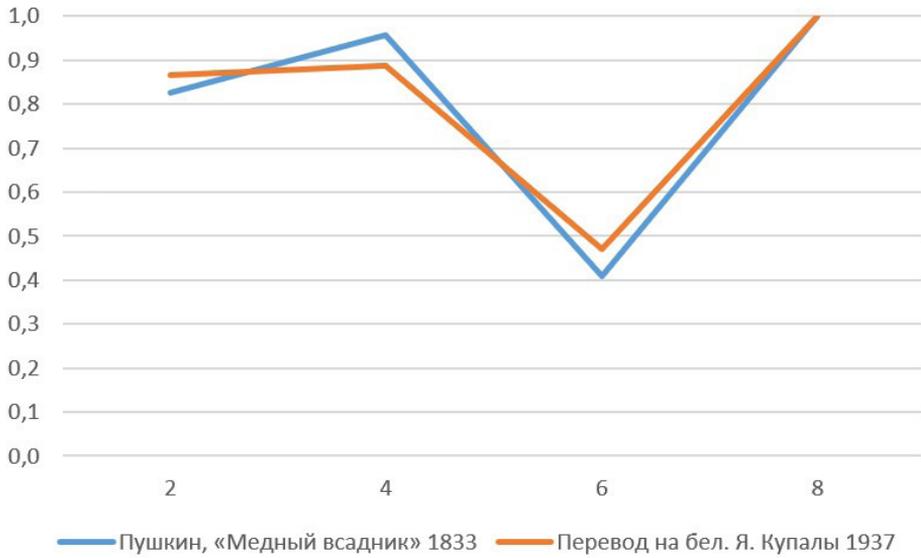


График 4. Сравнение ритмики «Медного всадника» с переводом Купалы (1937)

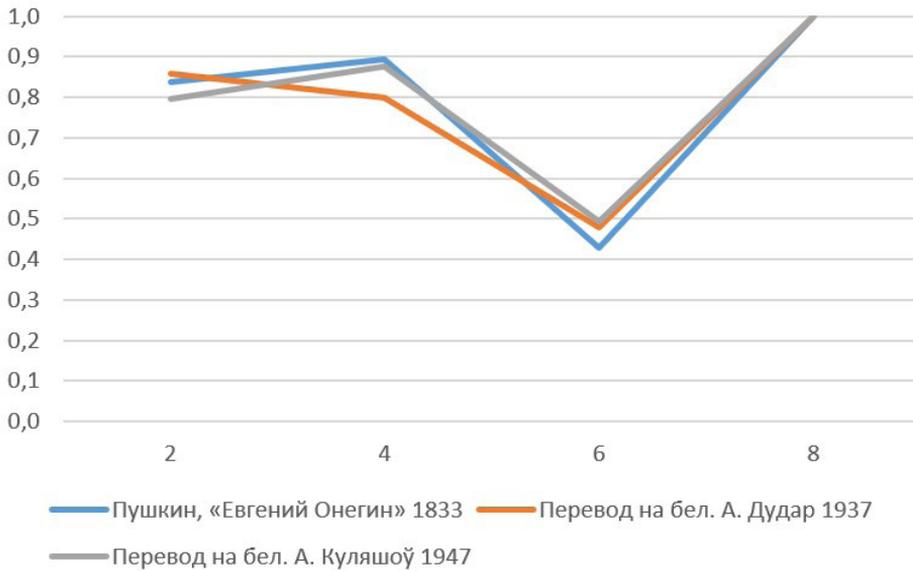


График 5. Сравнение ритмики «Евгения Онегина» с переводом Дударя (1937) и Кулешова (1947)

чем первого (0,86 – 0,80 – 0,48 – 1), что напоминает профиль ударности белорусских бурлескных ямбов XIX в. В целом Дударь выступал за большую национальную самобытность белорусской литературы, его ориентация на русскую традицию минимальна. Профиль ударности перевода Кулешова альтернирующий, он ближе к пушкинскому оригиналу, хотя и довольно заметно отличается от него за счет меньшей ударности первого сильного места и большей – третьего (ср: 0,84 – 0,89 – 0,43 – 1 в «Евгении Онегине» и 0,80 – 0,88 – 0,49 – 1 у Кулешова).

По-видимому, при всей своей противоречивой природе переводы не в последнюю очередь оказали влияние на изменения статуса четырехстопного ямба в белорусской поэзии. Во-первых, очевидно, что переводческая деятельность повлияла на авторское творчество Коласа и позволила отойти от предыдущей белорусскоязычной ямбической традиции как сюжетно, так и ритмически, что изменило сферу использования этого размера. Во-вторых, переводные русские ямбические тексты заняли особое положение в системе белорусской поэзии. В предисловии к русско-белорусскому изданию «Евгения Онегина» Анна Северинец пишет:

Калі перакладаецца з рускай мовы на беларускую раман пра жыццё дваранства, складана ўтрымацца ад травестацыі, ад той заразлівай інтанацыі, з якой напісаны «Тарас на Парнасе» ці «Энеіда навыварат». Быт беларускай вясковай шляхты дзевятнацатага стагоддзя (уявім сабе Ларыных беларусамі) зафіксаваны найперш у польскай мове, быт гарадскога сталічнага дэндзі (гэтакі менскі Анегін) – у мове рускай, а перадаць іх трэба мовай, якая спакон веку была мовай простага народу, з яе дасціпнай іроніяй і трапнай грубаватай стылістыкай. Перакладчык «Анегіна» павінен знайсці, адабраць і скласці ў выразны лексічны пласт тыя беларускія адзінкі, якія мо-гуць быць мовай шляхты ці мовай дэндзі, і гэта праблема вельмі маштабная [Севарынец 2020: 6].

На самом деле бурлескная семантика четырехстопного ямба XIX в. к моменту перевода «Евгения Онегина» уже была преодолена. К концу 1930-х гг. этим размером уже написана монументальная «Новая земля» Коласа, ставшая гимном белорусского народа, исторические поэмы Купалы и Адважны, лирические стихи Богдановича; четырехстопный ямб перестал быть маргинальным размером. Тем не менее, действительно, произведений (как поэтических, так и прозаических) с похожими героями или подобным сюжетом на белорусском языке нет. Переводные тексты становятся единственной возможностью заполнить эту лауну. Быть может, сюжетная комплементарность собственно белорусским текстам стала еще одной причиной, обусловившей большой интерес переводчиков к текстам Пушкина и Лермонтова.

Анализ ритмики стихотворных переводов с белорусского языка на русский

Одними из первых переводов белорусских ямбов на русский язык можно считать автопереводы нескольких коротких стихотворений М. Богдановича, в том числе «Костел св. Анны в Вильне» и «Скерцо» (на белорусском — «Купідон»). Несмотря на то что эти автопереводы были выполнены не для печати, а для распространения в домашнем кругу, они в дальнейшем стали ходить наравне с оригиналами. Усредненная ритмика автопереводов близка к оригиналам: при полном совпадении показателей второго, третьего и четвертого сильных мест, первое сильное место становится примерно на 10 % менее ударным (см. График 6). Если на первом и втором сильном месте в белорусских вариантах ударение реализуется с одинаковой частотой, то ритмика русских текстов более альтернирующая, но в целом ритмические особенности скорее сохраняются.

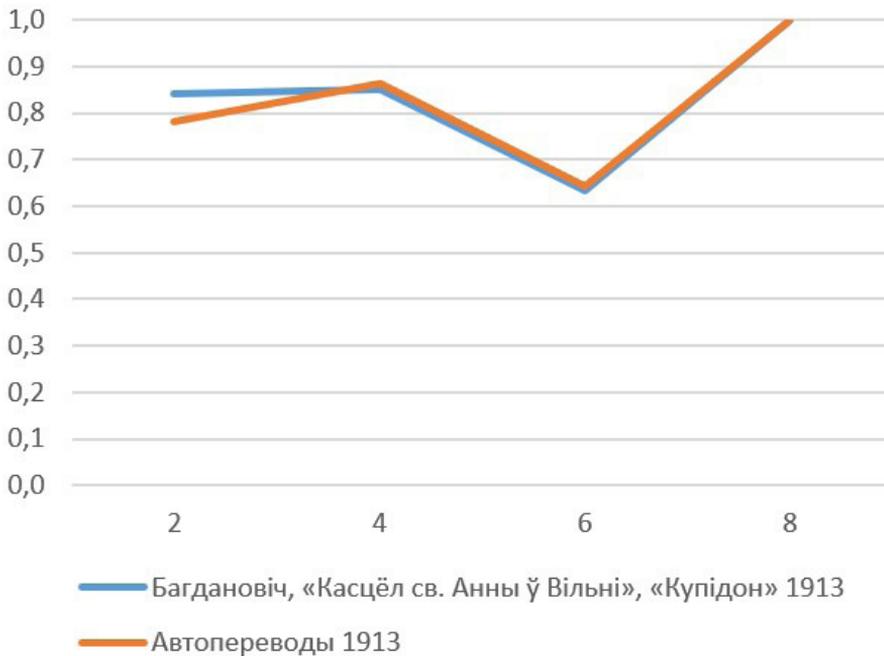


График 6. Сравнение ритмики стихотворений М. Богдановича с автопереводами

Программное ямбическое стихотворение М. Богдановича «Вераніка» перевел на русский язык В. Державин в 1920-е гг. Сохраняя общую

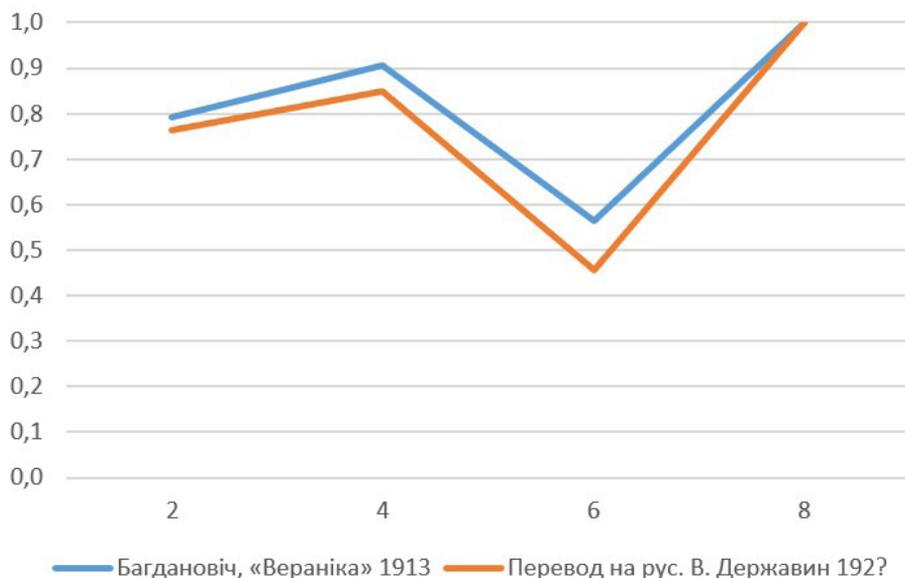


График 7. Сравнение ритмики стихотворения «Вераніка» с переводом Державина (1920-е)

альтернирующую ритмику, он уменьшает количество полноударных строк с 36,9% до 22,5%, за счет чего снижается общая ударность стихотворения (см. График 7).

Сохраняется тенденция, выявленная для переводов с русского на белорусский: в русских текстах снижается количество сверхсхемных ударений. В переводе Державина нет ни одного сверхсхемного ударения на втором, третьем и четвертом слабых местах, в то время как в оригинале они присутствуют почти в 2% строк, количество ударений на первом слабом месте также падает почти на 1% (см. Таблицу 3).

Таблица 3

Сравнение количества сверхсхемных ударений в «Вераніке» и переводе Державина

	Слабые места			
	1	2	3	4
«Вераніка» (Богданович)	3,6%	1,8%	1,8%	1,8%
Перевод на русский (Державин)	2,5%	0%	0%	0%

Еще четче эта тенденция прослеживается в переводе «Тараса на Парнасе» К. Вереницына (1855), выполненном М. Лозинским в 1953 г. При переводе количество ударений на 1-м, 2-м и 3-м слабых местах снижается почти в два раза, а на 4-м (именно здесь концентрируются специфические для белорусского ямба переакцентуации) — в 9 раз (см. Таблицу 4).

Таблица 4

Сравнение количества сверхсхемных ударений в «Тарасе на Парнасе» и в переводе Лозинского

	Слабые места			
	1	2	3	4
«Тарас на Парнасе» (Вереницын)	9,5%	5%	2,8%	9%
Перевод на русский (Лозинский)	4,2%	2,3%	1%	1%

Получается, что русские переводчики, сокращая количество сверхсхемных ударений и не сохраняя характерную переакцентуацию, стараются сгладить эту ритмическую «неправильность» белорусского ямба, являющуюся отличительно чертой белорусского стиха. Вообще тенденция к переделыванию, русифицированию ритмики ямба скорее ожидаема при переводе на язык культурной метрополии, особенно в случае с ямбом, традиция которого на русском языке значительно более развита. Здесь можно выделить три переводческих стратегии, две из которых могут быть проиллюстрированы на примере переводов двух главных ямбических поэм белорусской литературы — «Новой земли» (1923) и «Хаты рыбака» (1940) Я. Коласа (известно, что Колас не был доволен обоими этими переводами во многом по причине их излишней русификации и значительных изменений сюжета и композиции текстов, пытался вмешиваться в процесс, присылал огромное количество правок, настаивал на переделывании уже готовых фрагментов и в какой-то момент даже сам начал переводить «Новую землю» [Мушински 2008]).

Первая из этих поэм была переведена на русский язык С. Городецким и Е. Мозольковым⁷ в 1950-х гг. Сохраняя ударность третьего сильного места на уровне оригинала, переводчики немного снижают акцентуацию первого сильного места и значительно — второго, что делает профиль ударности менее альтернирующим (см. График 8), приближая его к средним показателям по русскому стиху соответствующего

⁷ Переводчики разбили между собой главы, при этом значительной ритмической разницы между ними не выявлено, поэтому далее этот перевод будет рассматриваться как единое целое.

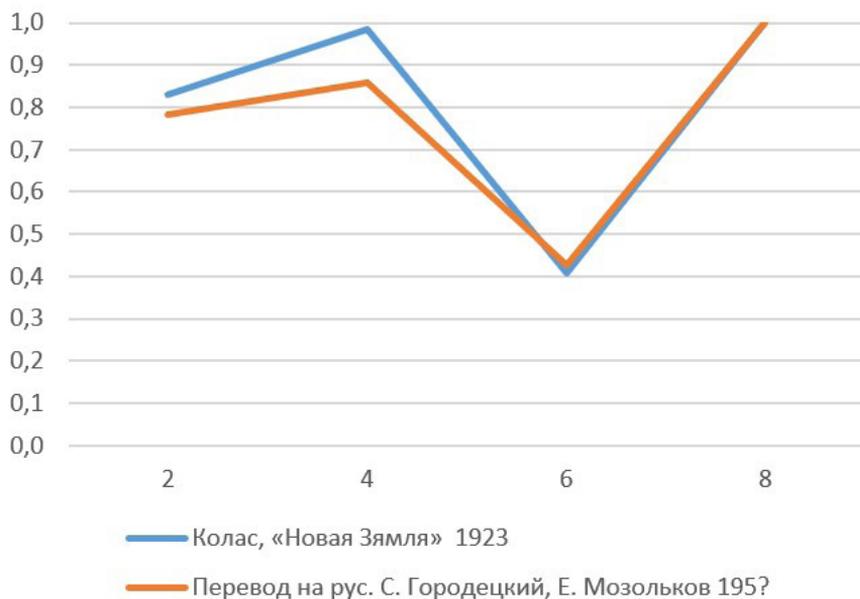


График 8. Сравнение ритмики поэмы «Новая земля» с переводом Городецкого и Мозолькова (1950-е)

времени, в частности к часто встречающемуся паттерну выравнивания вероятности ударности 1-го и 2-го сильных мест.

Со сверхсхемными ударениями происходит то же самое, что и в ранее рассмотренных переводах: их количество на 2-м, 3-м и 4-м слабых местах резко сокращается (см. Таблицу 5), стирая эту особенность белорусского ямба.

Таблица 5

Сравнение количества сверхсхемных ударений в «Новой земле» и переводе Городецкого и Мозолькова

	Слабые места			
	1	2	3	4
«Новая земля» (Колас)	4 %	6,4 %	5,4 %	5,2 %
Перевод на русский (Городецкий и Мозольков)	3 %	0,9 %	0,9 %	0,6 %

Другой стратегии ритмической адаптации придерживался Г. Рымский в 1947 г., выполняя перевод «Рыбаковой хаты». Значительно менее альтернирующая ритмика позднего оригинала после повышения

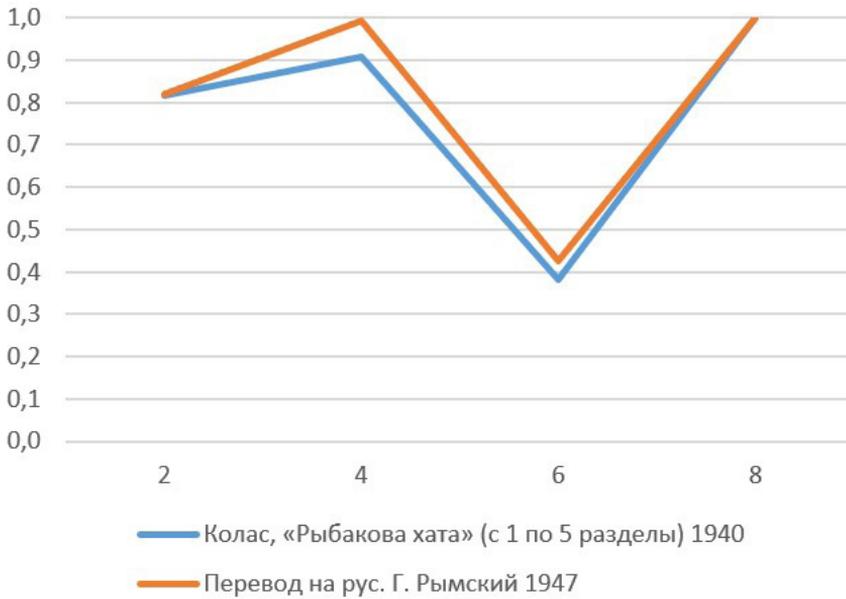


График 9. Сравнение ритмики поэмы «Рыбакова хата» с переводом Рымского (1947)

ударности второго сильного места на 10 % в переводе стала напоминать пушкинскую альтернацию (см. График 9).

И третья, неожиданная стратегия русифицирования белорусского ямба — это, как ни странно, переложение, т. е. не дословный перевод текста, а его адаптация, уже знакомая нам по переводам на белорусский язык. Пример такой трансформации — современный перевод поэмы Купалы «Магіла льва», выполненный Е. Полеес (2017). Ритмика этого текста, будучи заметно менее контрастной (ударность 3-го сильного места повышается по сравнению с оригиналом на 20 %, а ударность 2-го сильного места понижается на 10 %), далека от выраженной альтернации и оригинала, и классического перевода М. Исаковского (1927). При этом текст претерпел серьезные изменения и сюжетно, и образно (в то время как единственная корректировка, допускаемая Исаковским, — употребление не оригинальной формы имени главной героини (Наталька), а более литературной (Наташа), что меняет отношение к героине, — эта деталь была изменена в современном переводе в сторону следования оригиналу).

Так или иначе, все рассмотренные выше переводы нельзя назвать образцами точности: при подготовке многих из них по тем или иным (в основном политическим) соображениям были значительно изменены или опущены некоторые фрагменты, ритмика текстов претерпела значитель-

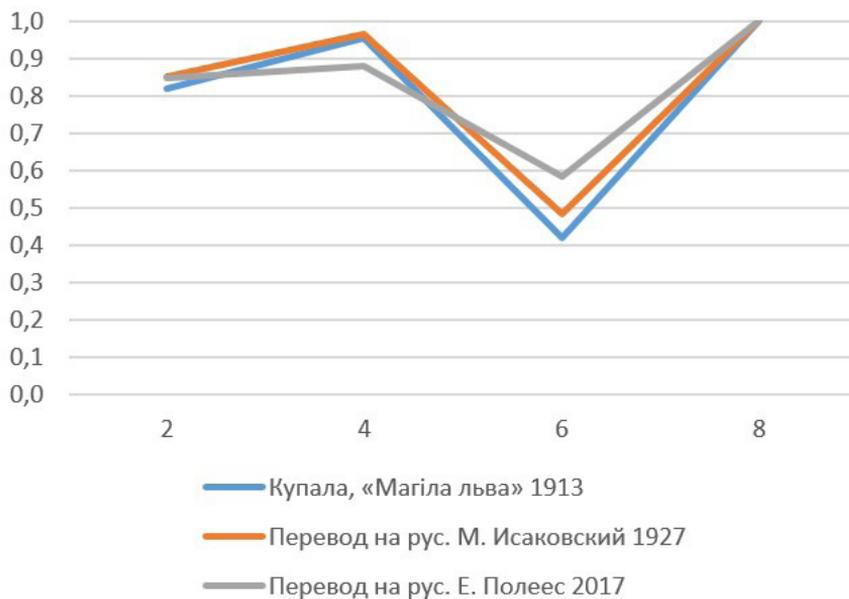


График 10. Сравнение ритмики поэмы «Магіла л’ва» с переводами Исаковского (1927) и Полеес (2017)

ные изменения. Удивительно, что «перекладывание» текста становится снова актуально в XXI в., в отсутствие цензурных ограничений. Возможно, причины этого явления кроются в том же, в чем и популярность переложений при переводе с русского на белорусский в XIX и начале XX в. — во-первых, такая литература заполняет определенную нишу, в которой мало собственно русских произведений, а во-вторых, опираясь на советские переводы, позднейшие переводы становятся инвариантами, повторяя ситуацию с белорусским читателем, в которой всегда присутствует не только перевод, но и оригинал (а в этом случае — другой перевод).

Таким образом, и русско-белорусский, и белорусско-русский поэтические переводы редко оказывается ритмически точны, но по разным причинам. Переводчики русских текстов на белорусский язык чаще всего вынуждены вступать «в диалог» одновременно и с оригиналом, и с читателем, который с оригиналом знаком, и поэтому постоянно оценивает уместность и удачность перевода. Это приводит к экспериментам с формой: переводные тексты, будучи в большей или меньшей степени «русифицированными» или «белорусифицированными», становятся агентами ритмического трансфера между разными стихотворными традициями, подсвечивая особенности каждой из них и позволяя

выбирать наиболее адекватную тексту и контексту форму. Переводчики белорусских текстов на русский язык в свою очередь просто «сглаживают» ритмические особенности оригинала. Отказываясь от передачи характерных переакцентуаций, приближая ритмику перевода либо к образцам пушкинской поры, либо к современным стихотворениям, переводчики делают «неидеальный», «шероховатый» белорусский ямб более привычным русскому читателю. Таким образом, действительно, ритмическое своеобразие белорусского оригинала во многом теряется.

Библиографія

Александровіч 1948

Александровіч С. Х., *Янка Купала — мастер художественного перевода*, автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук, Минск, 1958.

Астраух 2001

Астраух А. Э., *Рыгор Барадулін і сучасная беларуская лірыка*, Гродна, 2001.

Верабей 1990

Верабей А. Л., *Беларуска-рускі паэтычны ўзаема пераклад 20–30-х гадоў*, Мінск, 1990.

Воінаў 1999

Воінаў М., А. С. Пушкін у перакладах на беларускую і ўкраінскую мовы: *спробы тыпалагічнага параўнання*, Мінск, 1999.

Герус 2016

Герус А., Вайна і свет. Зачем переводить русскую литературу на белорусский язык (<https://kyku.org/cult/vayna-i-svet-zachem-perevodit-russkuyu-literaturu-na-beloruskiy-yazyk>).

Гируцкий 1990

Гируцкий А. А., *Белорусско-русский художественный билингвизм: типология и история, языковые процессы*, Минск, 1990.

— 2008

Гируцкий А. А., *Переводы поэзии Максима Танка на русский язык в контексте художественного билингвизма*, Русский язык и литература, 2008, 10, 57–60.

Земскова, Казарцев 2022

Земскова Т. А., Казарцев Е. В., *Становление и эволюция белорусского 4-стопного ямба*, Russian Literature, 2022, 134, 51–71.

Кісялёв 2007

Кісялёв Г. В., *Хроніка літаратурнага жыцця Беларусі другой паловы XVIII–XIX ст.*, Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагодзяў, 2, Мінск, 2007, 498–506.

Климуть 1979

Климуть Я. И., *Якуб Колас и русская советская литература*, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Минск, 1979.

Колас 2012

Колас Я., *Збор твораў*, 17: Публіцыстыка (пач. 1950-х гг.–1956), з архіўных матэр. (1925, 1926, 1930), нарысы (1917–1944), літ. крытыка (1928–1956), Мінск, 2012.

Лаптенюк 2019

Лаптенюк И. Б., *Актуальные аспекты развития художественного перевода в исторической ретроспективе в контексте белорусско-русских литературных*

- взаимосвязей, *Лингвистика, лингводидактика, лингвокультурология: актуальные вопросы и перспективы развития*, Минск, 2019, 477–481.
- Лапцёнак 2018
Лапцёнак І. Б., *Мастацкі пераклад як адметная форма ўзаемадзеяння нацыянальных літаратур і культур, Нацыянальныя культуры в міжкультурнай камунікацыі*, Минск, 2018, 455–460.
- Мушыньскі 2008
Мушыньскі М. І., Паэма «Новая зямля» Якуба Коласа і гісторыя яе перакладу на рускую мову, «Социология»: *научно-теоретический журнал*, Мінск, 2008, 4, 31–37.
- 2009
Мушыньскі М. І., Да гісторыі перакладу паэмы Якуба Коласа «Сымон-музыка» на рускую мову, *Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, Серыя 4, Філалогія. Журналістыка. Педагогіка*, Мінск, 2009, 1, 19–24.
- Попович 1980
Попович А., *Проблемы художественного перевода*, Москва, 1980.
- Прокофьев 1963
Прокофьев А. А., Файнберг Р. И., *Белорусские поэты XIX — начала XX века*, Москва, 1963.
- Рагойша 1993
Рагойша В. П., *Белорусская поэзия XX столетия в контексте восточнославянских литератур (типология, рецепция, художественный перевод)*, Москва, 1993.
- 1972
Рагойша В. П., *Пераклаў Якуб Колас...*, Мінск, 1972.
- 1980
Рагойша В. П., *Проблемы перевода с близкородственных языков: белорусско-русско-украинский поэтический взаимоперевод*, Минск, 1980.
- 2002
Рагойша В. П., *Уводзіны ў літаратуразнаўства. Вершаванне*, Мінск, 2002.
- Топер 1998
Топер П., Перевод и литература: творческая личность переводчика, *Вопросы литературы*, 1998, 6, 178–199.
- Трофимович 2019
Трофимович Т. Г., Переводы произведений А. С. Пушкина на белорусский язык: семантический аспект, *Семантика языковых единиц в разных типах речи*, Ярославль, 2019, 200–206.
- Севалярынец 2020
Севалярынец Г. К., ред., *Тры «Анегіны»*, Мінск, 2020.
- Чарота 1992
Чарота И., Перевод в условиях двуязычия, *Литература и перевод: проблемы теории: Международная встреча ученых и писателей*, Москва, 1992, 65–69.
- Якавенка 2017
Якавенка Н. В., *Беларуская літаратура ў працэсе міжкультурнага ўзаемадзеяння, Нацыянальныя культуры в міжкультурнай камунікацыі*, Минск, 2017, 317–325.
- 2019
Якавенка Н. В., *Мастацкі пераклад з роднасных моў у гісторыі беларускай літаратуры*, Мінск, 2019.
- 2016
Якавенка Н. В., Письменніцкі пераклад рускай ваеннай прозы на беларускую мову, *Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай: да 750-годдзя са дня нараджэння Дантэ Аліг'еры і 85-годдзя Уладзіміра Караткевіча*, Мінск, 2016, 313–320.

References

- Astraukh A. E., *Ryhor Baradulin i suchasnaia belaruskaja liryka*, Hrodna, 2001.
- Charota L., *Perevod v usloviakh dvuiazychiia, Literatura i perevod: problemy teorii: Mezhdunarodnaia vstrecha uchenykh i pisatelei*, Moscow, 1992, 65–69.
- Girutsky A. A., *Belorussko-russkii khudozhestvennyi bilingvizm: tipologii i istoriia, iazykovye protsessy*, Minsk, 1990.
- Girutsky A. A., *Perevody poezii Maksima Tanaka na russkii iazyk v kontekste khudozhestvennogo bilingvizma, Russkii iazyk i literatura*, 2008, 10, 57–60.
- Kisialev 2007
- Kisialev G. V., *Khronika litaraturnaha zhytstsia Belarusi druhoi palovy 18–19 st., Historiia belaruskaj litaratury XI–XIX stagodziau*, 2, Minsk, 2007, 498–506.
- Laptsionok I. B., *Actual aspects of development of literary translation from the historical perspective in the context of the Belarusian-Russian literary relationships, Lingvistika, lingvodidaktika, lingvokulturologiia: aktual'nye voprosy i perspektivy razvitiia*, Minsk, 2019, 477–481.
- Laptsionak I. B., *Literary translation as a special form of interaction between national literature and culture, Natsional'nye kul'tury v mezhkul'turnoi komunikatsii*, Minsk, 2018, 455–460.
- Mushynski M. I., *Paema "Novaia ziamlia" Iakuba Kolasa i historyia iae perakladu na ruskuiu movu, "Sotsiologiia": nauchno-teoreticheskii zhurnal*, Minsk, 2008, 4, 31–37.
- Mushynski M. I., *Da historyi perakladu paemy Iakuba Kolasa "Symon-muzyka" na ruskuiu movu, Vesnik Belaruskaha dziarzhavnaha universiteta, Seryia 4, Filalohiia. Zhurnalistyka. Pedahohika*, Minsk, 2009, 1, 19–24.
- Popovich A., *Problemy khudozhestvennogo perevoda*, Moscow, 1980.
- Prokofyev A. A., *Fainberg R. I., Belorusskie poety 19 – nachala 20 veka*, Moscow, 1963.
- Ragoisha V. P., *Belorusskaia poezii 20 stoletii v kontekste vostochnoslavianskikh literatur (tipologii, retseptsii, khudozhestvennyi perevod)*, Moskva, 1993.
- Ragoisha V. P., *Peraklau Iakub Kolas...*, Minsk, 1972.
- Ragoisha V. P., *Problemy perevoda s blizkorodstvennykh iazykov: belorussko-russko-ukrainskii poeticheskii vzaimoperevod*, Minsk, 1980.
- Ragoisha V. P., *Uvodziny u litaraturaznaustva. Vershavanne*, Minsk, 2002.
- Toper P., *Perevod i literatura: tvorcheskaia lichnost' perevodchika, Voprosy literatury*, 1998, 6, 178–199.
- Trofimovich T. G., *Perevody proizvedenii A. S. Pushkina na belorusskii iazyk: semanticheskii aspekt, Semantika iazykovykh edinits v raznykh tipakh rechi*, Iaroslavl, 2019, 200–206.
- Verabei A. L., *Belarуска-ruski paetychny uzaema peraklad 20–30-kh hadou*, Minsk, 1990.
- Voinau M., *A. S. Pushkin u perakladakh na belaruskuiu i ukrainskuiu movy: sproby tyalahichnaha paraunannia*, Minsk, 1999.
- Yakavenka N. V., *Belarusian literature in the process of intercultural interaction, Natsional'nye kul'tury v mezhkul'turnoi komunikatsii*, Minsk, 2017, 317–325.
- Yakavenka N. V., *Mastatski peraklad z rodnykh mou u historyi belaruskaj litaratury*, Minsk, 2019.
- Yakavenka N. V., *Pis'mennitski peraklad ruskaj vaennai prozy na belaruskuiu movu, Slavianskii litaratury u kanketkse susvetnai: da 750-goddzia sa dnia narodzhennia Dante Alig'ery i 85-goddzia Uldzimira Karatkevicha*, Minsk, 2016, 313–320.
- Zemskova T. A., Kazartsev E. V., *The Genesis and Evolution of the Belorussian 4-Foot Iamb, Russian Literature*, 2022, 134, 51–71.

Татьяна Алексеевна Земскова,

аспирантка Школы по филологическим наукам

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Россия / Russia

tatzem98@gmail.com

Received November 11, 2023

Периодическое издание

SLOVĚNE = СЛОВЪНЕ
INTERNATIONAL JOURNAL OF SLAVIC STUDIES
Vol. 13. № 1
Институт славяноведения РАН, 2024

Подписано в печать 19 • XII • 2024 г. Формат 70 × 100/16.
Объем 14 печ. л. Бумага офсетная 80 г/м². Тираж 300 экз.
Институт славяноведения РАН. 119334, Москва, Ленинский
просп., д. 32-А. Отпечатано в ООО «ПОЛИМЕДИА». 143001,
Московская обл., г. Одинцово, ул. Западная, д. 13.