ISSN 2712-7591
1/2026

Словесность и История

Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

Словесность и История

Журнал филологических
и историко-культурных
исследований

№ 1 2026

Санкт-Петербург

Словесность и история
2026 · № 1

Редакционный совет:
В. Е. Багно (докт. филол. наук, чл.-корр. РАН),
Д. М. Буланин (докт. филол. наук),
А. А. Гиппиус (докт. филол. наук, акад. РАН),
А. В. Духанина (канд. филол. наук),
М. В. Корогодина (докт. истор. наук),
С. И. Николаев (докт. филол. наук, акад. РАН),
А. В. Сиренов (докт. истор. наук, чл.-корр. РАН),
С. Франклин (PhD in Philology, Prof.),
Е. М. Юхименко (докт. филол. наук)

Редакционная коллегия:
Т. И. Афанасьева (докт. филол. наук, проф.),
Т. Н. Галашева (канд. филол. наук; ответственный секретарь),
В. В. Головин (докт. филол. наук, проф.),
Е. И. Гончарова (канд. филол. наук),
Дж. Дзиффер (PhD in Philology, Prof.),
А. В. Пигин (докт. филол. наук, проф.),
М. Б. Плюханова (PhD in Philology, Prof.),
Ю. К. Руденко (докт. филол. наук, проф.),
И. Тирет (PhD in History, Prof.)

Главный редактор: ***С. А. Семячко*** (докт. филол. наук, заведующая Отделом древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН)
Заместитель главного редактора: ***Д. О. Цыпкин*** (канд. истор. наук, генеральный директор Российской национальной библиотеки)

Издается с июня 2020 г.
Выходит 4 раза в год

Адрес редакции:
199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.
Сайт: http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istorya/
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2026
© Журнал «Словесность и история», составление, 2026
© ООО «Издательство „Пушкинский Дом“», оформление, оригинал-макет, 2026

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences

i Slovesnost' Istoriia
Texts and History

Journal of Philological, Historical and Cultural Studies

No. 1 2026

Saint Petersburg

Texts and History
2026 · No. 1

Editorial Council:
Vsevolod E. Bagno (D. Sc. in Philology, Associate Member of the RAS),
Dmitrii M. Bulanin (D. Sc. in Philology),
Alexei A. Gippius (D. Sc. in Philology, Full Member of the RAS),
Alexandra V. Dukhanina (PhD in Philology),
Maria V. Korogodina (D. Sc. in History),
Sergei I. Nikolajev (D. Sc. in Philology, Full Member of the RAS),
Alexei V. Sirenov (D. Sc. in History, Associate Member of the RAS),
Simon Franklin (PhD in Philology, Prof., University of Cambridge),
Elena M. Yukhimenko (D. Sc. in Philology)

Editorial Board:
Tatiana I. Afanasyeva (D. Sc. in Philology, Prof.),
Tatiana N. Galasheva (PhD in Philology, executive secretary),
Valentin V. Golovin (D. Sc. in Philology, Prof.),
Elena I. Goncharova (PhD in Philology),
Giorgio Ziffer (PhD in Philology, Prof., University of Udine),
Aleksandr V. Pigin (D. Sc. in Philology, Prof.),
Maria B. Pliukhanova (PhD in Philology, Prof., Università degli Studi di Perugia),
Iurii K. Rudenko (D. Sc. in Philology, Prof.),
Isolde Thyrêt (PhD in History, Prof., Kent State University)

Editor-in-Chief: ***Svetlana A. Semiachko*** (D. Sc. in Philology,
Head of the Department of Old Russian Literature,
Institute of Russian Literature of the RAS)
Deputy Editor-in-Chief: ***Denis O. Tsypkin***
(PhD in History, General Director, National Library of Russia)

Published four times per year
since June 2020

Editorial office:
4 Makarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russia
Website: http://pushkinskijdom.ru/zhurnal-slovesnost-i-istoriia/
e-mail: edit-sloves@yandex.ru

© 2026 Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences
© 2026 Journal "Texts and History" (compilation)
© 2026 Pushkinskij Dom, Publishers (design, layout)

СОДЕРЖАНИЕ

Полемика

И. И. Макеева. Киевская редакция цикла седмичных молитв Кирилла Туровского 7
Т. И. Афанасьева. Еще раз о текстологии цикла молитв Кирилла Туровского 23

*** * ***

Д. Г. Хрусталев. Разыскания о топонимах Афанасия Никитина: Дега 49
Го Юньфань. Спиридон-Савва и рассказ о потомках Августа и о дарах Мономаха: авторство, текстология, идеология 83
Д. М. Буланин. Литературная предыстория собора 1553–1554 гг. (Московские отголоски византийской историософии) . 98
Е. В. Белякова. Из истории распространения Трехчастного канонического сборника (Алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар, Номоканон) 115
В. В. Калугин. «Хренским и свинским замышлением» (Словотворчество публикаторов древнерусских текстов) . . . 140
А. В. Духанина. Елизаветинская Библия как источник цитат в русской книжности второй половины XVIII в. 151
В. С. Кузнецова. О чуди сибирской в летописных источниках и устных повествованиях 170
Д. Э. Цховребова. Феномен оборотничества в несказочной прозе осетин 186
С. В. Березкина. «Народа-то, народа не забывайте, высокие господа!» (Письма В. Н. Каразина к В. А. Жуковскому 1841 г.) 208
П. С. Глушаков. Повторение исчезнувших слов: неопубликованное письмо Ф. А. Абрамова к Б. Г. Ереминой 222

Список сокращений 229

CONTENTS

Polemic

Irina I. Makeeva. The Kiev Redaction of the Cycle of Seven-Day Prayers by Cyril of Turov 7
Tatiana I. Afanasyeva. Further Notes on the Textual Study of the Cycle of Prayers by Cyril of Turov 23

*** * ***

Denis G. Khrustalev. Research on the Toponyms of Afanasy Nikitin: Dega 49
Guo Yunfan. Spiridon-Savva and the Tale of the Descendants of Augustus and the Gifts of Vladimir Monomakh: Authorship, Textology, and Ideology 83
Dmitrii M. Bulanin. Literary Prehistory of the Council of 1553–1554 (Moscow Echoes of Byzantine Historiosophy) 98
Elena V. Belyakova. From the History of the Distribution of the Three-Part Canonical Miscellany (The *Alphabetical Syntagma* of Matthew Blastares, the *Pseudozonar*, and the *Nomocanon*) 115
Vasilii V. Kalugin. "Damned and Swinish Sophistries": Wordsmithing in Publications of Old Russian Texts 140
Alexandra V. Dukhanina. The Elizabethan Bible as a Source of Quotations in the Hagiography of the Second Half of the 18th Century 151
Vera S. Kuznetsova. On the Siberian Chud in Chronicle Sources and Oral Narratives 170
Diana E. Tskhovrebova. The Phenomenon of Shapeshifting in the Non-Fairytale Ossetian Prose 186
Svetlana V. Berezkina. "Don't Forget the People, Dear Sirs!" (Letters from V. N. Karazin to V. A. Zhukovsky in 1841) 208
Pavel S. Glushakov. Repetition of Disappeared Words: F. A. Abramov's Unpublished Letter to B. G. Eremina 222

List of Abbreviations 229

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 7–22
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-7-22
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 7–22
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

И. И. Макеева

КИЕВСКАЯ РЕДАКЦИЯ ЦИКЛА СЕДМИЧНЫХ МОЛИТВ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

Irina I. Makeeva

THE KIEV REDACTION OF THE CYCLE OF SEVEN-DAY PRAYERS BY CYRIL OF TUROV

Резюме. В статье рассматривается одна из четырех редакций цикла седмичных молитв Кирилла Туровского — киевская, известная в списке второй половины XV в. Она создана в конце XIV — XV в. на юго-западе и по сравнению с основной редакцией имеет интерполяции в одиннадцати текстах и вторичные чтения; часть из них принадлежит редактору, часть восходит к сокращенной редакции. Количество интерполяций в каждой конкретной молитве варьируется; они разные по объему: от словосочетания до нескольких предложений. Почти все краткие интерполяции находятся в утренних молитвах в четверг и в пятницу; их потенциальный источник — сокращенная редакция цикла седмичных молитв Кирилла Туровского. Большие редакторские интерполяции, как правило, продолжают и развивают мысль, высказанную Кириллом; создается впечатление, что авторский текст был именно таким. Однако древнерусскому писателю свойственна некоторая спонтанность и эмоциональность, а интерполяции придают молитвам продуманность, всесторонность и цельность. Молитвы Кирилла были не только богослужебными, но и литературными произведениями; в сокращенной редакции они становились ближе к молитвословию, а некоторые интерполяции киевской редакции придавали тексту более литературный характер.
Ключевые слова: Кирилл Туровский, молитвы, киевская редакция, авторский текст.
Информация об авторе: Ирина Ивановна Макеева, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Москва, irinamakeeva2007@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-3181-6500.
Для цитирования: *Макеева И. И.* Киевская редакция цикла седмичных молитв Кирилла Туровского // Словесность и история. 2026. № 1. С. 7–22.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-7-22

Abstract. The article deals with one of the four redactions of the cycle of seven-day prayers by Cyril of Turov — the Kiev Redaction of the prayers, which is preserved in a single copy of the second half of the 15th century. The text was created in the southwest of Rus' at the end of the 14th or at the beginning of the 15th century and, in comparison with the Main Redaction, contains interpolations in eleven texts and the secondary readings. Some of the changes belong to the editor, others go back to the Abridged Redaction. The number of interpolations varies in each individual prayer; the interpolations vary in size from a phrase to the several sentences. Nearly all brief interpolations are found in the Thursday and Friday morning prayers. Their potential source is the Abridged Redaction of the cycle of seven-day prayers by Cyril of Turov. The large editorial interpolations, as a rule, continue and develop the ideas expressed by Cyril and appear very close to the author's text. However, if Cyril's style can be characterized as spontaneous and emotional, then the interpolations add a feeling of thoughtfulness, comprehensiveness, and wholeness to the prayers. Cyril's prayers were not only liturgical but also literary works. The texts in the Abridged

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

Redaction more closely resemble oral prayers, but some interpolations in the Kiev Redaction gave the text a more literary character.
Keywords: Cyril of Turov, prayers, Kiev Redaction, author's text.
Information about the author: Irina I. Makeeva, PhD in Philology, Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, irinamakeeva2007@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-3181-6500.
For citation: Makeeva, I. I. (2026). 'The Kiev Redaction of the Cycle of Seven-Day Prayers by Cyril of Turov', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 7–22.

Помимо повествовательных и риторических произведений, епископ Кирилл Туровский создал цикл молитв, состоящий из двадцати одного текста: по три молитвы на каждый день недели (по утрене, по часах и по вечерне). Это были одновременно богослужебные и литературные сочинения, которые книжники переписывали как в составе полного цикла, так и по отдельности.

Текстологию молитв изучала Е. Б. Рогачевская, выделив первую, вторую и старопечатную редакции [Рогачевская, с. 13–42]. Введение в научный оборот новых списков вносит коррективы в предложенную исследовательницей классификацию. Предварительно можно говорить об основной редакции цикла, более или менее близкой к аутентичному тексту Кирилла[1], старопечатной, известной по виленским старопечатным изданиям конца XVI — первой пол. XVII в., сокращенной и киевской.

Несмотря на использование разной терминологии в обозначении редакций не является спорной их первичность или вторичность, за исключением цикла, находящегося в рукописи НБУ № 5357 второй пол. XV в., — единственного известного сейчас списка киевской редакции. Детально рассматривая имеющиеся в Ярославском часослове второй пол. XIII в. вечерние и часовые молитвы Кирилла и привлекая к исследованию другие списки, Т. И. Афанасьева пришла к выводу, что в рукописи НБУ № 5357 представлен авторский текст, который подвергся сокращению при создании первой редакции [Андреев, Афанасьева, с. 262, 266]. Однако те же фрагменты, которые Т. И. Афанасьева считает исключенными из авторской версии молитв, могут быть интерполяциями, а сама киевская редакция, как будет показано в статье, — вторичной.

Цикл в киевской редакции имеет название **МЛ҃ТВЫ. И МОЛЕНІЄ БЛ҃ЖНАГО КЇРИЛА є҆ппа. тоуровьского и пиньского**. Именование Кирилла епископом Пинским вместе с эпитетом *блаженный* свидетельствует

[1] Списки основной редакции неоднородны, ее можно разделить по меньшей мере на два вида: старший, более близкий к аутентичному тексту Кирилла, и поздний, содержащий изменения, что для темы статьи не существенно.

об относительно позднем времени написания молитв[2]. Рукопись содержит полный цикл, состоящий из 21 текста, хотя из-за утраты листов после л. 8 об. отсутствуют конец молитвы в понедельник по вечерне и вся молитва во вторник по утрене. Первой следует утренняя молитва в понедельник, ей предшествует небольшое предисловие вполне традиционного содержания, с просьбой не укорять писавшего, а помолиться о нем: **Молѧ въсѧ хр҃тїаны. и бл҃говѣрныи черноризьци и прп҃бныи иереи. и всѧкого възраста хр҃тианьска рода. ѡц҃и и братїе и г҃не. елико вѣ҃ оувидитъ се мое написанїе. не порцете мене гр҃бости ра҃ди. нѫ помолитесѧ ѡ мнѣ. къ человеколюбцѫ б҃ѫ. да прїимѫ ѿпѫсть многи҂ ми золь. грѣшень бо есмь чл҃кь. и много мл҃твь требѫѧ** (К, л. 1)[3]. Последний текст — небольшая «молитва святого Кирилла» (л. 57 об.), не входившая в седмичный цикл.

Орфография списка среднеболгарская, с гиперкорректным написанием по южнославянскому типу сочетания редуцированного с плавным в тех корнях, где его исконно не было (**кръпкодш҃їе** и др.). Есть восточнославянские региональные особенности: мена **оу — в**: **въклонисѧ҂** (л. 19 об.), **втопьша** (л. 24) и др.; протетический гласный *и* в начале слова: **ирѫжѫ** (л. 6 об.); написание **е** на месте **ѣ** и наоборот в разных позициях: **мѣчь** (л. 2), **застжплѣнїе** (л. 3), **въсѣдръжителю** (л. 6), **слѣзамь** (л. 15 об.) и др.; вокализм безударных слогов: **въспрени** (л. 21 об.), **вѣзати** (л. 22) и **приподаѧ** (л. 2 об.), **приподаа** (л. 3), **вподохъ** (л. 31); а также глагольные формы **имаеши** (л. 5 об., 14), **имаетъ** (л. 14), написание **брыдость** (л. 31 об.)[4]. Каждая из этих языковых особенностей распространена довольно широко; в совокупности они указывают, что писец был выходцем с юго-запада восточнославянской территории.

В рукописи имеется правка, сделанная скорописью XVIII в. (?) при сопоставлении текста молитв с виленским старопечатным изданием[5].

---

[2] Обычно разные сочинения писателя надписаны именем Кирилла Туровского. Первый пинский епископ упоминается в источниках в 1328 г.; эта дата считается основанием Пинской епархии, которая немного позднее стала называться епархией Туровской и Пинской.

[3] Тот же текст находится в Тр на л. 6 об.–7, где за ним следует молитва в неделю по утрене, и с разночтениями — в Барс на л. 301. В обеих рукописях, во-первых, в конце читается **требѹю въ правдѹ**, во-вторых, Кирилл не именуется епископом Пинским. Вместо этого находим редкое *у святого Николы в Турове* при характерных для старших списков разных произведений писателя эпитетах *недостойный и многогрешный*: **кирила мниха недостоинаго. и многогрѣшнаго. пѫщьшаго всѣ҂ ѡ с҃тго николы в тѹровѣ**. Ср. перед молитвой во вторник по часах в Вол л. 73 об.: **молитва. с҃тго кирила мниха. иже в тжрwве. ѡ никwлы**.

[4] Ограниченный объем статьи не позволяет охарактеризовать эти явления подробнее. По этой же причине в минимальном объеме приведена другая информация, например касающаяся гомилий писателя и лексики.

[5] Правка есть в восьми текстах из двадцати сохранившихся: в молитвах в понедельник по часах и по вечерне, во вторник по часах и по вечерне, в четверг и субботу по вечерне, в среду

С точки зрения текстологии киевская редакция по сравнению с основной[6] имеет интерполяции и вторичные чтения.

Интерполяции присутствуют в одиннадцати текстах, их количество в каждой конкретной молитве варьируется; они разные по объему: от словосочетания до нескольких предложений. Ниже приведены фрагменты из киевской редакции с интерполяциями, которые подчеркнуты и имеют буквенное обозначение.

1. *Молитва во вторник по часах*: А) **Земьлѧ ни на чем же дръжитсѧ. море пѣскомь wградисѧ… звѣ҂зды хитростїѧ текѫть. шблаци мановенїемь носѧтсѧ. тꙋча дожⷣ҃ь проливаетъ. вѣтри шⷦ҃ творѧть. бѫрѣ дрѣва съкрѫшаѫть. и землѧ повїваѫть. роса в҃ число падаетъ. горы и холми цвѣты ростѧть. оудолїѧ оумножаѫть пьшеницѫ. исходить чл҃кь на дѣланїа своѧ до вечера** (л. 10 об.–11).

2. *Молитва во вторник по вечерне*: А) **И весь бы҂ хⷭ҃ако дрѣво неплⷣ҃но. или ꙗко храмь пѫсть. емѫже на розорѣнїе въси поꙋчаѧтсѧ. или ꙗко съкръвище ѧвлено. и въсѣми разграблено. или ꙗко имѣнїе при пѫти повѣ҃ржено. мимоходѧщими разѣхищено** (л. 12).

3. *Молитва в среду по вечерне*: А) **възвысї оумь крылома бг҃оразѫмїа. тѣло оукръпи на поклоненїе бѫтвоꙋ твоемѫ. желанїе сътвори на мл҃твѫ млⷣрдїѧ твоего. и всѣ мѧ оустрои ако своего оугодника** (л. 20 об.).

4. *Молитва в четверг по заутрене*: А) **Стыи петре … клѫчарѧ нбнаго цртвї**[7] **ловче глѫбинѣ неразѫмїа. тѧ молоꙋ всечтне** (л. 21 об.–22); Б) **въстави мѧ оубогаго раслаблена сѫща грѣховнои лѣностїѫ. и дш҃евьнои немощьѫ** (л. 23); В) **к тобѣ рѫцѣ простираѫ. иже мл҃твоѧ wснованїе темници потресе. и оужики разⷣ҃рѣши** (л. 23 об.); Г) **посѣти мене ст҃е твоем млтїѫ, оукрѣпи мѧ творити добрата дѣла. исътръгни мене w҃ сѣти вражиа** (л. 23 об.); Д) **Стыи великыи иѡаннъ бг҃ослове напръстниче хвь. снⷯ҃ громовь. двтвеныи съсждъ 〈…〉 цр҃ковны свѣтилниче. патомьскїи оучителѫ. всего мира хранителѫ. хва евл҃їа списателю** (л. 23 об.); Е) **плачѫщихсѧ оутѣши.**

и пятницу по утрене. Справщиком (кто бы он ни был) проделана большая текстологическая работа, заключавшаяся в исправлении орфографии, замене и дополнении отдельных слов и фрагментов текстов. В молитве в субботу по вечерне под знаком вставки только выписан фрагмент из старопечатного издания. Больше всего исправлений на л. 29–29 об., где написанные писцом буквы и даже слова частично не читаются под правкой или из-за того, что были затерты.

[6] Для сопоставления привлекались списки полного цикла основной (первой у Е. Б. Рогачевской и Т. И. Афанасьевой) редакции Вол, Вг, Сол, Тр, Хлуд, Барс, а также часовые и вечерние молитвы в Ярославском часослове.

[7] Далее затерто?

и прокаженаго въ вохорѣ прикосновеніе рѫкѫ исцѣли[8]. **и невѣрныя въ вѣрѫ wбрати** (л. 24 об.); Ж) **гавитсѧ съ нб҃си съ множтво агг҃ль съ славоѫ небномь. врагы оустрашѧ. и вѣрны веселѧ** (л. 25 об.); З) **Стыи апле андреѣ пръвозваныи. блгвивыи земл҃ рѫсьскѫю и гра киевь. и вси прочии бг҃оизбранїи апли иакове фомо**… (л. 25 об.).

5. *Молитва в четверг по часах*: А) **…дш҃ѫ моѧ прохла любовїѧ. гаꙁыкы оумсни. славити тѧ х҃а б҃а съ wц҃мь и съ дх҃ѡ. тѣло оукрѣпи. на молбѫ и поклоны. твоемѫ многомѫ млрдїѫ** (л. 28).

6. *Молитва в пятницу по утрене*: А) **поработисѧ скверны похотемь. и приложихсѧ нераꙁмнымь ското. оупо бихсѧ псѡ скверными помыслы** (л. 31); Б) **ниединогоже нрава праведны въсприхъ ∴ Ни исакова послѫшанїа. ни їаковле бл҃говѣрїа… ни ффаевы невльныѧ жиртъвы вѣднѣ приносимы. ни самоилова бг҃опрїѧтного въꙁношенїа** (л. 33); В) **того ра покамнїѧ wбраꙁы испръва на всѣ показа ∴ Иі҃лѧ дрѣвле прогневавше тѧ в пѫстыни покаанїа ра помилова. неꙁекѣѫ ѿ см҃рти къ животѫ въꙁрати** (л. 33 об.); Г) **Дш҃елюбче и свѣтодавче. wсїа ми оумь. wмрькшїи злобоѫ многоѫ** (л. 35 об.); Д) **колѣне приклонѧ. изꙁ глѫбины ср҃ца въꙁдышѫ. и гаꙁыко молѧсѧ г҃лѫ** (л. 36 об.); Е) **самь бо рече г҃и мои, проситє приимѣтє. гако градѹщего къ мнѣ не иженѫ вънь, гако велико величьство твое, тако и мл҃ть твоѧ беꙁьчислена естъ** (л. 36 об.).

7. *Молитва в пятницу по часах*: А) **поржанїе притрьпевь на кр҃тѣ в сїи ча. и въ дн҃ь ,ѕ҃.и въ нже и чл҃ка ѿ земл҃ съꙁда. в таковыи ча дн҃е изволи мене ра на дрѣвѣ пригвоздититисѧ** ⟨*так!*⟩ (л. 38 об.–39).

8. *Молитва в пятницу по вечерне*: А) **…пѫстынникь съвокѫпленїе. ст҃ы жень кръпкодш҃їе. патрїархо тръжтво. прашц҃емь въꙁданїе. пръвородны веселїе. съꙁанно сътвореное радованїе. агг҃ль множтво. архаагг҃ль прстоанїе. сирафи прстое бг҃ословїе. хеви** ⟨*так!*⟩ **многоѡчито виденїе. и всѣ нбныхъ силь. трепетно поклонанїе. и цр҃тво нб҃ное въ вѣкы пребываѫщее. и всѣ ст҃ыхъ покоище ѿ вѣка оугодивши тебѣ** (л. 41–41 об.).

9. *Молитва в субботу по утрене*: А) **ꙁаконъ да съгрѣшамци прр҃ки пристави. аплы посла. мч҃нкы яви. ст҃лѧ изра. патрїархи прослави. исповѣдникѡ ꙁаповѣда. проповѣникомь повѣле. всѧ призываꙗ въ жизнь вѣчнѫю** (л. 42 об.–43); Б) **прїими приносимыѧ ѿ ни мл҃твы. ꙁа мирь**

---

[8] Город Вофор на острове Патмос неоднократно упоминается в Житии Иоанна Богослова в Великих минеях четьих, помещенном под 26 сентября (стб. 1613, 1621, 1639); славянское **въ вофорѣ** соответствует греч. ἐν Φλορῷ, в списках Форῷ. Форма топонима в молитве отсылает к славянскому переводу Жития, который был сделан в X в. Кирилл в молитве в четверг по утрене приводит другие чудеса Иоанна Богослова.

и за всѧ хр҃тьяны. и҃же мл҃твами мене раба своего, їмр҃к. спси (л. 43 об.); В) **избави гра сїи всѧкъ гра и странѫ. ѿ всѧкого зла. ѿ wгнѧ и потопа** (л. 44); Г) **ст҃го їѡана златоустаго. емѫже на газыце ст҃ы дх҃ь. гако на херѫвимѣхь почиваше. и ст҃го паликарпа оученика ст҃го їѡана бг҃ослова. и ст҃го епифана. кипрїана. и левнтїа. и препбнаго фокы. и нифонта и ст҃го спиридона и оупатїа ∴ И всѣ ст҃ы ѿ вѣка оугодившихъ ти. чтны прр҃кь и ст҃ыхь апль** (л. 45).

10. *Молитва в субботу по часах*: А) **прошѫ мл҃ти твоем великое гако ты їсе бже. съ ѿц҃емь и съ ст҃ымь дх҃мь. въ шесть днїи всѫ тварь бытїе сътворилъ еси. нбо и землѫ и море. и всѧ мже в ни. и в сеи сємыи днь почиль еси ѿ дѣль бжтвены и неизречены. и нн҃ѣ молѫ ти сѧ творче всемѫ и съдѣтелю твари. не ѿвръзи мене ѿ лица твоего. за множтво грѣховь мои** (л. 46 об.–47).

11. *Молитва в субботу по вечерне*: А) **прїими вера сего моленїе. мже недостоинѣ въсылаѫ ти. гако голбь нераздмїемь прѫчамсѧ. и гако врань непбнѣ зовыи. или мко ластовица дробнѣ щебча. а не гако соловеи доброглнѣ слзѣ wглащаѫ. и чл҃кы пѣми весела. не хитростїѫ бо слове въздвышаѫ гла. нѫ горѣстиѫ дш҃а изъ глбины ср҃ца въздыша** (л. 48 об.).

Большинство кратких интерполяций находится в утренних молитвах в четверг и в пятницу. Их потенциальный источник — сокращенная редакция цикла седмичных молитв Кирилла Туровского. Ее старший список находится в Псалтири F.п.I.1 второй половины XIV в. (конец рукописи утрачен)[9]. В нем молитвы надписаны именем Кирилла Иерусалимского, но еще М. И. Сухомлинов в примечаниях к опубликованным им принадлежащим и не принадлежащим писателю сочинениям заметил: «В рукописи Публичн. Библ. I, F,1 молитвы Кирилла Туровского приписаны Кириллу Иерусалимскому...» [Сухомлинов, с. 157]. Подробнее о них писала М. МакРоберт, которая датировала сокращенную редакцию второй пол. XIII в. [MacRobert]. Т. И. Афанасьева, называя ее второй вслед за Е. Б. Рогачевской, считает, что она создана в первой пол. XIII в. [Андреев, Афанасьева, с. 266].

В сокращенной редакции авторские тексты молитв в четверг и в пятницу по утрене, самых длинных, особенно сильно переработаны и приобрели новые чтения, частично оказавшиеся в киевской редакции. Из приведенных выше интерполяций параллели в сокращенной редакции имеют 4А (Пс, л. 329), 4Б

[9] Далее в статье ссылки на сокращенную редакцию приведены по Пс, а в утраченной части — по Ег, где цикл атрибутирован Кириллу Туровскому.

(Пс, л. 330 об.), 4В (Пс, л. 330 об.), 4Г (Пс, л. 330 об.), 4Д (Пс, л. 330 об.), 4Е (Пс, л. 331), 4Ж (Пс, л. 332); 6Б (Пс, л. 342)[10], 6В (Пс, л. 342 об.), 6Г (Ег, л. 214), 6Д (Ег, л. 215–215 об.), 6Е (Ег, л. 215 об.).

Как можно заметить по приведенным номерам листов сокращенной редакции в Пс и Ег, все соответствующие фрагменты расположены компактно. В молитве в четверг по утрене они находятся в молитвенных обращениях к четырем из шести апостолов; из них следуют друг за другом обращения к св. Петру (4А) и св. Павлу (4Б, 4В и 4Г); мини-молитва к св. Иоанну Богослову (4Д, 4Е) отделена от обращения к св. Матфею (4Ж) маленьким фрагментом, посвященным св. Луке.

Ниже (*табл. 1*) для сравнения приведены некоторые фрагменты из основной, киевской и сокращенной редакций.

Таблица 1

Киевская редакция	Сокращенная редакция	Основная редакция
молитва в четверг по утрене		
(4А) **Стꙑи петре** 〈…〉 **клчарꙗ нбнаго цртвї ловче глжбинѣ нераꙁмїа. тꙗ молоу всечтне** (К, л. 22)	**стꙑи апле петре** 〈…〉 **ключарю нбнаго цртвиа. ловче глубинѣ нераꙁумиа. тꙗ молю всечтне** (Пс, л. 328 об.–329)	**стꙑи петре** 〈…〉 **ключарю нбнаго цртвїа хва. тꙗ молꙗ всечтне** (Вол, л. 91 об.)
(4В) **к тобѣ рщѣ простираж. иже мтвоꙗ wснованїе темници потресе. и оужики раꙁрѣши. въсѣ бо можеши wба даноꙗ ти властїа** (К, л. 23 об.)	**въскри и мене w мртвꙑ дѣлъ. иже мтвою основаник темници потрясе. и оужникꙑ раꙁдрѣши. всꙗ бо можеши вданою властью ти** (Пс, л. 330 об.)	**к тебѣ рꙋцѣ простираю. всꙗ бо можеши wба даною ти властию** (Вол, л. 93 об.)
(4Г) **посѣти мене сте твоеꙗ млтїж, оукрѣпи мꙗ творити добраа дѣла. исътръгни мене wсѣти вражиа. ꙗко сыи хвь апле** (К, л. 23 об.)	**посѣти мене твою мстью. истергни мꙗ wсѣти вражьꙗ и оукрѣпи мꙗ творити добраа дѣда. ꙗко великꙑи сыи аплъ хвъ** (Пс, л. 330 об.)	**посѣти мене сте твоею млтию оукрепи мꙗ творити добрам дѣла. ꙗко сы и хвъ аплъ** (Вол, л. 93 об.)
(4Д) **Стꙑи великыи иоанѣ богослове напръстниче хвь. снж громовь. двтвеныи съсждѣ. дшевнаа ста цркви** (К, л. 23 об.)	**стꙑи ioа. бослове сну громовъ наперснице хвъ. двтвенꙑи съсуде дшвнаа цркꙑ** (Пс, л. 330 об.–331)	**Стꙑ и иоане богословче. наперьстниче хвъ. двьственыи съсуде. дшевнам ста цркви** (Вол, л. 93 об.–94)

[10] В отношении этого фрагмента, хотя он отсутствует в списках основной редакции, есть сомнения: возможно, он не является интерполяцией, а был изначально. Иеффай, девятый судья израильский, обещал принести в жертву Богу через сожжение первого, кто выйдет из ворот; таким человеком оказалась его дочь; см. Суд. 11: 30–40.

молитва в пятницу по утрене		
(6Г) **все бо можеши елико хощеши. и твориши. іакоже бо велико велико величьство твое. така и млть твоѧ безчисленаѧ є ·· дшелюбче и свѣтодавче. wсїа ми wумь. wмрькшїи злобоѫ многоѫ** (К, л. 35 об.)	**всѧ бо можеши елико хощеши. дшелюбче свѣтодавче. wсїа ми wмеркшеи оумъ. многою злобою** (Ег, л. 214)	**всѧ бо можеши елико хощеши твариши іако бо велико величествие твое тако и млть твоѧ. бесчислена є wсиаи ми оумъ. wмрькши многою злобою** (Вол, л. 110)

Остальные имеющиеся в киевской редакции интерполяции можно рассматривать как редакторские[11]; некоторые из них показательны с точки зрения стилистики, содержания и структуры молитв.

Большая интерполяция из утренней субботней молитвы (см. 9Г) содержит имена святых и отцов церкви. Видимо, имеются в виду Поликарп Смирнский, который был близок к Иоанну Богослову, св. Спиридон Тримифунтский, св. Епифаний Кипрский, священномученик Киприан (?), священномученик Фока Синопский, преподобный Нифонт, епископ Кипрский, священномученик Ипатий, епископ Гангрский; в их число включен св. Леонтий Ростовский (?). Кирилл Туровский в своих сочинениях поименно не называет святых и отцов церкви, за исключением Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и св. Николая в этой же молитве, апостолов в молитве в четверг по утрене, Иоанна Предтечи, Михаила, Гавриила и под. в других текстах. В гомилиях писатель ограничивается библейскими персонажами. Добавление в субботнюю утреннюю молитву имен разных святых встречается в других списках и соответствует поздней рукописной традиции этого текста[12].

В молитве в четверг по утрене появилась еще одна изменившая первоначальный текст интерполяция: **Стыи апле андреѫ пръвозваный блговивыи землѧ ржьскѫѧ и градкиевь**. Эта молитва начинается большим обращением к душе; во второй части находятся молитвенные обращения к каждому из шести апостолов: Петру, Павлу и четырем евангелистам — Иоанну, Луке, Марку, Матфею. Третья часть текста посвящена остальным апостолам, чьи имена все вместе перечислены в ее начале; см. в основной редакции: **и вси прочїи бгоизбраннїи апли. андрѣю. іакове. фомо. варѳоломѣю. симоне. ѳилиппе. хви оугодницы** (Вол, л. 96 об.). В киевской редакции св. Андрей выделен из группы апостолов вместе с упоминанием Киева. В сочинениях Кирилла Туровского нет местных топонимов и, следовательно, связи с какой-

[11] Их возможные источники в статье не рассматриваются, поскольку это особая тема, менее значимая для установления первичности или вторичности киевской редакции.

[12] Подробно о субботней утренней молитве см. [Макеева].

либо территорией. В заключительной части «Слова о снятии тела Христова с креста» в молитвенном обращении к Иосифу Аримафейскому писатель просит о *нашем князе*, лишь подразумевая конкретное место — имевшее непростую историю Туровское княжество, в котором Кирилл прожил всю жизнь сначала как монах, затем как епископ[13].

Большие интерполяции, как правило, продолжают и развивают мысль, высказанную Кириллом, и создается впечатление, что авторский текст был именно таким. Однако древнерусскому писателю свойственна некоторая спонтанность и эмоциональность. Для его сочинений не характерны последовательность, продуманность, всесторонность и цельность, а именно эти качества приобрела после интерполяции картина мира в молитве во вторник по часах. Кирилл упомянул землю и то, что на ней, — море, реки, — перейдя затем к небесной стихии и находящимся в ней солнцу, луне и звездам; этого писателю вполне достаточно для выражения своей мысли и для молитвы как типа текста. Интерполяция начинается с облаков, далее говорится о ветрах, буре, горах, холмах и др.; она завершается упоминанием человека (ср. 11А), охватывая, таким образом, все мироздание: **призвати сѣ́тое имѧ твое егоже всѧ тварь тръпещеть ·· Земльѧ ни на чемже дръжитсѧ. море пѣ́скомь wградисѧ. пѫть рѣ́камь простресѧ. вода на въздѫсѣ́ висить нѣ́бо ꙗко лѫкь приклонисѧ. слн̑це не престаѧ горитъ. и лѫна страхо м сїаеть. звѣ́зды д хитростїѭ текѫтъ. wблаци мановенїемь носѧтсѧ. тꙋ́ча дожь д проливаетъ. вѣ́три шѫ м творѧтъ. бѫрѣ́ дрѣ́ва съкрѫшѫ́тъ. и земльѧ по(вї)ваѭтъ. роса в́ число падаетъ. горы и холми цвѣ́ты ростѧтъ. оудолїѭ оумножѫтъ пьшеницѫ. исходитъ чл̑кь на дѣ́ланїа своѧ до вечера** (10 об.–11)[14]. Похожая ситуация в прошении в молитве в четверг по часах. Его первая — авторская Кириллова — часть построена на образности, которой нет в интерполяции;

[13] Св. Андрей считается покровителем Русской земли; в «Повести временных лет» говорится о том, что он проповедовал на месте будущего Киева. Таким образом, в киевской редакции присутствуют позднее именование Кирилла епископом Туровским и Пинским и обращение к св. Андрею с упоминанием Киева. Поэтому едва ли следует рассматривать текст как авторский. Не исключена связь самой редакции или ее создателя с Киевом.

[14] По трем спискам — К, Барс и Сол 1085/1194 — интерполяция приведена в изд.: [Андреев, Афанасьева, с. 247–248]. По весьма существенным разночтениям видно творческое отношение писцов списков Барс (кон. XV в.) и Сол (1504 г.) к этому фрагменту. Версию рукописи Барс Т. И. Афанасьева считает «полностью сохранившейся», основываясь в том числе на имеющихся только в ней словах **а не растаетъ** с союзом *а* в присоединительном значении. Однако он указывает не на первичность чтения, а на его вторичность: исконный союз *а* в молитвах Кирилла встречается крайне редко, причем не в присоединительном значении, и сохраняется в разных списках; см. его употребление как противительно-сопоставительного: **ибо в ча с токмо насладитъ, а въ вѣ́кы мн̑ѣ́ѭ предаетъ** (К, л. 31 об.). Поэтому в Барс текст не может рассматриваться как первоначальный. См. также примеч. 31.

к упомянутой писателем душе, «очам ума» и утробе добавлены язык и тело: **оуврачѫи стрѫпы дш҃и моем. просвѣти wчи оума моего. wчи҃ти помысль чѫвьства моего. ражеⷥзи оутробѫ мою. пламенемь страха твоего. да поⷥсть тр҃ънїе гр҃ѣховь мои. и дш҃ѫ мою прохла любовїѫ. ꙗзыкь оумсни. славити тѧ х҃а б҃а съ wц҃мь и съ дх҃ѡ. тѣло оукрѣпи. на молбѫ и поклоны. твоемѫ многомѫ млⷣїѫ** (л. 28). Иногда чувство меры изменяет создателю киевской редакции, он дополняет и без того немалый перечислительный ряд писателя, как, например, в молитве в пятницу по вечерне: **праведны множ҃тво и пр҃орокь чинове. апл҃ъ ликове. мч҃нькь полцы. стр҃тотерпець. хорѫгви ст҃ль събори. прⷣбны толпы. пѫстынникь съвокѫпленїе. ст҃ы жень кр҃ъпкодш҃їе. патриꙗрхо трѫж҃тво. прашц҃емь въⷥданїе. пр҃ъвородны веселїе. съⷥданно сътвореное радованїе. аг҃гль множ҃тво. архаг҃гль прⷭстоанїе. сирафи пр҃тое б҃гословїе. хеви ⟨*так!*⟩ многочито виденїе. и всѣ нб҃ныхь силь. трепетно поклонѧнїе. и цр҃тво нб҃ное въ вѣкы пребываѫще. и всѣ ст҃ыхь покоище ѿ вѣка оугодивши тебѣ** (л. 41–41 об.). С точки зрения структуры конструкции в этой интерполяции частично аналогичны Кирилловым[15], но более замысловаты (*херувим многоочито видение*) и разнородны. В авторской части Кирилла говорится о количестве (*лик*, *толпа*, *полк* и др.), а в последнем словосочетании — о качестве (стойкости). Продолжить имевшийся ряд было весьма непросто, в интерполяции опорные слова словосочетаний обозначают разные понятия (количество, эмоции, созерцание, славословие и др.), и речь идет о небесных силах, патриархах, праотцах, первенцах и др. См. также 9А.

Использованная в интерполяциях лексика встречается в письменных источниках с раннего времени и потому не показательна. Некоторую информацию дает вставка в молитве в субботу по вечерне, органично продолжающая текст Кирилла (см. 11А). Здесь имеются два наречия на -ѣ: **дробнѣ** и **доброглнѣ**. В исторических словарях они не зафиксированы, есть наречия на -о. Не исключено, что **дробнѣ** и **доброглнѣ** являются относительно поздними образованиями.

Весьма интересно с интерполяциями, имеющимися в киевской редакции, поступил писец списка Барс[16]. Помимо списка старшего вида основной

---

[15] Ср. в Похвале Феодосию в Киево-Печерском патерике: «...прославиша тя небесныа силы, приаша тя апостоли, и присвоиша тя пророци, обиаша тя мученици, срадуют ти ся святители, сретоша тя лици черноризець, и възвеличи тя и сама Царица пречистаа, Мати Господня...»

[16] В тексте имеются некоторые особенности среднеболгарской орфографии: употребление **ѫ** и южнославянский тип написания сочетаний редуцированного с плавным (trъt, trьt) наряду с редкими восточнославянскими примерами. Из восточнославянских диалектных черт часто отмечается написание не этимологического **ѣ**; есть несколько случаев взаимозамены начальных **оу — в**: **въглевѳ** (л. 322 об.), **оуꙁдан же** (л. 337 об.), **оу днєшнїи дн҃ь** (л. 338 об.), **оувръгъ** (л. 350).

редакции, который писец копировал, у него была еще и рукопись с киевской редакцией; из нее взяты только редакторские интерполяции, но не все: начиная с молитвы в пятницу по часах в тексте они отсутствуют[17], хотя имеется написанная на поле другим почерком интерполяция из молитвы в субботу по утрене 9А (с заменой **ѧви** на **ѕ̑ѵ̑ра**). Вставками из сокращенной редакции писец пренебрегает; одна из них (4А), опять же другим почерком, написана на поле. При этом изредка в Барс обнаруживаются чтения сокращенной редакции, отсутствующие в киевской редакции; см. в молитве в четверг по утрене: **С̑тыи павле** ⟨…⟩ **бо̑гл̑анам цр̑ковнаꙗ тржба. нв̑ны̑ таинь сказа̑телю** [*Барс доб. в тексте*: **добросло̑вщїи вѣтии**; *ср. Пс, л. 330*: **пресловущии вѣти.и**] **вместилище с̑т̑го д̑х̑а. въсхищень бывь до третьяго нв̑си** [*Барс на поле*: **высоко летевы̑ и ѡрле**; *ср. Пс л. 330*: **высоко лѣтаꙗ ѻрле**] (К, л. 22 об.).

Ниже (*табл. 2*) см. сводную таблицу интерполяций в киевской редакции и в Барс.

Таблица 2

Молитва	Интерполяции редакторские и сокращенной редакции		Барс
понедельник по утрене			
понедельник по часах			
понедельник по вечерне			
вторник по часах	А		А *в тексте*[18]
вторник по вечерне	А		А *в тексте*
среда по утрене			
среда по часах			
среда по вечерне	А		А *в тексте*
четверг по утрене	З	А, Б, В, Г, Д, Е, Ж	З *в тексте*; А *на поле;*
четверг по часах	А		А *в тексте*
четверг по вечерне			
пятница по утрене	А, Б	В, Г, Д, Е	А *в тексте;* Б *в тексте*
пятница по часах	А		
пятница по вечерне	А		
суббота по утрене	А, Б, Г	В	А *на поле*

Таким образом, писец Барс тоже был выходцем с юго-запада восточнославянской территории. В рукописи имеется правка в писцовом тексте и на полях.

[17] Приведя соответствующий пассаж по киевской редакции, Т. И. Афанасьева отмечает: «В *Барс. 1165* он ближе ко второй редакции» [Андреев, Афанасьева, с. 260].

[18] Текст не тождествен киевскому списку, имеет существенные разночтения; см. также примеч. 14.

суббота по часах	А		
суббота по вечерне	А		
неделя по утрене			
неделя по часах			
неделя по вечерне			

Таким образом, «полный набор» интерполяций имеется только в списке К, содержащем киевскую редакцию цикла. Их нет в Ярославском часослове, составитель которого «выписывал в свой сборник молитвы из весьма раннего списка» [Андреев, Афанасьева, с. 273], в зографской рукописи третьей четверти XIV в., которая «должна содержать текст, попавший к южным славянам во время первого восточнославянского влияния (конец XII — XIII в.), и он может быть весьма близким к архетипу» [Там же, с. 264]. Следов редакторских интерполяций не обнаруживается в сокращенной редакции, созданной в первой половине XIII в., хотя в ней молитвы в пятницу по часах и в субботу по вечерне остались почти без изменений.

Помимо интерполяций, киевская редакция имеет вторичные чтения, также свидетельствующие в пользу того, что это не аутентичный текст Кирилла Туровского. Ниже приведены некоторые из них, объединенные в две группы. Разночтения первой группы можно соотнести с редакторскими интерполяциями; чтения второй группы имеют параллель в сокращенной редакции.

1 группа:

молитва в понедельник по вечерне: **гадѣнїемь и пьяньствомь и всѣми похотьми скврьными** (К, л. 8 об.) — Вол, л. 65: **питиѥ**;[19]

молитва во вторник по вечерне: **ратникь дыаволь** ⟨…⟩ **къ своемѫ родителю прочее ѫждить мѧ** (К, л. 12) — Вол, л. 78: **хотѣнию**;

молитва в среду по утрене: **стлкое изрдное блголѣпїе** (К, л. 14 об.)[20] — Вол, л. 80 об.: **оукрашение**; **плаваѫщимъ тихое пристанище** (К, л. 14 об.) — Вол, л. 81: **невлаѥмое**;

молитва в среду по вечерне: **тръпѣмь дѣль мои весь ѡбножень бы и изъбодохсѧ** (К, л. 19 об.)[21] — Вол, л. 86 об.: **сноженъ**; **мысли исправи непрелестнꙋ** (К, л. 20 об.) — Вол, л. 87 об.: **мысль** ⟨…⟩ **неприлѣжнꙋ**;

---

[19] Это же существительное в аналогичном значении Кирилл употребил в Сказании о черноризском чине.

[20] Устранено одно из двух употреблений слова **оукрашение**, разделенных словосочетанием.

[21] Глагол **обножити** в исторических словарях не засвидетельствован; реконструированный **обножитисѧ** представлен единственным примером конца XVII в. с формой **обножились**; см.: [СлРЯ,

молитва в четверг по вечерне: **ѡ вещеи льсти и чл҃чьскыѧ похвалы** (К, л. 30)[22] — Вол, л. 102 об.: **тщаѧ**;

молитва в пятницу по утрене: **чтжѧ же правѫ ѡ дѣтьства погѫби** (К, л. 31 об.) — Вол, л. 104: **чтотѹ**; **клѧтвы же съ лжами** ⟨…⟩ **оутвердихъ** (К, л. 32) — Вол, л. 105 об.: **клеветы**[23]; **болѭще дѫшевреднымь помышленїе** (К, л. 34 об.) — Вол, л. 108 об.: **похотѣние**; **рѫцѣ въздѣ** (К, л. 36 об.) — Вол, л. 111: **простро**;

молитва в пятницу по вечерне: **ѡ непрїѧзны мыслїи оуклони сердце мое** (К, л. 40 об.) — Вол, л. 117: **неполезны**; **исцѣли мѧ** ⟨…⟩ **оуѕвленаго грѣховны каломь** (К, л. 40 об.)[24] — Вол, л. 117 об.: **жало**; **въ грънѣ ерлмѣ в невечернемь свѣтѣ** (К, л. 41)[25] — Вол, л. 117 об.: **немерцающи**;

молитва в субботу по утрене: **трепещѫ. праведнаго въздаиа и испытаиа** (К, л. 42 об.) — Вол, л. 121: **испытаниа**; **Помани** ⟨…⟩ **сѫщаѧ въ болѣзни** ⟨…⟩ **въ темници. иже ѡклеветанны ѡѕлобленыѧ** (К, л. 44) — Вол, л. 123 об.: **во ѡклеветанїи**; **въздыханїа оубогїа ми дш҃а бечтвѫща** пре **тобѫ** (К, л. 44 об.) — Вол, л. 124: **безоѡствоующа**; **стго василья бгопѫстыи҃наго источника** (К, л. 44 об.) — Вол, л. 124 об.: **бгопѹстнаго**;

молитва в субботу по часах: **понеже раслаблѣнаго ѡного. егоже в сѫ с великоѫ вѣроѫ пре тобѫ положиша** (К, л. 47)[26] — Вол, л. 131: **поне раслабленаго ѡного. его в сѫботѹ стропо ни свѣтше** [в др. сп. **свѣшьше**] **с великою вѣрою пре тобою положиша**; **ты бо свѣси поношенїе мое** (К, л. 47 об.) — Вол, л. 131 об.: **безѹмие**;

молитва в субботу по вечерне: **все бл҃годѣнїе подаваѧ моемѫ недоиньствѹ** (К, л. 48) — Вол, л. 134: **недостоганию**.

вып. 12, с. 107]. Слово **ѡбножень** представляет собой гиперкорректное написание (ср. **потонти** — л. 34) или контаминацию исконного **сноженъ** и глагола **обнажити** в значении ‘оголить, лишить одежды’ [Там же, с. 100], что потребовало смыслового добавления глагола **избодохсѧ**, который фиксируется в источниках с XV в., см.: [СлРЯ, вып. 6, с. 101]. Ср.: **оунѕе ми греховныи тѣ́нь** (Вол, л. 67 об.) в молитве во вторник по утрене, утраченной в киевской редакции. Т. И. Афанасьева полагает, что первоначальным было чтение **съноженъ быхъ и избодохъсѧ** [Андреев, Афанасьева, с. 253].

[22] Прилагательное фиксируется с XV в., см.: [СлРЯ, вып. 2, с. 136].

[23] По спискам варьируются формы слова. В Барс **клѧтвы**, видимо, из киевской редакции.

[24] Ср. **калъ грѣховныи** в Новгородской 1 летописи под 1238 г.

[25] Ср. в молитве в среду по утрене: К л. 16 **въ немрѫчаѭщемь свѣтѣ** — Вол л. 82 об. **в҃ немерцающе свѣте**; в молитве в среду по вечерне: К л. 21 (с пропуском букв?) **въ неверніи свѣть** — Вол л. 88 **в невечернїи свѣ**.

[26] Этот пропуск, имеющийся в киевской и сокращенной редакциях, весьма показателен. Едва ли такое редкое выражение (о нем см.: [СДЯ, с. 645]), имеющееся в Ярославском часослове и сохраняющееся в других списках, кроме названных, было добавлено.

2 группа:

молитва во вторник по часах: **не ѿвръзи моего въздыханїа. зане нечтъ и сквр҃нень дръзаѫ призвати ст҃ое имѧ твое** (К, л. 10 об., Пс, л. 311 об.) — Вол, л. 74 об.: **wмерзи**[27];

молитва в среду по вечерне: **работаѧ чръвѫ дш҃ѫ wстрѫпи**[x] (К, л. 20; Пс, л. 323 об.)[28] — Вол, л. 87: **изможди**[x]**хъ**; **даи же ми твои**[x] **агг҃ли на ѿгнанїе нечистыхъ дх҃овь борѫщисѧ**[x] **съ мноѫ** (К, л. 20; Пс, л. 323 об.) — Вол, л. 87: **да запрѣтитъ всѣмъ нечистымъ дх҃омъ**;

молитва в четверг по утрене: **раслаблена сѫща грѣховноѧ лѣностїѫ и дш҃евьноѧ немощьѫ** (К, л. 23), **грѣховною лѣностью** (Пс, л. 330 об.) — Вол, л. 93: **дш҃евною немощию**; **воина в мори втопьша по сѣми**[д] **часѣ**[x] **из глѫбины волнами къ короблѫ жива приверже** (К, л. 24–24 об.; Пс, л. 331) — Вол, л. 95: **многѣхъ**;

молитва в пятницу по утрене: **изволи**[x] **па**[ч] **свиньѧми рожци временны**[x] **сластеи питатисѧ** (К, л. 31 об.; Пс, л. 340)[29] — Вол, л. 104 об.: **свиными**; **чтъ быти безъ грѣха** (К, л. 34; Пс, л. 342 об.) — Вол, л. 107 об.: **ѿ грѣха**[30]; **злобныи трънь ѿ оума моего ѿжени** (К, л. 36; Ег, л. 214 об.) — Вол, л. 110 об.: **искорени**; **аще бо чакажсѧ а врѣмѧ беззаконїѫ** (К, л. 31), **аще чакаюсѧ а врем**[м] **беззаконьствую** (Пс, л. 339)[31] — Вол, л. 103 об.: **аще бо чакаюсѧ. то время беззаконьствѹю**;

---

[27] Пример не бесспорный, поскольку списки основной редакции расходятся: Вг, Тр, Барс: **ѿверзи**. Однако в молитве в субботу по утрене в обеих редакциях и в разных списках основной редакции **не wмерзи въздыханиа** (Вол, л. 124; К, л. 44 об.).

[28] Т. И. Афанасьева не исключает, что **остроупихъ** был первоначальным чтением [Андреев, Афанасьева, с. 253]. Уместно обратиться к приведенному здесь же чтению псалтирной редакции **истълихъ**, семантически более близкому к **изможди**хъ общим смыслом лишения, утраты и отсутствием образности.

[29] Следует читать [**съ**] **свиньѧми**; пропуск предлога в обеих рукописях тоже показателен. Это место отсылает к евангельской притче о блудном сыне Лк. 15: 15–16: «...и пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней; и он рад был наполнить чрево свое рожка́ми, которые ели свиньи, но никто не давал ему». Чтение Пс и К кажется более точным, но не обязательно первичным.

[30] По спискам варьируются формы существительного. В Барс, как и в киевской редакции, предлог **безъ**.

[31] Единственное и нехарактерное для молитв Кирилла употребление союза *а* как соотносительного в уступительных предложениях с *аще* вряд ли является исконным. Подобных предложений в этих текстах вообще мало; в половине из них соотносительное слово (союз) отсутствует, трижды использован союз *но*. Возможно, вторичным является союз *ибо*, также имеющийся в киевской и сокращенной редакциях: **ѡ чем ли первое прощенїе просити дръзнѫ. ибо**[с] **нѣ ниединое злобы ни беззаконїа**… (К, л. 42 об.; Ег, л. 223). Скорее всего, первоначально здесь не было союза, как

молитва в неделю по утрене: **плачѫ болѣзнїѫ дш҃евноѧ** (К, л. 50 об.; Пс, л. 286) — Вол, л. 47: **слезю**; **възпїи сре҆дѹ къ тобѣ бг҃ѹ и творцѹ** (К, л. 51 об.; Пс л. 287 об.) — Вол л. 48 об.: **и-срѣды**[32].

Фрагменты, которыми киевская редакция седмичных молитв Кирилла Туровского отличается от основной, отсутствуют в рукописях XIII–XIV вв., в которых тексты восходят к более ранним спискам или даже к архетипу. Такие фрагменты можно рассматривать как интерполяции, а саму киевскую редакцию — как вторичную, созданную в конце XIV — XV в. на юго-западе. Наличие интерполяций в некоторых других рукописях XV в., в частности в Барс, объясняется тем, что ее писец, располагавший списками разных редакций, переписывая и иногда редактируя текст старшего вида основной редакции, включал в него избранные интерполяции киевской редакции и изредка, по собственному выбору, — чтения сокращенной редакции.

Часть вторичных чтений и интерполяций киевской редакции имеет параллели в сокращенной редакции цикла, часть принадлежит редактору. Редакторские интерполяции, которые кажутся вполне органичными, тем не менее придают фрагментам последовательность, продуманность и законченность, не свойственную более спонтанному и эмоциональному авторскому тексту Кирилла. Его молитвы были не только богослужебными, но и литературными произведениями; и если в сокращенной редакции они становились ближе к молитвословию, то некоторые интерполяции киевской редакции придавали тексту более литературный характер.

Рукописные источники

Барс — ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 1165. Сборник богослужебный, кон. XV в.
Вг — РГБ. Ф. 354 (Вологодское собр.). № 64. Сборник богослужебный, сер. XVI в.
Вол — РГБ. Ф. 113 (Собр. рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря). № 405. Молитвенник, сер. XVI в.
Ег — РГБ. Собр. Е. Е. Егорова. № 409. Акафистник, кон. XV в.
К — НБУ. Ф. 1 (Літературні матеріали, комплексний фонд). № 5357, вторая пол. XVI в.
Пс — РНБ. ОСРК. F.п.I.1. Псалтирь, вторая пол. XIV в.
Сол — РНБ. Собр. Соловецкого монастыря. № 802/912. Сборник, XV–XVI вв.
Тр — РГБ. Ф. 304/I (Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры). № 652. Сборник, XVI в.
Хлуд — ГИМ. Собр. А. И. Хлудова. № 123. Сборник (сербский), XVI–XVII вв.

в некоторых списках, и писцы стали его добавлять; в Вол, л. 121 об. в этой позиции находится союз *а*. См. также примеч. 14.

[32] В Барс как в К: **срѣдѣ оүгъ**; в Хлуд **ѡ̑ срѣ҆дѣ**.

Список литературы

Андреев, Афанасьева — *Андреев А. А., Афанасьева Т. И., Соболева А. Е.* Ярославский часослов второй половины XIII века: Исследование и издание текста / Отв. ред. Т. И. Афанасьева. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2024. 464 с.

Макеева — *Макеева И. И.* Молитва Кирилла Туровского в субботу по утрене // ТОДРЛ. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2025. Т. 72. С. 173–189. DOI 10.31860/0130-464X-2025-72-173-189.

Рогачевская — *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. 280 с.

СДЯ — Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М.: Азбуковник, 2016. Т. 11. 744 с.

СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975. Вып. 2. 319 с.; 1979. Вып. 6. 363 с.; 1987. Вып. 12. 386 с.

Сухомлинов — *Сухомлинов М. И.* Рукописи графа А. С. Уварова. СПб.: Тип. Академии наук, 1858. Т. 2, вып. 1. LXXII + 158 с.

MacRobert — *MacRobert C. M.* In Search of a Canon: The Dissemination in 14th-Century East Slavonic Manuscripts of Prayers and Hymns attributed to Kirill of Turov // Kiril of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer. Bergen: Department of Russian Studies, University of Bergen, 2000. P. 175–195. (Slavica Bergensia; [Vol.] 2).

References

Andreev, A. A., Afanas'eva, T. I., Soboleva, A. E. (2024). *Iaroslavskii chasoslov vtoroi poloviny XIII v. Issledovanie i izdanie teksta* [*The Yaroslavl Horologion of the Second Half of the 13th Century. Study and Edition*]. Moscow; St. Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 464 p. (In Russ.)

MacRobert, C. M. (2000). 'In Search of a Canon: The Dissemination in 14th-Century East Slavonic Manuscripts of Prayers and Hymns attributed to Kirill of Turov', in: *Kiril of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer*. Bergen: Department of Russian Studies, University of Bergen, 2000. P. 175–195. (Slavica Bergensia; [Vol.] 2). (In Eng.)

Makeeva, I. I. (2025). 'The Prayer of Cyril of Turov at the Saturday Matins', in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. Vol. 72, 173–189. DOI 10.31860/0130-464X-2025-72-173-189. (In Russ.)

Rogachevskaia, E. B. (1999). *Tsikl molitv Kirilla Turovskogo: Teksty i issledovaniia* [*The Cycle of Prayers by Cyril of Turov. Texts and Study*]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury Publ., 280 p. (In Russ.)

Slovar' drevnerusskogo iazyka XI–XIV vv. [*Dictionary of the Old Russian Language of the 11th–14th Centuries*] (2016). Moscow: Azbukovnik Publ. Vol. 11, 744 p. (In Russ.)

Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. [*Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries*] (1975, 1979, 1987). Moscow: Nauka Publ. Vol. 2, 319 p.; Vol. 6, 363 p.; Vol. 12, 386 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 23–48
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-23-48
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 23–48
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Т. И. Афанасьева

Tatiana I. Afanasyeva

ЕЩЕ РАЗ О ТЕКСТОЛОГИИ ЦИКЛА МОЛИТВ КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

FURTHER NOTES ON THE TEXTUAL STUDY OF THE CYCLE OF PRAYERS BY CYRIL OF TUROV

Резюме. В статье исследуются разночтения между списками утренних молитв Кирилла Туровского и выделяются те же три редакции цикла, какие были выделены при исследовании часовых и вечерних молитв в издании Ярославского часослова — их самого раннего списка. Особое внимание уделяется рукописи *НБУ 5357*, и по лингвистическим данным предполагается, что она была создана в Смоленске в 80-е гг. XV в. Именно эта рукопись, на наш взгляд, сохраняет многие авторские пассажи текста, сокращенные при создании редакций. В конце статьи еще раз характеризуются три основные редакции цикла и делаются выводы о времени и месте их составления.
Ключевые слова: Кирилл Туровский, текстология цикла молитв, редакции, авторский текст.
Информация об авторе: Татьяна Игоревна Афанасьева, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Москва, atha@mail.ru; ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3757-3852.
Для цитирования: *Афанасьева Т. И.* Еще раз о текстологии цикла молитв Кирилла Туровского // Словесность и история. 2026. № 1. С. 23–48.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-23-48

Abstract. This article examines the variant readings in copies of Cyril of Turov's Morning Prayers. The author distinguishes three redactions of the cycle, which were identified in the Hours and the Evening Prayers in the Yaroslavl Book of Hours, the earliest copy of the text. Special attention is paid to manuscript no. 5357 of the National Library of Ukraine, which, according to a linguistic analysis of its text, was created in Smolensk in the 1480s. The author believes that this manuscript preserved many of the original passages of Cyril's text, which were shortened in later redactions. The article further presents conclusions about the time and place of the composition of the three basic redactions of the cycle.
Keywords: Cyril of Turov, textual criticism, cycle of prayers, redactions, author's text.
Information about the author: Tatiana I. Afanasyeva, D. Sc. in Philology, Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, atha@mail.ru; ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3757-3852.
For citation: Afanasyeva, T. I. (2026). 'Further Notes on the Textual Study of the Cycle of Prayers by Cyril of Turov', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 23–48.

Текстологическое изучение молитв Кирилла Туровского на рубеже XX–XXI столетий стало предметом многих научных трудов, которые существенно продвинули состояние исследований. Основу составила монография Е. Б. Рогачевской, нашедшей десятки новых списков цикла молитв и выделившей среди них две редакции: основную, или первую, и вторую, появившуюся

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

в XVI в. при подготовке печатных изданий. В приложении Рогачевская опубликовала издание первой и второй редакций [Рогачевская]. Следующей по важности работой стала статья К.-М. МакРоберт, обнаружившей вторую редакцию в пергаменной псалтири *F.n.I.1*, описавшей ее лингвистические признаки и передатировавшей ее составление на XIII в. Кроме этого, МакРоберт выявила еще одну, третью, редакцию молитв Кирилла Туровского в келейных Псалтирях и описала все псалтири, в которых она встречается [MacRobert]. Иеромонах Далмат нашел еще ряд важных списков цикла, в частности *НБУ 5357* [1] и *Zogr. 132,* а также *Енарх. 283, Барс. 1165*, позволяющих уточнить время составления его редакций. Однако классификация цикла осуществлялась им лишь на базе нескольких разночтений в нескольких молитвах [Далмат, с. 171–175], что, конечно, недостаточно для понимания текстологии всего цикла и его структуры.

При издании Ярославского часослова второй пол. XIII в., содержащего древнейший список молитв Кирилла Туровского, нами были более подробно описаны лингвистические и структурные признаки всех редакций и выдвинута гипотеза о том, что вторая редакция появилась гораздо раньше конца XIII в. Поскольку ее чтения есть в болгарской рукописи второй пол. XIV в. *Zogr. 132*, то к моменту первого восточнославянского влияния [2] она была известна. Было также обосновано положение о том, что цикл изначально содержал 21 молитву, а другие молитвы, сопровождающие его в некоторых русских рукописях, не являются трудами туровского святителя. Кроме того, был выделен ключевой для текстологического исследования список *НБУ 5357*, содержащий, на наш взгляд, пассажи авторского текста, которые впоследствии были устранены [Ярославский часослов, с. 233–291].

В Ярославском часослове не сохранились утренние молитвы Кирилла Туровского, и наши текстологические выводы были сугубо предварительными, поскольку базировались на наблюдениях над часовыми и вечерними молитвами. В данной статье мы уделим внимание именно утренним молитвам и уточним наши наблюдения над всем циклом молитв Кирилла Туровского. Как указала Е. Б. Рогачевская, утренние молитвы имели особый статус и были более популярны, поскольку были богаче по содержанию и изобретательнее по стилю. Рогачевская перечислила 12 рукописей, в которых есть только утренние молитвы цикла, в некоторых из них есть добавление и других молитв цикла [Рогачевская, с. 22–23].

---

[1] Иером. Далмат использует старый шифр *КПЛ 136*, в нашей работе берется шифр из современного каталога [Гнатенко, с. 93–94].

[2] Первое восточнославянское влияние на южнославянскую письменность конца XII — первой половины XIII в. [Турилов].

1. Молитвы по заутрени Кирилла Туровского

Коллации утренних молитв Кирилла Туровского показали, что для текстологии имеют важное значение те же источники, которые мы выделили после исследования часовых и вечерних молитв. Это рукописи, в целом восходящие к первой редакции, но имеющие ряд важных отличий от нее, — *НБУ 5357*, *Барс. 1165*, *Сол. 1085/1194*, *Кир.-Бел. 481/738* и списки второй редакции *F.n.I.1*, *Мазур. 741*, *Погод. 360*, *Епарх. 283* и *Егор. 409*, а также келейные псалтири *Хлуд. 3* и *Син. 235*, содержащие третью редакцию. Опишем подробнее тексты утренних молитв, первую редакцию мы будем рассматривать по изданию Рогачевской, вторую и третью — по указанным выше спискам.

Молитва в неделю, посвященная памяти Воскресения Христова, весьма гомогенна, она не имеет таких многочисленных различий между списками первой и второй редакций, как другие молитвы; нет ее и в келейных псалтирях. Пожалуй, можно привести одно важное разночтение (чтение первой редакции стоит на первом месте, второй — на втором):

1) **како манассіа безаконьствова и много всего и҃зла wскверниⷷ : како манасѣ҇ по идолослуженію и пр҃кы твоꙗ изⷡбивыи и всего и҃зла оскверни** (*F.n.I.1*, *Мазур. 741*, *Егор. 409*). Во второй редакции описывается, как именно творил свои беззакония царь Манассия: он ставил идолов и избивал божьих пророков, — то есть она дает более точные сведения о греховных деяниях Манассии, тогда как первая редакция обобщает информацию глаголом **безаконьствова** и, возможно, является исправленным чтением. Второе разночтение касается вставки во второй редакции: **не помни зл҃обы гр҃ѣхов. ꙗже сътворихъ на оубогую ми д҃шу҃ : не помни зл҃обы гр҃ѣховъ ꙗже сътворихъ на оубогую ми д҃шю. и престⷭпникъ быхъ всѣхъ твоихъ заповѣ҇дии** (*F.n.I.1*, *Мазур. 741*). Отметим также форму супина во 2-й редакции: **не пришелъ бо еси приⷤватъ праведныхъ** (*F.n.I.1*), — что свидетельствует о древности данного чтения по сравнению с первой редакцией, в которой использован инфинитив. В поздних списках второй редакции супин заменен инфинитивом.

Молитва в понедельник посвящена небесным силам и имеет между списками двух редакций пару незначительных разночтений: во второй редакции пропущен пассаж **ꙗко бр҃ѣмꙗ тѧжько wтѧгт҃ѣша w шіи моеи**, а вместо фразы **акы рукама разорѧ҇ бл҃гдть бж҃ію ожидающе моего обращенꙗ** читается **лишаюсѧ бл҃гдти бж҃ꙗ**. Эти редукции могли быть как сознательными в целях сокращения молитвы, так и несознательными (случайный пропуск в протографе). В целом эта молитва весьма устойчива и не несет существенных редакционных разночтений. В келейных псалтирях эта молитва не встречается.

Молитва во вторник, посвященная памяти Иоанна Предтечи, имеет гораздо больше различий между редакциями. Ее, к сожалению, нет в *НБУ 5357*, поэтому мы привлекаем список *Барс. 1165*, так как именно он во вторничных молитвах имеет фрагменты авторского текста [Ярославский часослов, с. 247–250]. Третья, псалтирная, редакция по рукописи *Син. 235* всегда следует за первой редакцией, лишь в конце молитвы имеет большую вставку: **и прчстоую ти мтрь влдчцю нашю бцю** *add.* **и прснодвцю мрию. и стыхъ ти стрстии гаже насъ ради въ днешнии днь претерпѣлъ кси очемь блгсвлениемь. и твоимь въсновлениемь и члколюбиемь и стго дха смотрениемь** (л. 249). Основные разночтения между первой и второй редакциями приведем в *табл. 1*.

Таблица 1

	1-я ред.	2-я ред.
1	**дрхла и немощна**	**дрхлаго и немощнаго и печальнаго**
2	**лежю въ тимѣнии дѣлъ моих**	**лежю въ тинѣ дѣлъ моих**
3	**wвсюду оутѣшнемъ помыслы ума моего**	**wвсюду умышлмъ** (*F.n.I.1*) / **оутѣшением** (*Егор. 409*) / **оутѣшнемъ** (*Мазур. 741*) **помыслы ума моего**
4	**окалмхъ дшевную ми ризу**	**искалмхъ дшевную ми ризу**
5	**пріати за верхъ пречистыи агньца бжіа**	**пріати за верхъ цра ха. прстаго агньца бга**
6	**тогда правѣдници възрадуютсѧ**	**тогда правѣдныхъ лици възрадуютсѧ.**
7	**первыи мучениче** **постником наставниче**	**первыи мучениче покаанниче** (*F.n.I.1*) / **и поклонниче** (*Егор. 409*) / **покоьниче** (*Мазур. 741*) **постником и пустынникомъ наставниче**
8	**возвращаюсѧ гако блудныи**	**возвращаюсѧ гако блудныи снъ**
9	**пріими мѧ гако единого w наемникъ твоих.**	**створи мѧ гако единого w наимникъ твоих.**
10	**четверодневнаго лазаря из гроба възгласи / ис челюстіи адоу исторгъ** (*Барс. 1165*).	**четверодневнаго лазоря въскрси** (*F.n.I.1*, *Мазур.741*) / **въстави** (*Егор. 409*) **из гроба.**

Первое разночтение демонстрирует добавление нового слова во второй редакции. Во втором примере слово **тимѣние** варьируется со словом **тина**. Выражение **въ тинѣ дѣлъ моихъ** мы встречаем в молитве в среду по вечерни, причем оно характерно как для первой редакции, так и для второй [Ярославский часослов, с. 252–253]. Возможно, вариант **тина** был первичен для этой молитвы. В третьем примере причастие **оутѣшнемъ** от глагола **оутѣснити** («стеснен помыслами ума моего») было, скорее всего, не понято составителем

второй редакции, в результате чего произошло переосмысление **оумышлѧемъ** и **оутѣшением**. Однако один из списков второй редакции, *Мазур. 741*, дает правильное чтение, и здесь может быть два варианта интерпретации. Исправление было предпринято не при составлении второй редакции, а при копировании в отдельных списках, вторая редакция изначально содержала то же чтение, что и первая. Исправление было сделано при создании второй редакции, но поскольку она реже встречается, то в контролируемой рукописной традиции оно постепенно заменялось чтениями более распространенной редакции. Четвертый пример варьирования **wкалѧхъ** : **искалѧхъ**, казалось бы, не имеет серьезного значения, однако второй вариант присущ произведениям Кирилла Туровского. Именно вариант с приставкой **ис-** отмечен в двух его произведениях [СДРЯ, т. 4, с. 15], тогда как **wкалѧти** больше характерен для древнерусских переводов и оригинальных памятников [СДРЯ, т. 6, с. 103]. Пятый, шестой и восьмой примеры показывают, что вторая редакция, скорее всего, добавляет уточнения к чтениям первой редакции, причем такое же уточнение, как в восьмом примере, **ꙗко блоудныи** *add.* **сынъ**, находим в субботней часовой молитве [Ярославский часослов, с. 261–262]. А вот седьмой пример, наоборот, показывает, что во второй редакции изначальное чтение было пространнее, а в первой редакции оно представлено не полностью. Варианты **покаꙗннице** (*F.n.I.1*) : **и поклонниче** (*Егор. 409, Погод. 360*) : **поконьниче** (*Мазур. 741*) внутри редакции позволяют думать, что изначальным чтением был древний и редкий вариант **поконьниче** (от **поконьникъ** — начальник), которое при переписывании заменялось на созвучные варианты. Скорее всего, характеристика Иоанна Предтечи во второй редакции была такой: **первыи мучениче поконьниче постникомъ и пустынникомъ наставниче** (первый мученик, начальник постникам и наставник пустынникам), первая редакция содержит лишь часть изначального чтения: **первыи мучениче постникомъ наставниче**. Девятый пример свидетельствует о гармонизации текста с чтением Евангелия от Луки (Лк. 15: 19) **сътвори мѧ ꙗко единого ѿ наимьникъ твоихъ**, которое мы наблюдаем во второй редакции. Возможно, изначальное чтение было **приими**, а редактор счел необходимым заменить его на точный евангельский вариант. И наконец, последний, десятый пример также демонстрирует уточнение второй редакции по сравнению с первой. Первая редакция имеет редкое чтение **въꙁгласи**, имеющее значение «позвать», которое встречается в старославянских евангельских текстах (позвал Лазаря из гроба) [SJS, t. 1, s. 260], но в древнерусском словаре такое значение не отмечено [СДРЯ, т. 2, с. 32–33]. Вторая редакция, скорее всего, уточняет, что Лазарь был воскрешен из гроба, и древняя форма **въꙁгласи** была заменена на **въскрѣси** или **въстави**. В *Барс. 1165* вместо вариантов **въꙁгласи** : **въскрѣси** имеется

выражение **ис челюстiи адоу исторгъ**. Учитывая, что в этой рукописи много совпадений с *НБУ 5357*, возможно, в последней было такое же чтение и оно восходило к авторскому тексту.

Кроме того, в списке *Барс. 1165* есть несколько пассажей, которым нет аналогов в других рукописях, и, возможно, они также были в *НБУ 5357*. Все три редакции имеют чтение **оувы мнѣ дше разумѣи и виждь долготерпѣние бие**, в *Барс. 1165* этот пассаж более пространный, мы выделяем подчеркиванием отсутствующий в других рукописях пассаж: **оувы мнѣ дше грѣшнаа и лѣнивааа w своемь спсении и не памѧтливаѧ w покаании злыхъ и скверьныхъ моихъ дѣлъ. виждь и разумѣи долготерпѣние бие**. Этот же пассаж с небольшими искажениями читается в рукописи *Кир.-Бел. 481/738*: **оувы мнѣ дше грешнаа и ленивааа. о своемь спсенiи и неспасливаа о покаанiи злыхъ и скверныхъ моихъ делъ. вижь и разоумѣи долготерпѣние бие.** Второй пример: **пригвожден есть оумом моим w земных вещех и w нбсныхъ едва воспоминаа**. Подчеркнутый фрагмент имеется в *Кир.-Бел. 481/738* [Рогачевская, с. 106]. Несколькими строками ниже в *Барс. 1165* читаем: **къ комоу сѧ приближю да спсена боудеть дша w вѣчнаго погыбѣниа,** и такое же чтение находим в *Кир.-Бел. 481/738*. Значит, все три приведенных примера демонстрируют, на наш взгляд, первичные чтения, впоследствии сокращенные, но сохранившиеся в двух указанных рукописях.

Молитва в среду, посвященная памяти Богородицы, имеет незначительные синонимические варианты по трем редакциям, в которых трудно определить первичное чтение, например: **имаеши бо власть тако вышнаго мти : имаеши бо власть тако мти** (возможно, первая реакция имеет более точное чтение); **избави мѧ w работы лукаваго : свободи мѧ w работы лукаваго; необоримаѧ держава : непобѣдимаа дръжава; надежда : крѣпость; плавающим невлаемое пристанище : плавающим небурное пристанище; очисти оумъ мои w грѣховных мысліи : очисти оумъ мои w неподобных мысліи; вѣрою призывающим тѧ : вѣрою молѧщихъ тѧ.**

Лишь одна замена привлекает внимание, поскольку она встречается в других молитвах, связанных с памятью Богородицы, во вторник после вечерни и в среду после часов, — слово **ходатаи** по отношению к Богородице. Кирилл Туровский обращается к Богородице как к ходатаю перед Богом: **боуди ми ходатаи къ сноу твоемоу**, вторая редакция исправляет во вторничной молитве **ходатаи** на существительное женского рода **ходатаица**, в молитве среды этого исправления нет [Ярославский часослов, с. 249–250]. В рассматриваемой утренней молитве среды во второй редакции встречаем ту же замену: **буди ми ходатаица к сну своему и бу моему**.

В молитве в четверг, посвященной памяти апостолов, разночтений между редакциями значительно больше. Прежде всего, во второй редакции очень много сокращений по сравнению с описанными выше молитвами, она почти вдвое короче по тексту, чем первая редакция. Вот список наиболее значимых редукций по всем спискам второй редакции (на кафизмах Псалтири эта молитва не встречается):

1) **нынѣ на нб҃сѣхъ оу престола с҃тыѧ тр҃ца веселишисѧ** : *от.* (обращение к ап. Петру);

2) **но буди ми вождь въздвращаѧ мѧ ѡ҃ пропасти погыбелныѧ. азъ бо аки берніе грѣхы люблю. но ты ꙗко пребл҃гъ сп҃совъ оученикъ избави мѧ даже не погыбну до конца и да не речеть врагъ мои оукрѣпихсѧ на нь** : *от.* (обращение к ап. Павлу);

3) **избави мѧ ѡ҃ всѣх плотскыхъ и д҃шевныхъ скверънъ пріими молбу окаѧныѧ ми дш҃а юже ти приношю ѡ҃ страстнаго ми сердца. не имамь бо добрыхъ дѣлъ спасающихъ мѧ. ни слезъ ни покаꙗниѧ не стѫжахъ. безлобиꙗ кротости оудалихсѧ. чоужь быхъ всѧкаго добра. зверошбразенъ видѧщимъ мѧ. ѡ҃ всѣх чл҃вкъ шкаꙗнъ. ѡ҃ бѣсовъ поруганъ ꙗко беззакониꙗ моꙗ познах и грѣха моего не покрыхъ. егоже помысла весь в глоубиноу нечаꙗниꙗ погружаюсѧ и к тебѣ руцѣ простираю** : *от.* (обращение к ап. Павлу);

4) **оуслыши молитвоу мою вънми моление мое** : *от.* (обращение к ап. Иоанну Богослову);

5) **ꙗко имѣѧ оутробу щедротъ подаи же вл҃дчне чл҃вколюбие ꙗко не радуетсѧ о погибели грѣшничи. ты же и бѣды пріемлѧ ѡ҃ беззаконникъ и до крови стража за всѣх к б҃гу молишисѧ помолисѧ и за мѧ оубогаго. не помѧни злобы беззаконіи моихъ. но ꙗкоже домна в бани въскресивъ и жива оц҃у его дарова. тако с҃те и мене многыми грѣхы оумерщвена твоим посѣщениемь оживи и чиста оц҃у нб҃сному представи. надѣю бо сѧ на тѧ и приношю ти молбу ѡ҃ оуст скверненъ и ѡ҃ с҃рдца нечиста и колѣни преклоняю дш҃евніи и телесніи. и помощникъ ми буди на супротивника моего. да не одержитъ мене злокозненныи зміи. даи же ми руку помощи и презри моѧ грѣхы. да не въздратитъ моꙗ злоба твоего благодѣꙗниꙗ. ты бо и оузами древле обложенъ** : *от.* (обращение к ап. Иоанну Богослову);

6) **и невѣрных в вѣру обрати. и мене такоже бл҃жне оусилена / расцвѣлена врагом оутѣши и ѡ҃ невѣріѧ в вѣру претвори твоим посѣщениемь и сп҃си мѧ с҃те ѡ҃ всѧкого дш҃егубнаго разореніѧ и ѡ҃ страстных помыслъ иже стужаютъ по всѧ дни оканнои ми дш҃и** : *от.* (обращение к ап. Иоанну Богослову);

7) **призри на мѧ твоею милостію и юже вѣси таиную болѣзнь грѣховную давну сущу в с҃рдци моем даром бж҃ственным оуврачюи** : **оуврачюи с҃тости дш҃а моꙗ** (обращение к евангелисту Луке);

8) **к тебе бо прибѣгаю wдержим дш҃евною немощью все тело газвено имѣа но обажи сѧ҃е неисцѣльныа струпы моеѧ не мини ѿ детства оугазвенаго вражьими стрѣлами : не призри мене оугазвенаго вражьими стрѣлами; ѿ б҃га данною ти благодатию. се бо въсмердѣша и съгниша раны моѧ ѿ лица безакониа моего. но тебе молю въздѣи на мѧ покаанное масло могущее мѧ ѿ тѣх избавити и очистити. гако на тѧ оупование възложих** : *от.* (обращение к евангелисту Луке);

9) **сѧ҃тыи марко гн҃ь чс҃тныи арганъ. ибо въ всю землю изыде вѣщаніа твоего сладкаго гласа. оукрасивыи цр҃ковь сѧ҃тыми ти словесы х҃вых таин списателю и всѣх чюдесь его бл҃говестниче : сѧ҃тыи марко александрьскыи егупетскыи свѣтилнице. хв҃ъ таинъ списателю** (обращение к евангелисту Марку);

10) **но разуми мѧ бж҃е и wс҃ти смѣренyю мою д҃шю** : *от.*;

11) **ни сниди съ мною в суд. азъ бо вѣдаю своѧ безаконіѧ гл҃ющаѧ на мѧ. того ради молю ти сѧ вл҃дко ѿ ср҃дца воздышю w дш҃а не wстави г҃и до конца погыбнyти в тине дѣлъ моих но даждь ми рyкy помощи. съведыи немощь мою презрѧ грѣхы моѧ. и wжидаѧ покаанна гако бл҃гъ и долготерпѣливъ нас ради на землю съшедъ и ап҃лы избравъ и тѣми призываеши всѧ газыкы въ вѣчнyю жизнь. тѣх мл҃твами х҃е б҃же посли нам твою мл҃сть и волны оукроти нестроиных ми помыслъ и падшyю дш҃ю мою въстави и ѿ всѧкого зла избави и настоѧщаго суда свободи** : *от.*

Важно отметить, что наряду с сокращениями вторая редакция по сравнению с первой часто имеет более пространные чтения. Например, в обращении к апостолу Павлу встречаем вот такие пассажи: **сѧ҃тыи павле възлюблениче хв҃ъ.** *add.* **нб҃сныи члв҃че земныи ап҃ле; нб҃сныхъ таинъ сказателю** *add.* **пресловyщии вѣтии.** Добавление **пресловyщии вѣтии** в измененном виде находим в двух списках 1-й редакции *Сол. 1085/1194* и *Барс. 1165* **добрословyщии ветии**, в этих же списках есть еще один эпитет к образу апостола Павлу **высоко лѣтаа сѧ҃тыи орле**[3], неизвестный по другим источникам.

Зачастую добавлениям во второй редакции обнаруживаются параллели в рукописи *НБУ 5357*. Например, вот такое предложение присоединено к фразе, свойственной 1-й редакции: **къ тобѣ рѫцѣ простираѫ** *add.* **иже мл҃твоѫ wснованіе темници потресе. и оужики раздрѣши**. В подчеркнутом пассаже идет речь о чудесном освобождении апостола Павла из тюрьмы (Деян. 16: 24–26), оно читается во второй редакции и в *НБУ 5357,* но отсутствует в первой.

[3] Образ высоко летающего орла был широко распространен и мог быть символом не только евангелиста Иоанна, но и других апостолов, а также самых разных святых. См. подробнее: [Шереметов].

В обращении к Иоанну Богослову есть следующие добавления: **ст҃ыи їѡане бо҃слове наперснице хв҃ъ**. *add*. **сн҃у громовъ**; **ѥфескоѥ похваление** *add*. **потомскыи оучителю. всего мира хранителю. хв҃а коуг҃лиа списателю**; Эти два дополнения также содержатся в списке *НБУ 5357*. В другом предложении — **но такоже домна в бане въскреси жива ѡ҆ц҃у его предасть : иже сн҃а диоскоридова въскр҃си в бани** — варьируются фразы, описывающие одно и то же событие из Жития Иоанна Богослова: воскрешение Домна, сына правителя Диоскорида, погибшего в бане и воскресшего благодаря молитве Иоанна Богослова. Какое именно чтение было у Кирилла Туровского, сказать трудно. И наконец, еще одно добавление второй редакции также представлено в списке *НБУ 5357*, оно присоединено к фразе **и плачющихсѧ оутѣши** *add*. **и прокаженаго въ вофорѣ прикосновениѥмь руку ицѣли**. Этот пассаж также мог восходить к Житию Иоанна Богослова, в котором есть чудо об исцелении прокаженного, но город **вофоръ** во 2-й редакции или **воχоръ** в *НБУ 5357* явно передан с искажением. В Житии этот топоним варьируется **во ѳорѣ**, **вов торѣ**, что в свою очередь искаженно передает греческое чтение ἐν Φλορᾷς, ἐν Φορᾷ [ВМЧ, стб. 1609, 1611, 1621]. Житие Иоанна Богослова было переведено в X в. в Болгарии (этот перевод напечатан в ВМЧ), а последующие сокращенные версии в Прологе не упоминали об этом городе, поэтому ошибки в его названии в рукописях XIV–XVI вв. вполне объяснимы. Этот пассаж вполне мог присутствовать в авторском тексте, поскольку Кирилл Туровский был очень образованным человеком и мог знать полный текст Жития Иоанна Богослова, а со временем это чтение было редуцировано как отсутствующее в Прологе и, соответственно, малопонятное.

Как определить, какое из чтений первично в следующем пассаже: **воина оутопша въ мори. по мноⷯѣχ часѣχ иⷯ глоубины волнами къ кораблю дш҃евна приверже** (1-я ред.) : **воина в мори втопьша по седми часѣχ иⷯ глѫбины волнами къ кораблѫ жива пріверже** (*НБУ 5357*) : **и воина иⷯ моря по седми часѣχ жива оц҃ю его иⷯвлече** (2-я ред.)? Здесь Кирилл Туровский намекает на чудо об оживлении утонувшего отрока из полного Жития Иоанна Богослова. В Прологе на 26 сентября эти события не описываются. Однако ни одному из вариантов нет точного соответствия в Житии, в котором этот пассаж читается так: «преидоша 3 часе дн҃е погибшоу отроку Иоанн же попечесѧ зѣло о погибѣли отрока и рече: чадо! даи же ми руку ⟨…⟩ и (волна) поверже отрока жива пред ногама Ивановыма» [ВМЧ, стб. 1606]. Видно, что в редакциях молитвы по-разному приводятся детали случившегося, но в оригинале нет упоминания ни о многих часах, ни о семи часах, проведенных отроком в воде, однако конец эпизода ближе всего к тексту *НБУ 5357*: **волнами къ кораблѫ жива пріверже**, — возможно, это чтение ближе к авторскому тексту.

Приведенные выше примеры показывают, что вторая редакция не просто сокращение первой редакции, в ней порой прослеживается целый ряд древних вариантов, имеющий параллели с самой загадочной рукописью цикла молитв — *НБУ 5357*. В этом списке есть еще одна очень важная особенность — выделение апостола Андрея из всех остальных апостолов, имена которых приводятся в конечной части молитвы: **Ст҃ыи а҃пле андрею пръвозваныи. бл҃гословивыи землѫ рѫсьскѫю и град киевь и вси прочии бг҃оизбраннии а҃пли иакове фомо валъфромею симоне филиппе** *НБУ 5357* : **и вси прочии бг҃оизбраннии а҃пли андрее иакове фомо варфоломию симоне филиппе** (остальные списки). Этот же пассаж находим и в рукописи *Барс. 1165*, л. 328. На наш взгляд, прославление Андрея как апостола Руси и Киева отсылает нас к древней традиции его почитания, отраженной в «Повести временных лет». В Киеве был установлен особый праздник 30 ноября, который отмечен в пространной редакции Пролога, в этот день читалось «Слово о проявлении крещения Русския земля святаго апостола Андрея, како приходил на Русь» [Лосева, с. 224–225]. В других списках цикла апостол Андрей поставлен в один ряд с «прочими» апостолами, что, возможно, отражает более позднее нейтральное отношение к нему.

Кроме вставок и пропусков, между списками молитвы существуют синонимические разночтения. Большинство их не представляет особого интереса: **въсплачисѧ злыхъ своихъ грѣховъ** : **въсплачисѧ злыхъ своихъ дѣлъ**; **вѣмь бо тѧ отъ бг҃а приимша область** : **вѣмь бо тѧ отъ бг҃а приимша власть**; **како павлюсѧ тогда азъ шкаанныи** : **како павлюсѧ тогда азъ грѣшныи** и под.

Интересно одно разночтение в рамках 1-й редакции **мене такоже бл҃жне оусилена врагомь оутѣши** : **мене такоже бл҃жене расцвѣлена** (*НБУ 5357, Барс. 1165*) : **цвѣлена** (*Zogr. 132*) : **въцвелена** (*Сол. 1085/1194*) **врагомь оутѣши**. Большинство списков дают чтение **оусилена** [Рогачевская, с. 121], и лишь четыре содержат древний и, видимо, первичный вариант — причастие от редкого глагола **цвѣлити** — «терзать, заставлять плакать», встречающийся в «Слове о полку Игореве» и Ипатьевской летописи под 1262 годом [Срезневский, стб. 1437]. Чтение *НБУ 5357* и *Барс. 1165* «утешь меня *растерзанного* врагом», скорее всего, отражает первоначальный вариант, и, поскольку это слово было малораспространенным, в дальнейшей письменной традиции оно было заменено не совсем адекватным вариантом. Опять мы видим, что чтения *НБУ 5357* лучше сохраняют первоначальные варианты.

Молитва в пятницу — самая длинная молитва цикла (в келейной Псалтири ее нет). Она, как и молитва в четверг, имеет очень много разночтений по спискам, и прежде всего сокращений. Первое сокращение: **оувы мне г҃и бе҃ мои. творче нб҃си и земли. богатыи мл҃стию. и благыи щедротами** :

от. интерпретировать затруднительно, поскольку цель его не улавливается. А вот следующая редукция явно направлена на уменьшение характеристик персонажей Ветхого Завета: **ни единого нрава праведных не въсприхъ. ни исакова послушаніа. ниже иаковля бл҃говѣриа. ни осифова въздержаніа. ни моисѣовы кротости. ни іовова терпѣніа. ни финеесовы ревности иже безаконие пронзе. ни халевовы крѣпости. иже о вѣрѣ не изнеможе. ни і҃са навгина разума. имьже обѣтованную землю наслѣдова. ни аилины премудрыа доблести. иже сисару дрѣвом пригвозди. ни еффаевы невольныа жертвы бѣдно приносимыа. ни самуилова бг҃опрiатнаго възношенiа. но пребыхъ окаанныи ꙗко дафанъ и авиронъ к оучительствоу чрес естество желаѧ : ни единого же нрава праведных въсприхъ ни исакова послушания. ни иаковля бл҃говѣриа. ни моисѣовы кротости. ни иовова терпениа. ни иосифова въздержаниа. но ꙗко дафанъ и авиронъ прекоречьствовавъ** (*F.n.I.1*, *Мазур. 741*, *Егор. 409*). Вторая редакция оставляет самые известные характеристики Исаака, Иакова, Моисея, Иова и Иосифа. Других — таких как Финееса, ревностного защитника Бога (Чис. 25: 11), Халева, храброго и верного мужа (Чис. 14: 6–38), Иисуса Навина, Иаиль, которая убила Сисару, ханаанского военачальника (Суд. 4: 21), Иеффая, судью Израиля (Суд. 11: 1–12), и пророка Самуила — она сокращает. Сохранен лишь конец фразы: **ꙗко дафанъ и авиронъ прекоречьствовавъ**. В этом пассаже между редакциями есть смысловое разночтение: в первой редакции читаем: **но пребыхъ окаанныи ꙗко дафань и авиронь. къ ч҃стителствѫ / оучителству** (ост. списки) **чрес естество желаѧ**. Его можно перевести так: «но я, окаянный, пребывал, как Дафан и Авирон, в желании святительства по естеству (по наследству)». Действительно, Дафан и Авирон были потомками влиятельных левитов и восстали против главенства Моисея. Вторая редакция описывает действия Дафана и Авирона как спор между ними и Моисеем. Какой из вариантов был в авторском тексте, сказать сложно, но глагол **прорекоречьстовати** известен только по старославянским памятникам — древнейшим спискам Апостола, Слепченскому и Шишатовацкому [SJS, t. 3, s. 446], древнерусские словари содержат только его синонимы **прекоглаголати** и **прекословити**. В первой редакции большинство списков содержат слово **оучительство** [Рогачевская, с. 131], однако важные для текстологии рукописи *НБУ 5357*, *Zogr. 132* и *Сол. 1085/1194* имеют чтение **ч҃стителство** в значении «священный сан», что для данного контекста более подходит по смыслу.

Еще одно большое сокращение второй редакции следующее: **и окрадох б҃жiа ꙗко нечестивыи ахаръ. егоже каменiем побиша и скверненъ б҃ви предстою. ꙗкоже аннiи и амвѣрiи и не вѣм дн҃и ни часа и когда зинет земля и жива пожрет мѧ или по писаному одождит на мѧ огнь жюпел. аще ли**

не въспріиму нынѣ достоиныхъ ми наказанiи. ожидающу бу моего покаанiа страшнѣе ми оубо есть. еже впасти тамо въ руцѣ живому бгу. ѡ негоже нѣсть изяти могущаго. охъ мнѣ ѡ моихъ грѣховъ. кам ложесна изнесоша мя. почто ли родихся на свѣтъ сiи добрѣе ми было. аще быхъ родився и часа не пребывъ оумерлъ. нынѣ же что первѣе въсплачю ѡ мукахъ ли бесконечныхъ. или еже от бга ѡлученiе. аще ли бо восхощу почести злаа мо дѣла. всякаго члка разумѣюся грѣшнѣе. о мнѣ постонут мукы всм и тлм и червiе. ѡжидающе моего телеси. огнь и гроза. ѡбiати ми дшю. ковникъ диаволь о мнѣ хвалится : *от. F.n.I.1*, *Мазур. 741*, *Егор. 409*. Остальные пропуски незначительные по объему: одно или несколько слов. Одно из них, сокращение фразы **петра верховника апостолом постави. не поносивъ ему ѡметанiа** (Петра начальником апостолов поставил, не упрекнув его в отречении) можно объяснить тем, что это единственный новозаветный персонаж, прощенный Христом, среди цепочки ветхозаветных (Иезекия, Манассия, Иона, ниневитяне), которых простил Бог.

Наряду с сокращениями вторая редакция содержит пространные пассажи, отсутствующие в первой редакции, и некоторые из них имеют параллели с рукописью *НБУ 5357*. Например, после **и того ради покаанiа образъ исперва показа** добавлено: ** izлм древне прогнѣвавшаго тм в поустыни покаанiа ради помилова**. Остальные списки первой редакции начинают приводить примеры помилования Богом израильтян с Иезекиля, а данный пассаж опускают. Во второй редакции есть обращение **дшелюбче и свѣтодавче. wсиаи ми оумь**, опущенное в списках первой редакции, кроме *НБУ 5357*. Также добавление **яко велико величьство твоею тако и мсть твоя бесчислена есть** читается во второй редакции и *НБУ 5357*.

Во второй редакции есть пассаж, присоединенный к фразе: **но ты самъ iсе спсеное имя безначальнаго ѡца безлѣтныи сне и стго дха единородная оупостась** *add.* **триличное бжество. имже всческая съвръшена быша видимаа же и невидимаа**, в списках первой редакции не обнаруженное. Конец молитвы сильно изменен и не имеет ничего общего с первой редакцией.

Молитва в субботу, посвященная памяти всех святых, имеет не только две редакции, но и встречается на кафизмах Псалтири в рукописи *Хлуд. 3*, в которой она довольно устойчиво передает чтения первой редакции. Вторая редакция этой молитвы представлена только поздними рукописями *Мазур. 741*, *Погод. 360*, *Епарх. 283* и *Егор. 409*, в *F.n.1.1.* она утрачена. Вторая редакция зачастую сокращает многие пассажи первой.

Все сокращения и переделки в основном касаются той части молитвы, в которой содержится помянник. Так, например, в первом поминовении пассаж первой редакции: **прими млмоуся за ны прчстоую свою мтрь влдчицоу**

нашу бцоу. и славнаго прдтчю твоего крстла иоана всм ны помилуи. и мене млщаго ти см не оуничижи. ѡ всѣхь и за всм — сокращен и переделан: **и ннѣ влдко ги оуслыши мя недостоинаго раба твоего имрк молящаго ти см ѡ всѣх и за всм**. В поминовении церковнослужителей вторая редакция упоминает патриархов: **Помани ги <u>патриархи</u> и еппы и епископа нашего имрк**, — тогда как в первой редакции вместо патриархов находим «архиепископы и епископы», что больше соответствует церковным реалиям Древней Руси, лишь в одной рукописи первой редакции БАН, 16.16.24 (XVI в.) упоминаются патриархи и архиепископы [Рогачевская, с. 141]. Сложно пока сказать, какой вариант мог быть изначальным. В третьем поминовении светских правителей в первой редакции фигурируют цари и князья, что соответствует практике поминовений в Часослове студийской традиции: **Помани ги цареи и кнзеи. и блговрнаго кнзя нашего имрк.** Нам они известны по Ярославскому часослову в чине изобразительных (л. 59) и по часословам Соф. 1052 (л. 147) и Q.п.I.57 (л. 223 об.). Наверное, такие же поминовения были в авторской молитве Кирилла Туровского, жившего в студийскую эпоху. Во второй и псалтирной редакциях поминаются только князья: **Помани ги правовѣрнаго кнзя нашего имркъ**. Это соответствует более поздней практике часословов, а также русских служебников XIII–XIV вв., в которых на литургии упоминаются лишь князья.

Далее в первой редакции идут три поминовения: о всех любящих нас, о всех причастных к монашеской жизни и отдельное поминовение о живущих в девстве, посте и воздержании. Вторая редакция вместо трех поминовений содержит одно — «о любящих и ненавидящих нас, о всех кормящих и служащих нам». Поминовения первой редакции свидетельствуют, на наш взгляд, об ориентации цикла молитв Кирилла Туровского на монастырскую братию, вторая редакция, скорее всего, нацелена на светское применение. Следующие два поминовения за всех православных христиан и о самом молящемся в первой редакции более подробны, тут перечисляются разные категории лиц: юные и старики, вдовы и сироты, рабы и свободные люди. Вторая редакция представляет всех христиан обобщенно: **помани ги рабы своа всм православныа хрстианы и не посрами ни единого же нас.** Поминовение здравствующих мало различается между редакциями. Поминовение усопших в первой редакции также более подробное и пространное, оно перечисляет отцов, братию, всех мужчин и женщин, тогда как вторая редакция ограничивается поминовением родителей и всего рода.

После помянника следуют обращения к святым, которые своими молитвами заступятся за молящегося. Во второй редакции и в псалтири *Хлуд. 3* эти пассажи полностью устранены, а между списками первой редакции есть

существенные отличия. Первая редакция в большинстве списков имеет поминовение Феодосия «всея Руси светильника», и это может расцениваться как аргумент в пользу того, что именно эта версия цикла молитв была связана с введением ее в келейную практику Киево-Печерского монастыря. Однако в рукописи *НБУ 5357* такого поминовения нет, вместо него вставлены следующие имена: **и с҃тго поликарпа оученика с҃тго їѡана бг҃ослова. и с҃тго епифана. киприана. и левнтїа. и прп҃дбнаго фоки и нифонта и с҃тго спиридона и оупатїа**. В болгарском списке *Zogr. 132* в этом месте находим следующих святых: **и с҃тго ѡц҃а нашего ѡноуфриа. и великааго антонїа наставника и строителѣ правилоу чрънечскомоу. и с҃тго и великааго їѡанна поустыннааго просиавшаго добродѣтелми въ поустини рыльстѣи, въ родѣ блъгарстѣмь. и wбѣщавшаагосѧ мл҃тисѧ за ны на страшнѣмь твоемь сждѣ. на немже и мене нешсжждена съхрани и съблюди. въ мирѣ оуправи жизнь мож мл҃итвами его**. Таким образом, в этом месте молитвы в древних списках были допустимы локальные варианты, и книжники сюда вставляли имена святых, важных для их местности. Болгары могли поминать здесь не только общехристианских подвижников преп. Онуфрия и Антония, но и основателя Рыльской обители Иоанна Рыльского († 946). В других южнославянских рукописях конкретные имена опущены, такую картину мы наблюдаем, например, в сербском списке цикла *МСЦП 208*, л. 320 об. Книжники Киево-Печерского монастыря молились за своего основателя Феодосия (это отражено в списках первой редакции), однако в *Сол. 1085/1194* к Феодосию Печерскому добавлен *Кирилл Туровский словес сих списатель* и целый ряд других святых. В рукописи *НБУ 5357* вставлен целый перечень святых, возможно, важных для епархии, в которой создавался этот помянник (в *Барс. 1165* никаких имен нет). Это общехристианские святые Поликарп Смирнский и его учитель Иоанн Богослов, св. Епифаний Кипрский, Киприан Антиохийский и Нифонт Константианский. Следующие святые могут быть связаны с почитанием в Древней Руси: Леонтий Ростовский († 1077); Спиридон может относиться не только к Спиридону Тримифунтскому († ок. 348), но и, например, к Спиридону просфорнику, монаху Киево-Печерского монастыря (1132–1141), или архиепископу Новгородскому и Псковскому († 1249). Имя Ипатий, возможно, не связано с сщмч. Ипатием Гангрским († 325), а упоминает Ипатия, целебника Печерского († XIV в.). Примечательно, что имя Ипатий передано на домонгольский манер как **оупатии**. Кто такой прп. Фока, установить трудно, но это явно не сщмч. Фока Синопский († 117), а какой-то монах, важный для создателя помянника.

Итак, изучение разночтений в утренних молитвах Кирилла Туровского приводит к тем же выводам, которые мы изложили в исследовании о Ярослав-

ском часолове. Утренние молитвы также имеют три редакции, а отношение между первой и второй гораздо более сложное, чем обычное сокращение. Вторая редакция порой имеет очень редкие и древние чтения, по сравнению с которыми первая редакция содержит инновации. И важнейшей рукописью для решения этого вопроса по-прежнему является *НБУ 5357*, поскольку, являясь в целом списком первой редакции, она сохраняет целый ряд чтений второй редакции и содержит пространные пассажи, не характерные для остальных списков молитв цикла, но поддерживающиеся некоторыми рукописями — *Барс. 1165*, *Сол. 1085/1194* и *Кир.-Бел. 481/738*.

2. Локализация рукописи НБУ 5357

НБУ 5357 по филиграням датируется 80-ми годами XV в. и представляет собой тетради из рукописи неизвестного происхождения, переплетенные вместе в XIX в. На полях имеются приписки, выполненные украинской скорописью XVII в. [Гнатенко, с. 93–94], что свидетельствует о бытовании этой рукописи на территории Речи Посполитой. Писец хорошо владел тырновской орфографией, однако ошибки в написаниях выдают в нем носителя среднерусского диалекта. Это проявляется в многочисленных случаях аканья, не свойственного новгородскому диалекту, с одной стороны, и украинскому языку — с другой. Например, написания **акааньныи** встречаются на л. 4 об., 18 об., 50 об., при этом правильное написание **wкааньныи** преобладает; **въ ꙁемныхъ мѣстѣ нб҃снаа** (л. 43 об.) (циркумлог **въ мѣсто**). Акание в большей степени проявляется в гиперкорректных написаниях, таких как **ходотаж** (л. 2 об., 15 об., 18) — но **ходатаи**, **сходатаишѧ** (л. 17 об.); **приподаѧ** (л. 2 об., 3 об.), **къ короблю** (л. 24), **потꙋити** (л. 32). Словосочетание **невгасимомоꙋ wгънж** (л. 35 об.), возможно, свидетельствует о неразличении писцом звуков [у] и [в], что свойственно западнорусским говорам. Смешение **е** и **ѧ** наблюдается в таких словах, как **брѧмѣ ꙁолъ** (л. 13), **трѣпеꙁо** (л. 16 об.), **потресе** (л. 23 об.), **въспрени** (л. 21 об.). Случай цокания может отражаться в написании **въ немръчащемь свѣтѣ** (л. 16). Чтение **брыдость** (л. 31 об.) по сравнению с другими списками, где находим **бридость** — «горечь» [СДРЯ, т. 1, с. 318], указывает на отвердение плавного [р], характерное для юго-западных и западных территорий восточнославянских земель.

Среди морфологических форм привлекают внимание древнерусские домонгольские варианты: **нашее бц҃а** (л. 4), **ни единое ꙁлобы** (л. 42 об.), **телесное ми храмины** (л. 49), в которых отражены окончания род. падежа ед. числа женского рода **-ѣѣ**, **-оѣ** вместо обычных церковнославянских **-ыѧ**. К ним можно отнести формы мужского рода **хромого** (л. 22), **лжкавого** (л. 28 об.),

таиного (л. 32), **гржджщего** (л. 36 об.), **искжшающего** (л. 38 об.), в которых находим древнерусские окончания прилагательных **-ого**, **-его**. Древнерусской формой является и слово с приставкой роз-: **розорѣние** (л. 12). Они могут свидетельствовать, что писец *НБУ 5357* переписывал свою рукопись с весьма раннего древнерусского оригинала.

Писец, скорее всего, был выходцем из Псковских или Смоленских земель, в которых среднерусский акающий диалект имел северо-западное цокание, не различал звуки [у] и [в], [’а] и [е]. Учитывая, что в рукописи есть многочисленные приписки юго-западной скорописью, скорее всего, она писалась в Смоленске, который с 1396 г. принадлежал Великому княжеству Литовскому, в дальнейшем бытовала в православных книжных центрах Речи Посполитой и затем попала в библиотеку Киево-Печерской лавры. Это противоречит мнению И. И. Макеевой о том, что рукопись создавалась в Киеве во второй половине XV в.[4]

3. Текстологический статус рукописи *НБУ 5357*

1. Важный вопрос, который требует ответа, — как характеризовать пассажи в *НБУ 5357*, как поздние вставки в оригинальный текст или как сокращения оригинального текста в остальных списках. Текстологическая проблема вставок и пропусков была подробно описана О. В. Твороговым, указавшим, что, в отличие от сокращений, вставки всегда более осмысленны и их можно классифицировать: они могут пояснять древний текст, украшать его или быть сюжетными. Сокращения чаще всего делаются, чтобы уменьшить объем текста, или они могут быть случайными из-за дефектности антиграфа. Сокращения в древний период делались методом «ножниц и клея», когда вырезаются ненужные фрагменты и склеиваются оставшиеся, что часто ведет к искажению и переосмыслению изначального текста [Творогов 2009, с. 110–114].

В *НБУ 5357* нами выявлено не менее 10 пассажей, которые, на наш взгляд, могут восходить к авторскому тексту. Еще один авторский пассаж известен в утренней молитве во вторник по рукописи *Барс. 1165* (в *НБУ 5357* эта молитва утрачена). Некоторые из них читаются в искаженном или сокращенном виде в рукописях *Барс. 1165*, *Сол. 1085*, *Кир.-Бел. 481/738*, а значит, они не были вставлены в текст писцом *НБУ 5357*, как предположила Макеева.

[4] Доклад И. И. Макеевой «История цикла молитв Кирилла Туровского в сборнике XV в. из собрания НБУ», прочитанный на научной конференции «От Средневековья к Новому времени», посвященной 100-летию Ольги Андреевны Белобровой и Руфины Петровны Дмитриевой, 20.10.2025. https://vkvideo.ru/video-187073395_456239310?t=1m14s

Присутствие их в рукописях из разных регионов говорит об их принадлежности рукописной традиции цикла, но не основной ветви, а ее периферии. Они читаются в молитвах вторника, четверга, пятницы и субботы. Бóльшая часть пассажей содержит самые разнообразные перечисления, которые, на наш взгляд, сокращаются при последующем редактировании. Сокращение было продиктовано, скорее всего, самыми прозаичными целями — сделать пространные молитвы, включавшие обильные сравнения и примеры из Священного Писания, короче. Приведем выявленные нами самые значимые авторские пассажи, сокращенные в дальнейшей рукописной традиции, в *табл. 2*.

Таблица 2

мол.	Пассаж по НБУ 5357 (подчеркиванием указывается отсутствующий в большинстве рукописей фрагмент)	Другие списки, где встречается этот фрагмент
втор. утр.	Барс. 1165: оувы мнѣ д҃ше грѣшнаꙗ и лѣниваꙗ ѡ своемь спсении и не памѧтливаѧ ѡ покаꙗнии злыхъ и скврьныхъ моихъ дѣлъ. виждь и разумѣи долготерпѣние б҃ие	Кир.-Бел. 481/738, л. 346
втор. час.	дьрзаю призывати ст҃ок имѧ твок· ѥгоже вса тварь трепещеть и землѧ ни на чемьже держитьса·и море пѣскомь ѡградиса поуть рѣкамъ простреса· вода на въздоусѣ висить· нб҃о ꙗко лоукъ преклонисѧ слн҃це не престаѧ горить и лоуна страхомь не сыаеть·звѣздъı хытростию текоуть ѡблаци мановениемь носѧтсѧ туча дождь проливаеть вѣтри шѫмъ творѧть бжрѣ дрѣва съкрѫшаѫть и землѧ повиваѫть роса в число падаеть горы и холми цвѣты ростѧть оудолиѧ оумножѧть пьшеницѫ и исходить ч҃лкь на дѣланиа своѧ до вечера и никтоже ѿ роженъıхъ безъгрѣшенъ· вса же правда члв҃ча ꙗко тина злосмрадна.	Барс. 1165, л. 315 об.–316 Сол. 1085/1194, л. 704
втор. веч	и вьсь бъıхъ ꙗко дрѣво нѣпълодьноѥ· или ꙗко храмъ поустъ· ѥмѹже на разорѣниѥ вьси поучаютьса· или ꙗко съкръвище ѧвлено и всѣми разграблено или ꙗко имѣние при пѫти повѣржено. мимоходѧщими расхыщено тать же д҃ша моꙗ крънетьса ждъıи подовна времене.	Барс. 1165, л. 317
среда веч.	мъıсли исправи неприлестноу земнъıхъ· оумъ въздъıси крилома боразоумиа· тѣло оукрѣпи на поклонение бжствоу твоемѫ желание сътвори на мт҃вѫ м҃сердиѧ твоего и вьсего ма оустрои ꙗко своѥго оугодника·	Барс. 1165, л. 322
четв. утр.	Ст҃ыи ап҃ле андрею пръвозваныи. бл҃гословивыи землѫ рѫсьскѫѧ и град киевь. и вси прочии бг҃оизбраннии ап҃ли ꙗкове фомо, валъфромею, симоне филиппе х҃ви оугодницы	Барс. 1165, л. 328
четв. час.	и дш҃ю мою прохлади любовию ѫзык оумѣсни славити тѧ х҃а ба҃ съ ѡц҃емь и с ст҃мь дх҃омь тѣло оукрѣпи на молбѫ и поклоны твоемѫ многомѫ м҃стрдиѫ к тебѣ бо желаю къ истиньномоу свѣтоу и подателю свѣта·	Барс. 1165, л. 329 об.

пятн. час.	пороуганик претерпѣвъ и на крстѣ въ сии час и въ дн҃ь ѕ҃ и въ нже и чл҃ка ѡ҃ земла създа в таковыи час дн҃е изволи мене ради на дрѣвѣ пригвоздисѧ· страсѣ твоѥмь плоть мою пригвозди·	
пятн. веч.	ст҃хъ женъ кръпкодш҃ие патриархом торжество праб҃цемъ въздание пръвородныхъ веселие създанного сътвореное радование аг҃гль множьство арх҃г҃ль предстоание сирафимъ пр҃стое бгословіе херовис многоѡчито виденне и цр҃ство нб҃сное въ вѣкы пребываѭщее и всѣхъ ст҃хъ поконце ѡ҃ вѣка оугодившихъ тебѣ	
субб. утр.	Нж за твою великую мл҃сть. закон дасть съгрешающим пр҃рокы пристави. ап҃лы посла. мч҃нкы яви. ст҃лѧ изѕбра. патриархи прослави. исповѣдникѡм заповѣда проповѣдникомъ повелѣ. всѧ призываѧ в жизнь вечную	Кир.-Бел. 481/738, л. 438 об. Барс. 1165, л. 343 на полях
субб. час.	прошю мл҃сти твоѥ великыа· ꙗко ты еси і҃се бж҃е съ ѡ҃цемь и съ ст҃мь дх҃мь въ шесть дн҃ии всѧ тварь бытие сътворилъ еси нб҃о землю и море и всѧ яже в них и все и седмыи дн҃ь почиль еси ѡ҃ дѣлъ бж҃твеных и неизреченных и нн҃ѣ моля ти сѧ творче всемѫ и съдѣтелю твари [но] не ѡ҃верзи мене ѡ҃ лица твоѥго·	
субб. веч.	призри на смѣреник мок· и прими вечера сего молѣник ꙗже недостоинѣ всылаю ти· ꙗко голоубь нераѕжмьемь поучаюсѧ ли ꙗко вранъ неподобнѣ зовыи· или ꙗко ластовица дробнѣ щебча а не ꙗко соловеи доброг҃лснѣ слѫха wглашаѧ и чл҃кы пѣснми веселѧ не хытростию бо словесъ въздвышаю глас· но горьстью дш҃а изъ глоубины ср҃ца въздыша	

В молитве во вторник после часов сокращается большой перечень элементов мироздания, причем в каждом списке имеются искажения, и изначальное чтение можно составить исходя из всех трех рукописей [Ярославский часослов, с. 248]. Искажение первоначального текста есть и в других молитвах, прежде всего в часовой молитве в субботу [Там же, с. 262]. Это, безусловно, свидетельствует о сокращении первоначального текста, а не о поздней вставке, которые всегда более осмысленны и имеют, чаще всего, комментирующий и дополняющий характер. Очень важное древнее чтение имеется в молитве в четверг по утрене — обращение к апостолу Андрею, благословившему землю Русскую и град Киев. Такое отношение к этому апостолу могло быть свойственно именно домонгольскому времени, когда Киев был столицей и реальной митрополией. С перенесением ее после татарского нашествия во Владимир, а затем в Москву данный эпитет по отношению к Андрею мог быть изъят, а его имя заняло место среди прочих апостолов.

2. Еще один важный вопрос, как объяснить параллели в *НБУ 5357* со списками второй редакции, ведь последняя — это в общем и целом сокращенная редакция и, казалось бы, должна быть осуществлена позднее первой.

При изучении часовых и вечерних молитв нами были также обнаружены параллели *НБУ 5357* со второй редакцией, но они были незначительны, это были совпадения в отдельных словах, например, в вечерней молитве среды [Ярославский часослов, с. 253]. При исследовании утренних молитв число таких параллелей значительно возросло, здесь в молитвах четверга и пятницы совпадают целые пассажи, поэтому отношение между второй и первой редакциями требует серьезных уточнений. Приведем эти чтения в *табл. 3*.

Таблица 3

мол.	НБУ 5357 (подчеркиванием отмечаются фрагменты, совпадающие со 2-й редакцией)	1-я редакция
четв. утр.	къ тобѣ ⟨апостолу Павлу⟩ рѫцѣ простираѫ. иже мл҃твоѫ wснованіе темници потресе. и оужики раздрѣши. всѣ бо можеши ѡ҃ бга даноѫ ти властиѫ.	и к тебѣ рѫце простираю. всѧ бо можеши ѡ҃ бга даною ти властию.
	сты҃и и великыи іѡане бг҃ослове напрѣстниче хв҃ъ сн҃ж громовь. двественыи съсѫде. дш҃евнаа ст҃аа цр҃кви. медоточныи гаꙁыче. громогласнаа оуста въꙁгремевый нам сна бжиѫ въчеловечениѫ. асінское оутвръженіе. кфескоѥ похвалене. цр҃ковныи светильниче, патомьскіи оучителю. всего мира хранителю хв҃а еѵ҃глиа списателю надежа моѧ и прибѣжище	ст҃ыи іѡане бг҃ослове наперстниче хв҃ъ двьственныи съсуде дш҃евнаа ст҃аѧ цр҃кви, медоточьныи гаꙁыче громогласнаа дх҃овнаѧ оуста въꙁгремевыи нам сна бжиѧ въчеловечение асінское оутвержение ефескаѧ похвала цр҃ковныи светильниче надежа моѧ и прибежище
пят. утр.	и того ради покаанїѧ образы исперва на всех показа. Иі҃ла дрѣвле прогневавшего тѧ в пѫстыни покаанїа ради помилова. неꙁекѣю ѡ҃ см҃рти к животу въꙁрати. манасию ѡ҃ оуꙁъ изъбави.	и того ради покаанїѧ образы исперва на всех показа. неꙁекию ѡ҃ см҃рти к животу въꙁврати. манасию ѡ҃ оуꙁъ изъбави.
	Дш҃елюбче и свѣтодавче. wсиаи ми оумь. wмрькшии ꙁлобою многою.	wсиѧи ми оум҃ мрькшии многою ꙁлобою
	прииметѣ ако градѫщаго ко мнѣ не иждену вонъ. ако велико величьство твоею тако и мл҃сть твоѧ бесчилена есть.	прииметѣ ако градущаго ко мнѣ не иждену вонъ.

Из приведенных примеров видно, что вторая редакция содержит чудо об освобождении апостола Павла из темницы (Деян. 16: 24–26), а первая его опускает. Эпитеты, относимые к Иоанну Богослову, гораздо пространнее

в *НБУ 5357*, чем в остальных рукописях первой редакции, и часть их читается во второй редакции. В *НБУ 5357* и второй редакции говорится о покаянии людей Израиля, а в первой редакции о нем не упоминается. Значит, вторая редакция сократила одни фрагменты авторского текста, а первая — другие.

Следует также учесть, что во второй редакции порой сохраняются более древние чтения, чем в первой. Например, чтение **землѧ осѣта** (причастие от глагола **осѣти** — засеять) вместо **wсѣѩна** представляется более ранним, впоследствии замененным на более распространенное [Ярославский часослов, с. 255]. К ним можно добавить формы супина **ѥгоже ѥси послалъ възискатъ заблоуѫьшихъ** (молитва в среду вечерняя), **не пришелъ бо еси призватъ праведныхъ** (молитва воскресная утренняя), сохранившиеся в древнейшем списке F.п.I.1. Прибавим к примерам редкое слово **поконьниче** (начальник), которое сохранилось именно во второй редакции во вторничной утренней молитве, а также вариант **искалѫхъ**, свойственный другим произведениям Кирилла Туровского. Более точное описание беззаконий царя Манассии также характерно для второй редакции: **како манасіа безаконьствова и много всего и҃зл҃ѧ wскверни : како мѫнасѣѧ по идолослуженію и пр҃окы твоѧ изьбивыи и всего и҃зл҃ѧ оскверни** (*F.п.I.1*, *Мазур. 741*, *Егор. 409*; см. выше). Все это может свидетельствовать о том, что вторая редакция частично сохраняет архаичные авторские варианты.

В результате наблюдений над утренними молитвами можно заключить, что вторая редакция не получилась из сокращения первой, как мы предполагали, изучив часовые и вечерние молитвы [Ярославский часослов, с. 290]. Авторский текст, видимо, подвергался сокращению дважды: при составлении первой редакции и еще раз, не позднее 1-й пол. XIII в., при составлении второй. И сокращения проводились по-разному: первая редакция опустила небольшую часть авторского текста, а вторая редуцировала гораздо больше фрагментов. Список *НБУ 5357*, как наиболее пространный, видимо, следует признать ближайшим к авторскому тексту.

4. Выводы

Итак, история цикла молитв Кирилла Туровского нам видится следующим образом. Авторский текст был весьма пространный и включал 21 молитву, лучше всего он сохранился на периферии традиции — в рукописи *НБУ 5357*, созданной, на наш взгляд, в Смоленске в 80-е гг. XV в. Перед писцом лежал весьма древний список с обильными древнерусскими особенностями в области фонетики и морфологии, часть которых сохранилась при копировании, несмотря на хорошее владение переписчиком тырновскими нормами орфо-

графии. Ближайший к *НБУ 5357* список *Барс. 1165* уже в меньшем объеме воспроизводит древние чтения. В других списках — *Сол. 1085/1194*, *Кир.-Бел. 481/738* — встречаются лишь отдельные его пассажи и чтения. Именно эта ветвь традиции должна быть положена в основу нового издания цикла молитв как наиболее полная и приближенная к авторскому тексту.

Иером. Далмат [Далмат, с. 171–175] и И. И. Макеева в своем докладе выделяли на базе рукописи *НБУ 5357* и *Барс. 1165* особую киевскую редакцию конца XV в. С этим, конечно же, нам трудно согласиться. Киев времени Кирилла Туровского и Киев конца XV в. — это два разных города. Во второй пол. XII в. это главная восточнославянская митрополия, цветущая столица, в которой создается оригинальная древнерусская литература. После разграбления татарами в 1240 г. Киев постепенно начинает терять свои ведущие позиции в этом культурном пространстве, при князе Ольгерде в 1362 г. становится частью Великого княжества Литовского. При митрополите Киприане Киев еще довольно важный книжный центр, в котором пишутся и редактируются литературные памятники, но после Флорентийской унии ситуация начинает меняться. Окончательно распадается единая митрополия на Московскую и Киевскую, при этом митрополиты Киевские начиная с Григория II живут не в Киеве, а в других городах — Новогрудке, Вильне или Смоленске. Многие из них создают произведения, связанные по преимуществу с проблемами унии и чистотой веры, а церковнославянский язык оригинальных памятников письменности все больше уступает место простой мове. В 1482 г. Киево-Печерский монастырь сжигается ханом Менгли-Гиреем. С трудом представляется, что в это сложное для церковнославянской традиции время где-то в опустевшем Киеве работал какой-то книжник, мастерски подражавший Кириллу Туровскому и дополнявший его молитвы пространными пассажами. Думается все-таки, что перед нами списки, сохранившие изначальные авторские тексты, которые впоследствии были сокращены, чтобы уменьшить объем молитв. В пользу сокращений свидетельствуют искажения смысла, получившиеся при вырезании фрагментов и сшивании оставшихся пассажей в единый текст.

Первая редакция цикла, на наш взгляд, была осуществлена в Киево-Печерском монастыре, в котором этот цикл мог быть введен в практику келейного богослужения уже в конце XII в. При создании этой редакции были сделаны отдельные сокращения текста, возможно, славянизированы некоторые древнерусские морфологические и фонетические особенности, а в субботний помянник было добавлено имя Феодосия Печерского. Правила прочтения молитв закреплялись в особом уставе, объяснявшем, какие песнопения и поклоны нужно совершать после прочтения каждой молитвы. Этот

устав под названием «Сложение Кириллово» сохранился лишь в одной рукописи — *Сол. 1085/1194*; в других списках, таких как Ярославский часослов, эти правила были распределены по всему циклу: нужные пассажи и краткие однострофные молитвословия были записаны после каждой молитвы [Ярославский часослов, с. 284–289]. Первая редакция оказалась самой известной в рукописной традиции: она распространялась из митрополии во все регионы Древней Руси, а также была перенесена на Балканы в период первого восточнославянского влияния. Возможно, при миграции на южнославянские территории, а также в Северо-Восточную Русь из утренней молитвы четверга был устранен пассаж об апостоле Андрее, благословившем град Киев, поскольку на Балканах и во Владимире он был не актуален. Но память о Феодосии Печерском как «о всея Руси светильнике» была сохранена, и традиции его монастыря продолжали быть образцом для подражания (в *Zogr. 132* память Феодосия заменена на память Иоанна Рыльского). При дальнейшем бытовании цикла пространные пассажи из устава постепенно редуцировались.

Вторая редакция, на наш взгляд, сохранила некоторые пассажи авторского текста, которые были устранены или исправлены в первой редакции: это указанные выше фразы из утренних молитв и отдельные чтения в вечерних и часовых молитвах. Но цель составления второй редакции была другой: она не предназначалась для монашеского келейного правила, а в большей степени имела общецерковный характер. Все молитвы цикла подверглись основательной редукции, возможно чтобы сделать его более доступным для домашнего моления. Многие чтения гармонизировались с пассажами из Священного Писания и литургии, были уточнены некоторые понятия и термины, субботний помянник был обращен к светской среде, а не к монашеской. Переработка текста здесь была гораздо более серьезной, чем при составлении первой редакции. Никаких уставных указаний при молитвах не было. Возможно, именно при создании второй редакции авторство Кирилла Туровского было заменено атрибуциями другим Кириллам — Кириллу Иерусалимскому (в *F.n.I.1*) или Кириллу Александрийскому (*Мазур. 741*), чтобы сделать этот цикл не авторским, а общецерковным. Эта редакция не была столь широко распространена, однако именно ее многие чтения отразились в виленских печатных изданиях цикла, что послужило поводом считать ее северо-западной по происхождению, как это прозвучало в докладе И. И. Макевой, или Виленской, как ее назвал иером. Далмат [Далмат, с. 175–178]. Локализация этой редакции, на наш взгляд, затруднена тем, что ее списки не ограничиваются только северо-западными регионами. Старейший список *F.n.I.1* второй пол. XIV в., действительно, отражает псковские диалектные особенности, рукопись *Мазур. 741* связана с Новгородом, тогда как другие списки —

Епарх. 283, *Погод. 360* и *Егор. 409* — не содержат никаких языковых черт и других примет, дающих возможность определить место их создания. На наш взгляд, исследование печатной традиции цикла должно составить отдельное исследование после изучения рукописной традиции.

Третья редакция — это 13 молитв цикла, размещенные по кафизмам Псалтири. Это самая поздняя редакция, сделанная, на наш взгляд, не ранее конца XIII в., когда широкое распространение приобретает особый тип Псалтири, пришедший от южных славян, — келейная Псалтирь [Ярославский часослов, с. 56–68]. Третья редакция следует в основном за первой редакцией, но в некоторых случаях удерживает отдельные чтения второй редакции. Она имеет сокращения и оригинальные вставки, а также устраняет чтения, связанные с памятью дня по Октоиху [Там же, с. 290].

Таким образом, редактирование молитв осуществлялось в ранний период их распространения, когда за Кириллом Туровским еще не закрепился титул «другый Златоуст» и не установилось его повсеместное почитание, начавшееся с попадания его жития в Пролог. Что касается структуры цикла, то только в русских списках к молитвам Кирилла Туровского прибавляются дополнительные молитвы. Эта особенность зафиксирована в Ярославском часослове, *F.n.I.1* и ряде других рукописей и не отражает, на наш взгляд, изначального порядка следования молитв [Ярославский часослов, с. 274–284]. Возможно, первичный авторский цикл начинался с *утренней молитвы понедельника*, как он сохранился в *НБУ 5357*, *Барс. 1165* и *Кир.-Бел. 481/738*. Этот редкий вариант затем был исправлен на порядок следования Октоиха — с субботней вечерней молитвы — или Часослова — с утренней молитвы воскресенья; последний тип является наиболее распространенным.

В рукописях XV–XVII вв. цикл существовал в контролируемой рукописной традиции, именно этим объясняется влияние чтений первой редакции на вторую — первая редакция гораздо более распространенная. При переписывании возникали мелкие замены и переосмысления, и в каждом конкретном случае следует выбирать из спектра разночтений изначальный вариант. Но это уже второй этап текстологического анализа — критика текста и создание критического аппарата издания. В данной работе закончен лишь первый этап — история редактирования и бытования цикла молитв Кирилла Туровского.

Рукописные источники

Барс. 1165 — ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 1165. Русский богослужебный сборник, кон. XV в.

Егор. 409 — РГБ. Ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова). № 409. Русские акафисты и молитвы Кирилла Туровского, кон. XVI в.

Епарх. 283 — ГИМ. Епархиальное собр. № 283. Русский каноник («кануник Иосифова монастыря»), вторая пол. XV в.

Кир.-Бел. 481/738 — РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № 481/738. Трефологий, кон. XVI в.

Мазур. 741 — РГАДА. Ф. 196 (собр. Ф. Ф. Мазурина). № 741. Русский богослужебный сборник, ок. 1443 г.

МСПЦ 208 — Музей Сербской православной церкви. № 208. Сербская следованная псалтирь, 10–20-е гг. XVII в.

НБУ 5357 — НБУ. Ф. 1 (Літературні матеріали, комплексний фонд). № 5357. Цикл седмичных молитв свт. Кирилла Туровского, тетради из западнорусской рукописи, 70–80-е гг. XV в.

Погод. 360 — РНБ. Собр. М. П. Погодина. № 360. Русский часослов, вторая пол. XVI в.

Син. 235 — ГИМ. Синодальное собр. № 235. Древнерусская псалтирь (Псалтирь княгини Марины), 1296 г.

Сол. 1085/1194 — РНБ. Собр. Соловецкого монастыря. № 1085/1194. Русский требник, 1504 г.

Соф. 1052 — РНБ. Собр. Новгородского Софийского собора. № 1052. Древнерусский часослов, вторая пол. XIV в.

Хлуд. 3 — ГИМ. Собр. А. И. Хлудова. № 3. Древнерусская псалтирь (Симоновская псалтирь), вторая четв. XIV в.

F.п.I.1 — РНБ. ОСРК. F.п.I.1. Древнерусская псалтирь, вторая пол. XIV в.

Q.п.I.57 — РНБ. ОСРК. Q.п.I.57. Древнерусский часослов, первая пол. — сер. XIII в.

Zogr. 132 — Зографский монастырь на Афоне. Cod. Slav. 132. Болгарский сборник молитв и поучений, третья четв. XIV в.

Литература

ВМЧ — Великие Минеи четьи: Сентябрь. Дни 25–30. СПб., 1883. 2300 стб.

Гнатенко — *Гнатенко Л.* Слов'яньска кирилична рукописна книга XV ст. з фондів Інституту рукопису національної бібліотеки України імени В. І. Вернадського: Каталог. Київ: [б. и.], 2003. 348 с.

Далмат — *Далмат (Юдин), иером.* История списков цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского // Таинство слова и образа: Сб. материалов науч.-богосл. конф. кафедры филологии Моск. духовной академии (18–19 ноября 2020 г.). Сергиев Посад: [б. и.], 2021. С. 158–185.

Лосева — *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 466 с.

Рогачевская — *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М.: Языки русской культуры, 1999. 280 с.

СДРЯ — Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М.: Русский язык, 1988. Т. 1. 528 с.; 1989. Т. 2. 495 с.; 1991. Т. 4. 559 с.; 2002. Т. 6. 604 с.

Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1912. Т. 3. [3] с.; 1684 стб.; 272 стб.; 13 с.

Творогов — *Творогов О. В.* Археография и текстология древнерусской литературы. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009. 278 с.

Турилов — *Турилов А. А.* Древнерусские влияния // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. Т. 16. С. 162–171.

Шереметов — *Шереметов Н. А.* «Яко небопарный орел, на небеса возлете»: к поэтике службы Александру Ошевенскому // Словесность и история. 2025. № 1. С. 131–148.

Ярославский часослов — *Андреев А. А., Афанасьева Т. И., Соболева А. Е.* Ярославский часослов второй половины XIII века: Исследование и издание текста / Отв. ред. Т. И. Афанасьева. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2024. 464 с.

MacRobert — *MacRobert C. M.* In Search of a Canon: The Dissemination in 14th-century East Slavonic Manuscripts of Prayers and Hymns Attributed to Kirill of Turov // Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer. Bergen: Department of Russian Studies, University of Bergen,, 2000. P. 175–195. (Slavica Bergensia; [Vol.] 2).

SJS — Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Praha: Nakladatelství Československé akademie véd, 1966. T. 1. 853 s.; 1982. T. 3. 671 s. (репринт. изд.: Словарь старославянского языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. Т. 1. 853 с.; Т. 3. 671 с.).

References

Andreev, A. A., Afanas'eva, T. I., Soboleva, A. E. (2024). *Iaroslavskii chasoslov vtoroi poloviny XIII v. Issledovanie i izdanie teksta* [*The Yaroslavl Horologion of the Second Half of the 13th Century. Study and Edition*]. Moscow; St. Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 464 p. (In Russ.)

Dalmat (Yudin), hieromonk (2021). 'Istoriia spiskov tsikla sedmichnykh molitv sviatitelia Kirilla Turovskogo' ['The History of the Copies of the Cycle of Weekly Prayers by St. Cyril of Turov'], in: *Tainstvo slova i obraza. Sbornik materialov nauchno-bogoslovskoi konferentsii kafedry filologii Moskovskoi dukhovnoi akademii* (18–19 noiabria 2020 g.) [*The Mystery of the Word and the Image*]. Sergiev Posad, 158–185. (In Russ.)

Gnatenko, L. A. (2003). *Slov'ian'ska kirilichna rukopisna kniga XV st. z fondiv Institutu rukopisu natsionalnoï biblioteki Ukraïni imeni V I Vernadskogo. Katalog* [*Slavic Cyrillic Manuscript Book of the 15th Century from the Collections of the Institute of Manuscripts of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine. Catalogue*]. Kiïv, 348 p. (In Ukr.)

Loseva, O. V. (2009). *Zhitiia russkikh sviatykh v sostave drevnerusskikh Prologov XII — pervoi treti XV vekov* [*Lives of Russian Saints in the Old Russian Prologues of the 12th — the First Third of the 15th Centuries*]. Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 466 p. (In Russ.)

MacRobert, C. M. (2000). 'In Search of a Canon: The Dissemination in 14th-Century East Slavonic Manuscripts of Prayers and Hymns attributed to Kirill of Turov', in: *Kiril of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer*. Bergen: Department of Russian Studies, University of Bergen, 2000. P. 175–195. (Slavica Bergensia; [Vol.] 2). (In Eng.)

Rogachevskaia, E. B. (1999). *Tsikl molitv Kirilla Turovskogo: Teksty i issledovaniia* [*The Cycle of Prayers by Cyril of Turov: Texts and Study*]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury Publ., 280 p. (In Russ.)

Sheremetov, N. A. (2025). '"Like a Sky-Soaring Eagle, He Flew Up to the Heavens": The Poetics of the Service to Aleksandr Oshevenskii', *Slovesnost' i istoriia* [*Texts and History*], 1, 131–148. DOI 10.31860/2712-7591-2025-1-131-148. (In Russ.)

Slovar' drevnerusskogo iazyka XI–XIV vv. [*Dictionary of the Old Russian Language of the 11th–14th Centuries*] (1988, 1989, 1991, 2002). Moscow: Russkii iazyk Publ. Vol. 1, 527 p.; Vol. 2, 495 p.; Vol. 4, 559 p.; Vol. 6, 604 p. (In Russ.)

Turilov, A. A. (2007). 'Drevnerusskie vliianiia' ['Old Russian Influences'], in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia" Publ. Vol. 16, 162–171. (In Russ.).

Tvorogov, O. V. (2009*). Arkheografiia i tekstologiia drevnerusskoi literatury* [*Archaeography and Textology of Old Russian Literature*]. Moscow, St. Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 278 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 49–82
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-49-82
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 49–82
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Д. Г. Хрусталев

Denis G. Khrustalev

РАЗЫСКАНИЯ О ТОПОНИМАХ АФАНАСИЯ НИКИТИНА: ДЕГА

RESEARCH ON THE TOPONYMS OF AFANASY NIKITIN: DEGA

Резюме. В статье рассматриваются версии локализации топонима Дега (Дегу), дважды упомянутого Афанасием Никитиным в «Хожении за три моря», на пути из Персидского залива в Индию. Приведена подробная историография проблемы, выявлены новые географические материалы. Признаны необоснованными как версия идентификации Дега с Диу (Гуджарат), высказанная И. И. Срезневским, так и версия идентификации с Дехар (Дезат), предложенная И. П. Минаевым. Обследована гипотеза, обоснованная Л. С. Семеновым, о выделении в составе «Хожения за три моря» фрагмента о торговом пути из Ормуза до Китая, условно именуемого «маршрутник», который представляет собой текст, составленный Афанасием Никитиным по чужим рассказам накануне поездки в Индию. Эта гипотеза позволяет иначе прочитать варианты упоминания Дега в «Хожении за три моря» и предложить новый вариант его локализации — в устье Инда, в районе порта Дебал (Дайбул, Диул), который местные мореходы называли *«Дэба(л)»*.

Ключевые слова: Афанасий Никитин, «Хожение за три моря», Средние века, топонимы, историческая география, Дега, Дегу, Диу, Даибул, Дебал, Ормуз, Персия, Иран, Индия.

Информация об авторе: Денис Григорьевич Хрусталев, независимый исследователь, Санкт-Петербург, d.g.khrustalev@gmail.com; ORCID ID: 0009-0003-0687-3320.

Для цитирования: *Хрусталев Д. Г.* Разыскания о топонимах Афанасия Никитина: Дега // Словесность и история. 2026. № 1. С. 49–82.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-49-82

Abstract. The article examines the versions of the localization of the toponym Dega (Degu), which is mentioned twice by Afanasy Nikitin in his *Journey Beyond the Three Seas* in the segment covering his trip from the Persian Gulf to India. The article presents a detailed historiography of the problem and reveals new geographic materials. The author rebuts both I. I. Sreznevsky's identification of Degas with Diu (in Gujarat) and I. P. Minaev's identification of the term with Dexar (or Dezat). The article investigates the hypothesis proposed by L. S. Semenov about the allocation of a fragment about the trade route from Hormuz to China, conventionally called 'marshrutnik' (route-description), in the composition of the *Journey Beyond the Three Seas*. This fragment represents a text that was compiled by Afanasy Nikitin from other people's stories on the eve of his trip to India. This hypothesis allows a different reading of the variants of the references to Degas in the *Journey Beyond the Three Seas* and leads to the suggestion of a new version of its localization. The author argues for the localization of Degas at the mouth of the Indus, in the area of the port of Debal (Daibul, Diul), which was called "Deba(l)" by local sailors.

Keywords: Afanasy Nikitin, *Journey Beyond the Three Seas*, Middle Ages, toponyms, historical geography, Dega, Degu, Diu, Daibul, Debal, Hormuz, Persia, Iran, India.

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

Information about the author: Denis G. Khrustalev, independent researcher, St. Petersburg, Russia, d.g.khrustalev@gmail.com; ORCID ID: 0009-0003-0687-3320.
For citation: Khrustalev, D. G. (2026). 'Research on the Toponyms of Afanasy Nikitin: Dega', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 49–82.

Топоним Дега (Дегу) встречается в «Хожении за три моря» дважды. Оба раза он упоминается как порт на пути между Индией и Персидским заливом. Первый раз Афанасий Никитин называет его промежуточной станцией в своем морском плавании из Маската («Мошкат») в Гуджарат («Кузрят»):

«А в Гурмызе был есми мѣсяць, а из Гурмыза пошел есми за море Индѣиское по Велице дни в Радуницу, в таву с конми.

И шли есмя морем до Мошката 10 дни; а от Мошката **до Дѣгу** 4 дни; а **от Дѣга** Кузряту, а от Кузрята Конбаату, а тут ся родит краска да лекъ.

А от Конбата к Чювилю, а от Чювиля есмя пришли въ 7-ую недѣлю по Велице дни, а шли в тавѣ есмя 6 недѣль морем до Чивиля» [Хожение 1986, с. 6–7, 24, 37].

Второй раз он упомянут как порт, равноудаленный от Калхата («Галат») и Маската, на пути между Ормузом («Гурмыз») и Гуджаратом:

«А от Гурмыза итти морем до Галат 10 дни, а от Галаты **до Дѣгу** шесть дни, а **от Дѣга** до Мошката 6 дни, а от Мошката до Кучьзрята 10 дни, а от Кучьзрята до Камбата 4 дни, а от Камбата до Чивиля 12 дни, а от Чювиля до Дабыля 6 дни. Дабыло же есть пристанище в Гундустани послѣднее бесерменьству. А от Дабыля до Келекота 25 дни...» [Хожение 1986, с. 11, 24, 37].

Противоречие в описании локации Дега привело к тому, что единого мнения о его местоположении не сложилось.

Первооткрыватель «Хожения за три моря» Н. М. Карамзин в своем пересказе этот топоним пропустил — у него после Маската сразу Гуджарат: «въ Мошкатъ (Маскатъ), Кузрятъ (Гузуратъ), Камбатъ, где родится краска далекъ (индиго)» [Карамзин, с. 460]. Граф М. М. Виельгорский, переводя на английский, тоже отказался высказывать версии — у него этот топоним в именительном падеже представлен как «Дег» и отмечен знаком вопроса: *«Degh (?)»* [Major, p. 8, 19].

Специально изучавший топонимику «Хожения» И. И. Срезневский допустил, что речь идет про «Диу, что на полуострове Гуджератском» [Срезневский, с. 47, 48]. Никакой аргументации, однако, он не представил.

Чуть позднее детально обследовал тему И. П. Минаев. Он усомнился в возможности сопоставить «Дегу» с Диу в связи с невозможностью преодолеть путь от Маската до этого порта в Гуджарате за 4 дня: «если Аф. Никитин в десять дней сделал переезд [от Ормуза] до Маската, то едва ли он мог в четыре дня свершить гораздо больший переезд — от Маската до Диу»



Ил. 1. Путь Афанасия Никитина через Аравийское море в Индию. 1469 г.

[Минаев 1881, с. 16]. Действительно, если даже по прямой от Маската до Диу, то это более 1300 км, а если учитывать, что корабль маневрировал и прижимался к берегу, — не менее 1500 км. В то время, как от Ормуза до Маската по прямой лишь 450 км (если прижиматься к берегу, то 500 км), а этот путь преодолевался за 9–10 дней: в первый раз Афанасий прошел его за 10 дней, а на обратном пути — за девять [Хожение 1986, с. 6, 16; 20, 30]. Соответственно, скорость корабля не составляла более 1,5 узлов. Большая, неуклюжая, груженная лошадьми тава могла перемещаться еще медленнее. Надо полагать, что от Маската до Диу при самом благоприятном стечении обстоятельств требовалось не менее 25–26 дней. Более чем через сто лет, в 1583 г., примерно столько затратило португальское судно, груженное лошадьми (124 лошади) и перевозившее арестованного английского торговца Ральфа Фитча, на переход из Ормуза в Диу (ок. 1800 км), двигаясь вдоль побережья Синда — без захода в Маскат [Fitch, p. 252].

Кроме того, Минаев отметил другое противоречие: в тексте «Хожения» Дега определенно не соответствует Гуджарату, куда надо еще плыть.

Диу занимает остров рядом с мысом Мидвар на крайней южной оконечности полуострова Катхиявар, составляющего основную часть султаната Гуджарат. Главным портом Гуджарата был Камбей («Канбат»), но Афанасий между «Дега» и Камбеем выделял еще собственно Гуджарат («Кузрят» или «Кучьзрят»), причем до него от «Дега» следовало еще 4 дня плыть, то есть не менее 280 км. Это при том, что от Диу до Камбея ок. 300 км, а все побережье Катхиявара (и Гуджарата) не более 600 км.

Чтобы устранить эти противоречия, Минаев предложил, во-первых, считать, что под Дега скрывается некий «Dexar (или Dezat), город на персидском берегу, принадлежавший Гормузскому царю и упоминаемый Барбосой», а во-вторых, допустить, что в тексте «Хожения» вместо «от Мошката до Кучьзрята 10 дни» следует читать «от Дега до Кучьзрята 10 дни» [Минаев 1881, с. 16; Barbosa 1866, p. 35; Barbosa 1918, p. 75]. В этом случае, как считал исследователь, под портом Гуджарат скрывается, собственно, Диу, а срок в пути приходит в соответствие с реальным.

Так в историографии оформились две главные версии локализации Дега: версия Срезневского (Диу) и версия Минаева (*Dexar-Dezat*). Обе они содержат противоречия и требуют существенных допущений.

На это обратил внимание уже К. И. Кунин в опубликованном посмертно в 1947 г. научно-популярном очерке. Он подчеркнул слабость версии Срезневского, но не смог полностью согласиться с Минаевым. Кунин считал, что Афанасий привел два варианта расчета своего пути из Ормуза в Индию. Согласно второму — «от Галаты **до Дѣгу** шесть дни, а **от Дѣга** до Мошката 6 дни» — получалось, что он «зачем-то трижды пересекал океан» (Оманский залив): сначала из Калхата (в Омане) в «Дегу» (на персидском берегу или в Гуджарате), потом оттуда опять в Оман к Маскату и, наконец, из Маската снова в Гуджарат. Явную странность можно устранить признанием того, что здесь представлен не реальный маршрут Афанасия, а его пересказ возможных путей, записанный с чужих слов и ранее, чем сам Афанасий преодолел этот маршрут. Однако и в этом случае описание переходов не позволяет сопоставить Дега с Диу: из Ормуза в Калхат плыть 10 дней, а через все Аравийское море 6 дней?!

Кунин был согласен с Минаевым, что «следует поэтому искать город „Дега“ где-либо на аравийском или иранском побережье», но не видел «достаточных данных для того, чтобы отождествить ⟨...⟩ *Dexar* с „Дега“» [Кунин, с. 22–23]. Кунин «Дега» всегда отмечал исключительно в кавычках и без точной локализации. А в своей художественно-исторической повести «За три моря» сюжет с этим топонимом вообще пропустил. Однако парадоксальным образом на карте, прилагаемой к немецкому переводу его сочинения, издававшемуся в Берлине в 1951 и 1952 гг., *«Degu»* отмечено на месте Диу [Kunin].

И. П. Петрушевский в комментариях к первому академическому изданию «Хожения», вышедшему в 1948 г., также поставил под сомнение версию Срезневского. Он привел те же аргументы, что и Кунин, — не подходит, прежде всего, время в пути от Маската (в одном месте указано 4 дня, а в другом — 6 дней): «То и другое невероятно, если Дега = Диу». Однако, отметил Петрушевский, не подходит и версия Минаева про «Дехач (или Dezat)», поскольку

«неясно, заезжал ли Афанасий Никитин в Дегу, уже миновав Маскат, или, напротив, еще не доезжая Маската». Петрушевский резюмировал: «По-видимому, здесь память изменила нашему путешественнику, и сделать какой-либо категорический вывод относительно местоположения Дега трудно. Можно лишь допустить, что Дега — не индийский город Диу, а один из пунктов на оманском или иранском берегу Персидского залива» [Хожение 1948, с. 159, примеч. 53]. Эти выводы опять парадоксальным образом не совпали с изображением на прилагаемой к изданию карте, на которой «Дегу» отмечено как Диу. То же в позднейших переизданиях 1958 и 1960 гг. [Хожение 1958, с. 206–207, примеч. 53; Хожение 1960, с. 80].

Фронтально проработавший топографию «Хожения» Л. С. Семенов склонялся к версии Минаева: Дега — «по-видимому, Дезат на персидском берегу, подчиненный мелику Ормуза» [Семенов, с. 68]. А противоречие с несколькими версиями пути разрешал предположением, что второй текст, где «от Галаты **до Дѣгу** шесть дни, а **от Дѣга** до Мошката 6 дни», ошибочен, он относится к вставке, иному сочинению Афанасия Никитина — «маршрутнику», «где названы и те места, в которых путешественник не был, но сведения о которых собрал» [Семенов, с. 70]. Эта же позиция была отражена в комментариях к третьему академическому изданию «Хожения», вышедшему в 1986 г. под редакцией Я. С. Лурье и Л. С. Семенова [Хожение 1986, с. 145–146, примеч. 60]. На прилагаемой там карте «Дега» отмечен на северном побережье Аравийского моря, на равном удалении от Ормуза и устья Инда — примерно в районе современного порта Гвадар, некогда зависимого от султаната Оман, теперь территория Пакистана [Хожение 1986, с. 57]. Можно сказать, что это отражало откорректированную Семеновым версию Минаева.

Однако, несмотря на авторитет Минаева и академического издания «Хожения», никакого общепринятого мнения о локализации Дега не сложилось. Нередко исследователи просто обходят эту проблему молчанием [см.: Баранов; Ильин; Осипов, Александров, Гольдберг; Синицына; Тетенькина; Малето, с. 104, 356; Толстов, с. 174–175]. Так поступала уже Е. А. Мирожина в своем очерке об Афанасии Никитине, приуроченном к 450-летию путешествия: «Отмечал Афанасий Никитин встречавшиеся города: Мошкота, Дегу, Кузьрят, побережье Канбат (Камбаят)» [Мирожина, с. 9]. Так и в художественной прозе. В. С. Прибытков в своем романе «Тверской гость» упомянул Дегу вскользь, но назвал портом именно индийским: «От Ормуза до Дегу — первого индийского порта — шли через аравийский порт Маскат две недели. Потом были Гуджерат и Камбаят...» [Прибытков, с. 185]. Впрочем, этот автор, скорее всего, плохо представлял географию региона, поскольку

на прилагаемой карте отметил «Дегу» примерно на месте современного Мумбаи (Бомбея) [Прибытков, с. 3].

Бывало и так, что комментаторы просто пересказывали версии предшественников и устранялись от выбора собственной позиции [Morris, p. 504; Brown, p. 187; Kempgen, S. 231–232]. Например, в тверском издании «Хожения», вышедшем в 2003 г., повторили сомнения Кунина, причем указали, что *Dexar* (*Dezat*) — «иранский» [Хожение 2003, с. 130, примеч. 64]. Однако на прилагаемой карте опять отметили «Дега» как Диу.

В целом можно сказать, что по числу публикаций преобладают сторонники Срезневского, считающие, что речь про Диу [Meyer; Воробьев; Хожение 1948; Хожение 1958; Lesný; Лебедев, фиг. 14; Хожение 1960, с. 80; Nikitin; Morris, p. 503; Прокофьев; Nikitine; Баландин, Маркин, с. 173; Хожение 2003; Виташевская, с. 49; Непомнящий, с. 33]. Лишь иногда эту версию сопровождают сомнением или вопросом. Так в публикации «Хожения» Н. И. Прокофьевым: «Дега — возможно, Дегу (Диу)» [Прокофьев, с. 185, примеч. 29]. В комментариях к английскому переводу «Хожения», вышедшему в Москве в 1985 г.: «Неясно, которое место Никитин называет «Дега». Возможно, он имеет в виду Диу (Двипа), порт около полуострова Катхиявар, западная Индия» [Afanasy, p. 62, not. 32]. На карте при французском переводе Ж.-И. Ле Гийу, вышедшем в Канаде, Дега на месте Диу отмечен с вопросительным знаком: *«Dega?»* [Le Guillou, p. 22].

Из последовательных сторонников Минаева можно назвать только Н. В. Водовозова, который в 1950 г. в комментариях к «Хожению» настаивал: «Дега (Дехач) расположен на персидском берегу, но принадлежал в то время гурмызскому царю» [Водовозов 1950, с. 133, примеч. 34]. Эту же мысль он развил в 1955 г. в соответствующей лекции: «Москат, известный своей бедностью и знойным климатом, Дога или Дохач, последний город на персидском побережье, затем первый индийский порт Конбат, находящийся в одноименном заливе в области Гуджерат» [Водовозов 1955, с. 18].

Любопытно, что даже немецкий исследователь С. Кемпген, который опубликовал серию статей о топонимике у Афанасия Никитина, не стал закрепляться на чьей-либо версии, хотя обсуждал только вариант Дега — Диу. Он не учитывал гипотезу Семенова о «маршрутнике» как особом сочинении, включенном в «Хожение», а потому опять возвращался к сложности разъяснения различных сроков пути, отмеченных у Афанасия между портами. При этом удивлялся, что, размышляя о Диу, все пропускают такой порт, как Гуджарат, воспринимая его как название провинции [Kempgen, S. 231–232].

Иранские исследователи Дж. Карими-Мотаххар и М. Яхьяпур, кроме того что признали вероятным вариант Диу, предложили новую версию — рас-

смотреть сопоставление с топонимом Деху (*Dehou*; دهو), центром сельской агломерации в округе Минаб [Карими-Мотаххар, Яхьяпур, с. 27; Хожение 2024, с. 28, 210]. Эта деревня действительно занимает удобное место на пути от устья Менаб к важному современному порту Бандер-Аббас, а ее название напоминает «Дег» или «Дега», а также *Dexar—Dezat*. Однако она расположена буквально вблизи Ормуза — в зоне, где обычно предполагается место Старого Ормуза, гавани, откуда переправляли товары на остров Джерун, где сейчас находится Ормуз (Новый Ормуз). Афанасий Никитин упоминал это место под другим названием — «Бендерь», писал, что «тутъ есть пристанище Гурмызьское» [Хожение 1986, с. 19]. Сомнительно, чтобы он сначала уплыл из Ормуза в Маскат, а потом опять вернулся к Ормузу, чтоб отправиться в Гуджарат; а еще использовал бы два разных названия для примерно одной и той же локации. Не подойдут и его расчеты времени в пути.

Последним стоит упомянуть С. Е. Кутейникова, который в своей недавней книге о «Хожении» вопрос про Дегу не заострял, указав только, что путь тавы с Афанасием лежал «вдоль берега» и заканчивался в Гуджарате, «первой области Индии». В своих размышлениях он вскользь сослался на Т. А. Шумовского, приведя, хотя и без ссылки, цитату из его книги «По следам Синдбада Морехода» о том, что на пути из Персидского залива к Индии, «пройдя крайние восточные гавани державы халифов — Мансуру и Дайбул (в устье Инда), путники достигали острова Катхиявар» [Шумовский 1986, с. 114]. Именно «этим маршрутом плыл Никитин», подчеркнул Кутейников [Кутейников, с. 109]. Это важное наблюдение не было, однако, развито автором. Не дал он объяснения и отклонению от этого маршрута к Маскату, о чем сказано в «Хожении». Впрочем, кажется, исследователь первым упомянул порт Дайбул (Диул) в такой связи.

* * *

Судя по всему, главной проблемой при поиске Дега является выявление логики в изложении «Хожения за три моря». В первом случае описан маршрут и для некоторых переходов указаны сроки: Ормуз — Маскат (10 дней), Маскат — Дегу (4 дня), Дега — Гуджарат, Гуджарат — Камбей. Во втором случае маршрут описан иначе, остановок больше, сроки переходов указаны все, но в сравнимых местах с первым случаем не совпадают: Ормуз — Калхат (10 дней), Калхат — Дегу (6 дней), Дега — Маскат (6 дней), Маскат — Гуджарат (10 дней), Гуджарат — Камбей (4 дня).

Между Маскатом, который ближе к Ормузу, и Калхатом, который дальше от Ормуза, вдоль берега ок. 130 км — при благоприятных условиях это не должно занимать более двух дней пути под парусом. Кроме того, между ними

нет и не было каких-либо более или менее значимых гаваней. Соответственно, Дега не мог быть расположен на том же — оманском — побережье между Маскатом и Калхатом. Единственный вариант, если этот порт существовал на противоположном берегу Оманского залива и туда действительно можно было доплыть из Маската и Калхата почти за одно и то же время. Однако нелепо предполагать, что таким путем — сначала из Ормуза в Калхат, минуя Маскат, потом из Калхата через Оманский залив в «Дегу», а потом из «Дега» опять через Оманский залив в Маскат и снова через залив в Гуджарат — четырежды пересекая море, сначала пропуская Маскат, а потом в него возвращаясь, — двигался Афанасий Никитин. Скорее всего, во втором случае — «от Галаты **до Дѣгу** шесть дни, а **от Дѣга** до Мошката 6 дни» — он описывал не свой путь, но перечень вариантов пути и приблизительные расстояния. Эту версию впервые обосновал Л. С. Семенов, который считал, что в этой части текста «Хожения» следует выделять отдельное сочинение — «маршрутник» (иное название — «Порты Индийского моря»), где изложены подробности пути из Ормуза в Китай с приложением кратких справок об особенностях рыночных товаров во встречающихся поселениях, причем учтены вовсе не только те места, которые посетил или собирался посетить Афанасий [Семенов, с. 70; Хожение 1986, с. 146, примеч. 60; с. 161, примеч. 130; Хрусталев].

Действительно, фрагмент текста «Хожения» от слов «А от Гурмыза итти морем до Галат 10 дни...» до «...а дикие олени пупкы из собя роняют по лесу, ино ис тех воня выходит, да и сь есть тот не свеж» [Хожение 1986, с. 11–12, 24–26] выделяет единство замысла и последовательность изложения, но он совершенно лишен связи с другими соседствующими фрагментами. Ему предшествует рассказ о поездке с индусами в «Парват» и дневниковая запись, частично составленная в настоящем времени на смеси языков: «А иду я на Русь, кетъмышьтыр имень, урус тутътым. Месяць мартъ прошел...» [Хожение 1986, с. 11, 24]. Далее тоже идет дневниковая запись с сетованием на невозможность правильно рассчитать Пасху, отпразднованную в пути уже четыре раза (в «Каине», «Чебокаре», Ормузе и Бидаре): «Месяца маия 1 день Велик день взял есми в Бедере ⟨...⟩. Аз же рабище божий Афонасий сжалихся по вере кристьянской. Уже проидоша 4 великих говейна...» [Хожение 1986, с. 12, 26].

В этом фрагменте текста «Хожения», «маршрутнике», перечислены основные порты (и регионы) на пути от Ормуза до Китая и их краткие характеристики, среди которых есть довольно точные данные о размерах таможенных пошлин и основных товарных группах, которые можно там выгодно приобрести, но также приведены свидетельства явно легендарные, которые напоминают «портовые байки», «россказни бывалых шкиперов».

Например, про Китай сказано: «А жоны их с мужи своими спят в день, а ночи жены их ходят спати к гарипом, да спят с гарипы, да дают имъ алафу, да приносят с собою ѣству сахарную да вино сахарное, да кормят да поят гостеи, чтобы еѣ любил, а любят гостеи людеи бѣлых, занже их люди черны велми. А у которые жены от гостя зачнется дитя, и мужи дают алафу; а родится дитя бѣло, ино гостю пошлины 300 тенекъ, а черное родится, ино ему нѣт ничего, что пилъ да ѣлъ, то ему халялъ» [Хожение 1986, с. 12]. Кроме того, что сам обычай сомнителен для Китая[1], описан он определенно мусульманином и в персидских выражениях. «Алафа» — жалованье или корм, а «гарип» — иноземец или странник, оба термина арабского происхождения. «Тенка» — это танга, серебряная монета, персидское слово — в других местах Афанасий приводит цены в фунах, индийских серебряных монетах [Хожение 1986, с. 160, примеч. 126; с. 165, примеч. 146]. Понятие «халяль» определенно мусульманское, а никак не индуистское или буддистское. Само представление о китайцах как «черных» тоже затруднительно. Можно предположить, что весь рассказ вообще относится не к Китаю, а к Шаибату (область на побережье Бенгальского залива)[2], о котором в тексте речь далее. Но это не устраняет странности свидетельств. Про Шаибат в другом месте того же «маршрутника» Афанасий пишет, что любому «хоросанцу» там «дают алафу по тѣнке на день», а если «женится хоросанець», то «князь шабатскый дает по тысячи тенекъ на жертву, да алафу дает на всякый мѣсяць по пятидесяти тенекъ» [Хожение 1986, с. 11, 25]. Если «хоросанцы» могут там жениться, то Шаибат определенно мусульманская страна, но если так, то ходить «спати к гарипом» жены там точно не могут. Даже если существовало такое исключительное отклонение

[1] Как писал И. П. Минаев, этот «странный обычай», о котором Афанасий рассказывает при описании Китая («Чина и Мачина»), «не подтверждается другими старинными европейскими путешественниками» [Минаев 1881, с. 152]. Впрочем, похожая традиция упоминается у Марко Поло (гл. LIX), которого переводил тот же Минаев: «Гостям-иноземцам всегда очень рады; женам приказывают исполнять все желания иноземца, сами уйдут по своим делам и дня два-три домой не приходят, а гость там, что пожелает, то и делает с женою; спит с нею как бы с своею женою, поживает в свое удовольствие. И в этом городе, и в этой области жены любятся так, а мужья не стыдятся» [Минаев 1902, с. 76]. Касается это, однако, не Китая, а области Камул, расположенной в пустыне Гоби, вблизи восточных отрогов Тянь-Шаня, на пути в Китай. Для Индии примерно такое же отношение к гостям на постоялых дворах описывал сам Афанасий Никитин в другом месте [Хожение 1986, с. 7, 20]. Подобный опыт упоминает также итальянец Людовико ди Вартема, посетивший Индию ок. 1505 г. [Varthema, p. 203]. Он еще описывал институт обмена женами у индусов [Varthema, p. 145]. О полигамии в Кожикоде сообщал венецианец Николо Конти, побывавший там в 1420–1421 гг. [Major, p. 23]. О вольных нравах в тех областях писал также хорасанский дипломат Абд ар-Раззак Самарканди, ездивший в Виджаянагар в 1441–1442 гг. [Major, p. 29, 32]. См. также: [Хожение 1986, с. 165–166, примеч. 146]. Во всех случаях речь идет не о Китае.

[2] О локализации Шабата (Шаибата) см.: [Хожение 1986, с. 162–163, примеч. 135].

от законов шариата, то зачем тем женам давать иноземцу «алафу», если таковую выплачивает «шаибатский» князь? Или это только привилегия для «хоросанцев», а не для всех «гарипов»? Надлежащим образом примирить эти свидетельства не представляется возможным. Ни для Шаибата, ни для Китая история про жен, которые ходят «спати к гарипом», не подходит.

В том же «маршрутнике» содержатся другие необычные свидетельства, которые исследователи вынуждены объяснять некоей диковинной реалией. Так, про Шри-Ланку («Силян»; Цейлон) там сказано: «Да слоны родятся, да продают ихъ в локот, да девякуши продают в вѣс» [Хожение 1986, с. 11, 25]. Ниже про Шаибат также значится, что слонов там продают по длине или высоте, «в локоть» [Хожение 1986, с. 12, 25], а не по каким-то другим характеристикам. У такого способа оценки, кажется, есть подтверждение по другим источникам [Хожение 1986, с. 165, примеч. 145]. Однако продажу на вес «девякуши» объяснить сложнее. Слово напоминает тюркское «девекуш» — страус (букв. «верблюжья птица») [Хожение 1948, с. 184, примеч. 194; Хожение 1986, с. 165, примеч. 145]. Минаев подчеркнул, что «непонятно, зачем эту птицу продавать в вес» [Минаев 1881, с. 149]. И предположил, что под «девякуши» скрывается слово «девакусума» — «слово санскритское, перешедшее и в пали, и в сингальский язык и употребляемое как эпитет корицы, то есть такого продукта, которым Цейлон был богат в то время» [Минаев 1881, с. 149]. Речь о слове देवकुसुम (*deva-kusuma*), что можно перевести буквально как «божественный цветок», и это эпитет гвоздики, а не корицы. Однако в любом случае и корица, и гвоздика упоминаются Афанасием под своим настоящим именем — «корица», «гвоздика» — среди товаров, торгуемых в Кожикоде [Хожение 1986, с. 11, 25], а здесь — на Цейлоне — «девякуши» представлены в одном ряду со слоном, живым товаром, что говорит о необычности их оценки именно весом, в отличие от специй, для которых оценка весом кажется естественной. Страусы, как известно, на Шри-Ланке не водятся, и завоз их именно сюда, например, из Африки, объяснить сложно, поэтому вопрос о том, что же такое «девякуши», остается открытым [Хожение 1948, с. 184, примеч. 194]. Вполне возможно, что слово было записано Афанасием на слух и некорректно. Именно в «маршрутнике» такое встречается не раз.

Так, при описании Шаибата сказано: «От Шабата же 10 мѣсяць сухом итти, а морем 4 мѣсяцы аукыиков» [Хожение 1986, с. 12]. Неясно, куда отмерен этот путь. В Сухановской редакции вставлено «до Бедеря», но это, скорее всего, позднейшая догадка [Хожение 1986, с. 38]. Непонятно слово «аукыиков» («аукиковъ»). Никаких общепринятых версий, касающихся его трактовки, не сложилось. Срезневский предлагал читать «а у҃ки (428) ковов», где

«уки» переводить как число 428, то есть речь про «четыреста двадцать восемь ковов», 4280 верст [Срезневский, с. 78, примеч. 182]. Но, как верно заметил Л. С. Семенов, «по контексту» это выражение «относится скорее к пути по морю», которое в ковах не измеряли [Хожение 1986, с. 167, примеч. 152]. Да и мера в 428 выглядит слишком точной. Петрушевский допускал, что здесь, «возможно, деформация ар. „гунук“ (из „джунук“, форма множ. числа, в ед. числе „гунк“ / „джунк“) — джонки, большие суда, плававшие между Индией и Китаем» [Хожение 1948, с. 186, примеч. 233]. Но и в этом случае речь о термине, схожем исключительно отдаленно.

Кроме «аукыиков», в тексте «маршрутника» встречаются другие уникальные термины, интерпретируемые лишь гипотетически: «лон», «Негостань», «бинчаи», «сумбада», «аммоны» [Хожение 1986, с. 163, примеч. 139; с. 165, примеч. 144; с. 166, примеч. 148]. Кроме того, для некоторых понятий там используются по два разных термина в одной и той же фразе, например: «зеньзебил» и «адряк» — оба означают имбирь; «маник» и «кирпук» — оба обозначают рубин [Хожение 1986, с. 164, примеч. 142; с. 166, примеч. 147]. Можно предположить, что речь идет о разновидностях товара — имбиря и рубинов, но из текста их родство никак не следует, Афанасий никак его не отразил.

Также в «маршрутнике» довольно часто встречаются нерусские слова и выражения, записанные кириллицей. Они определенно не могли быть понятны большинству читателей на Руси, то есть, скорее всего, этот текст не предполагался для обнародования и публикации. Путешественник фиксировал для себя все услышанное, чтобы потом разобраться на месте, но добрался далеко не до всех мест.

В целом видно, что Афанасий очень условно представлял упомянутые им в «маршрутнике» локации, как отдаленные китайские, так и собственно индийские. В одном месте он указал Бидар как морской порт, откуда можно доплыть до Китая: «Мачим да Чим от Бедеря 4 мѣсяцы морем итти» [Хожение 1986, с. 12, 25]. Также он не указал ни одного названия китайского порта или города, но всегда использовал только название страны или региона, в которых тоже путался. Сначала он пишет про «Чин и Мачин», что обычно принято воспринимать как обозначение Северного и Южного Китая (см.: [Хожение 1986, с. 163, примеч. 137–138]), но потом выделяет собственно «Китай», до которого от «Чина» надо еще плыть: «От Певгу до Чини да до Мачина мѣсяць итти, морем все то хожение, а от Чини до Китаа итти сухом 6 мѣсяць, а морем 4 дни итти» [Хожение 1986, с. 11, 24]. В другом месте «Чин и Мачин» представлены как, собственно, один какой-то порт: «А Чинское же да Мачинское пристанище велми велико, да дѣлают в нем чини» [Хожение 1986, с. 12, 25].

А. Г. Бобров считает, что в «маршрутнике» в отдельных выражениях можно разглядеть личные наблюдения автора, что выдает ретроспективный характер текста: «В „Портах Индийского моря“ имеются некоторые признаки, которые выглядят не как запись сведений с чужих слов, а как свидетельства „самовидца“» [Бобров 2025, с. 20]. Прежде всего, его привлекает фраза при описании товарных групп в Кожикоде, которую Афанасий привел на персидском языке: «Да кул да калавашь писааръ **хубь сия**» («Да кулъ да каравашь письяръ **хубь сия**») [Хожение 1986, с. 11, 25]. В первых изданиях «Хожения» ее переводили так: «Да рабы и рабыни очень хороши, черные» [Хожение 1948, с. 64; Хожение 1958, с. 81]. И. П. Петрушевский предлагал чуть иной перевод: «рабы и рабыни очень хорошие, черные» [Хожение 1948, с. 183, примеч. 184]. В последнем издании «Хожения» под редакцией Я. С. Лурье и Л. С. Семенова перевод отредактирован: «А рабы и рабыни многочисленны, хорошие и черные» [Хожение 1986, с. 51].

«Кул» — слово тюркское и означает раба, независимо от пола. «Каравaш» — тоже слово тюркское и означает невольницу, женского рода. Фраза «писааръ **хубь сия**» переводится с персидского однозначно: «очень хороший черный» [перс.: **بسیار خوب سیاه**], где «писааръ» (бесьяр) [**بسیار**] — превосходная степень (очень), «хубь» [**خوب**] — хороший, а сия [**سیاه**] — черный цвет. Может показаться, что «очень хорошие черные» («Писааръ **хубь сия**») — это частное мнение, личное впечатление от увиденного. Однако это более напоминает устоявшийся рыночный термин, обозначающий качество продукта, категорию товара, каковым тогда являлись рабы, в данном случае невольницы. Афанасий использовал эти же термины еще раз в другом месте — также для описания категорий рабынь в Индии: «В Ындѣя же ⟨...⟩. А куль коравашь учюзь: чяр фуна **хубъ**, бем фуна **хубѣсиа**; капъкара амьчюкь кичи-хошь» [Хожение 1986, с. 10, 24]. В последнем издании «Хожения» перевод этого места такой: «А рабы и рабыни-наложницы дешевы: 4 фуны хороша, 5 фун хороша и черна; черная-пречерная амджик маленькая, хороша»[3]. Характерно, что почти вся фраза записана здесь на тюркском, а к персидскому относится только числительное «чяр» (чахар) [**چهار**] — четыре, и слова «**хубъ**» / «**хубѣсиа**» (хороша / хороша-черна), которые определенно восходят к общепринятым торговым понятиям. Речь о торговой номенклатуре, которую на русском стоит сопоставлять с выражениями «хороша» и «хороша-красна», то есть либо хорошая «служанка», либо еще и «наложница».

[3] [Хожение 1986, с. 50]. В предыдущих изданиях «Хожения» перевод сокращенный: «Рабы и рабыни дешевы: 4 фуны — хороша, 5 фун — хороша и черна» [Хожение 1948, с. 62; Хожение 1958, с. 80].

Рабов в Индии, как и во всем мире, подразделяли по качеству, которое описывали соответствующими терминами. Среди рабынь прежде всего выделяли «рабынь-служанок» и «рабынь-наложниц». У них были разные цены. Так, уже в XIII в., как указал И. П. Петрушевский, в Индии «платили за рабыню-служанку по 8 танга, за рабыню-наложницу по 15 танга» [Хожение 1948, с. 179, примеч. 140]. При делийском султане Ала ад-Дине аль-Хильджи (1296–1316) были введены нормативные цены по следующим категориям: «за служанку от 5 до 12 танга, за наложницу от 20 до 40 танга, за раба-невольника от 10 до 15 танга, за красивого юношу от 20 до 30 танга» [Хожение 1948, с. 179, примеч. 140]. Говорить о том, что выражения «**хубъ**» / «**хубѣсиа**» (хороша / хороша-черна) отражают личное впечатление, не представляется возможным.

Можно было предположить, что датирующим свойством для этой части текста обладает фраза «арастъ хода чотьмъ» («аросто хода чотом») [Хожение 1986, с. 11, 24], которой Афанасий завершает перечень морских переходов до Китая. В первом академическом издании «Хожения» ее перевели нейтрально: «Да украсит бог покров мой» [Хожение 1948, с. 63]. Но в переводе в последнем издании она приобрела личный характер: «Да устроит мне Господь крышу над головой!» [Хожение 1986, с. 50]. На самом деле речь идет о традиционной персидской присказке, отсылающей к пожеланию. Ее можно перевести: «что далее — бог ведает» или «бог даст — получится». На ее популярный — «вульгарный» — характер указывал еще И. П. Петрушевский [Хожение 1948, с. 182, примеч. 158].

Таким образом, в «маршрутнике», скорее всего, отражены сведения, которые Афанасий Никитин собрал накануне отплытия в Индию. Они, вероятно, отражали информацию, полученную от случайных встречных, купцов или шкиперов. Соответственно, многое здесь было воспринято некритично и не является достоверным.

В частности, путь из Персидского залива в Индию описан совсем не тот, по которому прошел сам путешественник. Такой вывод можно сделать хотя бы по тому, что в «маршрутнике» остановка в Чауле («Чивиль», «Чювиль») отмечена, но характеристика этому порту не дана. Сразу после Камбея («Камбаята») описан Дабхол («Дабыло»). Кроме того, про Дабхол сказано, что он «есть пристанище в Гундустани последнее бесеременьству» [Хожение 1986, с. 11]. Однако известно, что в феврале 1472 г. Махмуд Гаван захватил Гоа, отбил его после двух лет войны у индуистской империи Виджаянагар, то есть после этого времени именно Гоа стал «последним мусульманским портом» [Хожение 1986, с. 161–162, примеч. 132]. Скорее всего, свои записи Афанасий Никитин сделал много раньше.

Л. С. Семенов считал, что весь «маршрутник» Афанасий мог составить не ранее чем за «две недели» — буквально накануне — торжественного въезда в Бидар победоносного Махмуда Гавана, который состоялся 19 мая 1472 г. То есть до этого путешественник не знал, что Гоа захвачен. Однако в тексте «Хожения» также упоминается, что султан поручил визирям встретить полководца «за 10 ковов» [Хожение 1986, с. 14, 28] — за 100 верст до Бидара. Это расстояние далее, чем от Бидара до «Кулонгера», составляющее 9 ковов, которые Афанасий преодолел за 5 дней [Хожение 1986, с. 8]. Надо полагать, торжественную встречу готовили далеко не впопыхах, и о победе под Гоа в Бидаре узнали намного раньше, чем в начале мая. Гоа был взят 1 февраля 1472 г., о чем известно из письма самого Махмуда Гавана [Gawan, с. 164; Sherwani 1942, p. 138–139; Sherwani 1973, p. 187–188]. Этому предшествовала тяжелая двухлетняя война. Скорее всего, новость о важном успехе, завершившем кровопролитие, доставили в Бидар — 550 км от Гоа — очень быстро, уже в том же феврале 1472 г.

Еще в «маршрутнике» Афанасий записал, что из Дабхола «ходят сухом месяць до Бедери да до Кельбергу» [Хожение 1986, с. 11], что совершенно неуместно, поскольку он сам проделал этот путь и описал иначе. Бидар от побережья находится дальше, чем Гулбарга. Расстояние между этими городами Афанасий в другом месте оценил в 5 дней пути [Хожение 1986, с. 8, 21], то есть он не мог сказать, что до них от Дабхола равное расстояние. Обратно на Русь он отплыл именно из Дабхола, то есть маршрут хорошо знал.

Надо полагать, что Афанасий в Персии готовился к путешествию в Индию и составил путеводный справочник, где записал чужие рассказы о пути из Ормуза. Анализ такой «купеческой карты» позволяет понять, что искал торговец за морем, чему удивлялся, на что ориентировался, что он считал «товаром на нашу землю». Впоследствии он пометит, что «залгали» его «псы бесермены», сказав, что «всего много нашего товара», а на самом деле «нет ничего на нашу землю» [Хожение 1986, с. 8], и еще раз упомянет про Бидар: «В Бедере же торгъ на кони, на товар, да на камки, да на шелкъ, на всей иной товар, да купити в нем люди черные; а иные в нем купли нет. Да все товар их гундустаньской, да съестное все овощь, а на Рускую землю товару нет» [Хожение 1986, с. 8]. Кажется, купца интересовали прежде всего драгоценные камни и пряности, которым он уделил место только в этом тексте. Вполне возможно, он имел четкий заказ на некий набор специй, например тот, что соответствует чину мироварения, как недавно обнаружил А. Г. Бобров [Бобров 2023, с. 133–138].

Есть все основания считать, что рассматриваемый блок текста, названный Л. С. Семеновым «маршрутник», является не просто вставкой, но отдельным

сочинением — маркетинговой справкой о путях. Оно играет роль «протохожения», образца, по которому Афанасий потом стал верстать свой собственный текст, «дорожник» (собственно «Хожение»). Видно, что большая часть собранной здесь информации оказалась либо недостоверной, либо невостребованной. Это самая ранняя часть записей Афанасия, с нее начинались его «тетради». Возможно, он привез эти листки еще из Персии, хранил — и подзабыл их содержание, поскольку сам потом проделал заметную часть того же пути, который описал иначе. Они оказались среди позднейших текстов, доехавших до Москвы, вклинившись в повествование, которое позднее стали называть в целом «Хожение за три моря».

* * *

В этом «маршрутнике» даны отдельные справки по некоторым — вероятно, самым важным — портам на пути в Китай — Ормуз («Гурмыз»), Камбей («Камбаят»), Дабхол («Дабыль») и Кожикоде («Келекот»):

«Гурмыз же есть пристанище велико, всего свѣта люди в нем бывают, всякыи товар в нем есть, что во всем свѣте родится, то в Гурмызе есть все.

Тамга же велика, десятое съ всего емлют.

Камбаят же пристанище Индиискому морю всему, а товаръ в нем все дѣлают алачи, да пестреди, да киндяки, да чинят краску нил, да родится в нем лекь, да ахикь, да лон.

Дабыло же есть пристанище велми велико, а приводят кони из Мисюря, изо Арабъстани, да ходят сухом мѣсяць до Бедери да до Кельбергу.

А Келекот же есть пристанище Индѣйскаго моря всего. А проити его не даи Бог никакову костяку: а кто его не увидит, тот поздорову не приидет морем.

А родится в нем перець, да зеньзебил, да цвѣт, да мошкат, да каланфуръ, да корица, да гвоздники, да пряное коренье в нем родится много. Да все в немъ дешево. Да кул да калавашь писааръ хубь сия» [Хожение 1986, с. 11].

Можно сказать, что в этом месте текста представлена иерархия торговых факторий: Ормуз — важнейшая в мире, Камбей — одна из важнейших в Индийском море, Дабхол — одна из крупных в Индийском море, Кожикоде — опять одна из важнейших в Индийском море. Среди них нет Дега. Очевидно, этот порт уступал по значимости как Ормузу, так и Камбею, но тем не менее был важным перевалочным пунктом, а также заметным навигационным ориентиром.

Как было отмечено выше, из сопоставления известий ясно, что Дега никак не может соответствовать Гуджарату, поскольку это всегда отдельные топонимы. Причем Гуджарат — это не какой-то город или порт, а регион,

включающий несколько гаваней, расположенных на полуострове Катхиявар, среди которых и Диу. Так в арабских лоциях конца XV в. [Маджид, с. 371]. Соответственно, если у Афанасия Никитина соблюдалась логика в изложении, то Дега находился вне Гуджарата и не может быть сопоставлен с Диу.

Само слово «Диу» (*Diu*) тоже сложно возвести к «Дег/Дега/Дегу», поскольку это название порта у европейцев, португальцев, а происходит оно от «Двипа» (санскрит. *dvīpa;* द्वीप), что значит «остров». У арабов его называли «Дийб» (*al-Dyyb*) или «Дийаб» (*Diyab*). Сейчас на фарси, хинди и других индийских языках город называется «Див» (*Div*; دیو, दीव).

Версия Минаева про *Dexar* (*Dezat*) не менее слаба, поскольку локация этого порта не идентифицирована. О нем упоминает только Дуарте Барбоса (ок. 1480 — 1521), который долгое время (1500–1516) был колониальным служащим на малабарском побережье в Кочи, а вернувшись в Португалию, опубликовал пространный отчет о торговых путях в Индийском океане. Книга Барбосы сохранилась в нескольких версиях, в том числе в переводе на итальянский и испанский. Минаев полагался на публикации итальянской и испанской версий. Там Барбоса перечисление владений Ормуза на персидском побережье начинал с *Baha*, который называл именно городом, отмечая, что там был свой губернатор. А затем — «после этого места далее вдоль берега есть иное место, именуемое *Dexar*». За ним по ходу пути *Xahen (Pahan)*, дальше — *Ygun (Iguir)*, потом — *El-guadun (Elguadim)* и, наконец, — *Nabani (Nabim)*, откуда на остров Ормуз возят воду и продукты [Barbosa 1866, p. 35; Barbosa 1550, p. 315v]. Все эти топонимы (*Baha*, *Dexar*, *Xahen*, *Ygun*, *El-guadun*), кроме последнего (*Nabani*), никак не идентифицируются. *Nabani* — очевидно, речка *Naband*, протекающая на континенте ближе всего к Ормузу.

Позднее был опубликован португальский список книги Барбосы, где названия мест на этом участке иные: «в направлении Индии» правитель Ормуза владеет хорошим городом *Bayam*, где имеется губернатор, а далее *Devyxar* и *Saquion* вплоть до *Nabando* [Barbosa 1918, p. 75.]. Никаких *Ygun* (*Iguir*) и *El-Goedun* (*El-Guadim*) в португальской версии нет.

Таким образом, у Барбосы описан участок персидского побережья от некоего крупного порта *Baha* (*Bayam*) до реки Набанд. Если рассматривать этот участок начиная от устья Инда, то там известны древние персидские порты Джаск и Гвадар, хотя оба они Барбосой не названы [Barbosa 1918, p. 106, not. 1]. Понятно, что сам чиновник в этих местах не бывал и описывал их по слухам. В любом случае ясно, что *Dexar* (*Dezat*; *Devyxar*) представлял собой малозначимый топографический ориентир, существенно менее заметный, чем столь же безвестный *Baha* (*Bayam*), который был больше и имел

губернатора. Вряд ли Афанасий Никитин использовал его в описании пути под именем Дега.

С другой стороны, следующими по побережью за владениями Ормуза в описании Барбосы идут владения королевства Синд (*Ulcinde*) с главным городом Диуль (*Diul*; *Diulcinde*) в устье Инда [Barbosa 1866, p. 49; Barbosa 1918, p. 105]. И уже потом Индия, которая начинается с королевства Гуджарат. В Гуджарате — от Синда до Камбея — Барбоса называет восемь городов, из которых шесть являются портами: *Patemxi*, *Suratimangalor*, *Duy* (*Diuixa*; *Diu*; *Dvuxa*; *Dimxa*), *Gogari, Barbesy, Buendari*. Он выделяет Диу как крупный и богатый порт, но далеко не единственный для этой области [Barbosa 1866, p. 50, 57–64; Barbosa 1918, p. 126–139].

Для арабских лоций конца XV — начала XVI в. на участке побережья Аравийского моря от Гуджарата до Ормуза (Джаруна) существует только два порта — Дайбул (Диул) в устье Инда (в Синде) и Джаск (Джаш).

Выдающийся арабский шкипер конца XV в., оставивший после себя ряд сочинений по навигации, Ахмад ибн Маджид, в «Книге польз», написанной в 1475 г. и окончательно отредактированной к 1490 г., путь из Индии к Ормузу представлял так: «Когда Синд оставишь за собою, брег потянется на закаты, к пределам побережья Джаша, и эта нить идет мимо земли Мукрана, это Индийцы, к коим примешиваются Неарабы... Миновав землю Джашков, прибудешь к Хурмузам...» [Маджид, с. 360][4].

Другой арабский мореход, Сулейман ал-Махри, составивший свой навигационный трактат в 1511 г., описывал сначала «морской путь от острова Джарун к Джашу», потом «от Джаша к Дайбулу Синда», а затем к Гуджарату, где знал следующие переходы: «от Дайбула в Синде к Махайаму»; «от Мидвара к Д.л.варе»; «от Д.л.вары к Данту»; «от Данта к Джурдже»; «от Диу к Сурату» [Махри, с. 50–51][5]. В целом он знал и нередко упоминал Диу как ориентир, но чаще писал о Гуджарате в целом: «муссон гузератский», «путешествие от Калхата к Гузерату» и пр.[6]

Ахмад ибн Маджид также в качестве цели морских переходов обычно называл либо Гуджарат [Шумовский 1957, с. 13–14], либо мыс Мидвар. Последний, южная оконечность полуострова Катхиявар, выступал важнейшим навигационным ориентиром. Именно так представлен Мидвар у ибн Маджида в трех сохранившихся его лоциях конца XV в. Лишь в одном месте Мидвар отмечен как близкий к острову Диу, который, собственно, там же:

[4] Об ибн Маджиде см.: [Шумовский 1986, с. 36–47; Шумовский 1999].

[5] Об ал-Махри см.: [Шумовский 1986, с. 47–50; Шумовский 1999, с. 191–195].

[6] Гуджарат см.: [Махри, с. 87–90, 104–108]. Диу см.: [Махри, с. 109–114, 117, 119]. См. также: [Шумовский 1999, с. 207–208].

«над Мидваром и Диу; а ведь они два подобия» [Шумовский 1957, с. 42]. В другом месте он назван близлежащим к порту Сумнат («от мыса Мидвар, из Сумната» [Шумовский 1957, с. 17]), но чаще просто — мыс Мидвар [Шумовский 1957, с. 56–57].

В XVI в. Диу был главным портом в северной части Аравийского моря. Историки представляли его как «ключ к Индии и один из важнейших торговых центров на Востоке» [Mathew, p. 15, not. 24]. Источник 1545 г. сообщает, что при шахе Бахадуре (1526–1537) все корабли, направлявшиеся в Гуджарат, «сначала шли именно в Диу, а оттуда уже туда, куда хотели»: «ни один португальский корабль не заходил в [Камбейский] залив, но только в Диу» [As Gavetas, p. 776, № 470; Pearson, p. 16]. Португальцы многократно и безуспешно пытались захватить Диу. Удалось это им только в 1535 г. и без боя, по соглашению с шахом. Вплоть до 1961 г. Диу оставался колонией Португалии, выступая после Гоа вторым по значимости ее владением в Индии.

Однако такую ключевую роль в морской торговле Диу стал играть только в последние годы XV в. [Pearson, p. 68; Mathew, p. 26–27; Subhan, p. 270], спустя десятилетия после того, как в тех краях побывал Афанасий Никитин. Взлет Диу связан с деятельностью губернатора Малик Аяза (*Malik Ayāz*), который «преобразил Диу из малозначимого порта в один из главных перевалочных пунктов для морской торговли» [Balachandran, p. 768].

Примечательно, что, по наиболее распространенному мнению, Малик Аяз был русским, захваченным в плен турками и проданным в рабство[7]. В Гуджа-

[7] У современников не было устоявшейся версии о происхождении Малик Аяза. Португальский аптекарь Томэ Пирес, писавший в Индии и Малакке в 1512–1515 гг., называл его «персидским мавром из Гиляна» [Pires, p. 34]. Гаспар Коррейра, проработавший в Индии 35 лет начиная с 1512 г., причислял его к выходцам с острова Ява [Correa, p. 746]. Фернан Лопес де Кастаньеда, служивший в Гоа в 1528–1538 гг., а потом опубликовавший в 1551 г. историю португальских завоеваний, считал, что Малик Аяз «по рождению был татарином» (*Ele era tartaro de nação*), а «его собственным именем было Кехас» (*ho seu proprio nome era Quejaz*) [Castanheda, p. 384–385]. Не сложилось единства и у позднейших историков. Индийский персоязычный археограф Феришта в нач. XVII в. высказывал предположение, что Малик Аяз принадлежал к местной королевской фамилии, а рабом стал в силу обстоятельств [Ferishta, p. 55]. Шейх Сикандар, составивший историю Гуджарата в 1611 г., относил его происхождение к отдаленным регионам на западе — южным областям Европы, Малой Азии или Армении [Bayley, p. 233, not.]. Наиболее развернутую версию представил Жоан де Барруш, чья история португальской Азии была впервые опубликована в 1552 г.: «Согласно тому, что нам удалось узнать от тех, кто имел личное общение с этим Меликом Аязом, он был по национальности русский, из еретических христиан России, привезенный в Константинополь среди других пленников, которых турки обычно привозят оттуда» (*Segundo o que pudemos alcançar dos que particular communicação tiveram com este Meliques Az, elle era Roxo de nação, dos Christãos hereticos da Roxia, trazido a Constantinopla entre outros cativos, que os Turcos de lá costumam trazer*) [Barros 1777b, p. 210–211]. Индийский специалист по истории Гуджарата К. С. Мэтью полагает, что раз Барруш консультировался со свидетелями, то его мнение выглядит «наиболее надежным» [Mathew, p. 25]. В целом это самое распространенное мнение, хотя русское происхождение Малика Аяза обычно

рате его подарили султану, у которого он смог выделиться сначала как умелый лучник, а потом как способный военачальник и ревностный администратор. Известия о Малик Аязе появляются после 1484 г., когда шах Махмуд Бегада (1458–1511) захватил Чампанер. При осаде выделился раб Яз (Аяз), который был приближен и вскоре получил в управление области на юго-востоке полуострова Катхиявар, включая остров Диу. Его стали называть Малик — князь. Малик Аяз, осознав выгодность расположения Диу, приложил усилия для развития этой гавани. Он построил там укрепления, портовые сооружения и даже мост между частями острова [Hajji ad-Dabir, p. 105; Bayley, p. 233; Castanheda, p. 385; Barros 1777b, p. 214; Mathew, p. 27]. При нем Диу превратился в важнейший перевалочный центр международной торговли. Тому были и географические предпосылки. Главным портом для Гуджарата служил Камбей, но в Камбейском заливе активно шел процесс заиливания и обмеления. Кроме всего прочего, этот залив был знаменит приливным течением ужасной силы, такой, что, как писал Жоан де Барруш (1552), могло смывать наездника с лошади [Barros 1777c, p. 537–538; Pearson, p. 10]. После обустройства Диу в XVI в. стало нормой оставлять там большие океанские корабли, перегружая товары для доставки в Камбей на более легкие суда с меньшей осадкой [Barros 1777b, p. 214; Pearson, p. 10]. Сейчас Камбей давно не порт — море от него ушло. Однако конкурировать с Камбеем Диу начал только ок. 1500 г. [Pearson, p. 68; Barros 1777c, p. 537].

В 1509 г. под стенами Диу разыгралось важнейшее морское сражение, победа в котором обеспечила португальцам колонии в Индии. Но Диу они не взяли. При жизни Малик Аяза этот порт оставался под властью Гуджарата. Губернатор выступал ревностным борцом с иноземными захватчиками. Он умер ок. 1522 г. в преклонных годах, сумев передать власть и владения сыну[8].

дополняют тем, что родился он в Грузии [Pearson, p. 67; Subhan), откуда чаще всего турки выводили рабов и где встречались «еретические христиане». В биографиях Малик Аяза на сайте *Wikipedia* его родина различается в зависимости от языка, к которому относится статья: на португальском — он русский (*de origem russa*; https://pt.wikipedia.org/wiki/Meliqueaz), на английском — из христиан Далмации (*of Dalmatian Christian origin*; https://en.wikipedia.org/wiki/Malik_Ayyaz), а на украинском даже «*можливо, українського походження*» (https://uk.wikipedia.org/wiki/Малік_Айяз). Позволим себе предположить, что под личным именем Яз (*Yaz*), как у Барруша [Barros 1777b, p. 211], или Кэ-Яз (*Que-jaz*), как у Кастаньеды [Castanheda, p. 385], скрывается отсылка к этническому происхождению раба. В этом случае наиболее вероятным будет сопоставление с самоназванием алан — язы/асы. Кастаньеда называл Малик Аяза татарином [Castanheda, p. 384], а шейх Сикандар упомянул, что своего старшего сына тот назвал в честь Чингисхана [Bayley, p. 235]. В сочетании с исключительными навыками Малик Аяза в стрельбе из лука, о чем пишут все авторы, можно предположить, что он происходил из областей Северного Кавказа, где можно встретить как прирожденных лучников, так и тех, кого можно было бы назвать «язом» или «татарином».

[8] См. о нем: [Pearson, p. 67–73; Mathew, p. 25–37; Subhan].

Португальский историк Томэ Пирес ок. 1512–1515 гг., еще при жизни Малик Аяза, писал: «Этот Мелик Аз был воином, лучником и был назначен губернатором в области Диу, поскольку это была наименее значимая часть Гуджарата и почти вся покрытая дикими джунглями» [Pires, p. 35]. О том же сообщал Жоан де Барруш: Диу «в ту пору, когда шах Махмуд подарил его Малик Аязу, был местом новым и не очень посещаемым людьми» [Barros 1777b, p. 214].

В последнее десятилетие XV в. важность Диу неуклонно росла, но ранее — при Афанасии Никитине — его значение было существенно ниже других более богатых и востребованных портов Гуджарата, таких как Мангрол (*Mangrol*), Сомнат-Патан (*Somnath-Patan*), Гога (*Gogha*), Сурат (*Surat*), Рандер (*Rander*) [Pires, p. 34; Barros 1777c, p. 537; Castanheda, p. 385; Barbosa 1918, § 51, 52, 54, 59, 60; Pearson, p. 10; Mathew, p. 26].

* * *

Диу в «Книге польз» ибн Маджида — это лишь остров рядом с Мидваром: «пути плаваний к Гузерату и Диу с Мидваром» [Маджид, с. 350]. О пути от оманского побережья к Гуджарату он писал так: «Дважды в год корабли отправляются от Зуфара к Индии. От Калхата и Маската чрез Мукран отправляются дважды, а три, четыре или пять раз чрез Гузерат — когда не задерживаются в гаванях (а море из года в год не закрывается от Калхата с Маскатом к Гузерату)» [Маджид, с. 371][9].

Мекран — это пустынные области на юге современного Пакистана, примыкающие к Аравийскому морю на участке от Ормузского пролива до Инда. Османский адмирал Сейди Али-реис в книге «Зерцало стран» (*Mir'ât ül Memâlik*; 1557) писал, что он не мог найти гавани между мысом Джаск (у выхода из Ормузского пролива) и Гвадаром [Sidi Ali Reis, p. 340]. Так же описывал португалец Жоан де Барруш в 1552 г.: «...от мыса Джаск до славной реки Инд двести лиг, где находятся города Гвадель [Гвадар], Калара, Каламенте и Диул, расположенный у первого устья Инда на западной стороне» [Barros 1777a, p. 290]. Независимо от идентификации Калара и Каламенте ясно, что они находились между Гвадаром и Диулом, а от Джаска до Гвадара — ничего.

Главный порт для Мекрана (Белуджистана) — Гвадар, но арабские лоции XV–XVI вв. его не упоминают, только собственно область Мекран (Мукран). Из портов главный ориентир для них — только порт Дайбул (Диул), «Дайбул синдский», в устье Инда [Махри, с. 54, 109; Sidi Ali Reis, p. 353]. В. В. Бар-

[9] Примечательно, что Маскат в лоциях ибн Маджида не упоминается, только Калхат [Шумовский 1957, с. 14, 21, 35].

тольд в «Историко-географическом обзоре Ирана», впервые опубликованном в 1903 г., писал: «На берегу Белуджистана есть несколько бухт, до некоторой степени заменяющих гавани; в эпоху арабских географов эти бухты не имели торгового значения и вся торговля направлялась к гавани Дейбуль, находившейся к западу от устья Инда (ныне Лар-и Бендер)» [Бартольд, с. 92–93].

Арабская форма Дайбул (*Daybul*) произошла от индийского *Dēwal* или *Dēbal* (от санскрит. *devālya*, «дом богов» = почитаемый храм) с ударением на первый слог и заглушением последней согласной, то есть при произношении звучало букв. «*Дэва(л)*» или «*Дэба(л)*». Позднее буква *v* превратилась в *w* и получилось *Dewal*, откуда португальское *Diul*. На картах XVI в. он появился под комбинированным названием *Diulcinde* (*Diuli Sind; Diúl-Sind*; *Diulconde*), то есть «Диул в Синде», «Диул-синдский» [Dowson, Elliot, p. 32, 375–376; Haig, p. 42; Yule, Burnell, p. 321; Barbosa 1918, p. 105, not. 2]. Так уже на карте Диегу Рибейру 1529 г. [Pithawalla, sheet 1–3]. Считается, что сейчас его руины расположены невдалеке от города Татта (провинция Синд, Пакистан) [Shah]. Впрочем, существует версия, что его название соответствовало приморской местности в районе современного Карачи [Tibbetts, p. 448–449].

Все арабские историки IX–XV вв. настаивали на значении Дебала—Дайбула—Диула как центра торговли на участке морского пути между Ормузом и Камбеем [Dowson, Elliot, p. 15, 37, 77–78, 120, 374–378, 490; Haig, p. 42–49; Barbosa 1918, p. 106, not. 2]. У Барбосы отдельная глава (§ 46) посвящена независимому «королевству Диул» [Barbosa 1918, p. 105–107]. В навигационном плане устье Инда менее значимо, чем мыс Мидвар (около Диу), но его коммерческая важность существенно выше — и сейчас в районе этого места расположен крупнейший порт Пакистана, Карачи. Можно предположить, что на роль «Дега» у Афанасия Никитина больше подходит именно порт в устье Инда, который некоторые мореходы называли *«Дэба(л)»* с ударением на первом слоге.

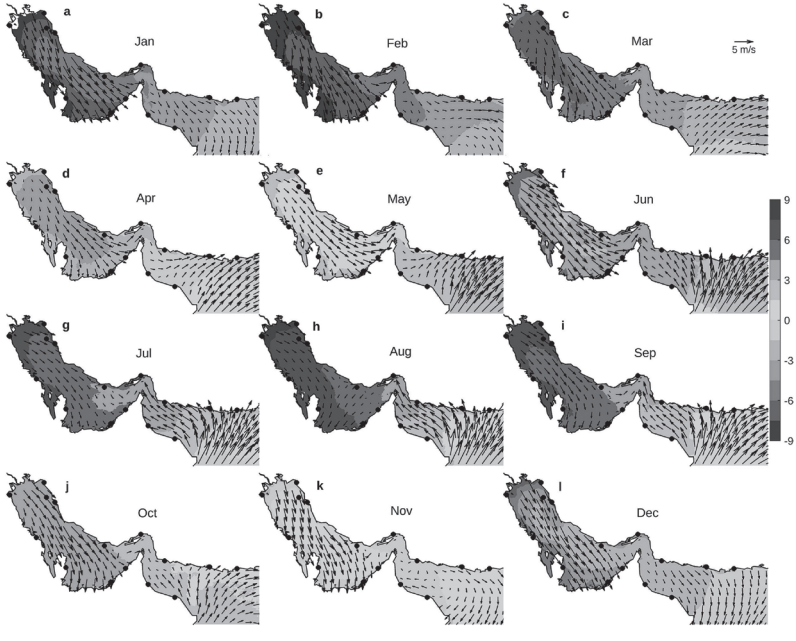
* * *

Мореходство в северной части Аравийского моря до сих пор в заметной степени зависит от сезонной смены ветров. Зимой здесь преобладает северо-восточный муссон, а летом — юго-западный. В начале марта ветер поднимается у побережья Африки и достигает Гуджарата в конце мая, доходя до максимума силы в июне — июле, когда сопровождается дождями и высокой волной. В начале августа он постепенно спадает, а в конце сентября сменяется встречным. Северо-восточный муссон начинается в Индии с октября и достигает Занзибара к концу ноября или чуть позже. С февраля он не очень

стабилен, но в целом вплоть до мая обеспечивает «навигационный сезон», как его понимали в арабских лоциях. Ибн Маджид писал, что сезон заканчивался 21 мая, но уточнял, что после 11 мая уже следует *hayāt al-halisa* (штормы, приносящие дождь) и плавание затруднительно [Tibbetts, p. 372; Маджид, с. 370].

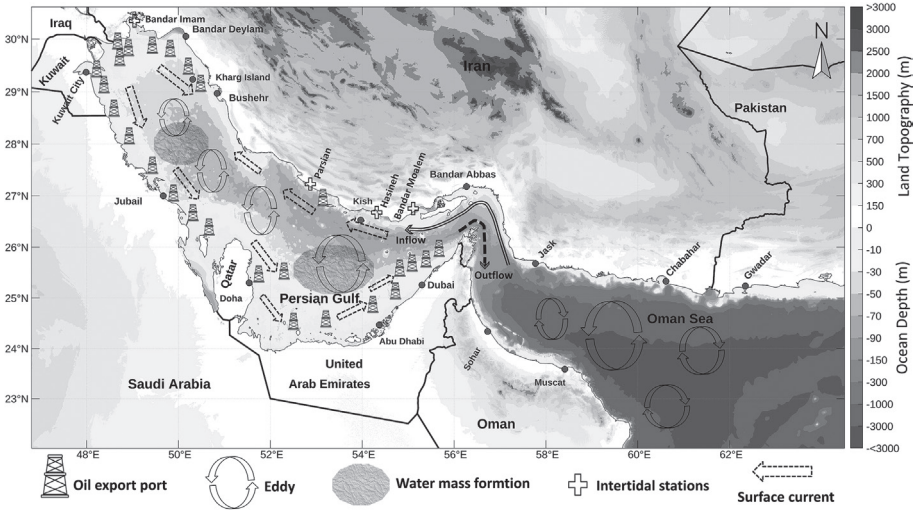
В целом, в понимании опытных шкиперов, навигация в Аравийском море возможна всегда, кроме трех месяцев летом — с конца мая до начала августа, когда юго-западный муссон особенно силен [Tibbetts, p. 226, not. 8]. В этот период допустимо перемещение легких судов, но у них в любом случае есть проблемы со швартовкой на западном побережье Индии. Таким образом, из Ормуза в Индию плавания обычно начинались в апреле и заканчивались к середине мая. Другим окном для таких плаваний был период с середины августа до начала сентября. Обратно плавали с октября до начала февраля. Ибн Маджид считал, что можно и в начале марта, если только до Омана и далее к Красному морю. Проход в Персидский залив тогда уже становился затруднителен [Tibbetts, p. 373–374; Маджид, с. 370–374].

Таким образом, у индийских судов для плаваний в Персидский залив возможностей было больше — они могли за год совершить до трех рейсов в Аравию, в то время как у арабов едва получалось два.



Ил. 2. Преобладающие ветра в Персидском и Оманском заливах [Bordbar, Lorenz, Moghaddam, Burchard, p. 5]

Плавания Афанасия Никитина проходили в полном соответствии с муссонной сезонностью. Из Ормуза в Индию он отправился 9 апреля 1469 г. («из Гурмыза пошел есми за море Индѣиское по Велице дни в Радуницу» [Хожение 1986, с. 6]) и после шести недель в море прибыл в Чаул в середине мая («шли в тавѣ есмя 6 недѣль морем до Чивиля» [Хожение 1986, с. 7]). Обратно вышел из Дабхола в январе («Внидох же в корабль из Дабыля града до Велика дни за три мѣсяцы» [Хожение 1986, с. 16]) и после длительного, растянувшегося из-за шторма на срок более полутора месяцев плавания достиг Маската, где отметил Пасху 10 апреля 1474 г. («В Мошкате же шестои Велик день взял» [Хожение 1986, с. 16]). В этой связи стоит отметить, что путешественник в первом случае выбрал наиболее традиционный период плавания и успел до непогоды, а во втором явно торопился — отправился в путь накануне смены ветров и попал в шторм.



Ил. 3. Преобладающие течения в Персидском и Оманском заливах [Bordbar, Lorenz, Moghaddam, Burchard, p. 2]

Морской маршрут Афанасия Никитина в Индию также был вполне традиционным: Ормуз — Маскат — Дега — Гуджарат — Камбей — Чаул. Может вызвать удивление, что путь не шел вдоль персидского побережья, но сначала отступал к Оману (Маскат), а только потом поворачивал к Инду (к Дега и Гуджарату), пересекая Оманский залив. Но арабским лоциям такой маршрут тоже знаком. Он позволял посетить богатые оманские порты, расположенные на пересечении путей из Персидского залива в Красное море. Персидское же побережье от Джаска до Гвадара, как было отмечено выше, безлюдно и лишено укрытий.

Кроме того, в этой — «оманской» — части муссонную систему Аравийского моря дополняют ветра Персидского залива: там всегда преобладают северо-западные. Они вторгаются в Оманский залив, где северо-западный ветер доминирует в декабре — январе, в феврале — марте слабеет, в апреле — мае сохраняет направление только на половину залива, отворачивая восточнее под влиянием юго-западного муссона; с июня по сентябрь в заливе превалирует юго-восточный ветер, слабеющий к октябрю — ноябрю [Bordbar, Lorenz, Moghaddam, Burchard, p. 5].

Также важны течения. Сильнейшее течение в Оманском заливе заходит туда из Персидского, причем развивается именно вдоль побережья Омана. Древним тихоходным кораблям было важно поймать не только попутный ветер, но и течение [Purnama, Al-Barwani, p. 27; Bordbar, Lorenz, Moghaddam, Burchard, p. 2].



Ил. 4. Преобладающие течения в Аравийском море и Оманском заливе [Purnama, Al-Barwani, p. 27]

Именно поэтому путь из Ормуза в Индию в апреле было удобнее начать вдоль оманского побережья с северо-западным ветром и повернуть вместе с ним у Маската или Калхата на северо-восток к Дайбулу, подхватывая попутный юго-западный муссон. Такой путь описывал Сулейман ал-Махри в 1511 г.:

«Путешествие от Калхата к Гузерату. Плыви от Калхата по истинному Восходу, пока не увидишь зимородка. Увидев его, следуй прибрежным путем, пока Ноша не станет четырех с половиною [пальцев высоты]. Тогда вернись

под Восход, чтобы обнаружить берег. Это при восточном муссоне. При других же плыть тебе по восходу Пестрой Овцы, пока не достигнешь нужных тебе координат, потом поверни к Восходу. Путешествие от Маската к Гузерату. Плыви так же» [Махри, с. 107].

Независимо от выбора «истинного Восхода» главным ориентиром выступает берег, а главный путь — прибрежный. Общая направленность ветра неизбежно вела из Маската или Калхата к побережью от Гвадара до устья Инда.

* * *

К сожалению, расчеты сроков пути, которые приводит Афанасий Никитин, надежной основы для выводов о локации проблемных топонимов не дают. Данные слишком разнятся в тех случаях, когда их можно проверить. В «маршрутнике» указаны следующие расстояния: Ормуз — Калхат (10 дней), Калхат — Дега (6 дней), Дега — Маскат (6 дней), Маскат — Гуджарат (10 дней), Гуджарат — Камбей (4 дня), Камбей — Чаул (12 дней), Чаул — Дабхол (6 дней), Дабхол — Кожикоде (25 дней), Кожикоде — Цейлон (15 дней) [Хожение 1986, с. 11]. Сам Афанасий прошел этот путь до Чаула, но сроки указал только для Ормуз — Маскат (10 дней) и Маскат — Дега (4 дня) [Хожение 1986, с. 6–7]. И на обратном пути назвал срок для перехода Маскат — Ормуз в 9 дней [Хожение 1986, с. 16].

Таким образом, можно довольно уверенно утверждать, что морской путь из Ормуза в Маскат (ок. 500 км вдоль берега) и обратно преодолевался в среднем за 9–10 дней, то есть ок. 50 км в день, что предполагает скорость корабля чуть более одного узла. Тяжелое грузовое португальское судно, перевозившее Ральфа Фитча в 1583 г. из Ормуза в Диу, преодолело 1800 км за 25–26 дней, то есть ок. 70 км в день, или со скоростью ок. 1,5 узла [Fitch, p. 252]. Можно предположить, что через сто лет после «хожения» навигационное мастерство стало более развитым, грузовые суда — более мореходными и полтора узла — это их хорошая средняя скорость, то есть в XV в. они ходили медленнее, со скоростью от одного до полутора узлов. Впрочем, для парусника такие расчеты почти фикция. Даже сейчас разница в скоростях парусных лодок бывает очень существенной — в несколько раз. И все зависит не только от мореходности, но и от естественных навигационных условий, то есть погоды, волны, приливов и проч. Тем не менее анализ данных о расстояниях между топонимами у Афанасия Никитина следует проверить.

В «маршрутнике» учтены как топонимы, чья точная локация не очевидна (Дега, Гуджарат), так и те, которые хорошо известны (Маскат, Калхат, Камбей, Чаул). Но несмотря на то что некоторые расстояния можно измерить довольно точно, единообразия скоростей эти расчеты не дают.

Между Камбеем и Чаулом ок. 435 км, преодоление которых за 12 дней дает 36,2 км в день, то есть скорость существенно менее одного узла в день — 0,8 узла.

От Чаула до Дабхола всего 115 км, на которые тратят 6 дней, то есть 19 км в день со скоростью менее половины узла — 0,4 узла. Характерно, что между Маскатом и Калхатом почти 130 км, но это расстояние нигде не учтено, то есть не признавалось существенным.

Далее, от Дабхола до Кожикоде ок. 780 км, которые проходят за 25 дней, то есть 31 км в день, и скорость также ниже узла — 0,7 узла.

От Кожикоде до Цейлона не менее 700 км, которые за 15 дней можно плыть со скоростью ок. 47 км в день, или чуть более одного узла.

При этом путь от Маската до Гуджарата, даже если до самой западной оконечности полуострова Катхиявар по прямой, не будет менее одной тысячи километров, а на это в «маршрутнике» выделяется 10 дней, то есть скорость 100 км в день, или 2,2 узла. Причем такое плавание чаще всего, как было указано выше, осуществлялось вдоль берега, то есть расстояние и скорость были еще больше.

В качестве условного итога можно сделать вывод, что суда в XV в. вполне могли двигаться довольно быстро, улавливая попутный ветер и течение. Возможно, иногда при благоприятных условиях скорость достигала трех узлов, но средний показатель на больших расстояниях вряд ли превышал полтора узла.

Выходит, что обратные расчеты для Дега дают его расстояние от Маската (и Калхата) от 4 до 6 дней пути, что при крейсерской скорости около полутора узлов составляет до 400 км, а при трех узлах — до 800 км. Такие расстояния вполне указывают на участок побережья от Гвадара (ок. 400 км от Маската и Калхата) до устья Инда (ок. 880 км от Маската, ок. 810 км от Калхата).

Обратный расчет указывает на то же. Расстояние от Дега до Гуджарата или Камбея ни в «маршрутнике», ни в других местах у Афанасия не указано. Но его можно предположительно высчитать по сочетанию других данных. На весь путь от Ормуза до Чаула (Ормуз — Маскат — Дега — Гуджарат — Камбей — Чаул) Афанасий затратил 6 недель, или 42 дня, из которых отметил, что на Ормуз — Маскат 10 дней, а на Маскат — Дега 4 дня. Другие переходы можно попробовать взять из «маршрутника»: из Гуджарат в Камбей 4 дня и из Камбея в Чаул 12 дней. То есть на участок Дега — Гуджарат остается 12 дней, столько же, как на Камбей — Чаул, то есть это не менее 435 км. При скорости три узла это может быть и 1600 км. От Гвадар до крайней западной точки Гуджарата (на полуострове Катхиявар) не менее 800 км, а до Диу — ок. 1100 км. От устья Инда (Карачи), соответственно, 330 и 630 км.

Гвадар (*Gwadar*; گوات ءُ در; в основе названия сочетание слов из белуджского языка *guad* («ветер») и *dar* («ворота»)) — мыс и город, важный топографический ориентир и древний порт с удобной гаванью, известный со времен Александра Македонского [Ahmad, p. 150–155; Nicolini, p. 247–249]. В Средние века он явно уступал в значении устью Инда, поскольку не был известен арабским лоциям XV в., где упоминается только местность, в которой он расположен, — Мекран. Расчеты расстояний, казалось бы, заставляют предположить, что именно Гвадар более подходит на роль Дега. Однако ни его название, ни данные источников не позволяют его выделить в этом вопросе. Никаких других имен у Гвадара неизвестно — на всех языках его название примерно одинаково.

В таких условиях на роль Дега более подходит Дебал—Дайбул—Диул, который звучал как *«Дэба(л)»*, то есть порт и область в устье Инда.

Литература

Баландин, Маркин — *Баландин Р. К., Маркин В. А.* Сто великих географических открытий. М.: Вече, 2000. 480 с.

Баранов — *Баранов Л. С.* Афанасий Никитин — первый русский путешественник в Индию («Хождение за три моря»). Калинин: Калининск. обл. лит. изд-во, 1939. 89 с.

Бартольд — *Бартольд В. В.* Работы по исторической географии и истории Ирана. М.: Восточная литература, 2003. 659 с.

Бобров 2023 — *Бобров А. Г.* Ефросин Белозерский в поисках Рая. СПб.: Алетейя, 2023. 265 с.

Бобров 2025 — *Бобров А. Г.* Вопросы перевода и комментирования «Хожения за три моря» Афанасия Никитина // Исследовательский журнал русского языка и литературы. Тегеран, 2025. Т. 13, № 1. С. 11–27.

Богданов — Афанасий Никитин. Хожение за три моря / Сост. и предисл. А. П. Богданова. М.: Альма-матер, 2024. 415 с.

Виташевская — *Виташевская М. Н.* Странствия Афанасия Никитина. М.: Мысль, 1972. 118 с.

Водовозов 1950 — Афанасий Никитин. Хождение за три моря / Предисл., коммент. Н. В. Водовозова. М.: Гослитиздат, 1950. 184 с.

Водовозов 1955 — *Водовозов Н. В.* Записки Афанасия Никитина об Индии XV века: Стенограмма публичной лекции, прочитанной в Центральном лектории Общества [«Знание»] в Москве. М.: Знание, 1955. 32 с.

Воробьев — *Воробьев Н. И.* «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (Тверитина) в 1466–1472 гг. // Учен. зап. Казанского гос. пед. ин-та. 1939. Вып. 1. С. 108–129.

Ильин — *Ильин М. А.* Афанасий Никитин — первый русский путешественник в Индию. Калинин: Калининское кн. изд-во, 1955. 48 с.

Карамзин — *Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб.: Медицинская тип., 1817. Т. 6. 488 с.

Карими-Мотаххар, Яхьяпур — *Карими-Мотаххар Дж., Яхьяпур М.* Топонимия Персии в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина // От Каспия до Персидского

залива: По следам Афанасия Никитина: Тез. науч. докл. IV междунар. форума ИАРЯЛ с 29 сентября по 2 октября 2024 г. Тегеран—Баболсар. Тегеран; Баболсар: [б. и.], 2024. С. 27.

Кунин — *Кунин К. И.* Путешествие Афанасия Никитина / Предисл. Э. М. Мурзаева. М.: ОГИЗ, 1947. 68 с.

Кутейников — *Кутейников С. Е.* Афанасий Никитин: паломничество за три моря. М.: Ломоносовъ, 2024. 232 с.

Лебедев — *Лебедев Д. М.* Очерки по истории географии в России XV–XVI веков. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 239 с.

Маджид — *Ахмад Ибн Маджид*. Книга польз об основах и правилах морской науки. Арабская морская энциклопедия XV в. / Критический текст, пер., коммент., исслед. и указатели Т. А. Шумовского. М.: Восточная литература, 1985. Т. 1. 594 с.

Малето — *Малето Е. И.* Антология хожений русских путешественников, XII–XV века. М.: Наука, 2005. 437 с.

Махри — *Сулайман ал-Махри*. Махрийская опора для точного определения [основ] морских наук / Пер. и коммент. Т. А. Шумовского; науч. ред. А. С. Матвеев. М.: Изд. дом Марджани, 2011. 424 с.

Минаев 1881 — *Минаев И. П.* Старая Индия: Заметки на «Хожение за три моря» Афанасия Никитина. СПб.: Тип. В. С. Балашова, 1881. 174 с.

Минаев 1902 — *Минаев И. П.* Путешествие Марко Поло: Пер. старофр. текста / Под ред. В. В. Бартольда. СПб.: РГО, 1902. 355 с.

Мирожина — *Мирожина Е. А.* Хожение за три моря тверитина Афанасия Никитина (1466–1472 гг.). Тверь: Тип. Тверского Губсоюза, 1922. 23 с.

Непомнящий — *Непомнящий Н. Н.* Русская Индия. М.: Вече, 2010. 352 с.

Осипов, Александров, Гольдберг — *Осипов А. М., Александров В. А., Гольдберг Н. М.* Афанасий Никитин и его время. 2-е изд., испр. и доп. М.: Учпедгиз, 1956. 216 с.

Прибытков — *Прибытков В. С.* Тверской гость. М.: Молодая гвардия, 1956. 374 с.

Прокофьев — Хождение за три моря Афанасия Никитина / Предисл., подгот. текста, пер. и коммент. Н. И. Прокофьева. М.: Сов. Россия, 1980. 207 с.

Семенов — *Семенов Л. С.* Путешествие Афанасия Никитина. М.: Наука, 1980. 145 с.

Синицына — Все народы едино суть / Сост., предисл. и коммент. И. В. Синицыной. М.: Молодая гвардия, 1987. 684 с.

Срезневский — *Срезневский И. И.* Хожение за три моря Афанасия Никитина. В 1466–1472 гг. СПб.: Тип. Академии наук, 1857. 88 с.

Тетенькина — *Никитин А.* Хождение за три моря, 1466–1472 / Пересказ Т. Г. Тетенькиной. Калининград: Янтарный сказ, 2004. 118 с.

Толстов — *Толстов В. А.* Афанасий Никитин. М.: Молодая гвардия, 2023. 247 с. (ЖЗЛ).

Хожение 1948 — Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. / Под ред. Б. Д. Грекова и В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 284 с.

Хожение 1958 — Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., доп. и перераб. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 284 с.

Хожение 1960 — Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. / Под ред. С. Н. Кумкес; сост. И. Г. Веритэ; пер. Н. С. Чаева. М.: Географгиз, 1960. 131 с.

Хожение 1986 — Хожение за три моря Афанасия Никитина / Изд. подгот. Я. С. Лурье и Л. С. Семенов. Л.: Наука, 1986. 218 с.

Хожение 2003 — Хожение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. С. Н. Кистерева, Л. А. Тимошиной, В. П. Козлова, Л. М. Сориной и др. Тверь: Архивный отдел Тверской обл., 2003. 169 с.

Хожение 2024 — Хожение за три моря Афанасия Никитина (سه دریا آفاناسی نیکیتین گذر از) / Пер. с рус. на перс. М. Яхьяпур, Дж. Карими-Мотаххар. Тегеран, 2024. 256 с. (На фарси).

Хрусталев — *Хрусталев Д. Г.* «Тетради» купца Афанасия // Текст и традиция. 2025. № 13. С. 7–51.

Шумовский 1957 — *Шумовский Т. А.* Три неизвестные лоции Ахмада ибн Маджида, арабского лоцмана Васко да-Гамы, в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР / Предисл. Д. А. Ольдерогге. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 194 с.

Шумовский 1986 — *Шумовский Т. А.* По следам Синдбада Морехода: Океанская Аравия. М.: Мысль, 1986. 141 с.

Шумовский 1999 — *Шумовский Т. А.* Последний «лев арабских морей»: Жизнь арабского мореплавателя и поэта Ахмада ибн Маджида, наставника Васко да Гамы. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 211 с.

Afanasy — *Afanasy Nikitin*'s Voyage Beyond Three Seas / Trad. by S. Apresyan. Moscow: Raduga, 1985. 66 p.

Ahmad — *Ahmad A*. Gwadar: A Historical Kaleidoscope // Policy Perspectives. 2016. Vol. 13, No. 2. P. 149–166.

As Gavetas — As Gavetas da Torre do Tombo. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960. Vol. 1: (Gav. I–II). 944 p.

Balachandran — *Balachandran J. G*. Malik Ayāz // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600) / Ed. by D. Thomas & J. Chesworth with J. Azumah, S. Grodz, A. Newman, D. Pratt. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 768–773.

Barbosa 1550 — Libro di *Odoardo Barbessa* Portoghese dell' Indie orientali // Delle Navigationi et Viaggi [raccolto gia da M. Gio. Battista Ramusio. Vol. 1]. In Venetia, 1550. P. 310–348.

Barbosa 1866 — A description of the coasts of East Africa and Malabar in the beginning of the sixteenth century by *Duarte Barbosa*, a portuguese / Transl. from an early spanish MS in the Barcelona Library with notes and a preface by H. E. J. Stanley. London: Hakluyt Society, 1866. 336 p.

Barbosa 1918 — The book of *Duarte Barbosa*. An account of the countries bordering on the Indian Ocean and their inhabitants, written by Duarte Barbosa, and completed about the year 1518 A.D. / Transl., ed. and annot. by M. L. Dames. London: Hakluyt Society, 1918. Vol. 1. 238 p.

Barros 1777a — Da Asia de *João de Barros*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1777. Vol. 1, pt. 2. 448 p.

Barros 1777b — Da Asia de *João de Barros*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1777. Vol. 2, pt. 1. 573 p.

Barros 1777c — Da Asia de *João de Barros*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1777. Vol. 4, pt. 1. 638 p.

Bayley — *Bayley E. C.* The Local Muhammadan Dynasties. Gujarat. London: W. H. Allen and Co., 1886. 520 p.

Bordbar, Lorenz, Moghaddam, Burchard — *Bordbar M. H., Lorenz M., Moghaddam S., Burchard H.* The Persian Gulf and Oman Sea: Climate variability and trends inferred from satellite observations // Estuarine, Coastal and Shelf Science. 2024. Vol. 296, No. 108588. P. 1–16.

Brown — *Brown J. M.* The Khozhenie za tri morya of Afanasy Nikitin. A critical edition. Thesis submitted for the degree of Master of Arts. University if Durham (Department of Russian), April 1984. 285 p.

Castanheda — História do Descobrimento & Conquista da Índia pelos Portugueses por Fernão Lopes de Castanheda. 3ª ed. conforme a edição princeps revista e anotada por Pedro de Azevedo. Livros I e II. Coimbra : Imprensa da Universidade, 1924. 504 p.

Correa — Lendas da India por *Gaspar Correa*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1859. T. 1, pt. 2. P. 493–1013.

Dowson, Elliot — The History of India, As Told By Its Own Historians. The Muhammadan Period / Ed. from the posthumous papers of the late H. M. Elliot by J. Dowson. Allahabad: Kitab Mahal Private Ltd., 1867. Vol. 1. 541 p.

Ferishta — History of the Rise of the Mahomedan Power in India, till the year A. D. 1612 / Transl. from the original persian of Mahomed Kasim Ferishta, by J. Briggs. London, 1829. Vol. 4. 423 p.

Fitch — The voyage of M. Ralph Fitch marchant of London, 1583–1591 // Collection of the Early Voyages, Travels and Discoveries of the English Nation / Ed. by R. Hakluyt London, 1599. Vol. 2, part 1. P. 250–265.

Gawan — *Khvajah Imad al-Din Mahmud Gawan*. *Riyāz al-Inshā'* / Ed. Chand bin Husain. Hyderabad: Dara at-Tabb Sarkar, 1948. 427 c. (На фарси).

Haig — *Haig M. R.* The Indus Delta Country. A Memoir, Chiefly on Its Ancient Geography and History. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1894. 148 p.

Hajji ad-Dabir — *Abdullāh Muḥammad al-Makki al-Āṣafi al-Ulughkhāni ḥājjī ad-Dabīr*. Zafar ul Wālih bi Muzaffar wa Ālihi. An Arabic History of Gujarat / Transl. by M. F. Lokhandwala. Baroda: Oriental Institute, 1970. Vol. 1. 475 p.

Kempgen — *Kempgen S.* Afanasij Nikitin: Reise über drei Meere (Xoženie za tri morja, 1468–1474). Bd. I: Facsimiles — diplomatische Edition — Karten — Bibliographie. Bamberg: University of Bamberg Press, 2020. 338 S. (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien; [Bd.] 14).

Khalilieh — *Khalilieh H. S.* Islamic law of the Sea. Freedom of Navigation and Passage Rights in Islamic Thought. Cambridge University Press, 2019. 287 p.

Kunin — *Kunin K. I.* Hinter drei Meeren. Berlin: Verlag Neues Leben, 1951. 195 s.

Le Guillou — Le voyage au-delà des trois mers d'Afanasij Nikitin (1466–1472) / Intr., transl. du vieux-russe et notes par J.-Y. Le Guillou. Quebec: Presse Coméditex, 1978. 118 p.

Lesný — Putování ruského kupce Afansije Nikitina přes tři more v XV století do Indie / Připravil V. Lesný. Praha: Slovanské nakladatelství, 1951. 110 s.

Major — India in the Fifteenth Century. Being a Collection of Narratives of Voyages to India, in the Century preceding the Portuguese Discovery of the Cape of Good Hope; from Latin, Persian, Russian, and Italian Sources, now First Translated into English / Ed. with an introduction by R. H. Major. London: Hakluyt Society, 1857. 262 p.

Mathew — *Mathew K. S.* Portuguese and the Sultanate of Gujarat (1500–1573). Delhi: Mittal Publ., 1986. 264 p.

Meyer — *Meyer K. H.* Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere. Reise eines russischen Kaufmannes nach Ostindien 1466–1472. Leipzig: Historia-Verlag Paul Schraepler, [1920]. 48 S.

Morris — *Morris A. S.* The Journey beyond Three Seas // The Geographical Journal. 1967. Vol. 133, № 4. Dec. P. 502–508.

Nikitin — Die Fahrt des Afanassij Nikitin über drei Meere (1466–1472), von ihm selbst niedergeschrieben / Vorwort N. Gurjew, ins Deutsche übersetzt von Ilse Mirus. München: Laokoon-Verlag, 1966. 84 S.

Nikitine — Athanase Nikitine. Le Voyage au delà des trois mers / Intr., transl. et notes de Charles Malamoud. Suive d'une littéraire par Nicolas Troubetzkoy. Paris: François Maspero, 1982. 132 p.

Nicolini — *Nicolini B.* The Port of Gwadar and Its Relationships with Oman // Studies on Ibadism and Oman. Vol. 10. The Ports of Oman / Ed. by A. Al Salimi and E. Staples. Hildesheim-Zurich; N. Y.: Georg Olms Vlg., 2016. P. 247–260.

Pearson — *Pearson M. N.* Merchants and rulers in Gujarat. The response to the Portuguese in the sixteenth century. Berkeley; L. A.; London: University of California Press, 1976. 178 p.

Pires — The Suma Oriental of *Tomé Pires*, an account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515, and The Book of Francisco Rodrigues, rutter of a voyage in the Red Sea, nautical rules, almanack and maps, written and draw in the East before 1515 / Transl. and ed. by A. Cortesão. London: The Hakluyt Society, 1944. Vol. 1. 229 p.

Pithawalla — Sind's Changing Map. An Album Containing 51 Old and Rare Maps of Sind with Critical and Explanatory Notes on them / Collected by M. B. Pithawalla. Karachi: Union, 1938. 34 p.

Purnama, Al-Barwani — *Purnama A., Al-Barwani H. H.* Spreading of brine waste discharges into the Gulf of Oman // Desalination. 2006. Vol. 195. P. 26–31.

Sidi Ali Reis — The Mirror of Countries, or The Adventures of *Sidi Ali Reis* // The sacred books and early literature of the East. N. Y.; London: Parke, Austin and Lipscomb Inc., 1917. Vol. 6: Medieval Arabic, Moorish and Turkish / With an historical survey and descriptions by Ch. F. Horne. P. 327–395.

Shah — *Syed Shakir Ali Shah*. Juna Shah Bunder: A Controversial Site Excavation Results // Islamic Studies. 1996. Vol. 35, № 1. P. 71–85.

Sherwani 1942 — *Sherwani H. K.* Mahmud Gawan. The Great Bahmani Wazir. Allahabad: Allahabad Law Journal Press, 1942. 268 p.

Sherwani 1973 — History of Medieval Deccan (1295–1724) / Ed. by H. K. Sherwani; Joint ed. P. M. Joshi. Hyderabad: The Government of Andhra Pradesh, 1973. Vol. 1. 653 p.

Subhan — *Subhan A.* Malik Ayāz // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. 6: Mahk-Mid. P. 269–270.

Tibbetts — *Tibbetts G. R.* Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese being a translation of Kitāb al-Fawā'id fi usui al-bahr wa'l-qawā'id of Ahmad b. Mājid al-Najdï. London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1971. 614 p.

Varthema — The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India, and Ethiopia, A. D. 1503 to 1508 / Transl. by J. W. Jones; ed. by G. P. Badger. London: The Hakluyt Society, 1863. 492 p.

Yule, Burnell — *Yule H., Burnell A. C.* Hobson-Jobson: A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive. New ed. edited by W. Crooke. London: J. Murray, 1903. 1022 p.

References

Ahmad, A. (2016). 'Gwadar: A Historical Kaleidoscope', *Policy Perspective*. Vol. 13, No. 2, 149–166. (In Eng.)

Apresyan, S., transl. (1985). *Afanasy Nikitin's Voyage Beyond Three Seas*. Moscow: Raduga Publ. 66 p. (In Eng.)

Balachandran, J. G. (2015). 'Malik Ayāz', in: D. Thomas & J. Chesworth, J. Azumah, S. Grodz, A. Newman, D. Pratt, eds. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*. Leiden; Boston: Brill, 2015, 768–773. (In Eng.)

Balandin, R. K., Markin, V. A. (2000). *Sto velikikh geograficheskikh otkrytii* [*One Hundred of Great Geographical Discoveries*]. Moscow: Veche Publ., 480 p. (In Russ.)

Bartol'd, V. V. (2003). *Raboty po istoricheskoi geografii i istorii Irana* [*Works on the Historical Geography and History of Iran*]. Moscow: Vostochnaia literature Publ., 659 p. (In Russ.)

Bobrov, A. G. (2023). *Efrosin Belozerskii v poiskakh Raia* [*Efrosin Belozerskii in Search of Paradise*]. St. Petersburg: Aleteiia Publ., 265 p. (In Russ.)

Bobrov, A. G. (2025). 'Voprosy perevoda i kommentirovaniia "Khozheniia za tri moria" Afanasiia Nikitina' ['To the Translation and Commentary on Afanasy Nikitin's *Journey Beyond the Three Seas*'], *Issledovatel'skii zhurnal russkogo iazyka i literatury* (Tegeran). Vol. 13, 1, 11–27. (In Russ.)

Bogdanov, A. P., ed. (2024). Nikitin A. *Khozhenie za tri moria* [*A Journey Beyond the Three Seas*]. Moscow: Al'ma-mater Publ., 415 p. (In Russ.)

Bordbar, M. H., Lorenz, M., Moghaddam, S., Burchard, H. (2024). 'The Persian Gulf and Oman Sea: Climate Variability and Trends Inferred From Satellite Observations', *Estuarine, Coastal and Shelf Science*. Vol. 296, No. 108588, 1–16. (In Eng.)

Brown, J. M. (1984). *The Khozhenie za Tri Morya of Afanasy Nikitin. A Critical Edition*. Thesis submitted for the degree of Master of Arts. University if Durham (Department of Russian). 285 p. (In Eng.)

Iakh'iapur, M., Karimi-Motakhkhar, Dzh., transl. (2024). *Khozhenie za tri moria Afanasiia Nikitina* (گذر از سه دریا آفاناسی نیکیتین) [*A Journey Beyond the Three Seas by Afanasy Nikitin*]. Tegeran, 256 p. (In Farsi)

Karimi-Motakhkhar, Dzh., Iakh'iapur, M. (2024). 'Toponimiia Persii v "Khozhenii za tri moria" Afanasiia Nikitina' ['Toponymy of Persia in the *Journey Beyond the Three Seas* by Afanasy Nikitin'], in: *Ot Kaspiia do Persidskogo zaliva: Po sledam Afanasiia Nikitina* [*From the Caspian to the Persian Gulf: In the Footsteps of Afanasy Nikitin*]. Tegeran, Babolsar, 27. (In Russ.)

Kempgen, S. (2020). *Afanasij Nikitin: Reise über drei Meere (Xoženie za tri morja, 1468–1474). Bd. I: Facsimiles — diplomatische Edition — Karten — Bibliographie*. Bamberg: University of Bamberg Press. 338 p. (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien; [Bd.] 14). (In German)

Khalilieh, H. S. (2019) *Islamic law of the Sea. Freedom of Navigation and Passage Rights in Islamic Thought*. Cambridge University Press. 287 p. (In Eng.)

Khrustalev, D. G. (2025). '"Tetradi" kuptsa Afanasiia' ['The Notebooks of the Merchant Afanasy'], *Tekst i traditsiia* [*Text and Tradition*], 13, 7–51. (In Russ.)

Kisterev, S. N., Timoshina, L. A., Kozlov, V. P., Sorina, L. M. et al., eds. (2003). *Khozhenie za tri moria Afanasiia Nikitina* [*A Journey Beyond the Three Seas by Afanasy Nikitin*]. Tver': Arkhivnyi otdel Tverskoi oblasti Publ., 169 p. (In Russ.)

Kuteinikov, S. E. (2024). *Afanasii Nikitin: palomnichestvo za tri moria* [*Afanasy Nikitin: Pilgrimage Beyond the Three Seas*]. Moscow: Lomonosov Publ., 232 p. (In Russ.)

Le Guillou, J.-Y., ed. (1978). *Le voyage au-delà des trois mers d'Afanasij Nikitin (1466–1472)*. Quebec: Presse Coméditex. 118 p. (In French)

Lur'e, Ya. S., Semenov, L. S., eds. (1986). *Khozhenie za tri moria Afanasiia Nikitina* [*A Journey Beyond the Three Seas by Afanasy Nikitin*]. Leningrad: Nauka Publ., 218 p. (In Russ.)

Malamoud, Ch. (1982). *Athanase Nikitine. Le Voyage au delà des trois mers*. Paris: François Maspero, 1982. 132 p. (In French)

Maleto, E. I. (2005). *Antologiia khozhenii russkikh puteshestvennikov, XII–XV veka* [*Anthology of the Journeys of Russian Travelers of the 12th–15th Centuries*]. Moscow: Nauka Publ., 437 p. (In Russ.)

Mathew, K. S. (1986). *Portuguese and the Sultanate of Gujarat (1500–1573)*. Delhi: Mittal Publ. 264 p. (In Eng.)

Nepomniashchii, N. N. (2010). *Russkaia Indiia* [*Russian India*]. Moscow: Veche Publ., 352 p. (In Russ.)

Nicolini, B. (2016). 'The Port of Gwadar and Its Relationships with Oman', *Studies on Ibadism and Oman*. Vol. 10. The Ports of Oman. Hildesheim-Zurich; N. Y.: Georg Olms Vlg., 247–260. (In Eng.)

Pearson, M. N. (1976). *Merchants and Rulers in Gujarat. The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*. Berkeley; L. A.; London: University of California Press. 178 p. (In Eng.)

Prokof'ev, N. I., ed. (1980). *Khozhdenie za tri moria Afanasiia Nikitina* [*A Journey Beyond the Three Seas by Afanasy Nikitin*]. Moscow: Sovetskaia Rossiia Publ., 207 p. (In Russ.)

Purnama, A., Al-Barwani, H. H. (2006). 'Spreading of Brine Waste Discharges into the Gulf of Oman', *Desalination*. Vol. 195, 26–31. (In Eng.)

Semenov, L. S. (1980). *Puteshestvie Afanasiia Nikitina* [*The Journey of Afanasy Nikitin*]. Moscow: Nauka Publ., 145 p. (In Russ.)

Sherwani, H. K., ed. (1973). *History of Medieval Deccan (1295–1724)*. Hyderabad: The Government of Andhra Pradesh. Vol. 1. 653 p. (In Eng.)

Shumovskii, T. A. (1986). *Po sledam Sindbada Morekhoda. Okeanskaia Araviia* [*In the Footsteps of Sinbad the Sailor. Oceanic Arabia*]. Moscow: Mysl' Publ., 141 p. (In Russ.)

Shumovskii, T. A. (1999). *Poslednii "lev arabskikh morei". Zhizn' arabskogo moreplavatelia i poeta Akhmada ibn Madzhida, nastavnika Vasko da Gamy* [*The Last Lion of the Arabian Seas: The Life of the Arab Navigator and Poet Ahmad ibn Majid, Vasco da Gama's Mentor*]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 211 p. (In Russ.)

Shumovskii, T. A., ed. (1985). Akhmad Ibn Madzhid. *Kniga pol'z ob osnovakh i pravilakh morskoi nauki. Arabskaia morskaia entsiklopediia XV v.* [*A Book of Useful Information on the Principles and Rules of Marine Science. The Arabic*

Maritime Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaia literatura Publ. Vol. 1, 594 p. (In Russ.)

Shumovskii, T. A., Matveev, A. S., eds. (2011). Sulaiman al-Makhri. *Makhriiskaia opora dlia tochnogo opredeleniia [osnov] morskikh nauk* [*Makhry Support for the Precise Definition of the Foundations of Marine Sciences*]. Moscow: Mardzhani Publ., 424 p. (In Russ.)

Sinitsyna, I. V., ed. (1987). *Vse narody edino sut'* [*All Nations Are One*]. Moscow: Molodaia gvardiia Publ., 684 p. (In Russ.)

Subhan, A. (1991). 'Malik Ayāz', in: *The Encyclopaedia of Islam*. Brill. Vol. 6: Mahk-Mid, 269–270. (In Eng.)

Syed Shakir Ali Shah (1996). 'Juna Shah Bunder: A Controversial Site Excavation Results', *Islamic Studies*. Vol. 35, 1, 71–85. (In Eng.)

Teten'kina, T. G., ed. (2004). Nikitin A. *Khozhdenie za tri moria 1466–1472* [*A Journey Beyond the Three Seas 1466–1472*]. Kaliningrad: Iantarnyi skaz Publ., 118 p. (In Russ.)

Tolstov, V. A. (2023). *Afanasii Nikitin*. Moscow: Molodaia gvardiia Publ., 247 p. (In Russ.)

Vitashevskaia, M. N. (1972). *Stranstviia Afanasiia Nikitina* [*The Wanderings of Afanasy Nikitin*]. Moscow: Mysl' Publ., 118 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 83–97
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-83-97
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 83–97
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Го Юньфань

СПИРИДОН-САВВА И РАССКАЗ О ПОТОМКАХ АВГУСТА И О ДАРАХ МОНОМАХА: АВТОРСТВО, ТЕКСТОЛОГИЯ, ИДЕОЛОГИЯ

Guo Yunfan

SPIRIDON-SAVVA AND THE TALE OF THE DESCENDANTS OF AUGUSTUS AND THE GIFTS OF VLADIMIR MONOMAKH: AUTHORSHIP, TEXTOLOGY, AND IDEOLOGY

Резюме. Статья посвящена ряду спорных вопросов об авторстве и истории создания «Послания» Спиридона-Саввы. Автор оспаривает мнение о смерти Спиридона до 1505 г. и посредством текстологического анализа доказывает, что родословие литовских князей и рассказ о дарах Мономаха в «Послании» могут быть написаны самим Спиридоном после 1505 г. Особое внимание уделено заключительному тексту рассказа о дарах Мономаха, который показывает возможную связь непризнанного киевского митрополита с опальными угличскими княжичами Андреевичами. На основе языкового анализа данного текста ставится под сомнение общепринятый terminus ante quem написания «Послания» как 1523 г. Утверждается, что «Послание» изначально носило общерусский церковно-богословский характер и не имело выраженной политической направленности, в отличие от позднейших памятников / редакций августово-мономахова цикла, в которых усиливается промосковская идеологическая тенденция. В статье выдвигается новое предположение о датировке первой редакции «Послания» между 1505 и 1517/18 гг.
Ключевые слова: Спиридон-Савва, Послание, Сказание о князьях владимирских, авторство, текстологический анализ.
Информация об авторе: Го Юньфань, независимый исследователь, г. Гуйлинь, Китай, guoyunfan@yandex.ru.
Для цитирования: *Го Юньфань*. Спиридон-Савва и рассказ о потомках Августа и о дарах Мономаха: авторство, текстология, идеология // Словесность и история. 2026. № 1. С. 83–97. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-83-97

Abstract. The article addresses several controversial questions regarding the authorship and history of the creation of Spiridon-Savva's *Epistle*. The author challenges the view that Spiridon died prior to 1505 and, by means of a textological analysis, demonstrates that the genealogy of Lithuanian princes and the narrative of the Gifts of Monomakh in the *Epistle* could have been written by Spiridon himself after 1505. Particular attention is paid to the concluding text of the Gifts of Monomakh narrative, which reveals a potential connection between an unrecognized Kievan metropolitan and the disgraced Uglich princes of the Andreevich line. Based on a linguistic analysis of this text, the commonly accepted *terminus ante quem* for the composition of the *Epistle* (1523) is called into question. The author presents the argument that the *Epistle* originally carried a pan-Russian ecclesiastical-theological character and did not express the pro-Muscovite political aspirations found in later redactions of the Augustus-Monomakh cycle. The article proposes a new hypothesis for dating the first redaction of the *Epistle* to the period between 1505 and 1517/18.

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

Keywords: Spiridon-Savva, *Epistle*, The Tale of the Princes of Vladimir, authorship, textological analysis.
Information about the author: Guo Yunfan, independent researcher, Guìlín, Chine, guoyunfan@yandex.ru.
For citation: Guo Yunfan (2026). 'Spiridon-Savva and the Tale of the Descendants of Augustus and the Gifts of Vladimir Monomakh: Authorship, Textology, and Ideology', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 83–97.

Знаменитый памятник московской публицистическо-генеалогической литературы начала XVI в. «Сказание о князьях владимирских» (далее — СКВ) вместе с корпусом связанных с ним произведений формирует так называемый августово-мономахов цикл (далее — Цикл), который остается предметом дискуссий в современной науке. Полемика разворачивалась вокруг ключевых тем: кто написал рассказ о потомках Августа и о дарах Мономаха (далее — Рассказ), какой памятник из Цикла является первоначальным, когда и зачем он был создан?

Начиная с 1955 г. к этим вопросам неоднократно обращалась Р. П. Дмитриева. В ходе текстологического анализа практически всех известных тогда списков Цикла исследовательница установила, что первоначальное произведение Цикла — Послание Спиридона-Саввы (далее — ПСС) — было создано в 1505/06–1523 гг., а СКВ — его ранняя редакция, созданная до 1533 г. Таким образом, с точки зрения Дмитриевой, киевский митрополит Спиридон-Савва является создателем всего Цикла [Дмитриева 1955, с. 81, 152–156; Дмитриева 1957; Дмитриева 1961; Дмитриева 1976]. В 1976 г. А. Л. Гольдберг высказал иное мнение, считая, что Рассказ первым написал выдающийся московский дипломат Дмитрий Герасимов, а Спиридон-Савва лишь «воспроизводил уже известную его заказчику историю». Что касается СКВ, оно создано намного позже (конец 1540-х гг.). Тем не менее А. Л. Гольдберг все же признал 1523 г. как terminus ante quem написания ПСС [Гольдберг]. А. А. Зимин связал Рассказ с венчанием Дмитрия Внука 1498 г. [Зимин 1972; Зимин 1982, с. 148–159]. Однако его теория подвергалась критике со стороны почти всех исследователей [Лурье, с. 389–390; Гольдберг, с. 207–208; Дмитриева 1976, с. 230; Карпов, с. 349–350]. Аналогично Н. В. Синицына предположила, что ПСС связано с неосуществленным венчанием Василия III на царство. Она уделила внимание Медоварцевской редакции (далее — МР), созданной известным книжником Михаилом Медоварцевым в 1527 г. Соглашаясь с Дмитриевой в том, что ПСС появилось первым, Н. В. Синицына в то же время считала, что СКВ более поздняя редакция, чем МР [Синицына 1998, с. 125–132, 193–210; Синицына 2016, с. 448–449]. В 2015 г. А. Ю. Карпов выдвинул новое предположение — о том, что сохранившийся

текст ПСС представляет собой не первоначальный вид памятника, а результат переработки, притом он привел ряд доказательств, указывающих на поздний характер СКВ. А. Ю. Карпов был уверен, что Спиридон-Савва умер уже около 1503–1504 гг. и именно перед смертью написал первоначальное ПСС. Этот не дошедший до нас текст ПСС был переработан в 1533 г., в результате чего появилась «вторая редакция» ПСС, которая сегодня нам известна. Согласно А. Ю. Карпову, СКВ является позднейшей редакцией, возможно основанной на МР, и связано с венчанием на царство Ивана Грозного. Однако ученый оставил нерешенными еще ряд вопросов: не подтвердилась первоначальность рассказа о дарах Мономаха и родословия литовских князей (далее — «Родословие»), ибо рассказ не упомянут в начале ПСС, а польский «король нынешний» Сигизмунд, упомянутый в «Родословии», вступил на престол в 1506 г., уже после смерти Спиридона [Карпов, с. 343–354][1].

Предположение Карпова довольно интересно, поскольку оно дает нам возможность сделать другое предположение: текст Послания, написанного пером Спиридона-Саввы, представляет иной вид, чем мы читаем, и может передать вообще иную мысль. Однако это предположение еще нуждается в дальнейших разысканиях и доказательствах.

1. Спиридон-Савва вряд ли умер в 1503–1504 гг. Споры об авторстве ПСС ведутся уже давно. Некоторые исследователи считают, что автор ПСС Спиридон-Савва и киевский митрополит Спиридон — два разных лица. В основе такого мнения лежит прежде всего грамматическая проблема, замеченная В. О. Ключевским. В конце «Жития Зосимы и Савватия Соловецких» монах Досифей упоминал, что он обращался к Спиридону с просьбой составить это житие. После завершения работы он отвез ее новгородскому архиепископу Геннадию. Последний оценил Спиридона так: «Сий человекъ в нынешняя роды бѣяше столпъ церковный...» [Дмитриева 1991, с. 281]. Ключевский полагал, что имперфект «бѣяше» здесь указывает на то, что Спиридон уже умер, когда Геннадий сказал это, а Геннадий мог сказать это только между 1504 и 1505 гг. Поэтому В. О. Ключевский сделал вывод, что Спиридон умер до 1505 г. [Ключевский, с. 200]. Позднее ученые отмечали, что в синодике Ферапонтова монастыря XVII в. имя Спиридона стояло рядом с именем Софьи Палеолог, умершей в 1503 г., что еще раз подтвердило предположение о том,

[1] А. Ю. Карпов доказал первоначальность рассказа о потомках Августа на основании того, что содержание рассказа упомянуто в заголовке ПСС [Карпов, с. 352]. Кроме того, стоит заметить, что в другом произведении Спиридона — «Слове на сшествие Святого Духа» — появляются такие же греческие термины, как в ПСС: «ипат», «стратиг», «нумер» [Турилов, с. 134]. Это косвенно свидетельствует не только о первоначальности рассказа о потомках Августа, но и о принадлежности ПСС Спиридону.

что Спиридон умер между 1503 и 1505 гг. (ср.: [Павлов, с. 30–31; Карпов, с. 344; Герберштейн, с. 300; Ульяновський, с. 284; Алексеев 2012, с. 283]).

Однако следует отметить, что ни один из двух приведенных выше аргументов не может быть неоспоримым. Первый можно объяснить историческим контекстом того времени: Спиридон был отлучен от церкви и сослан в Ферапонтов монастырь до 1503 г., тогда как Геннадий высказал эти слова в 1504–1505 гг. [Дмитриева 1955, с. 73–75; Алексеев 2010, с. 5–6]. В этом случае слова Геннадия, видимо, не имели в виду смерть Спиридона, но подразумевали изменение его статуса, т. е. речь идет о прошлом положении Спиридона. Ведь человека, отлученного от церкви, нельзя уже признать «столпом церковным». А во втором аргументе исследователи заметили только связь Спиридона и Софьи в списке синодика, но не обнаружили, что на той же странице перед этими двумя именами стоит также имя Зосимы, возможно, митрополита Московского, умершего после 1510 г.[2] Видимо, хронологический порядок имен в синодике выстроен не строго. Таким образом, можно сказать, что ни оценка Геннадия, ни синодик не могут служить доказательством того, что Спиридон умер до 1505 г.

Кроме того, украинский ученый В. И. Ульяновский предположил, что автором ПСС был игумен Троице-Сергиева монастыря Спиридон [Ульяновський, с. 80–155], однако эта точка зрения была опровергнута А. И. Алексеевым [Алексеев 2010, с. 8–9; Алексеев 2012, с. 283–284].

2. Следовательно, вполне возможно, что Спиридон дожил до вступления на престол польского короля Сигизмунда. Именно поэтому весьма допустимо, что «Родословие» было написано им самим. Одним из доказательств является тот факт, что «Родословие» в МР как промежуточный этап обработки текста явно сохраняет следы ПСС.

Например, начало «Родословия» в двух редакциях читается так:

ПСС [Дмитриева 1955, с. 166]	МР (РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ед. хр. 365. Л. 177)
В лета великого князя Александра Михайлович [...]	В лѣто 6835 в лѣта великаго князя Ивана Даниловичя володимерскаго московскаго и в лѣта великаго князя Александра Михаиловичя тверскаго [...]

[2] РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ед. хр. 539. Л. 15 об. О связи между Зосимой и Ферапонтовым монастырем см.: [Алексеев 2009, с. 358; Дмитриева 1955, с. 77]. На л. 11–15 об. рукописи имя Зосимы встречается единожды, что позволяет предположить отождествление именно со сведенным с кафедры московским митрополитом, несмотря на отсутствие пометы — в отличие от имени Спиридона (с пометой «митрополит»).

В СКВ вообще не упоминается никакого князя и указан 6830 год. Если чтение «В лѣто 6835 в лѣта великаго князя Ивана Даниловичя володимерскаго московскаго и» было вставлено в МР на основе ПСС с целью усиления московского компонента, то редактор СКВ устранил сведения о князьях, занимавших престол в тот период, и изменил дату согласно московскому летописанию (о данной дате см.: [Дмитриева 1976, с. 225–226]). Подобная редакционная вставка представляется невозможной в том случае, если бы МР являлась поздней редакцией ПСС.

Кроме того, там, где в СКВ упоминается борьба между московским князем Юрием Даниловичем и тверским Михаилом Ярославичем в Орде, МР, согласуясь с ПСС, это не упоминает. В другом месте, где сообщается, что князь вернулся из Орды и печалился за Русскую землю, в МР это был тверской князь Александр Михайлович, как в ПСС, а не Юрий Данилович, как в СКВ[3]. Вывод очевиден: МР как промежуточный этап обработки хотя и добавила московские элементы к «Родословию», но сохранила оригинальные тверские элементы ПСС.

Наряду с этим в «Родословии» из ПСС есть еще один важный момент, доказывающий его оригинальность и первоначальность. Рассказывая о посольстве литовского князя Ольгерда с просьбой о браке с тверской великой княгиней Иулианией, автор ПСС не использует ни один из известных нам летописных источников. В ПСС утверждается, что Иулиания была помолвлена с братом, Михаилом Александровичем. Однако все сохранившиеся летописные источники, описывающие это событие, особенно Рогожская летопись, составленная в Твери в 1440-х гг., называли имя московского князя Семена Ивановича [ПСРЛ, т. 10, с. 221; т. 25, с. 177; т. 15, с. 59; т. 7, с. 215 и др.]. При том что все другие памятники / редакции из Цикла приняли летописное сообщение, но не следовали за ПСС[4]. Если бы «Родословие» было включено во вторую редакцию ПСС, то такой уникальный текст здесь не появился бы. Текст о посольстве Ольгерда должен быть авторским текстом, написанным самим Спиридоном, «родом тверитином».

3. Рассказ о дарах Мономаха является частью первоначального текста ПСС. Если бы этот рассказ был вставлен позднее во вторую редакцию ПСС, то фрагмент о папе Формозе должен был быть помещен в конце рассказа.

---

[3] РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ед. хр. 365. Л. 177а, строки 20–21.

[4] Следует отметить, что среди памятников, использующих летописное сообщение, МР уникальна. Все остальные памятники включают полное летописное повествование: сначала упоминается, что Ольгерд отправил послов к Семену Ивановичу, чтобы поднести дары и просить мира, а затем описывается его брак с Иулианией. Только в МР пропущена первая часть о просьбе о мире, а говорится лишь о браке.

Однако, в отличие от других памятников / редакций, только в ПСС этот фрагмент находится перед текстом о посольстве Константина. Н. В. Синицына указывает, что такой порядок текста имеет смысл: именно из-за грехопадения папы Формоза и разделения церкви Константин Мономах, не сумевший защитить единство и мир Православия, передал обязанности хранителя Православия великому князю Владимиру Мономаху [Синицына 1998, с. 203]. В позднейших памятниках / редакциях этот фрагмент перенесен в конец текста, что нарушает целостность и логику первоначального рассказа; фрагмент становится неясным и не связанным с предыдущим текстом. Только в ПСС фрагмент о папе Формозе появляется в наиболее логичном виде. Считается, что этот фрагмент и весь включающий его в себя рассказ о дарах Мономаха являются частью первоначального текста ПСС.

4. Заключительный текст рассказа о дарах Мономаха может еще подтвердить авторство Спиридона-Саввы. Здесь Спиридон пишет: «И от того часа тем венцем царьским, его присла великий царь греческы Костятин Манамах, венчяются вси великие князи володимерские, егда ставятся на великое княжение русское, яко же и сей волный самодержьц и царь Великыа Росия Василие Иванович ⟨...⟩ и братия его Ивановичи и Андреевичи» [Дмитриева 1955, с. 165]. В других памятниках / редакциях слова «яко же и сей волный самодержьц» и следующие пропущены. Исследователи часто на основании этого фрагмента определяют terminus ante quem написания ПСС как 1523 г. Причина такого рассуждения состоит в том, что после смерти угличского князя Андрея Васильевича в 1493 г. осталось только двое мужских потомков из «Андреевичей» — Иван и Дмитрий, из них Иван первым умер в 1523 году; а глагол настоящего времени «венчаются» и «Андреевичи» во множественном числе указывают на то, что оба брата были еще живы, когда ПСС писалось. Таким образом, в современной науке принято считать, что создание ПСС не может быть позднее 1523 г. [Жданов, с. 67–68; Дмитриева 1955, с. 71; Гольдберг, с. 208, 212; Карпов, с. 345]. Однако, на наш взгляд, этот фрагмент был недостаточно изучен. Здесь необходимо пересмотреть два вопроса:

1) можно ли считать глаголы настоящего времени во фрагменте временной отметкой? В тексте, за исключением обстоятельства времени «от того часа», единственными языковыми категориями, указывающими на время, являются глаголы настоящего времени «венчаются» и «ставятся». Однако здесь субъектом действия выступают «вси великие князи володимерские», которые все, помимо самого Василия, уже покойные. Иными словами, настоящее время здесь относится в узком смысле не к действию, которое происходит в момент речи о нем (настоящее актуальное), но к действию, происходящему постоянно (настоящее постоянного действия). Таким образом, из настоя-

щего времени глаголов нельзя сделать вывод о том, были ли братья Андреевичи живы, когда автор писал эти строки. По той же причине мы не можем согласиться с Н. В. Синицыной, которая на основании глагола «венчаются» предположила о планирующемся венчании на царство Василия III и о ПСС в качестве материала, подготовительного к нему [Синицына 1998, с. 198][5];

2) почему автор упоминает «братьев Ивановичей и Андреевичей» Василия III? Здесь, очевидно, речь идет о двух линиях потомков Василия II: «Ивановичи» — род Ивана III, «Андреевичи» — Андрея Васильевича Угличского. В тексте говорится о традиции всех князей владимирских венчаться «венцем царьским» на «великое княжение русское». Однако среди лиц, упомянутых во фрагменте, только Василий Иванович имел это право (хотя фактически он унаследовал отцовские титулы без венчания), в то время как братья Василия «Ивановичи» и его двоюродные братья «Андреевичи» не имели возможности стать великими князьями владимирскими, не говоря уже о венчании.

Если рассмотреть слово «братия» как общее обозначение потомков всей ветви, то старший внук Ивана III Дмитрий в самом деле был венчан в 1498 г. Однако в 1502 г. Дмитрий потерпел поражение в политической борьбе с Василием, впоследствии был заключен в тюрьму вместе с матерью и умер в 1509 г. Среди «Ивановичей» Василий был старшим после умершего Ивана Молодого. В этом случае другие братья не могли соперничать с Василием за место великого князя. А в другом случае, если понимать здесь «венчаются» как «имеют право унаследовать и венчаться», то братья Василия действительно сохраняли это право до 1530 г., — года рождения Ивана Васильевича, будущего Грозного.

Что касается «Андреевичей», то его появление здесь еще более странное, можно даже сказать, немыслимое. Андрей Васильевич — младший брат Ивана III. В 1491 г. он был заключен в тюрьму за неподчинение приказу своего брата Ивана и умер в 1493 г. В то же время были обвинены и сосланы в вологодский Спасо-Прилуцкий монастырь, где и провели всю свою жизнь, двое его сыновей — Иван и Дмитрий. Так что и de facto, и de jure «братия Андреевичи» не могут быть конкурентами среди претендентов на престол. Как же следует понимать включение автором ПСС «Андреевичей» в список кандидатов на престол владимирского великого князя? Существует вероятность, что киевский митрополит Спиридон-Савва может быть связан с опальными «Андреевичами». Как известно, Спиридон был сослан в Ферапонтов

[5] Как пишет А. А. Зимин, у нас не сохраняется никаких исторических свидетельств того, что Василий III когда-то завершил или пытался завершить венчание [Зимин 1982, с. 150] (см. также: [Успенский, с. 107–108]). Во времена Василия титул «царь» употреблялся лишь на полуофициальном уровне [Филюшкин, с. 71–81].

монастырь около Белого озера по крайней мере до 1503 г., а братья Иван и Дмитрий Андреевичи были сосланы в 1491 г. сначала в Переславль, затем на Белое озеро и, наконец, в Вологду [Жития, с. 7]. Если Спиридон был сослан на Белое озеро уже в 1491 г. (или несколькими годами позже, так как мы не знаем точного времени прибытия братьев Андреевичей), то весьма вероятно, что он встретился и познакомился с «Андреевичами» именно там [6]. Испытывая сочувствие к молодым братьям и поддерживая легитимность «Андреевичей» в Угличском княжестве, Спиридон упоминает их после Василия и «Ивановичей». Этим объясняется и появление второй редакции ПСС: в декабре 1533 г. Василий скончался, и на Руси зазвучал голос о том, что угличское княжество следует вернуть «Андреевичам» (см.: [Каштанов, с. 281, 321]). Именно этот фрагмент может служить пропагандистским материалом для местного сепаратистского движения.

5. Идеологическая проблема ПСС. На самом деле промосковский колорит в ПСС довольно слаб. Помимо имени Василия и регалий, сохранившихся в московской казне, в тексте трудно найти явные московские элементы. А источники, использованные в ПСС, не ограничиваются московскими и даже русскими. Насколько мы знаем, автор ПСС использовал источники, по крайней мере, из Греции [7], Пруссии [8], Новгорода [9], Твери [10] и Москвы [11]. Вероятнее всего, эти источники были введены в произведение самим Спиридоном, поскольку большинство из них соответствуют местам, которые он посетил при жизни: Тверь, Константинополь, Литва, Москва. И Москва среди них не самая важная. Если бы это было не так, то редакторам последующих памятников / редакций Цикла не пришлось бы непрестанно дополнять, искажать и сокращать текст ПСС, пока Рассказ не трансформировался и не вошел в официальный московский нарратив. Лучше всего это показывает упомянутый выше текст о посольстве Ольгерда. Будучи «родом тверитин», Спиридон вряд ли

---

[6] Р. П. Дмитриева считает, что Спиридон мог быть сослан в Ферапонтов монастырь тогдашним митрополитом Московским Зосимой в 1490–1494 гг., поскольку Зосима имел тесные связи с белозерскими монастырями [Дмитриева, 1955, с. 76–77].

[7] Для изложения античной истории использованы сообщения хроник, хотя часть из них передали русские хронографы [Дмитриева 1976, с. 222; Гольдберг, с. 212].

[8] Как показала Р. П. Дмитриева, предание о Гедимине как Витенове «конюшце» происходит от прусского источника [Дмитриева 1957, с. 440].

[9] Легенда о Гостомысле, судя по всему, взята из новгородской летописи [ПСРЛ, т. 3, с. 70] (ср.: [Дмитриева 1955, с. 12]).

[10] Тверские элементы в «Родословии». О предполагаемом тверском источнике см.: [Лурье, с. 388].

[11] Перечень городов прусской земли в ПСС согласуется с московскими дипломатическими документами 1520 г. [Гольдберг, с. 208].

не знал Рогожскую летопись, в которой сообщается о том, что Иулиания была помолвлена с московским князем Семеном Ивановичем, но не с Михаилом Александровичем Тверским. Не ссылаясь на летопись, Спиридон обращался к иному, неизвестному нам тверскому источнику (см.: [Лурье, с. 388]), скорее всего, не от незнания Рогожской летописи, а намеренно[12], поскольку мы едва ли найдем какие-либо московские следы во всем «Родословии»[13]. При описании Русской земли он сосредоточен на Тверском княжестве и его князьях.

Итак, какую роль играет имя Василия III, шапка Мономаха и весь Рассказ? Разве они не выступают как утверждение легитимности всей царской линии от Арфаксада, сына Ноя, до Августа, до князей киевских и, наконец, до «князей владимирских», которыми фактически были московские князья? Правда, подчеркивает сам Спиридон: «Не просто бо глаголем государей наших поколениство, благочестиа удеръжавших православныя веры, дом бо их начяток от Месрема, внука Ноева. Претече же ныне до великого князя Василиа Ивановичя, волнаго самодржъца и царя, лет 4 осмьсот. А царству их начяток от Сеостра, начялнаго царя Египту, и от Августа, кесаря римска и царя, сей бо Август пооблада вселенною» [Дмитриева 1955, с. 165–166].

Аналогичные похвалы московским князьям мы находим в «Житии Зосимы и Савватия Соловецких», созданном тем же Спиридоном: «...благовѣрный великий князь Иван Васильевич, самодержець всея Русии» [Дмитриева 1991, с. 253]. Хотя мы не точно знаем положение Спиридона на Руси[14], но все же видим, что он вовсе не был враждебен московской власти: он написал ПСС, посвященное наследованию власти московских князей киевским князьям и римскому императору; он не раз применяет к московским князьям такие эпитеты, как «вольный», «самодержец», «царь»; он даже использовал ди-

[12] Согласно Р. П. Дмитриевой, Спиридон молчит о Москве в «Родословии», поскольку ПСС было направлено на пропаганду московской власти, а упоминание о борьбе Москвы с Тверью противостоит этой концепции [Дмитриева 1957, с. 441]. Однако это не может объяснить, почему Спиридон не использовал «московскую версию» сообщения о посольстве Ольгерда, хотя этот текст не нанес бы никакого вреда репутации московской власти. Точно так же невозможно объяснить, почему Спиридон, отстаивая промосковскую позицию, так много внимания уделял рассказу об истории Твери.

[13] Родословие из ПСС упоминает московского князя лишь однажды. В конце Родословия, в списке родословной литовских князей сказано, что Юрий Патрикеевич женился на Анне Васильевне, сестре Василия II [Дмитриева 1955, с. 170]. Но в любом случае московский элемент здесь выступает скорее как побочный продукт «Родословия» и не имеет самостоятельного значения.

[14] Мнения ученых по этому поводу расходятся (ср.: [Ульяновський, с. 65–69]), но все ограничиваются только догадками, основанными на косвенных материалах. В любом случае следует напомнить, что во времена митрополита Московского Симона (1495–1511) Спиридона все еще отвергали [Алексеев 2010, с. 6]. По крайней мере, Спиридону был враждебен русский церковный круг.

пломатические материалы Москвы того времени, чтобы доказать законную принадлежность Москве спорной территории. Все это указывает на отсутствие у Спиридона антимосковской позиции.

Чем объяснить неоднозначное отношение автора ПСС к московской власти: с одной стороны, он остался равнодушным к московским источникам и даже в некоторой степени проявляет сепаратистскую тенденцию; с другой стороны, все ПСС оказывается вроде бы посвященным московской власти? Возможно, вместо того чтобы рассмотреть ПСС как произведение русской внутренней идеологической борьбы, следует взглянуть на него более общо, с общерусской и общецерковной точки зрения. Напомним, что Спиридон-Савва, киевский митрополит, действовал прежде всего как церковный деятель в православном мире со второй половины XV в. до начала XVI в.

Заметим, что во всем тексте ПСС выражение «Москва / московский» напрямую не используется, а вместо этого московские правители именуются «великими князями володимерскими», «самодержцами и царями Великыа Росиа» и т. п. Аналогично в «Родословии» автор также называет тверских правителей «великими князями» [Дмитриева, 1955, с. 165 и след.]. Спиридон не только провозгласил Владимира Мономаха и его потомка князя Московского Василия Ивановича защитниками православной веры, но и использовал популярные на Тверской земле жития князей, чтобы восхвалять тверских и черниговских князей за их приверженность православной вере при татарском иге [Дмитриева 1957, с. 442–443]. Соответственно, в качестве их антагонистов выступают папа-раскольник Формоз и польско-литовские правители, впавшие «в прелесть римъския веры» [Дмитриева 1955, с. 169–170]. Как уже было сказано выше, имело смысл поместить фрагмент о папе Формозе перед рассказом о посольстве Константина. Точно так же имело смысл сделать «Родословие» второй частью ПСС. Почему же Спиридон вставил такое «Родословие», которое, казалось бы, не имеет никакого отношения к предыдущему тексту? Теперь ответ ясен: антитеза, которую автор предлагает, не политическая, а вероисповедная. ПСС рассказывает не только историю «translatio imperii», но и историю «translatio confessionis». Все антилатино-языческие чтения служат этой идее. Замысел автора состоит не в легитимации какой-либо политической силы внутри Руси, но в ортодоксальности и превосходстве православной веры «Великой Росии». ПСС начинается с ветхозаветной истории о том, как Ной разделил мир, что естественным образом придает сакральность «вселенной». Затем Феликс, Александр Великий и Август объединили мир в соответствии с Божественным Промыслом. Наконец, когда наследие Августа было передано Владимиру Мономаху через византийского императора, Русь стала называться «Великой Росией», а ее правители — «вольными

самодержцами и царями» и «боговенчанными царями». Иными словами, Русь и ее правители унаследовали прежнее вселенское царство по воле Божией. Это вселенское царство построено не на насилии, но на благочестии. Именно поэтому фрагмент о папе Формозе должен быть помещен впереди в качестве предпосылки и фона всего повествования. «Вольность» русских государей здесь имеет двоякий смысл: первый связан с падшей в 1453 г. Византийской империей и греческой церковью, находящейся «во области безбожныхъ турковъ», во власти «поганаго царя» [РИБ, с. 683–684]; второй — с освобождением Руси от татарского ига. «Самодержца» и «царя» здесь можно понимать как высшего правителя православного мира — идеального монарха в концепции православной симфонии. Таким образом, 4800-летний дом от Ноя до Василия III не только относится к родословной-генеалогии, но и имеет церковно-богословское значение. Если Рассказ обосновывает сакральность потомков Рюриковичей через призму далеких исторических преданий, то «Родословие», опираясь на знакомый тогдашним русским исторический контекст последних двух-трех столетий и современную им политическую ситуацию, демонстрирует благочестие и легитимность русских князей.

Правда, в Рассказе используется большое количество светских источников, настолько, что такие исследователи, как А. Л. Гольдберг, полагали, что ее автор должен был быть светским деятелем. Однако если внимательно рассмотрим роль фрагмента о папе Формозе и житий русских князей в ПСС, мы, безусловно, сможем увидеть внутреннее единство произведения как целого: оно служит не какой-либо политической группе внутри Руси, но всей православной «Великой Росии». Автором такого произведения мог быть только «столп церковный», талантливый и высокообразованный киевский митрополит Спиридон-Савва.

6. Остановимся на вопросе о времени создания ПСС и Цикла. Прежде всего, надо напомнить, что ПСС как книжный памятник в значительной степени представляет собой компиляцию предшествующей ему письменной литературы (хроник, хронографов, летописей и др.) и устного Рассказа [Жданов, с. 118–133; Гольдберг, с. 210]. Точные даты появления устных преданий об Августе и Мономахе мы не знаем. Что касается времени создания ПСС, как сказано выше, большинство исследователей датируют его после правления Василия (1505) и до смерти Ивана Андреевича (1523). По нашему мнению, последняя дата сомнительна. Зададимся вопросом: каким еще образом определить этот terminus ante quem?

Здесь важно отметить время первого визита немецкого дипломата Герберштейна в Москву — 1517 г. Именно во время этого посольства Герберштейн собрал множество русских материалов и изложил их в «Записках

о Московии», изданных в 1549 г. Среди этих материалов был «Чин венчания» Дмитрия Внука, в котором княжеская шапка связана с именем Мономаха [Герберштейн, с. 36, 82–83]. Самый ранний из сохранившихся текст «Чина венчания», содержащий это выражение, включен в летописный свод 1518 г. [ПСРЛ, т. 28, с. 330–331; Синицына 1998, с. 130]. Видимо, до этого должен был существовать другой материал, который специально посвящен связи шапки с именем Владимира Мономаха, послуживший источником для свода 1518 г. и ставший известным Герберштейну уже в 1517 г. Вероятнее всего, таким материалом был ПСС или какой-то памятник, основанный на нем. Таким образом, terminus ante quem написания ПСС можно отнести к 1517/18 г.

Приведем основные выводы нашего исследования.

Первоначальным памятником Цикла является ПСС. В конце XV в. Спиридон был сослан на Белое озеро и там познакомился с братьями Андреевичами. Первая редакция ПСС написана при Василии III, до появления официального материала о шапке Мономаха, т. е. с 1505 г. до 1517/18 г. В ПСС первоначально содержались рассказ о дарах Мономаха и родословие литовских князей. К сожалению, этот первоначальный текст не дошел до нас. В 1527 г. Михаил Медоварцев отредактировал ПСС, добавив ряд московских элементов и сделав упор на родословии московских князей. В ходе позднейшей обработки появилось так называемое СКВ, первая редакция которого создана в 1527–1533 гг. В 1533/34 г., в период усиления на Руси местного сепаратизма, появилась вторая редакция ПСС, которую мы имеем сегодня. Позже, в период царствования Ивана Грозного, влияние Рассказа проявилось значительно сильнее. В это время была создана вторая редакция СКВ, в которой пропущено «Родословие» из-за литовского происхождения матери царя Елены Глинской [Дмитриева 1955, с. 100, 130].

Итак, в ходе редакции Рассказ претерпел существенную трансформацию: от общерусского церковно-богословского памятника к промосковскому публицистическо-генеалогическому произведению, адаптированному под идеологические запросы формирующегося Московского государства в первой половине XVI в.

Литература

Алексеев 2009 — *Алексеев А. И.* Зосима // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 20. С. 355–360.

Алексеев 2010 — *Алексеев А. И.* «Спиридон рекомый, Савва глаголемый» (заметки о сочинениях киевского митрополита Спиридона) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 3 (41). С. 5–16.

Алексеев 2012 — *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: Индрик, 2012. 560 с.

Герберштейн — *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Малеина и А. В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.

Гольдберг — *Гольдберг А. Л.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1976. Т. 30. С. 204–216.

Дмитриева 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 230 с.

Дмитриева 1957 — *Дмитриева Р. П.* О некоторых источниках «Послания» Спиридона-Саввы // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 13. С. 440–445.

Дмитриева 1961 — *Дмитриева Р. П.* К истории создания «Сказания о князьях владимирских» // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. Т. 17. С. 342–347.

Дмитриева 1976 — *Дмитриева Р. П.* О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1976. Т. 30. С. 217–230.

Дмитриева 1991 — *Дмитриева Р. П.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1991. С. 220–282.

Жданов — *Жданов И. Н.* Русский былевой эпос: исследования и материалы. СПб., 1895. 629 с.

Жития — Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Тексты и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 192 с.

Зимин 1972 — *Зимин А. А.* Античные мотивы в русской публицистике конца XV в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе / Отв. ред. В. Т. Пашуто. М.: Наука, 1972. С. 128–138.

Зимин 1982 — *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий (очерки социально-политической истории). М.: Мысль, 1982. 333 с.

Карпов — *Карпов А. Ю.* Великий князь Владимир Мономах. М.: Молодая гвардия, 2015. 386 с.

Каштанов — *Каштанов С. М.* Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI в. М.: Наука, 1967. 390 с.

Ключевский — *Ключевский О. В.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1871. 512 с.

Лурье — *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 533 с.

Павлов — *Павлов С. Н.* Иван Иванович Бриллиантов — историк Ферапонтова // Ферапонтовский сборник. М.: Сов. художник, 1985. Вып. 1 / Отв. ред. С. В. Ямщиков. С. 11–37.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб.: Археогр. комис., 1888. Т. 3: Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. 600 с.; Тип. Э. Праца, 1856. Т. 7: Летопись по Воскресенскому списку. 345 с.; Тип. Мин. внутр. дел, 1885. Т. 10: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. 244 с.; М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 15: Рогожский летописец. Тверской сборник. 432 с.; М.; Л.: Изд-во АН СССР,

1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. 464 с.; 1963. Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. 411 с.

РИБ — Русская историческая библиотека. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1880. Т. 6. 673 с.

Синицына 1989 — *Синицына Н. В.* О происхождении понятия «шапка Мономаха» (к вопросу о концепциях римско-византийского преемства в русской общественно-политической мысли XV–XVI вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования: 1987 г. / Отв. ред. А. П. Новосельцев. М.: Наука, 1989. С. 189–196.

Синицына 1998 — *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 410 с.

Синицына 2016 — *Синицына Н. В.* Медоварцев Михаил Яковлевич // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 44. С. 447–449.

Турилов — *Турилов А. А.* Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М.: Наука, 1999. Вып. 7. С. 121–137.

Ульяновський — *Ульяновський В. І.* Митрополит київський Спиридон: образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ: Либідь, 2004. 372 с.

Успенский — *Успенский Б. А.* Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. 608 с.

Филюшкин — *Филюшкин А. И.* Титулы русских государей. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2006. 256 с.

References

Alekseev, A. I. (2009). 'Zosima', in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 20, 355–360. (In Russ.)

Alekseev, A. I. (2010). '"Spiridon rekomyi, Savva glagolemyi" (zametki o sochineniiakh kievskogo mitropolita Spiridona)' ['"Spiridon Rekomyi, Savva Glagolemyi" (Notes on the Works of the Kyiv Metropolitan Spyridon)'], *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki*, 3 (41), 5–16. (In Russ.)

Alekseev, A. I. (2012). *Religioznye dvizheniia na Rusi poslednei treti XIV — nachala XVI v.: strigol'niki i zhidovstvuiushchie* [*Religious Movements in Rus' in the Last Third of the 14th Century – Early 16th Century: Strigolniki and Judaizers*]. Moscow: Indrik Publ., 560 p. (In Russ.)

Dmitrieva, R. P. (1976). 'O tekstologicheskoi zavisimosti mezhdu raznymi vidami rasskaza o potomkakh Avgusta i o darakh Monomakha' ['On the Textual Dependence Between Different Types of Stories About the Descendants of Augustus and About the Gifts of Monomakh'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. Leningrad: Nauka Publ. Vol. 30, 217–230. (In Russ.)

Dmitrieva, R. P. (1991). 'Zhitie Zosimy i Savvatiia Solovetskikh v redaktsii Spiridona-Savvy' ['The Life of Zosima and Savvaty of Solovetskii Monastery, Edited by Spiridon-Savva'], in: D. S. Likhachev, ed., *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi: Iosifo-Volokolamskii monastyr' kak tsentr knizhnosti* [*Book Centers of Old Rus': The Iosifo-Volokolamskii Monastery as a Center of Literature]*. Leningrad: Nauka Publ., 220–282. (In Russ.)

Filiushkin, A. I. (2006). *Tituly russkikh gosudarei* [*Titles of Russian Sovereigns*]. Moscow, Saint Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 256 p. (In Russ.)

Gerbershtein, S. (1988). *Zapiski o Moskovii* [*Notes on Muscovy*]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta Publ., 430 p. (In Russ.)

Gol'dberg, A. L. (1976). 'K istorii rasskaza o potomkakh Avgusta i o darax Monomakha' ['On the History of the Story of the Descendants of Augustus and the Gifts of Monomakh'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. Leningrad: Nauka Publ. Vol. 30, 204–216. (In Russ.)

Karpov, A. Yu. (2015). *Velikii kniaz' Vladimir Monomakh* [*Grand Duke Vladimir Monomakh*]. Moscow: Molodaia gvardiia Publ., 386 p. (In Russ.)

Pavlov, S. N. (1985). 'Ivan Ivanovich Brilliantov — istorik Ferapontova' ['Ivan Ivanovich Brilliantov – Historian of Ferapontovo'], in: S. V. Iamshchikov, ed., *Ferapontovskii sbornik* [Ferapontovo Collection]. Moscow: Sovetskii khudozhnik Publ. Vol. 1, 11–37. (In Russ.)

Sinitsyna, N. V. (1989). 'O proiskhozhdenii poniatiia «shapka Monomakha» (k voprosu o kontseptsiiakh rimsko-vizantiiskogo preemstva v russkoi obshchestvenno-politicheskoi mysli XV–XVI vv.)' ['On the Origin of the Concept of "Monomakh's Cap" (To the Question of the Concepts of Roman-Byzantine Succession in Russian Socio-Political Thought of the 15th-16th Centuries)'], in: A. P. Novosel'tsev, ed., *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR: Materialy i issledovaniia: 1987 g*. [*The Oldest States on the Territory of the USSR: Materials and Research*]. Moscow: Nauka Publ., 189–196. (In Russ.)

Sinitsyna, N. V. (1998). *Tretii Rim: Istoki i evoliutsiia russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.)* [*The Third Rome: Origins and Evolution of the Russian Medieval Concept (15th–16th Centuries)*]. Moscow: Indrik Publ., 410 p. (In Russ.)

Sinitsyna, N. V. (2016). 'Medovartsev Mikhail Iakovlevich', in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 44, 447–449. (In Russ.)

Turilov, A. A. (1999). 'Zabytoe sochinenie mitropolita Savvy-Spiridona litovskogo perioda ego tvorchestva' ['A Forgotten Work by Metropolitan Sava-Spyridon from the Lithuanian Period of His Work'], in: B. N. Florya, ed., *Slaviane i ikh sosedi* [*Slavs and Their Neighbors*]. Moscow: Nauka Publ. Vol. 7, 121–137. (In Russ.)

Ul'ianovs'kii, V. I. (2004). *Mitropolit kiïvs'kii Spiridon: obraz kriz' epokhu, epokha kriz' obraz*. Kiïv: Libid' Publ., 372 p. (In Ukr.)

Uspenskii, B. A. (1996). *Izbrannye trudy. Vol. 1. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [*Selected Works. Vol. 1. Semiotics istorii. Semiotics of Culture*]. 2nd ed. Moscow: Shkola «Iazyki russkoi kul'tury» Publ., 608 p. (In Russ.)

Zimin, A. A. (1972). 'Antichnye motivy v russkoi publitsistike kontsa XV v.' ['Antique Motifs in Russian Texts of the Late 15th Century'], in: V. T. Pashuto et al., eds., *Feodal'naia Rossiia vo vsemirno-istoricheskom protsesse* [*Feudal Russia in the World-Historical Process]*. Moscow: Nauka Publ., 128–138. (In Russ.)

Zimin, A. A. (1982). *Rossiia na rubezhe XV–XVI stoletii (ocherki sotsial'no-politicheskoi istorii)* [*Russia at the Turn of the 15th–16th Centuries (Essays on Socio-Political History)*]. Moscow: Mysl' Publ., 333 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 98–114
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-98-114
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 98–114
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Д. М. Буланин

Dmitrii M. Bulanin

ЛИТЕРАТУРНАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ СОБОРА 1553–1554 ГГ. (МОСКОВСКИЕ ОТГОЛОСКИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ)

LITERARY PREHISTORY OF THE COUNCIL OF 1553–1554 (MOSCOW ECHOES OF BYZANTINE HISTORIOSOPHY)

Резюме. В 1504 г. в Москве расправились с еретиками, так называемыми «жидовствующими». Тем не менее в течение XVI в. созывали еще несколько церковных соборов на еретиков, им неизменно приписывали уклонение в иудейскую веру. Выясняется, что этим судилищам придавали главным образом символическое значение. Смысл их заключался в том, чтобы упрочить позиции русской церкви в модели «священного царства», которым объявила себя Московская Русь. Несмотря на отсутствие реального антагониста, соборам предшествовала тщательная литературная подготовка. Ее брали на себя выдающиеся писатели — Иосиф Волоцкий и митрополит Даниил. Анализ литературного наследия Максима Грека позволяет прийти к выводу, что инициаторы собора 1553–1554 гг. предполагали сделать идеологом своего мероприятия именно его. Хотя он получил приглашение участвовать в соборе лично от царя, Максим Грек отказался от такой чести, опасаясь, что его самого запишут в еретики.
Ключевые слова: еретики, иудейство, священное царство, диспуты, типологическая экзегеза.
Информация об авторе: Буланин Дмитрий Михайлович, доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург), dmitriibulanin@yandex.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5480-7964.
Для цитирования: *Буланин Д. М.* Литературная предыстория собора 1553–1554 гг.: (Московские отголоски византийской историософии) // Словесность и история. 2026. № 1. С. 98–114. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-98-114

Abstract. The heretics named 'Judaizers' by their persecutors were executed in Moscow in 1504, although it is not easy to recognize the Jewish element in their heretical deeds. Nevertheless, during the 16th century it proved to be necessary to organize new church councils (in 1525, 1531, 1549, 1553–1554, 1582) against heretics, who were also labeled 'Judaizers'. The author of the article points out that as before in Byzantium, such battles against presumed heretics in Moscow were mainly symbolic in nature. Their purpose was to strengthen the position of the Russian Church within the ideological construct of the "sacred tsardom" that Muscovite Rus declared itself to be. Notwithstanding the absence of a real antagonist, careful literary preparations paved the way for the councils. These preparations were made by outstanding writers, such as Iosif Volotskii and Metropolitan Daniil. An analysis of Maxim the Greek's literary activity allowed the author to conclude that the initiators of the council of 1553–1554 planned to make Maxim the ideological proponent of their undertaking. Although Maxim the Greek received a personal invitation from the tsar he did not want to be involved in the council since he feared that he would be branded as a heretic.
Keywords: heretics, Judaism, sacred tsardom, disputes, typological exegesis.

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

Information about the author: Dmitrii M. Bulanin, D. Sc. in Philology, Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, dmitriibulanin@yandex.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5480-7964.
For citation: Bulanin, D. M. (2026). 'Literary Prehistory of the Council of 1553–1554 (Moscow Echoes of Byzantine Historiosophy)', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 98–114.

Историю борьбы с так называемыми жидовствующими завершают рассказом об осуждении и казни ересеначальников в конце 1504 г. Но давно замечено, что обвинения, которые предъявили распространителям «нового» (по определению Зиновия Отенского) учения на московских соборах середины XVI в., буква в букву воспроизводят список преступлений, приписанных «жидовствующим» [Казакова, Лурье, с. 223]. В чем же скрыта непотопляемость «жидовская мудрствующих», позволившая им возродиться спустя полвека? Прямолинейное объяснение — попытка выявить генезис ереси, исходя из ее названия, — уводит в сторону. Обладающее для историков магической силой прозвище «жидовствующие», которым наделили вольнодумцев их обличители, не имеет непосредственного отношения к еврейству ни в каких его видах и формах. Оно не связано с этническим признаком и не касается языка. Даже с подлинной иудейской религией, о которой на Руси имели смутные представления, оно прямо не соприкасается. Для того чтобы разобраться в феномене «жидовствующих», нужно, во-первых, понять специфику того исторического момента, когда блюстители чистоты православия обнаружили в лоне церкви религиозных диссидентов, во-вторых, объяснить, почему блюстители соотнесли новонайденную ересь с иудейской религией.

Превращение удельного Московского княжества в Московское царство, претендующее на сакральный статус, определило ведущие тенденции в развитии русской церковно-политической культуры конца XV — XVI в. Москва рассматривала себя как последнюю твердыню православия, а великого князя и царя как уполномоченного Богом защитника истинной веры. Такое понимание своей провиденциальной миссии требовало идеологического и конфессионального обоснования, которым занимались выдающиеся деятели религиозной культуры. Идеологическое строительство в значительной мере заключалось в репродуцировании на местной почве образцов, восходящих к павшей Византийской империи. Москве предстояло перенять ее атрибуты. Наиболее важным элементом византийского наследия, подлежавшим адаптации, было представление о религиозной природе империи, что санкционировало верховенство василевса, или царя, помимо государственной сферы, также и в религиозной. Правитель «священного царства» был подлинным главой церкви (цезарепапизм), которую ему надлежало оборонять от внешних и внутренних врагов. Поэтому победа над ересью трактовалась в Византии как первейшая

добродетель, украшающая василевса. Это подчеркивали панегиристы. Анна Комнина, дочь императора Алексея I Комнина, приравнивала труды отца по искоренению манихеев к его воинским подвигам («Алексиада», XIV, 8). Ересь, зародившаяся на Руси, проецируется на византийские стереотипы: «жидовствующие» появились в те именно годы, когда Москва взялась за разработку парадигмы «священного царства», и в том именно городе (Новгороде), который недавно и не без труда удалось подчинить этому царству. Неверно вместе с тем думать, что новгородская ересь есть от начала до конца выдумка ее обличителей. В Средние века не занимались провокациями на почве религии. Достаточно сказать, что в соответствии с идеологическим заказом церковные власти обратили внимание на единичные аномалии в жизни и высказываниях духовенства, которые при другой ситуации остались бы незамеченными.

Но почему в открывшейся в конце XV в. ереси усмотрели связь с иудейским Законом? Ответ и в этом случае подсказывает история Византии. Восточнохристианская литература, питавшаяся мыслью святых отцов, накопила богатый опыт устной и письменной полемики с иудеями. Противостояние христианства вере Моисея принципиально отличается от взаимных отношений христианства и прочих конфессий. Новозаветное откровение неотделимо от того, о чем извещали ветхозаветные книги, ибо явление Спасителя означало, с одной стороны, отмену установленных в этих книгах религиозных норм, с другой стороны, реализацию заключенных в тех же книгах мессианических пророчеств, смысл которых не поняли иудеи. Таким образом, иудейская религия как бы вживлена в христианскую, построенную на отрицании ее законоположений и одновременно на раскрытии заключенных в ней истин, недоступных профанам. Спор с верными служителями Закона вечен, составляя неотъемлемую часть христианского исповедания, его самоутверждения в оппозиции к религии отверженных. Это противостояние носит все признаки экзистенциального, как подчеркивает Ж. Дагрон, по природе своей оно не имеет разрешения. Всеобщее обращение иудеев невозможно, потому что оно было бы равносильно финалу обеих религий — как иудейской, так и христианской. Развязка откладывается до Второго пришествия [Dagron]. Спор с иудеями оставался в силе, даже если оппоненты существовали только на страницах книг. Поэтому в русской письменности, выросшей на корнях византийской (обычно при посредничестве южнославянской), находилось в обращении большое количество текстов, обличающих веру сынов Израилевых, между тем как найти на просторах Руси этих самых сынов было не так-то просто [Pereswetoff-Morath].

В византийской, а вслед за ней и в славянской литературе иудейская религия рассматривалась как главный питательный источник лжеучений и ересей.

Согласно распространенной легенде, иудей вместе с еретиком-христианином наставляли в вере пророка Магомета, уклонившимися в иудейство считали дохалкидонские церкви, включая армянскую, пагубным влиянием иудеев православные объясняли отличия в обиходе католической церкви (субботний пост, причащение бесквасным хлебом). К иудеям приравняли иконоборцев на Седьмом Вселенском соборе, что особенно показательно, так как Седьмой собор в каком-то смысле подводил итоги предыдущих. Отождествление иконоборцев и иудеев указывает на то, где проводили разделительную черту между двумя религиями — ветхозаветной и новозаветной. Адепты первой утратили свой жребий избранного народа, потому что не признали высшей тайны, открытой Евангелием, — тайны Боговоплощения. Непостижимое разуму чудо Вочеловечения вселяло веру в возможность обóжения, и эта вера стала той идеей, на которой воздвигнута вся христианская картина мироздания, попранная, как утверждали иконодулы, их противниками через ревизию сложившихся в церкви принципов в изображении и почитании невообразимого. Православная церковь восстановила иконопочитание, с той поры отступления от канонов, обоснованных богословами-иконодулами (Иоанном Дамаскиным, Феодором Студитом и др.) и узаконенных Седьмым собором, неизбежно навлекали на отступников подозрения в иудействе. Оно превратилось в некую универсалию для обозначения любых суждений, которые несли подлинную или мнимую угрозу догматике православной церкви.

На протяжении истории христианства в его недрах рождалось много учений, объявленных церковью ересями. Но доступные русским книжникам сведения о них исчерпывались двумя статьями Кормчей книги (Епифания Кипрского и Тимофея Константинопольского), поэтому слово «иудейство» («жидовство») как родовое понятие в отношении любой неправославной конфессии могло укрепиться на Руси еще более прочно, чем в Византии. На начальном этапе знакомства со смутьянами, объявившимися среди новгородского духовенства, архиепископ Геннадий вспоминал о маркианских и мессалианских ересях, но потом прочно прикрепившееся к смутьянам прозвище «жидовствующие» вытеснило из употребления другие. Коль скоро крамольники оскверняли иконы, порочили Иисуса Христа и Богоматерь и др., они явно не верили в Боговоплощение. Этого было бы достаточно, чтобы зачислить их в адепты «жидовской» религии.

Но еретики, не довольствуясь речами и бесчинствами, покусились на само Священное Писание. Уже в первом о них известии отмечено, что они «превращали псалмы», т. е. стремились лишить Псалтирь заложенного в ней мессианического содержания. Это было дерзким отрицанием Божественного домостроительства. Проекция Псалтири и пророческих книг Библии на Новый

Завет лежала в основе типологической экзегезы, учившей, что в ветхозаветных событиях и библейских стихах можно разглядеть указания на воплощение Сына Божьего и последующую христианскую историю. Библейская типология задавала алгоритм, который потом распространили на остальные этапы в истории человечества, придав всей модели развития мира необходимую законченность. Согласно получившейся модели, судьба людского рода реализуется в череде сменяющих друг друга типологически родственных царств. Возвышение и гибель очередного царства в общих чертах воспроизводит случившееся с его предшественниками и отражается в судьбе тех, которые за ним последуют. Намеки на начинающийся цикл развития скрыты в предыдущих циклах, а правильное их чередование служит гарантией конечного спасения человечества. Порча еретиками Псалтири, лишая историю цели, вела к отрицанию мудрости Творца, определившего эту цель.

Нечестие вероотступников требовало решительного отклика словом и делом. Предстояло обосновать, с опорой на авторитеты, непреложность догмата о воплощении Бога Слова, но также неумолимую силу типологического принципа в применении к событиям прошлого. При ближайшем рассмотрении выясняется, что значительную часть литературного наследия конца XV — XVI в. можно понять как реакцию на вызов, брошенный церкви «жидовствующими». Акцентируем внимание на символической природе заключенного в этой реакции антииудейского пафоса. Он обусловлен религиозной ориентацией формирующейся идеологии Москвы и не имеет ничего общего с пресловутой юдофобией Ивана Грозного, составляющей часть мифологии, которой окружено имя московского царя. Охранители взялись за перо уже в конце XV в. Не случайно в трудах книжников из окружения Геннадия значимое место занимают Псалтирь (Чудовская транслитерированная Псалтирь, перевод надписаний псалмов, возможно, начало работы над переводом Толковой Псалтири Брунона) и Библия в целом (переводы для кодекса 1499 г.). Реанимируются древние болгарские переводы текстов, касающихся православной догматики (слова против ариан Афанасия Александрийского в переводе Константина Преславского) и библейской экзегезы (Толковые пророки). Последний из памятников, известный на Руси еще в XI в., а потом забытый, вторично включился в литературный процесс в последней четверти XV в. Выявлено не менее двадцати его копий, изготовленных до конца столетия, что свидетельствует о повышенном запросе на тексты подобного рода. В литературе XVI в. одно из главенствующих положений занимают произведения исторической тематики, включая памятники неизвестной прежде композиции (Русский Хронограф, Степенная книга, Лицевой летописный свод), — те, которые наглядно демонстрировали телеологичность исторического процесса.

Противостояние «жидовствующим», их последователям и тем, кто, с точки зрения обвинителей, подпал под иудейское влияние, подразумевало и публичное их всех посрамление. Этой цели служили церковные соборы, которые выстраиваются в цепочку связанных друг с другом процессов. В цепочку входят соборы на «жидовствующих» 1490 и 1504 гг., собор 1525 г. на Максима Грека, 1531 г. — на него же и на Вассиана Патрикеева, 1549 г. — на Исака Собаку, 1553–1554 гг. — на Матвея Башкина с присными, наконец, трижды заседавший собор 1582 г. на Давида, архиепископа Ростовского, которого, согласно рассказу о соборе, поддержал папский посланник Антонио Поссевино. Чтобы выявить антииудейскую направленность соборов и, соответственно, их связь с новгородскими еретиками, придется отказаться от распространенного в науке одностороннего взгляда на предмет. Неправильно за каждым упоминанием «иудеев», «жидов» и др. искать следы религиозной полемики с иудеями. Например, «сонмище иудейское», как характеризовал Грозный в Послании Курбскому своевольных бояр, лишь отсылает к рассказу Евангелия. Точно так Евфимий Ростовский, назвавший насельников Волоколамского монастыря «не осифляны, но жидовляны», дав им обидное прозвище, не собирался устраивать диспут о вере. Неправильно и другое — исключать из числа антииудейской полемики те прения и те писания, в которых, по разным причинам, вообще не фигурируют слова «иудеи», «жиды» или производные от них. Корректным считаем решение принимать в расчет сами богословские материи, о которых спорят или которые обсуждают герои. Применительно к вечному спору с иудеями — это вопрос о Втором Лице Троицы. Неосторожные выражения, которые пристрастные судьи могли интерпретировать как умаление достоинства Спасителя, сомнения в истинности и полноте Боговоплощения приравнивали автора таких выражений к «жидовствующим».

Определив тот признак, по которому опознается антииудейская тема прений, мы увидим, что он ставится во главу угла среди обвинений, предъявлявшихся проштрафившимся. Судные списки Максима Грека открываются констатацией того, что подсудимый говорил и писал, будто «сидение Христово одесную Отца мимошедше и минувшее». Впоследствии возник вопрос о «хулных строках» в переводе Жития Богоматери, бросающих тень на непорочное зачатие Сына Божьего. Отрицая свое участие в преступлении, обвиняемый сам признает, что это «ересь жидовская» [Судные списки, с. 90, 100–104]. Главным прегрешением Вассиана являлись легкомысленные суждения о соотношении в Спасителе божественного и человеческого начала — «нетленномнимая» ересь [Казакова, с. 287, 298]. Собор 1549 г. был связан с неканоническим поставлением обвиняемого, но в ходе разбирательства

вспомнили и о заблуждениях Максима Грека, вместе с которым в 1531 г. осудили работавшего с ним и с Вассианом Патрикеевым Исака Собаку. Согласно Соборной грамоте, извещающей о вердикте собора 1553–1554 гг., первейшая вина осужденных заключалась в хуле на Иисуса Христа — будто они «неравна Его Отцу поведают» [ААЭ, с. 250]. Учение о Боговоплощении пересматривается в еретических речах Давида Ростовского, религиозные представления которого Н. Марчалис сопоставляет с реформационными течениями [Марчалис 2016]. Заметим, что сторонники Реформации с самого ее начала уподоблялись иконоборцам, а тех, как мы знаем, еще в Византии считали обратившимися в иудейскую веру.

Помимо предметов вероучения, обсуждавшихся на соборах, их объединяют некоторые внешние признаки. В соборах принимали участие великие князья и цари, подтверждая тем самым свой статус главы церкви, в чем нельзя не увидеть реплику византийского императорского культа и принятых в Восточной империи процессуальных норм. Правда, Василий III отсутствовал на заседаниях собора 1531 г., вероятно, из-за того, что ответчиком выступал Вассиан Патрикеев, бывший у самодержца еще недавно «великим временным человеком». Собор на Исака Собаку, по разумению Ивана IV, он имел право игнорировать из-за ничтожности предмета разбирательств, объявив заседавшим, что «то де дело ваше, святителское» [Судные списки, с. 132]. Соборы на первых «жидовствующих» нужно обособить по другому признаку. В отличие от сложившейся потом практики, в прения с еретиками иерархи не вступали, руководствуясь рекомендациями архиепископа Геннадия («жечи да вешати»), которые тот, в свою очередь, взял из практики католической церкви. Не случайно «Приговор» о соборе 1490 г. находится в той же рукописи, что и записанный Геннадием рассказ об инквизиции. Что еще бросается в глаза при знакомстве с доступными нам сведениями о соборах, так это несоответствие грандиозных масштабов сошедшегося для церковного суда синклита и камерностью осужденных синклитом еретических движений. В самом полном списке анафематствования «жидовствующих» перечислено всего 43 имени [Алексеев, с. 277]. К собору на Максима Грека и Вассиана привлекли нескольких человек — работавших с ними писцов, келейников, ближайших собеседников. В рассказе о соборе на Давида Ростовского, малодостоверном и входящем в сложившуюся позднее подборку текстов, не упоминается ни о каких подельниках вольнодумца, если не считать явно не подходящего на эту роль Поссевино [Емченко, Курукин].

Имеющиеся факты говорят о том, что антииудейские баталии носили в Москве XVI в. исключительно символический характер. Они велись с умозрительным противником, смысл их заключался не в искоренении угрожаю-

щих православию еретиков, а в том, чтобы упрочить позиции русской церкви в модели сакральной державы. Но жертвы судилищ были никоим образом не умозрительными, поэтому при столкновении пропагандистского по своей сути мероприятия с действительностью порой возникали парадоксальные ситуации. Так случилось, сколько мы можем судить по уцелевшим скудным данным, с собором 1553–1554 гг. Создается впечатление, что обвинение начало разваливаться, не успели заседания начаться. Один из главных фигурантов, бывший Троицкий игумен Артемий, решительно заявил: «Ныне еретиков нет, и в спор никто не говорит» [ААЭ, с. 253]. Потом дьяк Иван Висковатый выступил со встречным обвинением в адрес митрополита и его ставленников, причем в своих доводах в защиту миметического иконного письма он, в отличие от своего оппонента, отстаивавшего аллегорическую живопись, крепко держался традиций, закрепленных Седьмым собором. Сколь опасным врагом для русской церкви был Феодосий Косой, мы вообще не знаем. Историки, усмотревшие в нем самого зловредного из вольнодумцев, черпают сведения из наполненного вымыслами трактата Зиновия Отенского («Истины показание к вопросившим о новом учении»), написанного десять лет спустя после собора, когда адресат обличений давно скрылся в Литве. Дополнительную остроту парадоксу придает то обстоятельство, что собор середины XVI в. планировался как кульминация в идеологической пропаганде по антииудейской линии — той линии, которая, в согласии с другими линиями, формировала образ «священного царства».

Что указывает на существование такого плана? Можно было бы вспомнить, что на те самые годы, когда заседал собор, приходится интенсивная работа над другими «обобщающими» литературными, и не только литературными, предприятиями, отвечающими задачам пропаганды [Буланин]. Существует, полагаем, более важный индикатор того, что собор 1553–1554 гг. задумывался как решающий в антииудейской серии. Отсутствие у обличителей реального антагониста — активного защитника иудейской религии, которого пытались заменить малоубедительными «суррогатами» вроде Максима Грека или Артемия Троицкого, не означает, что таким соборам не предшествовала тщательная литературная подготовка их инициаторов. Подготовка заключалась в поиске того, что написали по вопросу, подлежавшему обсуждению на соборе, наиболее авторитетные богословы Восточной церкви. За подготовку брались начитанные и хорошо владеющие пером русские книжники. Выписки из святоотеческого наследия и подбор аргументов для расправы над «жидовствующими» находились в ведении самого Иосифа Волоцкого. Плоды его трудов составили содержание знаменитой «Книги на новгородских еретиков», или «Просветителя», признанного потомками незаменимым пособием при

полемике с конфессиональными диссидентами. Четыре первые и опорные для замысла книги главы «Просветителя» посвящены догмату о воплощении Спасителя — центральному в противостоянии христиан и иудеев в их вековечном споре.

Усердно трудился и митрополит Даниил. Он прежде собрал доказательную базу против иудейских заблуждений, а потом нашел ей применение в прениях на соборе 1531 г. Установлено, что в параде цитат из классиков восточнохристианской литературы, которые украшают Судное дело Вассиана Патрикеева (точнее, сохранившийся фрагмент памятника), использован круг источников, совпадающий с источниками гл. 5 «Соборника» Даниила, посвященной Боговоплощению. При этом два текста не находятся в прямой зависимости один от другого, но восходят самостоятельно к общему архетипу, который представлял собой цитатник, возможно готовившийся в митрополичьей канцелярии [Даниил, с. 136–146]. «Соборник» соотнесен автором с «Просветителем», совпадая с ним по числу глав, и в том еще, что его смысловое ядро также составляют разделы о Вочеловечении Иисуса Христа. Этому посвящены гл. 5–7, в то время как предыдущие играют роль вступления, а в последующих к вопросам догматики автор больше не возвращается. Одновременно «Соборник» принципиально отличается от книги Иосифа Волоцкого тем, что из него полностью исчезла полемическая интонация.

Возникает вопрос, кто и в какой форме подбирал материалы для собора 1553–1554 гг. Конечно, в распоряжении соборных старцев оставался «Просветитель», критика которого была инкриминирована Артемию, а Кассиана Рязанского за хулу на книгу Иосифа Волоцкого разбил паралич. И все же трудно поверить, что такой энергичный пастырь, как митрополит Макарий, в преддверии представительного собрания иерархов не позаботился, сообразно размаху, присущему другим его литературным и идеологическим мероприятиям, добавить веса в то обвинительное заключение, которому предстояло раскрыть преступления очередной реинкарнации «жидовствующих».

Есть возможность отчасти восполнить отсутствие прямых указаний наших источников. Нужно вспомнить, что в Троицком монастыре доживал свой век Максим Грек, более квалифицированный, нежели местные литераторы, знаток православных писаний и преданий, и что он получил приглашение участвовать в соборе лично от Ивана Грозного. Афонский старец благоразумно отказался от предложенной чести, опасаясь, что его самого запишут в еретики. Отсюда, однако, не следует, что вдохновители собора 1553–1554 гг. (прежде всего митрополит Макарий) не думали загодя о его кандидатуре на роль идеолога, который мог бы обеспечить аргументами будущих церковных судей. Ученый старец не оправдал возлагавшихся на него надежд, что и подвигло

царя обратиться к нему лично и просить, раз уж тот не выступил на соборе, сказать свое веское слово хотя бы в письменной форме: «Ко мне писание пришли на нынешнее злодейство» [АИ, с. 298]. Откликом на предложение, от которого нельзя было отказаться, можно считать странное сочинение с именем Максима Грека под названием «Совет к собору православному на Исака жидовина, волхва, и чародея, и прелестника» (И129)[1]. По поводу того, кто такой загадочный «Исак жидовин», строились разные предположения, но ни одно из них не обеспечено фактами. Л. И. Журова, правомерно связав текст с собором 1553–1554 гг., отметила, что в самом сочинении имя Исаак не упомянуто ни разу. Содержание памятника исчерпывается ссылками на ревностных борцов с «прелестниками» в прошлом и призывом беспощадно расправляться с их новейшими разновидностями [Журова 2022]. Некоторую несогласованность содержания и заголовка можно объяснить тем, что текст снабдили заголовком, когда кому-то потребовалось разделаться с неизвестным нам «Исаком жидовином» и удобно было опереться на авторитет Максима Грека.

Мы не располагаем материалами соборных заседаний, на которых шли прения с новоявленными еретиками. О доводах обвинителей приходится судить по аналогии с другими спорами христиан и иудеев. Полагаем, что, помимо текстов, традиционно привлекавшихся для обличения иудеев, соборные старцы не пропустили и подходящие случаю труды Максима Грека. Кроме «Совета», в котором он сокрушает «Исака жидовина», выделяют еще два писания святогорца против иудеев (И128, И130). Из них особенно важно первое («Слово о Рождестве ⟨...⟩ в том же и на иудея»), потому что оно находится в старшем из авторских собраний сочинений Максима Грека, восстанавливаемом в составе 12 глав. Внутри собрания Слово поставлено во главе комплекса сочинений (гл. 5–9), критикующих противные православной церкви конфессии, чтобы само местоположение текста указывало на религию иудеев как источник прочих зол. И. Шевченко доказывает, что это Слово первоначально было написано стихами на греческом языке, как и следующее за ним Слово «на еллинскую прелесть» (И131) [Ševčenko, p. 56–58]. В других своих словах Максим Грек ополчается на иконоборцев (И149), армян (И145) и лютеран (И148), т. е. на всех, чьи лжеучения выводились в то время из иудейской религии. Прежде в число слов писателя против лютеран записывали, кроме указанного, еще четыре текста. Один из них (И146) компилирован на основе гл. 6 классического антииудейского пособия — «Просветителя» Иосифа Волоцкого — и задним числом помещен

[1] Здесь и далее (с сиглой И) указаны номера по справочнику: [Иванов].

среди сочинений святогорца [Марчалис 2009, с. 179–190; Журова 2021]. У оставшихся трех (И173, И252, И253), посвященных вопросу о последствиях грехопадения, нет определенного адреса, но вопрос мог быть актуален при диспутах и с иудеями, и с протестантами. Наконец, Максиму Греку уверенно атрибутируется опровержение апокрифа с именем «Феодосиа Евреа» (И170) и перевод, а скорее пересказ, Чуда о спасении Александрийского патриарха Иоакима при его споре с иудеем (И100). Перечисленные тексты свидетельствуют и о значении самой темы в творчестве писателя, и о его репутации как эксперта по этому вопросу.

Противоиудейский заряд в творчестве Максима Грека не исчерпывается сказанным. Заряд распознается на более глубоком уровне. Чтобы дойти до этого уровня, нам придется сначала вернуться к событиям 1516–1518 гг. Тогда, отвечая на просьбу московских властей прислать им «переводчика книжново на время», власти Афона отправили нашего героя в дальний путь, и он благополучно прибыл в русскую столицу. Чем вызван был такой беспрецедентный запрос со стороны Москвы? Есть основания считать, что писателю предстояло продолжить дело Геннадия Новгородского. Тот приложил много сил, чтобы обеспечить русскую письменность отсутствовавшими в ней пособиями, необходимыми для противостояния открывшимся при Геннадии в Новгороде и любым будущим еретикам. С «жидовствующими» в 1504 г. худо-бедно расправились, но Москва ждала продолжателей их ереси и хотела быть во всеоружии. Новгородские еретики начали с того, что пытались внести изменения в Псалтирь. Соответственно, Москве, прежде других книг, нужна была Псалтирь, но с объяснениями каждого в ней слова и с типологическими толкованиями, которые служили бы обороной для церкви в предстоящих схватках с инакомыслящими и одновременно укрепили бы идею «священного царства». Главная задача, поставленная перед Максимом Греком, заключалась в переводе Толковой Псалтири — гигантского собрания катен на текст библейской книги, а в помощники ему дали Дмитрия Герасимова и Власия Игнатова, бывших соратников Геннадия. Писателю поручали и другие переводы, но обратно на Афон он запросился, только завершив работу над Толковой Псалтирью, решив, что на этом закончено его послушание, ради которого он явился на Русь[2]. Никто старца не отпустил, впереди его ждали два соборных процесса и последующее заточение в Волоколамском монастыре. Но даже насильно удерживаемый в Московской Руси, он вновь и вновь возвращался к начальной задаче своей миссии — разъяснить потаенный профетический смысл псалмов. То он предлагал читателю собственные экзегетические опыты по избранным

[2] Ср. о том типе катен, на который опирался Максим Грек: [МакРоберт; MacRobert].

стихам и символическим образам Псалтири (выделяя те из них, которые поддерживали библейскую типологию), то давал краткие объяснения отдельных слов, то делал сводки разных вариантов перевода, а однажды собственноручно переписал текст книги от начала до конца на греческом языке. Наконец, под наблюдением Максима Грека инок Троице-Сергиева монастыря Нил Курлятев подготовил интерлинеарный список Псалтири на греческом (в кириллической транслитерации) и славянском языках. Причем перевод в кодексе Нила существенно пересмотрен в сравнении с тем, который был взят за основу при работе над Толковой Псалтирью и который воспроизводил известную прежде на Руси («киприановскую») редакцию текста [Буланин, с. 56–61].

Сохранилось много указаний, что Максим Грек не ограничился Псалтирью в своих историософских разысканиях. Он ищет скрытое значение в каждом эпизоде и в каждом пассаже Священного Писания, особенно в тех, которые наделены были христианскими апологетами прообразовательным смыслом. В этом отношении интересны стихи из пророческих книг Библии, издавна служивших объектом типологических объяснений. Х. Олмстед показал, что ученый старец, вопреки своему обыкновению обходиться без славянских переводов, многие из которых он считал ошибочными или неточными, включил в сборники собственных сочинений обширный набор фрагментов из упоминавшегося выше древнейшего перевода Толковых пророков [Olmsted]. Писатель не ограничился тем, что собрал вместе эксцерпты из старого перевода, широко разошедшегося в списках в связи с кампанией против «жидовствующих». Он активно пользовался сделанными выписками, цитируя их в оригинальных произведениях, в том числе в полемических, включал в писания, обличающие иудейскую религию. Решение прибегнуть к старому переводу, возможно, было продиктовано желанием автора дать читателям библейские тексты в знакомой им форме. Тот же Х. Олмстед привел аргументы, подтверждающие атрибуцию Максиму Греку перевода Четвертой книги Маккавеев, образ которых типологическая экзегеза устойчиво соотносила с христианскими мучениками [Олмстед]. Писатель не пренебрегал и предсказаниями о явлении Спасителя, которые предание приписывало язычникам. Так, он не раз возвращался к пророчествам Сивиллы, к получившему популярность пророчеству о Христе, будто бы найденному («Хронография» Феофана, 6273 г.) в древнем погребении во Фракии. Типологическая связь между историческими событиями разных эпох просматривается и в других случаях, например в легенде, будто свою мудрость, согласную с христианством, Платон почерпнул из слов библейских пророков.

Итак, миссия, возложенная на Максима Грека афонским начальством, заключалась в том, чтобы утвердить на прочном фундаменте Писания, прежде

всего Псалтири, символическое прочтение истории, которое помогло бы «священному царству» одолеть обещавших вот-вот восстать из пепла «жидовствующих». Как явствует из корпуса его писаний, созданных в годы вынужденного пребывания на чужбине, ученый старец не был простым исполнителем — переводчиком с греческого. Он хорошо понимал, какое место предназначалось для его трудов в развернувшемся на его глазах строительстве идеологии сакральной державы. Не видим повода удивляться тому, что Максим Грек, занимавшийся библейской философией истории в целях обличения иудейской религии, сам стал жертвой обвинений в «жидовстве» на процессах 1525 и 1531 гг. Достаточно вспомнить, во-первых, что еретики на московских соборах XVI в. играли чисто символическую роль, материализация их в конкретной личности совершалась произвольно, сообразно заказу идеологов, во-вторых, что афонский старец в ту пору, за несколько лет своего пребывания в Москве, оказался вовлечен в ее внутренние и небезопасные церковно-политические споры (о каноничности поставления митрополитов). Что касается разоблачения иудеев, то писатель не прекращал размышлять об их заблуждениях и дальше — и в пору жестоких испытаний после осудивших его соборов, и в последние годы жизни, проведенные в менее суровых условиях. В эти годы в глазах управляющих судьбами русской церкви и среди простых книжников старец обладал уже непререкаемым авторитетом.

Страдальцу благоволил митрополит Макарий, вернувший ему причащение Святых Даров, о чем прежде много раз тщетно просил Максим Грек. Предполагаем, что симпатии главы русской церкви к опальному иноку не были совсем бескорыстными. Будучи сам начитанным книжником, Макарий отлично знал эрудицию престарелого писателя и рассчитывал на него как на идеолога в генеральном сражении, которое митрополит решил дать возродившимся «жидовствующим». Вероятно, он надеялся и на личное участие грека в заседаниях. Согласившись с нашим предположением, мы поймем, почему Макарий и люди из его окружения проявляли такой же, как и наш герой, повышенный интерес к Псалтири и к объяснениям ее текста, показывающим иудейскую неправду. В самом деле, во исполнение заказа Макария Дмитрий Герасимов в 1535 г. закончил переводить Толковую Псалтирь Брунона Вюрцбургского, под надзором Макария составлялись Великие Минеи Четии, в августовском томе которых (из Успенского комплекта) толкования к Псалтири разных экзегетов, заботливо собранные вместе, заняли добрую половину кодекса. О внимании к псалтирному тексту и его разъяснениям Благовещенского священника Сильвестра, человека, ближайшего к митрополиту, говорят многочисленные списки библейской книги (с толкованиями и без толкований), входившие в его келейную библиотеку или вложенные им в монастыри.

Среди них упоминавшаяся выше греческая Псалтирь в автографе Максима Грека. Артемий Троицкий, не подозревавший, что в итоге он сам предстанет перед церковным судом в качестве обвиняемого, обзавелся Псалтирью, переписанной тайнописью («полусловицею»). Книга, вместе с материалами собора 1553—1554 гг., хранилась в царском архиве, по-видимому, в качестве улики. Скорее всего, книга использовалась владельцем как филактерий. У нас нет сведений, зачем Нилу Курлятеву понадобился пересмотренный перевод Псалтири с параллельным греческим текстом. Не исключено, что и в этом случае речь идет об изготовлении филактерия. Едва ли случайно трудоемкая работа Нила и Максима Грека была выполнена в канун собора (в 1552 г.)[3]. Тот же Артемий, уже находясь в Литве, принял участие в создании новых, сводных толкований на Псалтирь, в которых акцентировалась антииудейская тема [Калугин].

Каковы бы ни были расчеты тех, кто готовил показательный погром еретиков, на интеллектуальную поддержку их мероприятия со стороны Максима Грека, расчеты эти оказались неверными. Старец, наученный горьким опытом, последовательно уклонялся от какого-либо участия в подобного рода публичных собраниях. Как следует из его посланий, ему не единожды предлагали явиться на новый церковный суд, который бы пересмотрел решения прежних. Писатель, повторяя свою просьбу вернуть ему причастие, все-таки неизменно отказывался от таких предложений: «Суд ⟨...⟩ не прашивал и не прошу, милости прошу» (И247), «суд не прошу, ниже събора, милость прошу» (И250). Для него не было секретом, что в 1549 г. при рассмотрении дела Исака Собаки не преминули вспомнить о тех ересях, за которые осудили его самого. Не стоит удивляться тому, что от участия в соборе 1553—1554 гг. он тоже уклонился. В лаконичной формулировке и в словах, высказанных другому персонажу и по другому поводу, тайные, но небезосновательные опасения Максима Грека объявил во всеуслышание не кто иной, как зазывавший его на собор митрополит Макарий. Глава русской церкви припугнул вздумавшего мудрствовать Висковатого такими словами: «Стал еси на еретики ⟨...⟩ не попадися и сам в еретики!»

Литература

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Имп. Академии наук. СПб.: Тип. 2-го Отд. Собств. Е. И. В. канцелярии, 1836. Т. 1: 1294–1598 гг. 541 с. разд. паг.

[3] Н. В. Синицына полагает, что именно перевод Псалтири 1552 г. является той «священной книгой», которую, согласно «Предисловию вкратце» Исайи Каменчанина, будто бы «свидетельствовали» на соборе Иван Грозный и Макарий [Синицына, с. 58–59, 90].

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1841. Т. 1. 551 с.

Алексеев — *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в. М.: Индрик, 2012. 560 с.

Буланин — *Буланин Д. М.* На службе у идеологов Московского царства: (Литература энциклопедий 1520–1570-х гг.) // Социокультурные контексты русской словесности XI–XX вв. СПб.: Росток, 2024. С. 37–123.

Даниил — *Даниил, митр. Московский.* Соч. / Подгот. Л. И. Журова. М.: Индрик, 2020. 848 с.

Емченко, Курукин — *Емченко Е. Б., Курукин И. В.* К изучению публикации «Дела Висковатого» и формирования его состава // Археографический ежегодник за 1983 г. М.: Наука, 1985. С. 68–75.

Журова 2021 — *Журова Л. И.* История слов Максима Грека против Лютера: (В защиту иконопочитания) // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 56–68.

Журова 2022 — *Журова Л. И.* Слова Максима Грека на иудеев в авторских кодексах публициста // Quaestio Rossica. 2022. Т. 10, № 4. С. 1362–1376.

Иванов — *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л.: Наука, 1969. 248 с.

Казакова — *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 362 с.

Казакова, Лурье — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 544 с.

Калугин — *Калугин В. В.* Артемий // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 458–462.

МакРоберт — *МакРоберт К. М.* The Greek Source of Maksim Grek's Church Slavonic Catena on the Psalms // Труды Института русского языка РАН. 2021. № 1. С. 223–232.

Марчалис 2009 — *Марчалис Н.* Люторъ иже лютъ: Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.

Марчалис 2016 — *Марчалис Н.* Странная парочка: Антонио Поссевино и архиепископ Давид Ростовский // Труды Института русского языка РАН. 2016. № 3. С. 255–260.

Олмстед — *Олмстед Х.* К изучению библеистики Максима Грека: Перевод Четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык // Археографический ежегодник за 1992 г. М.: Наука, 1994. С. 91–100.

Синицына — *Синицына Н. В.* Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 110 с.

Судные списки — Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Подгот. Н. Н. Покровский. М.: [б. и.], 1971. 192 с.

Dagron — *Dagron G.* Judaïser // Travaux et Mémoires. Paris: D. Boccard, 1991. T. 11. P. 359–380.

MacRobert — *MacRobert C.* The Multiple-Author Catena on the Psalms Translated into Church Slavonic by Maximus Triboles // Research on Psalter Catenae: Current Trends and Recent Developments. Berlin: De Gruyter, 2024. P. 119–135.

Olmsted — *Olmsted H.* A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets // Modern Greek Studies Yearbook. 1987. T. 3. P. 1–73.

Pereswetoff-Morath — *Pereswetoff-Morath A.* A Grin without a Cat. Lund: Lund Univ., 2002. T. 1–2. 316+166 p.

Ševčenko — *Ševčenko I.* On the Greek Poetic Output of Maksim Grek // Byzantinoslavica. 1997. T. 58, No. 1. P. 1–70.

References

Alekseev, A. I. (2012). *Religioznye dvizheniia na Rusi poslednei treti XIV — nachala XVI v.* [*Religious Movements in Rus' in the Last Third of the 19th – Early 16th Centuries*]. Moscow: Indrik Publ., 560 p. (In Russ.)

Bulanin, D. M. (2024). 'Na sluzhbe u ideologov Moskovskogo tsarstva (Literatura entsiklopedii: 1520–1570 gg.)' ['In the Service to the Ideologists of the Muscovite Tsardom (Literature of the Encyclopedia: 1520–1570)'], in: *Sotsiokul'turnye konteksty russkoi slovesnosti XI–XX vv.* [*Sociocultural Contexts of the Russian Literature of the 19th–20th Centuries*]. St. Petersburg: Rostok Publ., 37–123. (In Russ.)

Emchenko, E. B., Kurukin, I. V. (1985). 'K izucheniiu publikatsii "Dela Viskovatogo" i formirovaniia ego sostava' ['To the Study of the Publication of the "Viskovaty Case" and the Formation of its Composition'], in: *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1983 god* [*Archaeographic Yearbook for 1983*]. Moscow: Nauka Publ., 68–75. (In Russ.)

Dagron, G. (1991). 'Judaïser', in: *Travaux et Mémoires*. Paris: D. Boccard. T. 11, 359–380. (In French).

Kalugin, V. V. (2001). 'Artemii', in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 3, 458–462. (In Russ.)

MacRobert, C. (2021). 'The Greek Source of Maksim Grek's Church Slavonic Catena on the Psalms Rostovskii', *Trudy Instituta russkogo iazyka Rossiiskoi akademii nauk*, 1, 223–232. (In Eng.)

MacRobert, C. (2024). 'The Multiple-Author Catena on the Psalms Translated into Church Slavonic by Maximus Triboles', in: *Research on Psalter Catenae: Current Trends and Recent Developments*. Berlin: De Gruyter, 119–135. (In Eng.)

Marchalis, N. (2009). *Liutor «izhe liut»: Prenie o vere tsaria Ivana Groznogo s pastorom Rokitoi* [*Luther Who Is Fierce: Debate on the Faith of Tsar Ivan the Terrible with Pastor Rokita*]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 376 p. (In Russ.)

Marchalis, N. (2016). 'The Strange Two: Antonio Possevino and the Archbishop of Rostov David', *Trudy Instituta russkogo iazyka Rossiiskoi akademii nauk*, 3, 255–260. (In Russ.)

Olmsted, H. (1987). 'A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets', *Modern Greek Studies Yearbook*. Vol. 3, 1–73. (In Eng.)

Olmsted, H. (1994). 'K izucheniiu bibleistiki Maksima Greka: Perevod Chetvertoi knigi Makkaveev na tserkovno-slavianskii iazyk' ['On the Study of Biblical Studies by Maxim the Greek: Translation of the Fourth Book of Maccabees into Church Slavonic'], in: *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1992 god* [*Archaeographic Yearbook for 1992*]. Moscow: Nauka Publ., 91–100. (In Russ.)

Pereswetoff-Morath, A. (2002). A Grin without a Cat. Lund: Lund Univ. Vol. 1–2. 316+166 p. (In Eng.)

Pokrovskii, N. N., ed. (1971). *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki* [*The Trial Lists of Maxim the Greek and Isaac Sobaka*]. Moscow, 192 p. (In Russ.)

Sinitsyna, N. V. (2009). *Skazaniia o prepodobnom Maksime Greke (XVI–XVII vv.)* [*Tales of St. Maxim the Greek (16th–17th Centuries)*]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ., 110 p. (In Russ.)

Ševčenko, I. (1997). 'On the Greek Poetic Output of Maksim Grek', *Byzantinoslavica*. Vol. 58, no. 1, 1–70. (In Eng.)

Zhurova, L. I. (2021). 'The History of Maximus the Greek's Epistles Against Luther (In Defense of Icon Worship)'], *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 4, 56–68. (In Russ.)
Zhurova, L. I. (2022). 'Maksim Grek's Writings against the Jews in His Codices', *Quaestio Rossica*. Vol. 10, 4, 1362–1376. (In Russ.)
Zhurova, L. I., ed. (2020). *Daniil, mitropolit Moskovskii. Sochineniia* [*Daniil, Metropolitan of Moscow. Works*]. Moscow: Indrik Publ., 848 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 115–140
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-115-140
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 115–140
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Е. В. Белякова

ИЗ ИСТОРИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТРЕХЧАСТНОГО КАНОНИЧЕСКОГО СБОРНИКА (АЛФАВИТНАЯ СИНТАГМА МАТФЕЯ ВЛАСТАРЯ, ПСЕВДОЗОНАР, НОМОКАНОН)

Elena V. Belyakova

FROM THE HISTORY OF THE DISTRIBUTION OF THE THREE-PART CANONICAL MISCELLANY (THE *ALPHABETICAL SYNTAGMA* OF MATTHEW BLASTARES, THE *PSEUDOZONAR*, AND THE *NOMOCANON*)

Резюме. Предметом исследования является Трехчастный сборник, состоящий из Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря, Псевдозонары и Номоканона. Переведенные с греческого, первые два сборника были известны в славянской письменности с XIV в., Номоканон появился в XVI в. Работа по редактированию и объединению сборников была проделана в начале XVII в. в кругу стрятинских и киевских православных книжников не позднее 1603 г. Второй раз сборник был отредактирован в 1620 г. В этой редакции он попал в Москву. Изучение рукописи РГБ. Ф. 173/I (Фунд. библиотека МДА). № 53 позволяет высказать гипотезу, что рукопись первоначально принадлежала Иосифу Курцевичу, а потом стала вкладом келаря Александра Булатникова. Трехчастный сборник оказался на Соловках, где был скопирован в 1637 г. Борисом (Боголепом) Львовым. Восемь списков Трехчастного сборника были созданы по принципу «лист в лист, строка в строку», чтобы сделать возможным использование Указателя к Алфавитной Синтагме. В 1640-е гг. сборник оказался в Москве, на Патриаршем дворе, и здесь неоднократно переписывался. Его использовали также на Печатном дворе и в Посольском приказе, где служил брат Боголепа Григорий. Сборник использовался при издании Печатной Кормчей и в процессе суда над патриархом Никоном. Эти три исключительно важные для русской культуры XVII в. собрания канонов продолжали переписывать и издавать и в XVIII–XX вв.

Ключевые слова: Трехчастный канонический сборник, Алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар, Номоканон, Иосиф Курцевич, Патриарший двор.

Информация об авторе: Елена Владимировна Белякова, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, Москва, elbel@list.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4963-4843.

Для цитирования: *Белякова Е. В.* Из истории распространения Трехчастного канонического сборника (Алфавитная Синтагма Матфея Властаря, Псевдозонар, Номоканон) // Словесность и история. 2026. № 1. С. 115–140.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-115-140

Abstract. The article deals with the Three-part Canonical Miscellany, which includes the *Alphabetical Syntagma* of Matthew Blastares, the *Pseudozonar* and the *Nomocanon*, translated from Greek. The first two parts were known in Slavic writing since the 14th century, while the *Nomocanon* appeared in the 16th century. The work of editing and assembling the Three-part Miscellany was carried out

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

at the beginning of the 17th century (no later than 1603) in the circle of Stryatin and Kyiv Orthodox scribes. The miscellany was edited again in 1620 and in this form appeared in Moscow. Based on a study of Russian State Library, f. 173/I, manuscript no. 53, the author proposes that this manuscript originally belonged to Iosif Kurtsevich and later was gifted by the cellarer of the Trinity-Sergius Monastery, Alexander Bulatnikov. The Three-part Canonical Miscellany appeared in the Solovetskii Monastery, where it was copied in 1637 by Boris (Bogolep) Lvov. The eight copies of the Three-part Miscellany followed the principle "sheet by sheet, line by line" to enable the use of the *Index to the Alphabetical Syntagma*. In the 1640s, the miscellany ended up at the Patriarch's Court in Moscow and was repeatedly rewritten there. It was also used at the Printing House and at the Ambassadorial Department where Bogolep's brother Gregory served. The miscellany was used in the publication of the Printed *Kormchaja* and in the trial of Patriarch Nikon. These three canonical texts, which were exceptionally important for seventeenth-century Russian culture, continued to be copied and published in the 18th–20th centuries.

Keywords: Three-part Canonical Miscellany, *Alphabetical Syntagma* of Matthew Blastares, *Pseudozonar*, *Nomocanon*, Iosif Kurtsevich, Patriarch's Court.

Information about the author: Elena V. Belyakova, PhD in History, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, elbel@list.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4963-4843.

For citation: Belyakova, E. V. (2026). 'From the History of the Distribution of the Three-Part Canonical Miscellany (The *Alphabetical Syntagma* of Matthew Blastares, the *Pseudozonar*, and the *Nomocanon*)', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 115–140.

1. В XVII в. значительно возрастает потребность в собраниях церковных канонов. Это явление можно наблюдать во всем православном мире. Оно связано с возросшими требованиями к священникам в эпоху конфессионализации. Особая ситуация сложилась в Речи Посполитой после принятия Брестской унии, в которую перешел почти весь епископат. Отказ от рецепции унии вел к повышению роли священников и мирян, к постановке вопросов об их правах в церковной жизни. Кормчие книги, которые находились преимущественно при епископских кафедрах, оказались практически недоступны православным. Священник Василий из Люблина писал: «Обрящеши ли чин и последование по указанному святых отец и богоносных отец взаконению; обрящешь ли суд и отмщение в вещех церковных, или строителя, или начальника, праве исправляющее слово истины, и по чину всея бывающая в церкви? Но вем, яко неудобь обрести возможеши, не точию в соборных градских церквах, но ниже в епископиях, паче же в монастырех» [Павлов А. С. 1885, с. 222]. Священнику удалось в 1604 г. найти неполную рукопись в Уневском монастыре, связанном с Львовской кафедрой. Отсутствующие правила он дополнил по парижскому изданию канонов 1531 г. Свою работу он снабдил Алфавитным указателем. Сохранились две рукописи, содержащие этот труд: РГБ. Ф. 256 (собр. Румянцева). № 237 и РГАДА. Ф. 181 (РО МГАМИД). № 1595. Последняя использовалась на Московском печатном дворе при издании Кормчей книги в 1649–1653 гг. Две сохранившиеся рукописи сделаны

по принципу «лист в лист, строка в строку» [Белякова, Мошкова, Опарина, с. 131–142; Корогодина 2015, с. 97–108].

2. В эти же самые годы создается в украинских землях и канонический сборник, состоящий из Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря, Псевдозонары и Номоканона. Дальше мы будем называть его Трехчастным. Об этом сборнике уже писал В. Александров в исследовании об Алфавитной Синтагме Матфея Властаря [Alexandrov]. М. В. Корогодину интересовало, в каком отношении Синтагма в Трехчастном сборнике состоит к переводам Епифания Славинецкого, которому она приписана в Описании Синодальной библиотеки. Исследовательница указала ряд списков Трехчастного сборника и высказала предположение о создании его Памвой Берындой [Корогодина 2012]. Обращалась к Трехчастному сборнику и автор этой статьи в связи с изучением Псевдозонары [Žeňuch etc., s. 209–210] и влияния печатных изданий на рукописную традицию [Белякова 2018].

Каждое из вошедших в Трехчастный сборник канонических собраний переписывалось и функционировало и самостоятельно в славянской рукописной традиции. **Алфавитная Синтагма Матфея Властаря** была создана на греческом языке в 1335 г. и переведена на славянский уже при Стефане Душане в Сербии до 1349 г. [Alexandrov; Флоринский, с. 320]. Она получила широкое распространение на южнославянских землях. У сербов был создан и Сокращенный вид Синтагмы, объединенный в сборниках с Законником Стефана Душана и «Законом Юстиниана», т. е. ее пытались использовать как действующее законодательство [Флоринский, с. 322–439; Panev]. Алфавитная Синтагма известна и в болгарских, а с XV в. и в молдавских списках.

Сборник **Псевдозонара** (Зинар, Зонар) не получил заметного распространения в греческой письменности. Но после его перевода на славянский, который был осуществлен, как считает большинство исследователей, в Тырново в XIV в., сборник быстро распространился в Болгарии, а впоследствии в Сербии и Молдавии [Žeňuch etc.]. На Руси фрагменты из дополнительных частей Алфавитной Синтагмы и главы Псевдозонары вошли в состав кирилловского сборника начала XV в. (РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № XII) [Энциклопедия] и воспроизводились в канонических сборниках кирилловской редакции (так называемые Тверские сборники) [Белякова 2022, с. 76–77; Корогодина 2017, т. 1, с. 357]. Наиболее ранний полный восточнославянский список Псевдозонары — 1493 г. из собрания Соловецкой библиотеки (РНБ. Соловецкое собр. № 858/968).

Вошедший в состав Трехчастного сборника **Номоканон,** как предполагал его исследователь А. С. Павлов, был составлен на Афоне на греческом языке в XV в. и получил широкое распространение в греческой духовнической

практике. А. С. Павлов считал, что в XVI в. он был переведен на славянский язык сербом [Павлов А. С. 1897, с. 53–54]. В 2025 г. этот Номоканон с его греческими источниками был опубликован К. Павликияновым по списку 1560–1580 гг., найденному исследователем в келье около Кареи, столицы Афона [Pavlikianov]. Списки Номоканона широко представлены в составе библиотек сербских монастырей [Safarik, s. 219–220; Сперанский, с. 71–76]; описание получили три сербских списка из собрания Матицы Сербской. Один из них (РР I 18) написан попом Орестом в скиту св. Анны в 1625/1635 [Грбић, с. 26–43]. В библиотеке Хиландарского монастыря имеется сборник 1620 г. (Chil. 301), в состав которого входит Сокращенная Синтагма Матфея Властаря, правила Иоанна Постника, «Различнии главизни, сьбрани от иного номоканона» (соответствует третьей части печатного Номоканона), епитимийные правила, «Кнiга сведетелна кь архиерею о хотещим приети свещенничьства степень» (последняя глава печатного Номоканона), молитва, «юже дают епископи духовным отьцем да приемлют человеки на исповедание». Составлен был этот сборник иеромонахом Авксентием в Янево [Богдановић, с. 129–130]. Эти примеры показывают, что в 20-е гг. XVII в. Номоканон активно переписывался.

А. И. Соболевский не согласился с мнением А. С. Павлова о переводе Номоканона сербом и писал, что нет оснований говорить о сербском происхождении перевода, а «грамматические формы и словарный материал» свидетельствуют о русском переводчике [Соболевский]. Необходимо отметить, что А. И. Соболевский привел лишь несколько примеров и не дал развернутой характеристики особенностей языка Номоканона. К сожалению, рукописная традиция Номоканона осталась неизученной, а параллельное существование списков с печатных изданий затрудняет ее исследование [Цибранска-Костова, с. 411–511]. Первое печатное издание Номоканона было осуществлено в 1620 г. Памвой Берындой в типографии Киево-Печерской лавры, т. е. в тот же год, когда был составлен Указатель к Алфавитной Синтагме в Трехчастном сборнике. В Номоканоне имеется ряд отсылок к «Зонаре», при этом указаны главы, соответствующие редакции Псевдозонары в Трехчастном сборнике. Еще А. С. Павлов отметил, что эти указания отсутствуют в греческих рукописях, предположив, что они принадлежат «киевским издателям славянского текста» [Павлов А. С. 1897, с. 183, примеч. 4]. В Трехчастном сборнике отсылки к Зонаре имеются, но отсутствуют номера глав. Несомненно, издатель Номоканона 1620 г. располагал Трехчастным сборником. Использовал ли он Номоканон непосредственно из Трехчастного сборника или у них имелся

общий протограф — на этот вопрос пока сложно ответить. Нет никаких оснований считать, что Номоканон в составе Трехчастного сборника был списан с киевского печатного издания, как это утверждается в Описании рукописей собрания Уварова [Леонид, с. 645, № 575].

Номоканон был переиздан в 1624 г. с предисловием архимандрита Захарии Копыстенского и с дополнениями в тексте, при этом были убраны многочисленные маргиналии издания 1620 г., отсылавшие к Стрятинскому требнику, Зинару, Матфею Властарю. Издание 1624 г. было использовано в Москве в 1639 г.: Номоканон был включен в состав двух напечатанных в Москве в 1639 г. Требников (мирского и иноческого), затем последовали московское издание 1651 г. и переделанное издание 1658 г.

3. Первый вид Трехчастного сборника представлен единственной рукописью, которая находится в НБУ, в собрании Киево-Печерской лавры (НБУВ. Ф. 306. № 81). Она была кратко описана еще Н. И. Петровым. В этой рукописи все три части были снабжены алфавитными указателями («азбучными ключами»). Указатель к Алфавитной Синтагме имеет надписание: «Составлен бысть сии ключ по азбуцѣ скораго ради обрѣтениа нужнѣиших вещеи в книзѣ сеи многогрѣшным и недостоиным в священицѣх Феодором, съписавшим и книгу сию в лѣто от сьзданиа миру 7111, а от въплощениа Сына Божиа 1603» (НБУ. Ф. 306. № 81. Л. 291) [Петров, с. 37; Alexandrov, p. 210, № 42]. Л. Гнатенко считает, что рукопись датируется 1620-ми гг. и воспроизводит запись из более раннего сборника [Alexandrov, p. 149–151]. Рукопись имеет владельческую запись Зосимы Прокоповича, епископа «Чернѣговскаго Печарного» и монастыря «Печерского Киевского». Между Алфавитной Синтагмой и Псевдозонарой на л. 214–214 об. имеется дополнительная статья «Яко подобает игуменом и архимандрытом и всѣм инокомь повиноватися своему епископу» [Alexandrov, p. 210].

4. В 1620 г. Трехчастный сборник был отредактирован, что следует из надписания к Алфавитному ключу, сделанному к Алфавитной Синтагме. В большинстве рукописей эта запись воспроизводится без изменений в следующем виде: «Ключъ, нужнейших вещеи книги сея по азбуце скораго ради обретения исправися люботщателными книг в лето 7128 от въплощения же Господня 1620 июниа 15». К сожалению, полное сопоставление текстов первой и второй редакций для нас не было возможно, и эта задача остается для будущих исследований. Отметим лишь, что «Ключи» к Алфавитной Синтагме в двух редакциях значительно различаются. В редакции 1603 г. алфавитный принцип не был выдержан последовательно.

1603 г. Киево-Печерская лавра № 81[1]. л. 291	1620 г. МДА 53[2], л. 208а
Адам первыи человек когда створен ли(ст) 147	Аугуст, лист.11
Аще и аггел блговестит вам паче еже приасте. Анафема да боудет ли(ст) 13 или 217	Авраамоу 177
Анафематисовати верного не мнит бытии подобно златоуст, и что есть анафема ли(ст) 6	Аврилие, епископ началник 8
Акгир митрополии Галатииска, ли(ст) 4	Аврилиан царь еллин потверд осуждение на Павла 4
Агриколае Каппадокиискии, ли(ст)4	Агаряне мнози не обрезуют чад своих прежде даже не крестят их священици хрстианъстии сущии под властию их лист 47

В редакции 1620 г. к 170 главе Псевдозонара была сделана маргиналия, отсутствовавшая в редакции 1603 г.: «Требник Стрятинский лист 673» (МДА 53, л. 255). Требник был издан в 1606 г. в Стрятине, в типографии Федора Юрьевича Балабана, племянника Гедеона Балабана, львовского епископа. Много ссылок на Стрятинский Требник и на полях издания Номоканона 1620 г. Стрятинский Требник был исправлен «Федором К.». В этом Федоре исследователи видели Федора Касияновича, однако исследователь Острожской школы И. Мицько считает, что это скорее Федор казнодей — писарь Львовского епископа [Бондар, с. 411; Мицько, с. 93–94]. Известен еще Федор, священник Острожский, нареченный игуменом Никольским Пустынским [Мицько, с. 114]. Имеют ли они какое-то отношение к священнику Федору, чье имя появилось в Трехчастном сборнике? Между Стрятинской типографией и Киево-Печерской лаврой, где был издан Номоканон, существовала прямая связь. В Киев из Стрятина переехал издатель Памва Берында и привез типографские материалы (шрифты). Он посвятил изданный в 1627 г. в Киеве Лексикон Славянороссийский сыновьям Федора Балабана Димитрию и Даниле [Бондар, с. 411–412]. Несомненно, неизвестный священник Федор, составитель Трехчастного сборника, принадлежал к этому же кругу украинских книжников, что и Памва Берында.

Рукопись МДА имеет три гравированные заставки: на л. 1, 21 и 265[3]. Все заставки находят соответствие в изданиях Киево-Печерского монастыря: заставка на л. 1 (соответствует № 115 по каталогу Украинских книг кирилловской печати) содержится в изданиях Киево-Печерской лавры 1619, 1623,

[1] НБУ. Ф. 306 (Киево-Печерская лавра). № 81.

[2] ОР РГБ. Ф. 173/I (Фундаментальная библиотека МДА). № 53 (далее — МДА 53).

[3] Приношу благодарность А. Д. Паскалю за помощь в отождествлении гравюр.

1629, 1631 и 1646 гг. Заставка на л. 21 полностью соответствует заставке Анфологиона, напечатанного в 1619 г. в типографии Киево-Печерской Лавры (№ 119), а заставка на л. 265 (№ 120) имеется в изданиях 1619, 1623, 1624, 1629, 1631, 1640, 1646 гг. [Украинские книги, с. 46, № 115, 119, 120]. Водяной знак рукописи — герб ([Laucevičius, № 1299] — 1622 г.; [Дианова, Костюхина, № 225] — 1594–1607 гг.). Т. Б. Ухова на основании заставок датировала рукопись 1617–1624 гг. [Ухова, с. 176]. Необходимо отметить, что гравюры в рукописных книгах изучены недостаточно. О. В. Звегинцева указывала, что хотя гравированные заставки хорошо известны историкам книги, но вопросы, связанные с их производством и мастерами, остаются невыясненными [Звегинцева, с. 259]. А. А. Турилов исследовал сборники рубежа XVI–XVII вв. с ксилографическими заставками, которые были оттиснуты непосредственно в период написания рукописей, при этом заставкам не нашлось соответствия в печатных изданиях [Турилов]. О. Р. Хромов отмечает, что на Московском печатном дворе издавались отдельные листы с гравюрами [Хромов, с. 13]. Гравированные листы издавала и Киево-Печерская типография, однако нам не удалось найти случаи их использования в московских рукописных книгах. На наш взгляд, появление этих заставок свидетельствует о том, что рукопись создавалась в Киеве.

В 1640/41 г. рукопись была вложена келарем Александром Булатниковым (келарь с 1622 по 1641 г.) в Троице-Сергиев монастырь (запись на л. 1–18: «Книга глаголемая правила святых отец, дал вкладу в дом живоначальные Троицы и великих чудотворцов Сергия и Никона келарь старец Александр Булатников лета 7148-го»).

На внутреннем листе нижней крышки переплета написана дата: «anno 1634». Под ней была помещена запись, которая тщательно зачеркнута. На внутреннем листе верхней крышки переплета запись: «Jako dwima kaznmy duchowne czlowieka / kasnicz nie dostojet I esliby y dostoyno smerci / czo uczynil tylko swczenstwa da odpadayet. list dewedesiaty Д[4] состава».

5. Каким образом на вкладе Александра Булатникова появились записи на языке, который можно условно назвать польским? Язык записи, по определению М. Корзо, свидетельствует, что она сделана не поляком, а скорее человеком, знавшим польский на слух и знавшим славянский. Содержание записи: «Яко двема казньми духовного чловека казнить не достоит, и если бы и достоино смерти что учинил, только священства да отпадает» и отсылка

[4] Славянское «Д», употребленное в записи, соответствует буквенному делению Алфавитной Синтагмы на «составы». Так как в переведенной на славянский язык Алфавитной Синтагме подборка текстов осталась в соответствии с греческим алфавитом, то редакторы Трехчастного сборника решили составить Ключ, чтобы можно было отыскивать нужные понятия.

к л. 90 «Д»-состава ведет к л. 90 об. рукописи, на котором читаются несколько правил, запрещающих применять двойное наказание: апостольское правило 25 («Епископ, рече, или пресвитер, или диакон, во блуде или проклятовстве, или татбе ят быв, да извержется, да не отлучится...» с маргиналией «не отмстиши бо дващи о том же»), Великого Василия правило 32 («Естъ грех ко смерти и есть грех не ко смерти...» с маргиналией «грех ко смерти которыи и казнь за него причетником»).

Позволим высказать следующую гипотезу: книга оказалась на Соловках вместе с ее первым владельцем — Иосифом (Иезекиилем Курцевичем)[5]. В 1621 г. он был поставлен патриархом Иерусалимским Феофаном из архимандритов Троицкого монастыря в Трехтемирове в епископа Владимирского и Брестского. Иосиф был обвинен в государственной измене и дважды был вызван на суд. На суд он не явился, а выехал в 1625 г. из Киева с многочисленной свитой (около 50 человек) в Москву. В 1627 г. он уже упоминается в качестве архиепископа Суздальского. Его епископство сопровождалось конфликтами с местным населением, на архиепископа поступали жалобы царю. После смерти патриарха Филарета (1633), в 1634 г., царь Михаил Федорович отправил Иосифа «за непристойные дела» в Сийский монастырь, а в сентябре того же года он был отправлен на Соловки. Именно дата 1634 г. стоит на нижней доске переплета. Е. Н. Горбатов изучил архивные дела РГАДА, содержащие материалы об аресте и следственном деле Иосифа (Курцевича) [Горбатов 2017, с. 9]. Опальному архиепископу полагалось выдать деньги, образы, платья и книги [Горбатов 2017, прил. 12, с. 21]. Как установил Е. Н. Горбатов, в 1640/41 г. Иосиф умер на Соловках (а не в Зилантьевом монастыре, как это утверждается в исторической литературе) и «отходя сего свету, написал духовную память своей рухледи и книгам» [Горбатов 2011, с. 236][6]. Духовная опального Иосифа неизвестна, и список его книг в Соловецкой приходной книге отсутствует. Не могли ли книги Иосифа попасть после его смерти в Троице-Сергиев монастырь? В 1640/41 г. Александр Булатников, будучи постриженником Соловецкого и келарем Троице-Сергиева монастыря, вложил эту книгу в Троице-Сергиев монастырь, о чем свидетельствует запись на книге. По-видимому, эта рукопись имеется в виду во Вкладной книге 1673 г., отмечающей вклады Булатникова: «Да книга Правило святых отец, писано уставом, мелким письмом, в десть» [Клитина, Манушина, Николаева, с. 184; Панченко 2004, с. 503]. В МДА 53 скорописью дважды на первых листах

[5] О Курцевиче см.: [Маштафаров, Флоря; Флоря 1991; Горбатов 2011; Горбатов 2017; Флоря 2019].

[6] Со ссылкой на: Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Оп. 1. № 152. Л. 297.

написано «Правило святых отец», так что есть все основания отождествить ее с данной рукописью. В 1641 г. Александр Булатников уже сам был отправлен в Соловецкий монастырь [Панченко 2004].

6. Рукопись МДА 53 имеет несколько характерных особенностей в оформлении, воспроизведенных в других рукописях, которые можно объединить во второй вид Трехчастного сборника. К этому виду относятся: БАН. Собр. Лукьянова. № 3 (далее — Лук. 3); ГИМ. Синодальное собр. № 155; ГИМ. Синодальное собр. № 231; ГИМ. Собр. Уварова. № 330; РНБ. Соловецкое собр. № 684/742 (далее — Солов. 684/742); РНБ. Соловецкое собр. № 687/745 (далее — Солов. 687/745); РГБ. Собр. Егорова. № 1681 (далее — Егор. 1681). Отметим особенности этой группы:

1) нумерация листов, на которых расположена Алфавитная Синтагма, сделана писцом. При этом на правом верхнем поле на каждом листе, помимо буквенного номера, прописано слово «лист». Нумерация кончается на л. 207;

2) в оглавление к Синтагме («Сказание главизнам») (МДА 53, л. 14 об.–19) внесены номера листов. Все они начинаются с л. 20;

3) листы, на которых расположен алфавитный «Ключ» к Синтагме, остались непронумерованными. «Ключ» также содержит отсылки к листам. В ряде случаев даны просто буквенные номера, а в других случаях добавлено слово «ли(ст)». В указанных выше рукописях листы в Ключе полностью совпадают;

4) листы, содержащие «Зинар» и Номоканон, остались непронумерованными. Указатель к «Зинару» содержит отсылки к его главам (а не к листам). Из указанных выше списков в Егор. 1681 и Солов. 684/742 отсутствует Номоканон.

Таким образом, в рукописях второго вида только текст Синтагмы передавался по принципу «лист в лист, строка в строку». Это связано с тем, что писцы стремились сохранить возможность пользоваться «Сказанием главизнам» и «Ключом» для отыскания нужных правил в Синтагме.

7. По-видимому, иноки Соловецкого монастыря высоко оценили попавшую к ним рукопись. В 1637 г., еще при жизни Иосифа Курцевича, с нее сделал список Борис (позднее Боголеп) Львов: «Написа (!) бысть сия книга святых апостол и святых богоносных отец сочинение по составех, обятиих всех вин божественных и священных правил, ермонахом Матфеом, в лета 7145-го, во обители Пондократоровы сущем понта окияна Соловецкаго отока киновиарх преподобных и богоносных отец наших Зосимы и Саватиа чюдотворцов, повелением и благословением тоя же честныя обители духовнаго настоятеля игумена Варфоломея, и по приговору келаря старца Иосафа Сороцкаго, рукою многогрешнаго раба Бориса Василиева сына по реклу Львова...» (РНБ. Соловецкое собр. № 686/744, л. 519) [Описание, с. 76; Панченко 2006,

с. 758–759, 779–785]. Рукопись украшена позолоченной заставкой со шторкой. Боголеп Львов не копировал «строка в строку». В рукописи дана другая нумерация листов Алфавитной Синтагмы, соответственно, эти другие листы и проставлены в «Сказании главизнам». «Ключ» к Алфавитной Синтагме в рукописи Боголепа отсутствует. Писец должен был проделать, по сути, новую работу по его составлению, так как листы в рукописях не совпадали, и, видимо, поэтому он решил пропустить «Ключ». В рукописи помещен «Зинар» с Указателем (л. 400–518 об.), но отсутствует Номоканон. Эта самая ранняя из известных рукописей Бориса-Боголепа, согласно наблюдениям О. С. Сапожниковой [Сапожникова, с. 151]. Борис Васильевич Львов упоминается как жилец в списках 7144 (1636) г. [Павлов А. П., с. 284]. С 1638/39 г. по 1675 г. он находился в Кожеозерском монастыре, куда он вложил 67 кодексов [Сапожникова, с. 136]. Боголепу Львову принадлежал еще один список Трехчастного сборника (также без Номоканона), Егор. 1681, который уже был сделан по принципу «строка в строку», т. е. принадлежал ко второму виду, он вложил этот список в Кожеозерский монастырь в 1675 г., перед кончиной [Сапожникова, с. 152–153; Косцова, с. 79–80][7]. Рукопись датируется 1640-ми гг.[8] Этот список, по-видимому, был изготовлен также в Соловецком монастыре тем же писцом, который выполнил еще два списка: Солов. 684/742 и Солов. 687/745. О том, что эти два списка исполнены одним писцом, говорили еще авторы Описания 1885 г. [Описание, с. 81]. Солов. 687/745 имеет одну особенность, отличающую его от других списков: к Номоканону присоединен Указатель («Сочисление по Буквару вещеи, в сеи книжице обретаемых, в нем же число. Первое убо страницы знаменуеть, второе правила, идеже суть, а идеже не суть строки указует удобнеишаго ради им обретения»), который переписан из Номоканона 1624 г. издания и в котором указаны листы, соответствующие этому изданию. В Соловецкой библиотеке был экземпляр киевского Номоканона, принадлежавший игумену Иринарху (1613–1626), названный в описях 1632, 1640, 1645 гг. «Правилами» («Книга Правила, печатные, в полдесть, игумена Иринарха дача») [Панченко 2006, с. 718 (примеч. 16), 719]. Боголеп Львов также имел Номоканон «киевской печати», который он, «отходя сего света, приказал по смерти своеи взять в казну вечного ради своего поминания и будущаго ради покоя» [Косцова, с. 79–80]. Возможно, наличие печатного Номоканона, отличавшегося от имеющегося в протографе, стало причиной невключения его в состав рукописей.

[7] Во вкладной книге «Матфиевские правила» оценены в «5 рублев 30 алтын 2 денги» [Косцова, с. 80].

[8] Филигрань, согласно [Тромонин, № 1544], 1630 г.

Боголеп Львов был связан литературными интересами с Симоном Азарьиным, казначеем (1634–1645), а впоследствии келарем (1645–1653) Троице-Сергиева монастыря. В житии Дионисия Зобниновского Симон Азарьин упоминал, что это Боголеп Львов понудил его написать о пустыннике Никодиме, которому являлись митрополит Алексий и игумен Дионисий. Симон Азарьин указал, что «боголюбивый инок Боголеп Львов» «преже бывый полаты царевы, писанием возвести о сих святейшему Иосифу патриарху Московскому» [Житие, с. 406]. Это сообщение свидетельствует о связи Боголепа и патриарха Иосифа. Симон Азарьин сам был владельцем большой библиотеки, содержавшей в том числе многочисленные рукописные и печатные книги украинского происхождения [Опарина].

Необходимо также отметить, что брат Бориса-Боголепа Григорий Васильевич (упомянут во вкладной книге Кожеозерского монастыря [Косцова, с. 76]) сделал карьеру в Посольском приказе в Москве: в 1626/27 г. подьячий; с 1637 по 1643 г. уже дьяк Посольского приказа и Новгородской чети с окладом 100 руб.; в 1638 г. дьяк Печатного приказа; в сентябре 1643 г. пожалован в думные дьяки, после чего управлял Посольским приказом до своей смерти в 1646/47 г. [Веселовский, с. 307]. Около 1635 г. он сделался учителем царевича Алексея Михайловича благодаря своим «каллиграфическим способностям» [Лукичев; Павлов А. П.] и подносил ему книги [Забелин, с. 593]. Как отмечает А. П. Павлов, Григорий Васильевич «благодаря хорошему почерку привлекался в качестве переписчика дел Посольского приказа; среди дел, которые „писал“ Г. Львов, были „государские тайные и о всяких делах грамоты“, рассылаемые „во все окрестные государства“» [Павлов А. П., с. 283–286; Куненков, с. 104–105]. В должности учителя царевича Алексея Михайловича он сблизился с боярином Б. И. Морозовым.

8. К сожалению, невозможно определенно сказать, кто именно был заказчиком роскошной рукописи, также относящейся ко второй группе Трехчастного сборника Лук. 3. Рукопись была написана, по определению М. В. Корогодиной, сделавшей ее подробное описание, в 1640-е гг. [Корогодина 2020, с. 255–258]. В рукописи находятся две высокохудожественные миниатюры с золотом; одна изображает Матфея Властаря в рост как преподобного, вторая — сидящего за написанием книги. Возможно, это единственные в истории изображения юриста, которого не почитали как преподобного. О. В. Панченко указывает, что келарь Александр Булатников был «инициатором создания целого ряда замечательных рукописей. Среди книг, созданных при его участии, особенно выделяется роскошное лицевое Житие Зосимы и Савватия с 235 миниатюрами (РНБ. Соловецкое собр. № 175/175), написанное в 1623 г. специально для Соловецкого монастыря». Книжные заказы

исполняли «знаменщик» Гавриил Басов и Кирилл Новгородец [Панченко 2004, с. 497–498]. Не мог ли Александр Булатников заказать и рукопись Лук. 3?

Рукопись обладает всеми отмеченными выше особенностями второй группы. После «Зинара» на л. 265–265 об. (259–259 об.) помещены две дополнительные статьи: «Ин устав о искушении скитских инок, внегда случится кому осквернитися во сне» и «О отрыгании». Эти широко распространенные в древнерусских сборниках монашеского содержания тексты не встречаются в других списках Трехчастного сборника. После них следует Указатель к «Зинару» и Номоканон. Эта рукопись была вложена патриархом Никоном в церковь Воскресения Нового Иерусалима, о чем имеется характерная для патриарха формула в полистной записи. Наличие вкладной записи не является свидетельством о принадлежности рукописи патриарху Никону. Он вложил в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь рукописи, привезенные с Афона. Евангелие, принадлежавшее Александру Булатникову, было вложено в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь патриархом Никоном в 1661 г. [Панченко 2004, с. 507, № 13].

9. По-видимому, Трехчастный сборник появился на патриаршем дворе уже при патриархе Иосифе. Вкладная запись патриарха Никона в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь имеется и на списке 1640–1650-х гг. РГБ. Ф. 256 (собр. Румянцева). № 238 (далее — Рум. 238) [Корогодина 2017, т. 2, с. 128–129]. В нем соединены Кормчая Чудовской редакции (л. 1–396 об.), Алфавитная Синтагма (л. 397–626 об.) и Псевдозонар (л. 627–666). Рукопись написана на очень ветхой бумаге, которая осыпается, но при этом имеет красивые заставки, выполненные золотом. После Кормчей четыре листа остались незаписанными, и Алфавитная Синтагма начинается с новой тетради. Она имеет нумерацию, проставленную вверху листа; на л. 398 написано: «листъ 2». «Сказание главизнам» начинается на л. 15 об. (411 об. по современной нумерации) и содержит фолиацию, отличающуюся от МДА 53, так как первая глава «А»-состава («о отвргъшихся непорочныа сеа християнскиа веры...») находится на л. 17, глава «Григориа Нисскаго о тричастном душа» — также на л. 17 и т. д. Но с главы «Г»-состава фолиация начинает совпадать с МДА 53. Нумерация листов кончается на л. 204, а листы, на которых расположены главы «Бывшее изображение от царя Льва премудраго», «Латинския речи» и «О еже что нарицается архиепископ», нумерации не имеют, как и в МДА 53. На л. 206/609 расположен «Ключ». Сопоставление с «Ключом» МДА 53 показывает, что Румянцевская рукопись имеет ряд особенностей. Не все листы проставлены (это относится в первую очередь к начальным номерам): «Август лист» (МДА 53 — л. 11); «Аврилин епископ началник» (МДА 53 —

л. 8); «Аврилиан царь еллин потверди осуждение на Павла» (МДА 53 — л. 4); «Аврилиян. Лист» (МДА 53 — л. 4). В ряде случаев нумерация совпадает с МДА 53: «Авраамъ листъ 177» (МДА 53 — л. 177), «Агафон папа, Петр инок, Георгии инок лис(т) 9» (МДА 53 — л. 9); «Агкиръ митрополиа Галатииския лис(т) 4» (МДА 53 — л. 4). Но в ряде случаев проставлены другие листы, при этом может быть добавлено и указание на «состав»: «Агаряне мнози не обрезуют чад своих прежде даж не крестят их сщенницы хрстианъстии соущии под властию их, состав „В“ лист 45» (МДА 53 — л. 47); «Афонасия епистолия ко Руфиниану о вподших (!) во арианства по нужди причетник и простых, и како кающихся приимати — 19 состав „В“» (МДА 53 — л. 22). То есть до л. 66, после которого листы стали совпадать, составитель заменял номера листов в «Ключе». В этой рукописи отсутствует Указатель к Псевдозонару и Номоканон. Ее можно только условно отнести ко второй группе.

10. К 1640-м гг. относятся еще три замечательные рукописи в большой лист (35 × 40 см, в тачку, на 293 листах), написанные одним четким скорописным почерком: ГИМ. Синодальное собр. № 155 [Протасьева, с. 103–104, № 720][9]; ГИМ. Синодальное собр. № 231 (далее — Син. 231) [Протасьева, с. 104–105, № 721] и ГИМ. Собр. Уварова. № 330 (далее — Увар. 330) [Леонид, с. 645, № 575]. Все три рукописи написаны по принципу «строка в строку и лист в лист». В Увар. 330 заставка на л. 1 об. — плетение во весь лист, в которое вписана владельческая запись: «Сия книга, глаголемая Правила святых апостол и святых отец, Стефана Васильева сына Телепнева». Степан Васильевич — стольник, с 1645 г. посол в Царьграде, умер в 1646 г. [Половцов, с. 446][10]. По-видимому, он был заказчиком этой рукописи. Рукопись Син. 231 находилась с 1678 г. на Московском печатном дворе, о чем свидетельствует помета на л. 1: «Сия книга Печатного двора казеннаа закреплена во 186 году». Она имеет скрепу по листам всей рукописи: «Диак Максим Протопопов». Максим Протопопов был дьяком с 1672 по 1678 г., в 1676–1678 гг. — дьяком на Печатном дворе [Демидова, с. 465]. У рукописей Син. 231 и Увар. 330 переплет украшен металлическими наугольниками и средником. Изготовление таких значительных по формату рукописей требовало особых навыков как от писца, так и от переплетчика. Возможно, эти рукописи имеют какое-то отношение к Григорию Васильевичу Львову. Эти

[9] В Описании рукописей Синодального собрания перевод ошибочно (как и в № 721) атрибутирован Епифанию Славинецкому. Впервые эта ошибка была допущена уже архим. Саввой в 1853 г. [Савва, с. 205].

[10] Отец Телепнева Василий был думным дьяком в Посольском Приказе, а дядя Ефимий — в 1626 г. глава Посольского приказа (ум. в 1636 г.) [Павлов А. П., с. 268–271; Лисейцев].

рукописи содержат все три составляющие: Алфавитную Синтагму, Псевдозонар и Номоканон.

Таким образом, перед нами семь рукописей, сделанных по принципу «лист в лист, строка в строку», при этом они восходят не к печатному изданию (как, например, рукописи, копирующие печатную Кормчую), а к рукописному списку, который, несомненно, пользовался особым авторитетом. К этой группе примыкают и Рум. 238, и ГИМ. Синодальное собр. № 228 (далее — Син. 228), которые имели протографом рукопись Трехчастного сборника второй группы.

11. Сборник Син. 228 был на патриаршем дворе, о чем свидетельствует наклейка на верней крышке переплета («патриарх(..) ризницы»). Рукопись также датируется 1640-ми гг. [Протасьева, с. 105, № 722]. Работа над рукописью не была завершена: места, оставленные для заставки и инициалов, не были заполнены. Листы не были пронумерованы, и принцип «лист в лист» не сохранен. В «Сказании главизнам» на л. 19–27 листы в составе «А» соответствуют рукописи МДА 53, но уже на л. 20 после указания на л. 54 номера листов затерты, хотя в ряде случаев все-таки сохранились. В некоторых случаях после слова «лис(т)» снова написано «ст». Последняя глава в Сказании — «коим орар носити» — сохранила номер листа, соответствующий МДА 53: «Лист 195». Это свидетельствует о том, что в протографе этой рукописи были проставлены те же самые листы, что и в рукописях «второй группы», но так как принцип «лист в лист» не соблюдался, писец стал убирать или не проставлять отсылки к листам. В «Ключе» (Син. 228, л. 274–296) номера листов не проставлены. Возможно, писец рукописи не понял сразу, что для того чтобы пользоваться указателями, необходимо было переписать рукопись «строка в строку».

12. Из патриаршего собрания происходит, по-видимому, и рукопись ГИМ. Собр. Щукина. № 78 (в 1º, 430 л.), о чем свидетельствует подтертая полистная запись: «Книга Матфей правила / дана / мне / с (вя)тишим / патриархом Иосифом / а приложил / (ф манастыр — затерто) / келеиный / чарнои / поп / его / Серапион». Заставки в рукописи выполнены золотом. Но рукопись не содержит Номоканон, в «Сказании главизнам» другая фолиация: глава «А» начинается с л. 30. После «Зинара» на л. 426–430 следует «Предисловие книги сея, изложение о вере, како подобает всякому православному христианину веровати» (нач.: «Первое убо подобает истининному христианину не токмо иноком»). То есть эту рукопись и Син. 228 уже нельзя отнести ко второму виду Трехчастного сборника. Можно предварительно отнести их к третьей группе Трехчастного сборника, которую составляют рукописи XVII в., не включающие Номоканон.

К последней четверти XVII в. относится, по датировке М. В. Корогодиной, полный Трехчастный сборник, оказавшийся впоследствии в собрании старообрядческой Белокриницкой митрополии и находящийся сейчас в БАН (БАН. Белокриницкое собр. № 113) [Корогодина 2020, с. 262–266], и сборник из Папского восточного института (PIO, Slavo MS 53) [Alexandrov, p. 217–218, № 59].

13. Нельзя однозначно определить, каким образом рукопись Трехчастного сборника второго вида оказалась на Патриаршем и Печатном дворах. Борис (Боголеп) был знаком и с патриархом Иосифом, и с будущим патриархом Никоном. С последним они общались в Кожеозерском монастыре, в котором Никон стал игуменом в 1643 г. и в качестве такового прибыл в Москву, после чего был поставлен игуменом Новоспасского монастыря. Общались они и позднее, вплоть до 1658 г., как свидетельствует опубликованный Д. А. Грозевым документ [Грозев]. Однако, несомненно, на патриаршем дворе Трехчастный сборник появился уже при патриархе Иосифе, к которому он также мог попасть через Боголепа. Впрочем, связи между Соловецким монастырем и Москвой в это время, как показывает исследование О. В. Панченко, были очень интенсивными: Соловецкие иноки приглашались в Москву на разного рода работы [Панченко 2006].

14. Несомненно, Трехчастный сборник и, особенно, Синтагма Матфея Властаря оказались востребованы как на патриаршем дворе, так и на Печатном дворе и в приказах. Как мы уже указывали, Синтагма Матфея Властаря второго вида была использована при издании Печатной Кормчей с ссылкой на листы [Белякова, Мошкова, Опарина, с. 208]. Ссылки на Трехчастный сборник второго вида имеются в справке, составленной для суда над патриархом Никоном [Белякова 2025а, с. 87–88].

По-видимому, издание в Москве в 1639 г. Номоканона стало причиной того, что он в более поздних рукописях выпал из состава Трехчастного сборника. Предварительно можно рукописи без Номоканона объединить в третий вид Трехчастного сборника, они также сохранили «Ключ» к Синтагме с датой 1620 г и Псевдозонар с Указателем, но в Алфавитной Синтагме в «Сказании главизнам» и в «Ключе» листы либо не проставлены, либо были проставлены позднее, иногда даже с указанием «на обороте». К этому виду относится рукопись конца XVII в. РГБ. Ф. 98 (собр. Егорова). № 189 (в 1°) (далее — Егор. 189). По свидетельству владельческой записи, она принадлежала монастырю преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских чудотворцев, привез ее из Москвы строитель иеромонах Михаил Харзеев (1675–1689). Михаил Харзеев ездил к царю Федору Алексеевичу, чтобы рассказать о пертоминских чудотворцах [Романенко, Романова]. В рукописи пронумерованы все листы.

В «Сказании главизнам» (Егор. 189, л. 25–26) писцом было повсюду проставлено слово «лист», а потом уже были проставлены номера в соответствии с рукописью, но не все. Также и в «Ключе» (л. 367 об.–398 об.) листы были проставлены значительно позднее, с указаниями «на обороте». В рукописи приклеены гравированные заставки. К этой же третьей группе относится и рукопись 1670–1680 гг. РГБ. Ф. 272 (собр. Синодальной библиотеки). № 359. Две рукописи 1680-х гг., хранящиеся в БАН (см. ниже), и рукопись РНБ. Собр. Погодина. № 258 [Alexandrov, p. 216, № 56] связаны с деятельностью епископа Холмогорского и Устюжского Афанасия. В описании библиотеки Афанасия названы «Книга Правила Матфея Властаря о вселенских соборех, письменная, в десть», «Две книги Матфея Властаря, письменныя, в десть» [Верюжский, с. 582]. Из описания М. В. Корогодиной очевидно, что это Алфавитная Синтагма Матфея Властаря с записью 1620 г. в соединении с Псевдозонаром (БАН. Устюжское собр. № 2 и БАН. Архангельское собр. № 128) [Корогодина 2020, с. 158–262].

Возможно, с трагическими событиями связана рукопись Трехчастного сборника из собрания Уварова (ГИМ. Собр. Уварова. № 196-1˚) [Alexandrov, p. 219, № 63], содержащая Алфавитную Синтагму и «Зинар» с записью «Сиа книга прислана в Рожествено с Новаграда марта 19, 1716 г.» (год записан арабскими цифрами). «Рожествено» (Рождествено) принадлежало царевичу Алексею Петровичу. Возможно, рукопись была прислана Алексею Петровичу в связи с предложениями принять монашество после смерти его супруги. Рукопись украшена заставками с золотом. Листы в «Сказании главизнам» и в Ключе проставлены позднее.

Таким образом, мы рассмотрели три вида Трехчастного сборника: первый представлен одной рукописью, содержащей дату 1603 г.; второй представлен восьмью рукописями, сделанными по принципу «лист в лист, строка в строку» и двумя, восходящими к ним. Все они содержат дату создания «Ключа» уже 1620 г. На мой взгляд, это исключительный случай в русской письменности, возможный только в середине XVII в., когда рукописная традиция приблизилась к печатным изданиям. Другие подобные примеры неизвестны. Выявлено много рукописей, воспроизводящих печатное издание Кормчей 1653 г. Но это принципиально другой случай: они создавались независимо одна от другой, писцы старались воспроизвести печатное издание с максимальной точностью. Известны еще семь сборников XVII в. Алфавитной Синтагмы и Псевдозонара без Номоканона

Исследование показало, что Номоканон Трехчастного сборника отражает редакцию, предшествовавшую его печатным изданиям. Создание Трехчастного сборника явилось результатом деятельности православных книжников Стря-

тинского и Киевского сообществ, появление второй редакции в Московском государстве предположительно связано с епископом Иосифом (Курцевичем), закончившим свою жизнь на Соловках, а распространение — с деятельностью книжника Боголепа Львова и, вероятно, его брата дьяка Григория Васильевича. Сборник был востребован на Патриаршем и Печатном дворах в Москве. Изучение его распространения позволяет понять те «сетевые» связи, которые образовывали книжники XVII в.

Интерес к трехчастному сборнику был вызван значительным запросом на канонические сборники, и в первую очередь на Алфавитную Синтагму Матфея Властаря. Сборник использовался при подготовке издания печатной Кормчей в 1649–1653 гг., привлекался и в процессе суда над патриархом Никоном. После издания Номоканона в Москве книжники не стали воспроизводить его допечатную редакцию. Но сборник, содержащий Алфавитную Синтагму и Псевдозонар, переписывали и после собора 1666–1667 гг., причем как в официальной церкви, так и у староверов. Выявлены шесть списков XVIII в. Составные части Трехчастного сборника стали переписывать, а потом и издавать отдельно, но при этом они сохранили особенности редакции 1620 г. [Белякова 2025б].

Литература

Белякова 2018 — *Белякова Е. В.* Сборник Псевдозонар (Зинар): взаимодействие рукописной и печатной традиции XVI–XIX вв. // История книжной культуры XV–XX вв.: к 100-летию научно-исследовательского отдела редких книг (Музея книи) РГБ. М.: Пашков дом, 2018. Ч. 2. С. 92–103.

Белякова 2022 — *Белякова Е. В.* Заповедь Иоанна Златоустого о законе церковном в восточнославянской традиции (к вопросу о новых текстах в составе монастырских библиотек) // Stephanos. 2022. № 4 (54). С. 73–83. DOI: 10.24249/2309-9917-2022-54-4-73-83.

Белякова 2025а — *Белякова Е. В.* Спор о церковных канонах, Собор 1660 г. и начало суда над патриархом Никоном // Каптеревские чтения / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. М.: Изд-во ИВИ РАН, 2025. Вып. 23. С. 77–102.

Белякова 2025б — *Белякова Е. В.* О происхождении старообрядческого издания «Зонаръ» // Старообрядчество: История, культура, современность: Материалы XV Междунар. науч.-практ. конф. «Осиповские чтения». Боровск: ЧУК «Музей истории и культуры староверия», 2025. С. 32–38.

Белякова, Мошкова, Опарина — *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.

Богдановић — *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастрира Хиландара. *Медаковић Д.* Старе штампане књиге манастира Хиландара. Београд: Српска академија наука и уметности, 1978. 323 с.

Бондар — *Бондар Н.* Стрятинська друкарня Балабанів: редакційна робота з текстами за примірником Служебника 1604 р. Національної бібліотеки України імені

В. І. Вернадського // Дрогобицький краезнавчий збірник. Дрогобич: Посвіт, 2019. Вип. 21. С. 411–418.

Верюжский — *Верюжский И. М.* Афанасий, архиепископ Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII в.: Церк.-ист. очерк. СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1908. [4], VI, 683 с.

Веселовский — *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М.: Наука, 1975. 608 с.

Властар — *Властар М.* Синтагма / са српскословенског језика превела Т. Суботин-Голубовић. Београд: САНУ, 2003. XXV, 455 с. (Извори српског права / Српска академија наука и уметности. Одељење друштвених наука; [Т.] 18).

Горбатов 2011 — *Горбатов Е. Н.* Материалы к биографии архиепископа Иосифа (Курцевича) // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 233–242.

Горбатов 2017 — *Горбатов Е. Н.* Новые материалы по делу архиепископа Иосифа (Курцевича) // Вестник церковной истории. 2017. № 1–2 (45–46). С. 5–45.

Грбић — *Грбић Д.* Ћирилски рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Нови Сад: Библиотека Матице српске, 2009. Књ.14: Номоканони епитимијни. 104 с.

Грозев — *Грозев Д. А.* Вновь найденное письмо строителя Кожеозерского монастыря старца Боголепа Львова и его фигуранты: публ. текста, коммент. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб.: БАН, 2024. Вып. 9. С. 170–196.

Демидова — *Демидова Н. Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в. (1625–1700): Биогр. словарь-справочник. М.: Памятники исторической мысли, 2011. 720 с.

Дианова, Костюхина — Водяные знаки рукописей России XVII в.: По материалам ОР ГИМ: [Альбом] / Сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина. М.: Ин-т истории СССР, 1980. 172 с.

Житие — Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия / Подгот. текста, пер. и коммент. О. А. Белобровой // БЛДР. СПб.: Наука, 2006. Т. 14. С. 356–462.

Забелин — *Забелин И.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. М.: Синод. тип., 1915. Т. 1, ч. 2: Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. 899 с.

Звегинцева — *Звегинцева О. В.* Рукописные книги библиотеки Новгородского Софийского собора // Древнерусское искусство. М.: Наука, 1983. Сб. 3: Рукописная книга. С. 252–266.

Клитина — *Клитина Е. Н.* Симон Азарьин: (Новые данные по малоизученным источникам) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1979. Т. 34. С. 298–312.

Клитина, Манушина, Николаева — Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря // Подгот. Е. Н. Клитина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М.: Наука, 1987. 440 с.

Корогодина 2012 — *Корогодина М. В.* Синтагма Матфея Властаря в Росси в XVII в. и Епифаний Славинецкий // Каптеревские чтения: Сб. ст. М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. 10. С. 9–20.

Корогодина 2015 — *Корогодина М. В.* Кормчая книга в Галиции XVI — нач. XVII в. СПб.: БАН, 2015. 193 с.

Корогодина 2017 — *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV — первой половины XVII в.: В 2 т. СПб.: Альянс-Архео, 2017. Т. 1. 600 с.; Т. 2. 648 с.

Корогодина 2020 — *Корогодина М. В.* Памятники церковного права в рукописях Библиотеки Российской академии наук XV — начала XX века. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2020. 644 с.

Косцова — *Косцова А. С.* Вкладная книга Кожеозерского монастыря. СПб: ГЭ, 2008. 248 с.

Куненков — *Куненков Б. А.* Структура Посольского приказа во второй четверти XVII в. // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М.: ИРИ РАН. 2003. С. 99–120.

Леонид — *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа Уварова. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1893. Ч. 1. 695 с.

Лисейцев — *Лисейцев Д. В.* Дьяк Василий Телепнев и Посольский приказ в Смутное время // Дипломатический вестник. 2000. № 11. С. 113–117.

Лукичев — *Лукичев М. П.* [Григорий Васильевич Львов — учитель царя Алексея Михайловича] // Лукичев М. П. Боярские книги XVII века: труды по истории и источниковедению. М.: Древлехранилище, 2004. С. 312–317.

Маштафаров, Флоря — *Маштафаров А. В., Флоря Б. Н.* Иосиф (Иезекииль) (Курцевич) // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. 25. С. 634–636.

Мицько — *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська Академія (1576–1636). Київ: Наукова думка, 1990. 190 с.

Опарина — *Опарина Т.* «Да в люди ту книгу казать не для чего»: Библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России перв. пол. XVII в. // Mediævalia Ucrainica: ментальність та історія ідей: Зб. ст. Київ: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1995. Т. 4. С. 86–102.

Описание — Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. Ч. 2. [4], VI, 582, LXIII с.

Павлов А. П. — *Павлов А. П.* Думные дьяки и их иерархические взаимоотношения в последний период царствования Михаила Федоровича (1633–1645 гг.) // Paleobureaucratica: Сб. ст. к 90-летию Н. Ф. Демидовой. М.: Древлехранилище, 2012. С. 264–291.

Павлов А. С. 1885 — *Павлов А. С.* Заметки о Кормчей люблинского священника Василия, писанной в 1604 г. // Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения И. Н. Батюшковым. СПб.: М-во внутр. дел, 1885. Вып. 8: Холмская Русь. С. 217–228.

Павлов А. С. 1897 — *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греч. и слав., с объясн. и критич. примеч. М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1897. XIV, [2], 520 с.

Панченко 2004 — *Панченко О. В.* Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева монастырей в первой половине XVII в.: Троицкий келарь Александр Булатников // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55. С. 488–507.

Панченко 2006 — *Панченко О. В.* Книжники Соловецкого монастыря XVII в. Статья 1: 1620-е — нач. 1640-х гг. // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 688–793.

Петров — *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. М.: Унив. тип., 1896. Вып 2: Собрания рукописей Киево-Печерской лавры, Киевских монастырей Златоверхо-Михайловского, Пустынно-Никольского, Выдубицкого и женского Флоровского и Десятинной церкви. 294 с.

Половцов — *Половцов А. А.* Русский биографический словарь. СПб.: Изд. Имп. Русского исторического общества, 1912. Т. 20. 600 с.

Понырко — *Понырко Н. В.* Боголеп // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3: (XVII в.), ч. 1: А–З. С. 140–141.

Протасьева — Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. М.: ГИМ, 1970. Ч. 1: № 577–819. 212 с. + Прил.

Романенко, Романова — *Романенко Е. В., Романова А. А.* Вассиан и Иона Пертоминские // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 7. С. 263–265.

Савва — *Савва, архим.* Указатель для обозрения Московской патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. 2-е изд. М.: Универ. тип., 1858. [4], VIII, 292, 40, IV, 2 с.

Сапожникова — *Сапожникова О. С.* Библиотека книжника XVII в. Боголепа Львова: новые находки и атрибуции, история перемещений // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. СПб.: БАН, 2024. Вып. 9. С. 116–169.

Соболевский — *Соболевский А. И.* Библиографические заметки // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 1900. Кн. 14, вып. 2. Отд. 5. С. 11–12.

Сперанский — *Сперанский М. Н.* Рукописи Павла Иосифа Шафарика (ныне Музея королевства Чешского) в Праге. М.: Универ. тип., 1894. 105 с.

Тромонин — *Тромонин К. Я.* Изъяснение знаков, видимых в писчей бумаге, посредством которых можно узнавать, когда написаны или напечатаны какие-либо книги, грамоты, рисунки, картинки и другие старинные и нестаринные дела, на которых не обозначено годов. М.: [б. и.], 1844. [2], 22 с., CXXXI л. ил.

Турилов — *Турилов А. А.* Из истории книгописания и книжной гравюры в Ярославле на рубеже XVI–XVII вв. (сборники старца Авраамия — Антония Дьяконова и рукописи их круга) // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве»: Материалы юбилейных чтений по истории и культуре древней и новой России, 27–29 августа 2000 г. Ярославль; Рыбинск: А. М. Рутман, 2001. С. 193–194.

Украинские книги — Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Каталог изданий, хранящихся в Гос. б-ке СССР им. В. И. Ленина / Сост. Т. Н. Каменева, А. А. Гусева. М.: ГБЛ, 1975. Вып.1: 1574 г. — I пол. XVII в. 448 с.

Ухова — *Ухова Т. Б.* Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии // Записки Отдела рукописей. М.: ГБЛ, 1960. Вып. 22. С. 74–193.

Флоринский — *Флоринский Т. Д.* Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1888. XII, 491, [5], 226, XXXIV с.

Флоря 1991 — *Флоря Б. Н.* Послание Иосифа Курцевича князю Григорию Четвертинскому // Славяне и их соседи. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. Вып. 3. С. 141–151.

Флоря 2019 — *Флоря Б. Н.* Россия и восточнославянские земли Польско-литовского государства в конце XVI — первой половине XVII в.: Политические и культурные связи. М.: Индрик, 2019. 430 с.

Хромов — *Хромов О. Р.* Цельногравированная книга и гравюра в русских рукописях XVI–XIX вв.: Каталог коллекции Отдела письменных источников Яросла в. гос. ист.-архит. и худож. музея-заповедника. М.: Арт-Родник, 2013. 438 с.

Цибранска-Костова — *Цибранска-Костова М. П.* Покайната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век: езиково-текстологични и културологични аспекти. София: Валентин Траянов, 2011. 556 с.

Энциклопедия — Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского. Российская национальная библиотека, Кирилло-

Белозерское собрание № XII / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 448 с.

Alexandrov — *Alexandrov V.* The Syntagma of Matthew Blastares. The destiny of a Byzantine legal code among the orthodox slavs and Romanians 14–17 centuries. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 2012. 248 p. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte; Bd. 29).

Laucevičius — *Laucevičius E.* Popierius Lietuvoje XV–XVIII a. = *Лауцявичюс Э.* Бумага в Литве в XV–XVIII вв.: Атлас. Vilnius: Mintis, 1967. T. 1–3.

Panev — *Panev J.* La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie // Études Balkaniques — Cahiers Pierre Belon. 2003. № 10. P. 27–45.

Pavlikianov — *Pavlikianov C.* A recently discovered Slavic nomocanoncal compilation from Mount Athos (1560–1580). Parallel edition of the Slavic text and its Greek sources. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2025. 296 p.

Safarik — *Safarik P. J.* Geschichte der Serbischen Literatur. Prag: Verlag von Friedrich Tempsky, 1865. 299 p.

Žeňuch etc. — *Žeňuch P., Белякова Е. В., Найденова Д., Zubko P., Marinčák Š.* Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšského a svetského života z prelomu 16.–17. storočia = Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. Bratislava; M.; София; Košice: Veda, 2018. 288, CLVI s. (Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae; [T.] V).

References

Alexandrov, V. (2012). *The Syntagma of Matthew Blastares: The Destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians, 14–17 Centuries*. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft. 248 p. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte; Bd. 29). (In Eng.)

Belobrova, O. A., ed. (2006). 'Zhitie arkhim. Troitse-Sergieva monastyria Dionisiia' ['The Life of Archimandrite Dionysii of the Trinity-Sergius Monastery'], in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [*Library of Literature of Old Rus'*]. St. Petersburg: Nauka Publ. Vol. 14, 356–462. (In Russ.)

Belyakova, E. V. (2018). 'Sbornik Psevdozonar (Zinar): vzaimodeistvie rukopisnoi i pechatnoi traditsii XVI–XIX vv.' ['The Pseudozonar (Zinar) Miscellany: The Interaction of the Manuscript and Printed Traditions of the 16th–20th Centuries'], in: *Istoriia knizhnoi kul'tury XV–XX vv.: k 100-letiiu nauchno-issledovatel'skogo otdela redkikh knig (Muzeia knigi) Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki* [*History of Book Culture in the 15th–20th Centuries: On the 100th Anniversary of the Rare Books Research Department (Book Museum) of the Russian State Library*]. Moscow: Pashkov dom Publ. Vol. 2, 92–103. (In Russ.)

Belyakova, E. V. (2022). 'The Commandment of John Chrysostom on Church Law in East Slavic Tradition (On the Issue of New Texts in the Monastic Libraries)', *Stephanos*, 4 (54), 73–83. DOI: 10.24249/2309-9917-2022-54-4-73-83. (In Russ.)

Belyakova, E. V. (2025) 'O proiskhozhdenii staroobriadcheskogo izdaniia «Zonar»' ['To the Origin of the Old Believer Publication of the "Zonar"'], in: *Staroobriadchestvo. Istoriia, kul'tura, sovremennost'* [*Old Believers: History, Culture, and Modernity*]. Borovsk: Chastnoe uchrezhdenie kul'tury "Muzei istorii i kul'tury staroveriia" Publ., 32–38. (In Russ.)

Belyakova, E. V. (2025) 'Spor o tserkovnykh kanonakh, Sobor 1660 g. i nachalo suda nad patriarkhom Nikonom' ['The Dispute about the Church Canons, the Council of 1660, and the Beginning of the Trial of Patriarch Nikon'], in: N. P. Chesnokova, ed., *Kapterevskie chteniia* [*Kapterev Readings*]. Moscow: Institut vseobshchei istorii Rossiiskoi akademii nauk Publ. Vol. 23, 77–102. (In Russ.)

Belyakova, E. V., Moshkova, L. V., Oparina, T. A. (2017). *Kormchaia kniga: ot rukopisnoi traditsii k pervomu pechatnomu izdaniiu* [*The Kormchaya Book: From the Manuscript Tradition to the First Printed Edition*]. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 496 p. (In Russ.)

Bogdanović, D. (1978). *Katalog ћirilskikh rukopisa manastrira Khilandara*. Medaković, D. *Stare shtampane knjige manastira Khilandara*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti Publ., 323 p. (In Serb.)

Bondar, N. (2019) 'Stryatins'ka drukarnia Balabaniv: redaktsiina robota z tekstami za primirnikom Sluzhebnika 1604 r. Natsional'noï biblioteki Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo', in: *Drogobits'kii kraeznachii zbirnik. Zasnovano 1994 roku*. Vip. XXI. Drogobich: Posvit Publ., 411–418. (In Ukr.)

Dianova, T. V., Kostiukhina, L. M., eds. (1980). *Vodianye znaki rukopisei Rossii XVII v.* [*Watermarks of Russian Manuscripts of the 17th Century*]. Moscow: Gosudarstvennyi istoricheskii muzei Publ., 172 p. (In Russ.)

Florya, B. N. (1991). 'Poslanie Iosifa Kurtsevicha kniaziu Grigoriiu Chetvertinskomu' ['Message from Iosif Kurtsevich to Prince Grigory Chetvertinsky'], in: *Slaviane i ikh sosedi* [*Slavs and Their Neighbors*]. Moscow: Institut slavianovedeniia i balkanistiki Akademii nauk SSSR Publ. Iss. 3, 141–151. (In Russ.)

Florya, B. N. (2019). *Rossiia i vostochno-slavianskie zemli Pol'sko-litovskogo gosudarstva v kontse XVI — pervoi polovine XVII v. Politicheskie i kul'turnye sviazi* [*Russia and the East Slavic Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Late 16th — First Half of the 17th Century. Political and Cultural Connections*]. Moscow: Indrik Publ., 430 p. (In Russ.)

Gorbatov, E. N. (2011). 'Materialy k biografii arkhiepiskopa Iosifa (Kurtsevicha)' ['Materials for the Biography of Archbishop Iosif (Kurtsevich)'], *Vestnik tserkovnoi istorii*, 3–4, 233–242. (In Russ.)

Gorbatov, E. N. (2017). 'Novye materialy po delu arkhiepiskopa Iosifa (Kurtsevicha)' ['New Materials on the Case of Archbishop Iosif (Kurtsevich)'], *Vestnik tserkovnoi istorii*, 1–2 (45–46), 5–45. (In Russ.)

Grbić, D. (2009). *Ћirilski rukopisne knjige Biblioteke Matitse srpske. Књ.14, Nomokanoni epitimijni*. Novi Sad: Biblioteka Matitse srpske Publ., 104 p. (In Serb.)

Grozev, D. A. (2004). 'Vnov' naidennoe pis'mo stroitelia Kozheozerskogo monastyria startsa Bogolepa L'vova i ego figuranty: publikatsiia teksta, kommentarii' ['A Newly Discovered Letter from the Builder of the Kozheozerskii Monastery, Elder Bogolep Lvov, and its Heroes: Publication of the Text, Comments'], in: *Materialy i soobshcheniia po fondam Otdela rukopisei BAN* [*Materials and Reports on the Collections of the Manuscripts Department of the Library of the RAS*]. St. Petersburg: Biblioteka Rossiiskoi akademii nauk Publ. Vol. 9, 170–196. (In Russ.)

Kameneva, T. N., Guseva, A. A. (1975). *Ukrainskie knigi kirillovskoi pechati XVI–XVIII vv. Katalog izdanii, khraniashchikhsia v Gosudarstvennoi biblioteke SSSR im. V. I. Lenina* [*Ukrainian Books Printed in Cyrillic Style in the 16th–18th Centuries. Catalog of Publications Held in the V. I. Lenin State Library of the USSR*]. Moscow:

Gosudarstvennaia biblioteka SSSR imeni V. I. Lenina Publ. Iss. 1. 1574 g. — I pol. XVII v., 448 p. (In Russ.)

Klitina, E. N. (1979). 'Simon Azar'in: (Novye dannye po maloizuchennym istochnikam)' ['Simon Azaryin: (New Information from Little-Studied Sources)'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. Leningrad: Nauka Publ. Vol. 34, 298–312. (In Russ.)

Klitina, E. N., Manushina, T. N., Nikolaeva, T. V., eds. (1987). *Vkladnaia kniga Troitse-Sergieva monastyria* [*Contribution Book of the Trinity-Sergius Monastery*]. Moscow: Nauka Publ., 440 p. (In Russ.)

Korogodina, M. V. (2012). 'Sintagma Matfeia Vlastaria v Rossii v XVII v. i Epifanii Slavinetskii' ['Syntagma of Matthew Blastarius in Russia in the 17th Century and Epiphanius Slavinetsky'], in: *Kapterevskie chteniia* [*Kapterev Readings*]. Moscow: Institut vseobshchei istorii Rossiiskoi akademii nauk Publ. Vol. 10, 9–20. (In Russ.)

Korogodina, M. V. (2015). *Kormchaia kniga v Galitsii XVI — nach. XVII v.* [*The Kormchaya Book in Galicia in the 16th — Early 17th Centuries*]. St. Petersburg: Biblioteka Rossiiskoi akademii nauk Publ., 193 p. (In Russ.)

Korogodina, M. V. (2017). *Kormchie knigi XIV — pervoi poloviny XVII v.* [*Kormchaya Books of the 14th — the First Half of the 17th Centuries*]. 2 vols. St. Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 600 p. + 648 p. (In Russ.)

Korogodina, M. V. (2020). *Pamiatniki tserkovnogo prava v rukopisiakh Biblioteki Rossiiskoi akademii nauk XV — nachala XX veka* [*Monuments of Church Law in the Manuscripts of the Library of the Russian Academy of Sciences of 15th — Early 20th Centuries*]. Moscow, St. Petersburg: Al'ians-Arkheo Publ., 644 p. (In Russ.)

Kostsova, A. S, ed. (2008). *Vkladnaia kniga Kozheozerskogo monastyria* [*Contribution Book of the Kozheozersky Monastery*]. St. Petersburg: Gosudarstvennyi Ermitazh Publ., 248 p. (In Russ.)

Kunenkov, B. A. (2003). 'Struktura Posol'skogo prikaza vo vtoroi chetverti XVII v.' ['The Structure of the Ambassadorial Prikaz in the Second Quarter of the 17th Century'], in: *Issledovaniia po istochnikovedeniiu istorii Rossii (do 1917 g.)* [*Research on Source Studies of Russian History (Before 1917)*]. Moscow: Institut rossiiskoi istorii Rossiiskoi akademii nauk Publ., 99–120. (In Russ.)

Liseitsev, D. V. (2000). 'D'yak Vasilii Telepnev i Posol'skii prikaz v Smutnoe vremia' ['Clerk Vasily Telepnev and the Ambassadorial Prikaz during the Time of Troubles'], in: *Diplomaticheskii vestnik*, 11, 113–117. (In Russ.)

Lukichev, M. P. (2004). 'Grigorii Vasil'evich L'vov — uchitel' tsaria Alekseia Mikhailovicha' ['Grigory Vasilyevich Lvov – A Teacher of Tsar Alexei Mikhailovich'], in: Lukichev, M. P. *Boiarskie knigi XVII veka: trudy po istorii i istochnikovedeniiu* [*Boyar Books of the 17th Century: Works on History and Source Studies*]. Moscow: Drevlekhranilishche Publ., 312–317. (In Russ.)

Mashtafarov, A. V., Florya, B. N. (2011). 'Iosif (Iezekiil') (Kurtsevich)', in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 25, 634–636. (In Russ.)

Mits'ko, I. Z. (1990*). Ostroz'ka sloviano-greko-latins'ka Akademiia (1576–1636).* Kiïv: Naukova Dumka Publ., 190 p. (In Ukr.)

Oparina, T. (1995). '»Da v liudi tu knigu kazat' ne dlia chego»: Biblioteka Simona Azar'ina i otnoshenie k ukrainsko-belorusskoi knizhnosti v Rossii pervoi pol. XVII v.' ['"There's No Point in Showing That Book to People": The Simon Azaryin Library and the

Attitude to Ukrainian-Belarusian Literature in Russia in the First Half of the 19th Century'], in: *Mediaevalia Ucrainica: mental'nist' ta istoriia idei*, zb. st. Kiïv: Institut ukrains'koi arkheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevs'kogo Publ. Vol. 4, 86–102. (In Russ.)

Panchenko, O. V. (2004). 'Iz istorii kul'turnykh sviazei Solovetskogo i Troitse-Sergieva monastyrei v pervoi polovine XVII v.: Troitskii kelar' Aleksandr Bulatnikov' ['From the History of Cultural Ties Between the Solovetskii and Trinity-Sergius Monasteries in the First Half of the 17th Century: Trinity Cellarer Alexander Bulatnikov'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. Vol. 55, 488–507. (In Russ.)

Panchenko, O. V. (2006). 'Knizhniki Solovetskogo monastyria XVII v. Stat'ia 1. 1620-e — nach. 1640-kh gg.' ['Scribes of the Solovetsky Monastery of the 17th Century. Article 1. 1620s - Early 1640s'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. Vol. 57, 688–793. (In Russ.)

Panev, J. (2003). 'La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie', *Études Balkaniques — Cahiers Pierre Belon*. 2003. No. 10, 27–45. (In French)

Pavlikianov, C. (2025). *A Recently Discovered Slavic Nomocanoncal Compilation from Mount Athos (1560–1580). Parallel Edition of the Slavic Text and its Greek Sources*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press. 296 p. (In Eng.)

Pavlov, A. P. (2012). 'Dumnye d'iaki i ikh ierarkhicheskie vzaimootnosheniia v poslednii period tsarstvovaniia Mikhaila Fedorovicha (1633–1645 gg.)' ['Duma Clerks and Their Hierarchical Relationships in the Last Period of the Reign of Mikhail Fedorovich (1633–1645)'], in: *Paleobureaucratica. Sbornik statei k 90-letiiu N. F. Demidovoi* [*Paleobureaucratica. A Collection of Articles Dedicated to the 90th Anniversary of N. F. Demidova*]. Moscow: Drevlekhranilishche Publ., 264–291. (In Russ.)

Ponyrko, N. V. (1992). 'Bogolep', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [*Dictionary of Scribes and Bookishness of Old Rus*]. Iss. 3, part 1. A–Z. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 140–141. (In Russ.)

Romanenko, E. V., Romanova, A. A. (2013). 'Vassian i Iona Pertominskie', in: *Pravoslavnaia Entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 7, 263–265. (In Russ.)

Sapozhnikova, O. S. (2024). 'Biblioteka knizhnika XVII v. Bogolepa L'vova: novye nakhodki i atributsii, istoriia peremeshchenii' ['The Library of the Book Scribe of 17th Century Bogolep Lvov: New Materials and Attributions, History of Movements'], in: *Materialy i soobshcheniia po fondam Otdela rukopisei BAN* [*Materials and Reports on the Collections of the Manuscripts Department of the Library of the RAS*]. St. Petersburg: Biblioteka Rossiiskoi akademii nauk Publ. Vol. 9, 116–169. (In Russ.)

Turilov, A. A. (2001) 'Iz istorii knigopisaniia i knizhnoi graviury v Iaroslavle na rubezhe XVI–XVII vv. (sborniki startsa Avraamiia — Antoniia D'iakonova i rukopisi ikh kruga)' ['From the History of Book Writing and Book Engraving in Yaroslavl at the Turn of the 16th and 17th Centuries (Collections of the Elder Avraamii and Antonii Dyakonov and Manuscripts of Their Circle)'], in: *200 let pervomu izdaniiu «Slova o polku Igoreve»* [*200 Years Since the First Edition of "The Tale of Igor's Campaign"*]. Iaroslavl': A. M. Rutman Publ., 193–194. (In Russ.)

Veselovskii, S. B. (1975). *D'iaki i pod'iachie XV–XVII vv*. [*Clerks of the 15th–17th Centuries*] Moscow: Nauka Publ., 608 p. (In Russ.)

Zvegintseva, O. V. (1983). 'Rukopisnye knigi biblioteki Novgorodskogo Sofiiskogo sobora' ['Manuscripts from the Library of the Novgorod St. Sophia Cathedral'], in: *Drevnerusskoe iskusstvo. Sb. 3. Rukopisnaia kniga* [*Old Russian Art. Vol. 3. Manuscript Book*]. Moscow: Nauka Publ., 252–266. (In Russ.)

Žeňuch, P., Belyakova, E. V., Najdenova, D., Zubko, P., Marinčák, Š. (2018). *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia.* (Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae; [T.] V). Bratislava, Moscow, Sofia, Košice: Veda Publ., 288, CLVI p. (In Czech.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 140–150
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-140-150
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 140–150
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

В. В. Калугин

«ХРЕНСКИМ И СВИНСКИМ ЗАМЫШЛЕНИЕМ» (СЛОВОТВОРЧЕСТВО ПУБЛИКАТОРОВ ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТОВ)

Vasilii V. Kalugin

"DAMNED AND SWINISH SOPHISTRIES": WORDSMITHING IN PUBLICATIONS OF OLD RUSSIAN TEXTS

Резюме. Предмет исследования — религиозно-полемический отрывок из «Повести краткой о Симеоне Метафрасте» князя Андрея Курбского. Рассмотрены его палеографические и лексические особенности, и на этом основании предложены его новое прочтение и толкование. Охарактеризованы ошибки в последней публикации Повести, искажающие ее смысл.
Ключевые слова: Андрей Курбский, Симеон Метафраст, Петр Скарга, иезуиты, арианский, афинский, силлогизм, софизм.
Информация об авторе: Калугин Василий Васильевич, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Москва, vasiliykalugin@mail.ru.
Для цитирования: *Калугин В. В.* «Хренским и свинским замышлением»: (Словотворчество публикаторов древнерусских текстов) // Словесность и история. 2026. № 1. С. 140–150. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-140-150

Abstract. The subject of the present research is a polemical-theological passage from the Brief Tale about Symeon Metaphrastes (Povest' kratkaya o Simeone Metafraste) by Andrey Kurbsky. The author of the article proposes new readings and interpretations based on the analysis of paleographical and lexical features. The article gives a critical overview of the latest publication of the Brief Tale.
Keywords: Andrey Kurbsky, Symeon Metaphrastes, Pyotr Scarga, Jesuits, Arian, Athenian, syllogism, sophism.
Information about the author: Vasilii V. Kalugin, D. Sc. in Philology, Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, vasiliykalugin@mail.ru.
For citation: Kalugin, V. V. (2026). '"Damned and Swinish Sophistries": Wordsmithing in Publications of Old Russian Texts', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 140–150.

В кружке князя Андрея Курбского на Волыни около 1579 г. был переведен с латыни и составлен большой сборник житийной и церковно-учительной литературы. У восточных славян это одно из самых полных собраний сочинений Симеона Метафраста, классика византийской агиографии. Переводы сохранились в единственном известном ныне списке из скриптория Курбского,

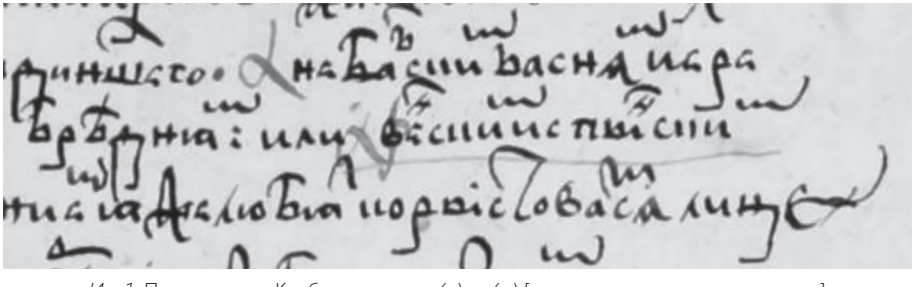
This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

современном их созданию — рубежа 70–80-х гг. XVI в. (ГИМ. Синодальное собр. № 219. 594 л., 1°)[1].

Сборник Курбского появился в обстановке обострившейся религиозно-культурной борьбы в Литовском княжестве. В 1569 г., вскоре после Люблинской унии, иезуиты прибыли в литовскую столицу Вильну и развернули широкую пропаганду католицизма и церковной унии. Сильным оружием пропаганды среди православных стала книга доктора философии иезуита Петра Скарги «О единстве Церкви Божьей под одним пастырем», оконченная в 1574 г. и изданная в Вильне в 1577 г. Скарга широко использовал рационалистические методы Аристотелевой философии и логики в схоластической редакции. Курбский прекрасно понял это и саркастически отозвался о книге Скарги: «...езуитцкии фабулы, софизматы поваплennые» [РИБ 1914, стб. 462]. Однако на его глазах католики и протестанты теснили православие с помощью учебных заведений, среди которых первенствовала виленская коллегия иезуитов, проповеди, публичных диспутов, софистических ухищрений и силлогизмов.

Курбский часто обращался к этой проблеме в своих сочинениях. Он затрагивает ее и в предисловии к сборнику, озаглавленном «Повесть кратка о Симеоне Метафрасте» (л. 2–4). Он убеждал православных читателей верить житиям Симеона Метафраста, а не измышлениям изворотливых обманщиков, лицемерных и корыстолюбивых, «а не ба(б)ски(м) басня(м) и еретиче(с)кимъ брѣдня(м): или ве(н)ски(м) [так сначала, потом исправлено; см. *ил. 1*] и спы(н)ски(м) замышление(м) [‘выдумкам, вымыслам’], яже любя(т) корыстова(ти)ся [‘получать выгоду, пользу для себя’] лицемѣрне или ко(р)мыхати [‘кормиться’] благочестие(м)» (л. 4) [Владимиров, с. 311].

Между прочим, в статье «О пришельцах философах» учитель Курбского Максим Грек обличал в похожих словах пришлых дидаскалов, которые выдавали себя за знатоков греческого языка, грамматики, риторики и других

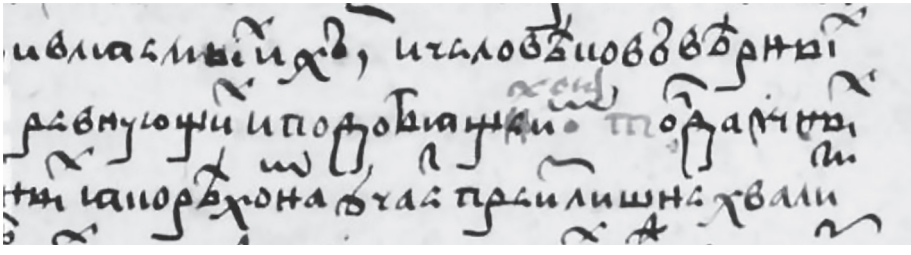


Ил. 1. Предисловие Курбского: *или ве(н)ски(м)* [так сначала, потом исправлено] *и спы(н)ски(м)* (л. 4)

[1] Далее ссылки на листы даются в тексте в круглых скобках. См.: https://catalog.shm.ru/api/spf/41ABm-KRkNsUctvKhVVN-yXzgdAepmPoAkpkbhIDk_iwOQjAzf4k640WLGx1_iqK.pdf

свободных наук, но на самом деле были невежественными обманщиками, «обаче хвалятся вѣдѣти вса, *корыстоватися* желающе и *кормыхатися*» [Ягич, с. 591].

«Повесть кратку о Симеоне Метафрасте» переписал один писец стандартной виленской скорописью. В предисловии имеется мелкая правка (см. *ил. 2*). Она сделана другой рукой и более светлыми чернилами. Точная датировка исправлений затруднительна. Так писали и в последней четверти XVI в., и в первой половине следующего столетия. Все же можно думать, что правка была сделана в кружке Курбского. Позднейшему постороннему редактору было бы непросто разобраться в ошибке *ве(н)ски(м)* и восстановить правильное чтение.



Ил. 2. Предисловие Курбского.
Было: *подобяще,* исправлено в строке и сверху: *подобящи(хся)* (л. 3)

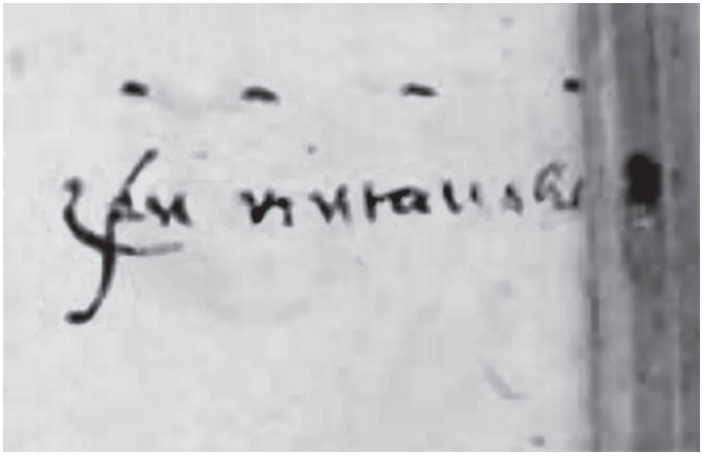
Впервые «Повесть кратку о Симеоне Метафрасте» издал в 1897 г. П. В. Владимиров, знаток книжности Литовской Руси [Владимиров, с. 309–311]. Он верно прочитал ошибку *венским* и отметил, что она была исправлена на *аренским* [Владимиров, с. 311]. В таком случае *аренский* — это ‘арианский’. В Польше и Литве новыми арианами называли антитринитариев, или социниан. Они отвергали троичность Лиц в Боге, божество Иисуса Христа, таинство воплощения и т. п. Курбский не раз вступал в полемику с антитринитариями, видел в них последователей древнего ересиарха Ария и называл их арианами [РИБ 1914, стб. 461]. Арианским он считал и римско-католическое учение Filioque. Об этом он прямо писал в «Ответе восточных, или Щите церкви правоверной»: «А то есть ложь и великая лясфимия арианская» [РИБ 1914, стб. 433], ср.: *греч.* βλασφημία — ‘хула’ (см. ниже). Впрочем, у Курбского не *аренская*, а *арианская*.

Редактор предисловия, начав править слово, не исправил его полностью, а ограничился только началом. Возможно, он произносил в живой речи мужские имена с безударным окончанием *-ий* вроде *Áрій*, *Áвдій*, *Мóкій* как *Авдéй*, *Мокéй* (белорус. *Аўдзéй*, *Макéй*) [Успенский, с. 61–78], «проклятый Арей» в «Унии греков с костелом Римским» 1595 г. [РИБ 1882, стб. 114],

«Арей проклятый», «Арей, разделитель Тройцы Светое» в сочинении униата Ипатия Потея «Антиризис, или Апология, против Христофора Филалета» 1599 г. [РИБ 1903, стб. 763, 793].

Конъектуру П. В. Владимирова приняли другие исследователи (см., например: [Державин, с. 86]). Особенно важно мнение Г. З. Кунцевича, специалиста по творчеству Курбского. Он готовил к публикации в «Русской исторической библиотеке» избранные тексты из переводов, выполненных в кружке Курбского. К сожалению, задуманное осуществить не удалось. Однако сохранились гранки 1923 г. Г. З. Кунцевич читал помарку точно так же, как и П. В. Владимиров: «*Было*: венскимъ; *позднее исправлено*: аренскимъ»[2].

Справедливости ради надо сказать, что возможно и другое прочтение этого места. Вариант *р* с высокой вертикалью крайне редок в сборнике Курбского. Он встречается в помете *зри* на поле л. 334 (см. *ил. 3*). В основном же тексте *р* не выходит, как правило, за верх строки и лишь иногда ее мачта немного выше обыкновенного. Такой манерный вариант находится на последней строке л. 106 (см. *ил. 4*). В обоих случаях это позиционно обусловленные

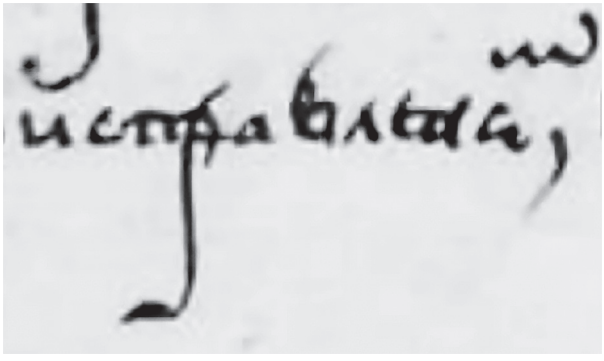


Ил. 3. Вариант *р* с высокой вертикалью в помете *зри* (л. 334)

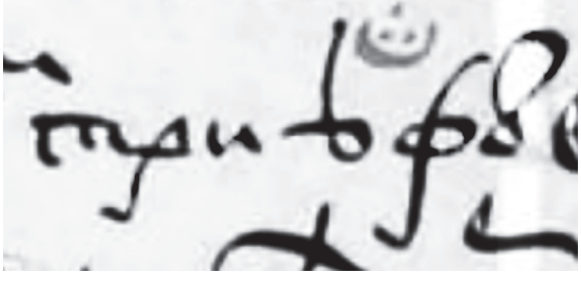
начертания. В «литовской» скорописи на книжных полях, на первой и последней строке, где много свободного места и можно было размахнуться, буквы часто украшались длинными изогнутыми хвостами, росчерками, петлями и т. п. Можно предположить, что в правке вторая буква не *р* с высокой вертикалью, написанная по *в*, а *ф*, переправленная из *в*, к которой справа пририсован

[2] Архив СПб. ФИРИ РАН, Русская секция (ф. 276). Оп. 1. № 30. Сочинения князя Курбского. Т. 2: Гранки / [Под ред. Г. З. Кунцевича]. 230 стб. Стб. 92, сноска 3.

полукруг. В рукописи иногда используется вариант *ф* округлой формы, подобный начертанию в правке. Его можно видеть в заимствованиях *триу[мъ]фъ* (л. 58 об.; см. *ил. 5*), *триумъфовала* (л. 62; см. *ил. 6*) и др.



Ил. 4. Манерный вариант *р* на последней строке: *исправляе(м)* (л. 106)

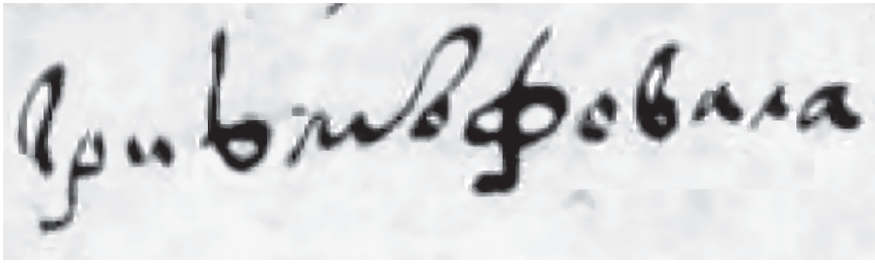


Ил. 5. Вариант *ф* округлой формы: *триу[мъ]фъ* (л. 58 об.)

Таким образом, возможное чтение — *афе(н)ски(м)*, то есть ‘афинским’[3]. Правда, по правилам здесь следовало бы написать не *ф*, а *ѳ*. Однако эти буквы могут смешиваться. В Древней Руси с Афинами связывали светское образование и знание семи свободных искусств: грамматики, риторики, диалектики и др.[4] У Курбского же под определением *афенский* подразумеваются не столько свободные науки (к ним он относился с большим почте-

[3] Ср.: *греч.* Ἀθῆναι, Ἀθηναῖος и *лат.* Athenae, Atheniensis. Так же в польском (Ateny, *стар.* Atheny) и под его влиянием в «простой мове», например, «w Atenach», «въ Атенахъ» в двуязычном «Ответе клирику Острожскому» Ипатия Потея 1598–1599 г. [РИБ 1903, стб. 1085, 1086].

[4] В XVI в. монах суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Григорий таким изобразил идеальный женский тип в «Житии Евфросинии Суздальской», дочери князя-мученика Михаила Черниговского: «Аще и не во Афинех учися блаженная, но афинеискы премудрости изучи: философию же и литурию [разночтения: *риторию*, *риторику*] и всю грамматикыю, числа и кругом обхожение [арифметику и астрономию], и вся премудрости» [Колобанов, с. 86].



Ил. 6. Вариант *ф* округлой формы: *триумъфовала* (л. 62)

нием), сколько софистика с ее хитрыми умозаключениями, внешне учеными, правильными, но на деле ложными, обманными. На первый план выступает значение ‘мошенничество, плутовство’.

Новое прочтение совпадает со словами *офеня* (*афеня*) — ‘бродячий торговец мелким товаром, разносчик’ и *офенский* (*афенский*). Но что между ними общего? Во-первых, по распространенному мнению, хотя и разделяемому не всеми [Арапов], *офеня* происходит от названия Афин [Фасмер, т. 3, с. 174]. В романе «В лесах» (ч. 1, гл. 15) П. И. Мельников (Андрей Печерский) упоминает «св. Иерофея, епископа Афинского, известного в народе под именем Ерофея-Офени» (память 4 октября) [Мельников, с. 200]. Во-вторых, *офеня* употребляется в бранном смысле: ‘плутоватый торгаш’, ‘нечестный торговец’ [Словарь, с. 20]. Отрицательная коннотация та же самая, что и у Курбского. Если наше предположение верно, то тогда цитата из Курбского подтверждает происхождение *афенский* от Афин и содержит, пожалуй, самый ранний известный ныне пример значения ‘плутовской, обманный, хитрый’ у этого слова.

Что стояло в несохранившемся авторском тексте и что заставило ошибиться переписчика? Описку *ве(н)ски(м)* трудно вывести из вариантов *аренскимъ* или *арианскимъ*, но ее легко объяснить чтением *афенскимъ*. Возможно, в оригинале списка слово было написано через *в*: *авенскимъ*. Смешение букв *в* и *ф* свидетельствует о губно-зубном образовании [v], переходившего в позиции оглушения в [f]. Например, в ростово-суздальских грамотах XV в. встречается «с Ведоровы [Федоровы] стороны» [Горшкова, Хабургаев, с. 79]. Такое произношение было родным для Курбского. Книгописец, белорус или украинец, не понял слова, переосмыслил его и сознательно пропустил начальную *а*. Не исключено, однако, что в живой речи переписчик, уроженец Литовской Руси, произносил вместо звука [f] — сочетание *хв*, то есть *ахвенским*. Стремясь избежать эту простонародную особенность, он «проглотил» на письме начало слова — и сделал это неудачно. Кстати

сказать, незадолго до этого он перепутал и переставил буквы *х* и *в*: «достовха(л)ное дѣло» (л. 3 об.) [Владимиров, с. 311]. Трудности с этим сочетанием у него были.

В сочинениях Курбского нам неизвестны ни *афенский*, ни *аренский*. Однако во втором послании виленскому книгоиздателю Кузьме Мамоничу Курбский упоминал «книжки» иезуитов против православной церкви, которые «силогизмами поганскими поваплени». Он подчеркивал, что иезуиты сильны «силогизмами и софизматы поганскими» [РИБ 1914, стб. 427, 429]. *Поганские силлогизмы и софизмы* (то есть ‘языческие, эллинские’) — то же, что и *афенские замышления*.

Прилагательное *спынский* редкое и позднее. Его нет в исторических словарях белорусского языка (вып. 32) и украинского XIV–XV вв. (т. 2). Оно очень близко слову *шпынь* сначала в значении ‘колючка, острый шип’, потом в результате метафорического переноса ‘колкий и злой насмешник, резкий и дерзкий остряк’, откуда *шпынский* ‘колкий, язвительный, насмешливый’ [Даль, стб. 1470; Фасмер, т. 4, с. 476], ср.: укр. *шпинь* диал. ‘шип’; техн. ‘штырь’[5]. В. И. Даль отмечал у глагола *шпы(и,е)нять* основное значение: ‘колоть, тыкать чем-нибудь острым’ и переносное: ‘колоть словами, насмешками’ [Даль, стб. 1471]. Те же самые значения у укр. гл. *шпиняти*. Развивая мысль В. И. Даля, Л. Е. Кругликова заключила, что лексема *шпынь* получила значение ‘колкий, язвительный человек, насмешник’ вследствие метафорического переноса по сходству в способе представления действия [Кругликова].

Почти через сто лет после Курбского протопоп Аввакум, не признавший своего соборного проклятия, использовал *шпынский* в значении ‘глумливый’ в религиозной полемике: «Хотя на меня каменья накладутъ, я, со отеческимъ преданиемъ, и под каменьемъ лежу, не токмо под шпынскою воровскою [здесь: ‘еретической, богоотступнической, ложной’] никониянъскою клятвою ихъ» [РИБ 1927, стб. 40–41]. Надо думать, *спынский* у Курбского обозначает то же самое, что *шпынский* у протопопа Аввакума: ‘глумливый, издевающийся над святыней’. И восходят они к одному этимону.

По-латыни *spina* обозначает то же самое, что и *шпынь*, — ‘колючка, шип’. В сборнике Курбского написание через *ы* можно объяснить совпадением [и] с [ы] в одном звуке, характерным для украинского языка, ср.: укр.

[5] Такое же чередование начальных *с* и *ш* перед *п* известно и в других случаях. Оно встречается, например, в родственных словах *спень*, *спенекъ* и *шпень* (иногда *шпинь*), *шпенекъ* в значении ‘колючка, шип, стержень, штырь’. *Шпенём* или *шпынём* назывался также «строптивый человек, всем поперек… злой насмешник» [Даль, стб. 1468]. Предполагают, что эти слова восходят к латинскому *spina* — ‘колючка, шип’ или к польскому *spień* — ‘шип, стержень’, уменьшительно-ласкательное образование — *spionek* [Фасмер, т. 4, с. 472].

спи́на [спы́па] и лат., польск. *spina* — ‘спинной хребет, позвоночник’. Итак, у Курбского встречается самый ранний известный ныне случай переносного значения этого слова, причем его фонетический облик с начальным *с* ближе к латинскому этимону, чем у протопопа Аввакума.

Кого именно из своих противников имел в виду Курбский? Вероятно, Петра Скаргу, пропагандиста церковной унии, автора сборника *Żywoty Świętych*. Книга впервые увидела свет в 1579 г. в Вильне на польском языке. Она имела громадный успех, неоднократно переиздавалась и переводилась в Литовской Руси на церковнославянский язык и «просту мову», но вместе с тем способствовала распространению неправославных воззрений. Этой книге Курбский противопоставлял переводы из Симеона Метафраста, свои собственные и Максима Грека.

Между прочим, возможно личное знакомство Курбского и Скарги. Скарга прибыл в Вильну в 1573 г. В следующем году он возглавил виленскую коллегию иезуитов. В 1574 г. Курбский явился туда и вступил с иезуитами в публичный диспут об исхождении Святого Духа. Иезуитов переубедить не удалось, но они отозвались о своем оппоненте как об ученейшем книжнике среди православных: «Schismaticus quidam, olim apud Moschos dux belli, inter suos doctissimus ad collegium accessit...» [Крайцар, с. 136] (пер.: «Некий схизматик, некогда бывший военачальником у московитов, между своими ученейший, пришел в коллегию...»). Курбский вспоминал о своих прениях с иезуитами, случившихся «на обѣде» в присутствии виленского книгоиздателя Кузьмы Мамонича. Обсуждали такие важнейшие вопросы, как Filioque и папский примат, а также переводы Библии и летосчисление [РИБ 1914, стб. 424].

Можно не согласиться с нашим объяснением, но нельзя не признать, что это действительно интересное и неоднозначное место у Курбского, которое требует серьезного комментирования. И очень жаль, что оно было исковеркано публикатором. «Повесть кратка о Симеоне Метафрасте» была переиздана в авторитетной «Библиотеке литературы Древней Руси» [Цеханович, с. 582–587, 681]. По непонятной причине публикатор пренебрег работами П. В. Владимирова и Г. З. Кунцевича. И напрасно. Он мог бы избежать многих ошибок. В рукописи в *афе(н)ски(м)* или *аре(н)ски(м)* первая буква написана размашисто (см. *ил. 1*). Она даже наехала на предшествующую *и*. Как и во многих других случаях, она пишется с большой петлей и длинным хвостом, которые уходят далеко вниз под строку. Сверху стоит спиритус — знак тонкого придыхания над буквой гласной в начале слова. Начертание похоже на греческую минускульную альфу и является обычным в белорусской и украинской скорописи XVI–XVII вв. При некоторой фантазии, торопливости и неважном знании палеографии такую *а* можно принять за *х* с левой петлей.

Так ее и прочитал публикатор. Вышло нечто совсем ругательное: *хренским*. Но ведь спиритус прямо указывает на то, что исправленное слово начинается не с буквы согласной, а с гласной.

В восточнославянских полууставе и скорописи буква *в* часто писалась как современная печатная «п», но только с поперечной чертой внизу. Публикатор, не вчитавшись, дорисовал мысленно нижнюю черту, а следующую *ы* заменил по догадке на *и*. Так из ясно написанного *спы(н)ски(м)* (см. *ил. 1*) получилось *свинским*, а все вместе дало потрясающий оборот «хренским и свинским замышлением» [Цеханович, с. 586]. Конечно, ошибиться может каждый, но это уже слишком...

Перед этим меркнут все остальные ошибки в данной публикации. А их, кстати сказать, совсем немало. Два слова *полезно есть* (л. 2) превращены в одно существительное: *полезность* (с. 582). В *изявити вкра(т)це* (л. 2) искажено начало глагола, стало: *правити* (с. 582). Здесь первая *и* перепутана с *п*, а *з* без головки с резко откинутым вправо хвостом соединена в воображении со следующим знаком йотации *а* (ѣ), и все вместе прочитано как *р*. Из *да о(т)рине(т)* (л. 3 об.) получилось неведомым образом *да отложит* (с. 586). Простейшее сокращение под титлом *и сты̃(м) о(т)це(м)* (л. 3 об.) неверно раскрыто: *истинным отцем* (с. 586). Не понята и искажена фраза «удержа*ть*ся, паче на под*к*орю» (с. 586). Должно быть: «уде(р)жа*(л)*ся, па(ч) *же* на По(д)*го*(р)ю» (л. 4), где последнее слово — топоним Подгорье, то есть Прикарпатье, Карпатское предгорье. Публикатор перескочил глазами с одного причастия *написаные* на другое *написаны* и пропустил отрывок с правкой (с. 586): «написаные похва(лы)лы [редактор зачеркнул выносные], а и(м)же [исправлено редактором на «а иже»; на поле другой рукой киноварью: «а которы(м)»] еще не были» (л. 4). И это, увы, еще далеко не все...

Хуже всего, что такие искажения распространяются в научной литературе и вводят в заблуждение доверчивых читателей. В одной из кандидатских диссертаций при цитировании Курбского повторены все без исключения ошибки А. А. Цехановича, в том числе и мелкие, но дана ссылка не на его публикацию (ее нет даже в библиографии), а на саму рукопись из собрания ГИМ [Попович, л. 51]. Это, мягко говоря, некорректно и создает путаницу, в которой приходится разбираться читателю.

Невольно вспоминается эпизод из замечательной повести В. П. Катаева «Белеет парус одинокий». После неудачной рыбалки дедушка Гаврика обратился к иконе Николая Чудотворца, покровителя рыбаков, и в сердцах бесцеремонно назвал его «старым хреном» (гл. 15) [Катаев, с. 97]. В другой раз, уже после хорошего улова, старик, словно извиняясь, «заметил:

— Ничего. Сегодня ничего. ⟨...⟩ Дай Бог тебе здоровья.

Но чудотворец, в полном сознании своего могущества, смотрел на деда строго и даже высокомерно, как бы желая сказать: „А ты еще сомневался, хреном называл. Сам ты хрен“» (гл. 17) [Катаев, с. 104].

Литература

Арапов — *Арапов М. В.* К этимологии слова *офеня* // Этимология. 1964. М.: Наука, 1965. С. 120–126.

Владимиров — *Владимиров П. В.* Новые данные для изучения литературной деятельности князя Андрея Курбского // Труды Девятого Археологического съезда в Вильне 1893 г. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897. Т. 2. С. 308–316.

Горшкова, Хабургаев — *Горшкова К. В., Хабургаев Г. А.* Историческая грамматика русского языка. М.: Высшая школа, 1981. 359 с.

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Репр. воспр изд. 1903–1909 гг. под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. Т. 4. [3], 1619 стб., XII, [1] с.

Державин — *Державин А., прот.* Радуют верных сердца: Четии-Минеи Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. М.: Ихтиос, 2006. Ч. 1. 288 с. (Памятники церковной письменности).

Катаев — *Катаев В. П.* Белеет парус одинокий. М.; Л.: Детская литература, 1936. 295 с.

Колобанов — *Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальская литература XIV–XVI веков: Учеб. пос. М.: [б. и.], 1978. Вып. 3. 102, [1] с.

Крайцар — *Krajcar J.* Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // Orientalia Christiana periodica. Roma, 1978. Vol. 31, № 44. P. 131–153.

Кругликова — *Кругликова Л. Е.* Всегда ли правы словари? // Филологические науки. 2010. № 4. С. 89–98.

Мельников — *Мельников П. И.* (Андрей Печерский). В лесах: Роман в четырех частях. Часть первая и вторая. [М.; Л.:] Academia, 1936. LXVIII, 610 с.

Попович — *Попович А. И.* Мученичество в памятниках публицистики России на пороге Нового времени: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2025. 355 л.

РИБ 1882 — РИБ. СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. Т. 7, кн. 2: Памятники полемической литературы в Западной Руси. 16 с., 1820 стб.

РИБ 1903 — РИБ. СПб.: Сенатская тип., 1903. Т. 19, кн. 3: Памятники полемической литературы в Западной Руси. XIII, [2] с., 1308 стб.

РИБ 1914 — РИБ. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1914. Т. 31: Сочинения князя Курбского, кн. 1: Сочинения оригинальные. XXV, [1] с., 50 стб., 51–91 с., 92–103 стб., 104–112 с., 113–622 стб., [1] с.

РИБ 1927 — РИБ. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 39, кн. 1. Вып. 1: Памятники истории старообрядчества XVII в. [4], XCVII с., 960 стб.

Словарь — Словарь русских народных говоров. Л.: Наука, 1990. Вып. 25. 352 с.

Успенский — *Успенский Б. А.* Из истории русских канонических имен: (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). [М.]: Изд-во Моск. ун-та, 1969. 334 с.

Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. 832 с.; Т. 4. 864 с.

Цехановичъ — Предисловия к переводам Андрея Курбского / Подгот. текста, пер. и коммент. А. А. Цехановича // БЛДР. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. С. 554–587, 679–681.

Ягичъ — Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке / Собр. и объяснил И. В. Ягичъ. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1896. XXIV с., с. 287–1070. (Исследования по русскому языку / Изд. Отд. русского языка и словесности Имп. Академии наук; Т. 1. [Отд. отт.]).

References

Dal', V. I. (1994). *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka* [*Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language*]. Moscow: Progress, Univers Publ. Vol. 4, 864 p. (In Russ.)

Derzhavin, A., protoierei (2006). *Raduiut vernykh serdtsa. Chetii-Minei Dimitriia, mitropolita Rostovskogo, kak tserkovno-istoricheskii i literaturnyi pamiatnik* [*Gladden the Hearts of the Faithful. The Menology by Dmitry, Metropolitan of Rostov, as an Ecclesiastical-Historical and Literary Monument*]. Moscow: Ikhtios Publ. Part 1, 288 p. (Pamiatniki tserkovnoi pis'mennosti). (In Russ.)

Fasmer, M. (1987). *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka* [*Etymological Dictionary of the Russian Language*], transl. O. N. Trubachev. Moscow: Progress Publ. Vol. 3, 832 p.; Vol. 4, 864 p. (In Russ.)

Gorshkova, K. V., Khaburgaev, G. A. (1981). *Istoricheskaia grammatika russkogo iazyka* [*Historical Grammar of the Russian Language*]. Moscow: Vysshaia shkola Publ., 359 p. (In Russ.)

Kolobanov, V. A. (1978). *Vladimiro-Suzdal'skaia literatura XIV–XVI vekov. Uchebnoe posobie* [*Vladimir-Suzdal Literature of the 14th–16th Centuries. Study Guide*]. Moscow. Iss. 3, 102, [1] p. (In Russ.)

Kruglikova, L. E. (2010). 'Vsegda li pravy slovari?' ['Are Dictionaries Always Right?'], *Filologicheskie nauki*, 4, 89–98. (In Russ.)

Popovich, A. I. (2025). *Muchenichestvo v pamiatnikakh publitsistiki Rossii na poroge Novogo vremeni. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filologicheskikh nauk* [*Martyrdom in the Monuments of Russian Publicism in the Beginning of the Modern Era. PhD Thesis*]. Ekaterinburg, 355 p. (In Russ.)

Sorokoletov, F. P., ed. (1990). *Slovar' russkikh narodnykh govorov* [*Dictionary of Russian Folk Dialects*]. Leningrad: Nauka Publ. Iss. 25, 352 p. (In Russ.)

Tsekhanovich, A. A., ed. (2001). 'Predisloviia k perevodam Andreia Kurbskogo' ['Prefaces to the Translations by Andrei Kurbsky'], in: *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [*Library of the Literature of Old Rus'*]. St. Petersburg: Nauka Publ. Vol. 11, 554–587, 679–681. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 151–169
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-151-169
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 151–169
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

А. В. Духанина

ЕЛИЗАВЕТИНСКАЯ БИБЛИЯ КАК ИСТОЧНИК ЦИТАТ В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII В.

Alexandra V. Dukhanina

THE ELIZABETHAN BIBLE AS A SOURCE OF QUOTATIONS IN THE HAGIOGRAPHY OF THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY

Резюме. Сразу же после выхода из печати нового, исправленного издания Библии в 1751 г. оно оказалось востребованным в русской книжности. Новый библейский текст привлекался для сверки и исправления цитат в переизданиях сочинений на церковнославянском языке во второй половине XVIII в., в частности в руководимом Синодом официальном проекте по подготовке к печати третьего издания «Книги житий святых», вышедшего в Москве в 1759 г. В то же время обращение к Елизаветинской Библии отмечено и в рукописной традиции: именно это издание привлекалось как источник цитат при переводах, можно также предполагать, что на него при правке цитат ориентировались в ходе составления во второй четверти XVIII в., скорее всего, в Усть-Выми Пространной редакции Повести о Стефане Пермском. Эти процессы отражают новое отношение к официальному библейскому тексту в то время, ставшему одним из инструментов духовной цензуры, и делают возможным его применение для датирования сочинений.

Ключевые слова: агиография, текстология, Елизаветинская Библия, Димитрий Ростовский, «Книга житий святых», Житие Стефана Пермского, Повесть о Стефане Пермском, цитаты.

Сведения об авторе: Александра Владимировна Духанина, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН, Москва, sakhara@yandex.ru; ORCID ID: 0009-0002-1887-2328.

Для цитирования: *Духанина А. В.* Елизаветинская Библия как источник цитат в русской книжности второй половины XVIII в. // Словесность и история. 2026. № 1. С. 151–169. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-151-169

Abstract. Immediately after the publication of the new revised edition of the Bible in 1751, it proved to be in demand in Russian book culture. The new biblical text was used to verify and correct quotations in reprints of works in Church Slavonic in the second half of the 18th century, particularly in the official project led by the Holy Synod to prepare the publication of the third edition of the Book of the Lives of the Saints, published in Moscow in 1759. At the same time, usage of the Elizabethan Bible can also be observed in Russian handwritten works where it was used as a source of quotations in translations. Probably it was also used in the editing of quotations during the compilation of the Extensive Redaction of the *Tale of Stephen of Perm* in the second quarter of the 18th century, which most likely occurred in Ust-Vym. These processes reflect a new attitude towards the official biblical text, which became one of the tools of ecclesiastical censorship. The author of this article establishes that this biblical text can be a useful tool in the dating of writings.

Keywords: hagiography, textual criticism, Elizabethan Bible, Dimitrii Rostovsky, *Book of Lives of Saints*, *Life of Stephen of Perm*, *Tale of Stephen of Perm*, quotations.

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

Information about the author: Alexandra V. Dukhanina, PhD in Philology, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sakhara@yandex.ru; ORCID ID: 0009-0002-1887-2328.
For citation: Dukhanina, A. V. (2026). 'The Elizabethan Bible as a Source of Quotations in the Hagiography of the Second Half of the 18th Century', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 151–169.

Елизаветинская Библия — последнее исправление полного текста Священного Писания на церковнославянском языке. Работа над ним была начата по указу императора Петра I в 1712 г., прошла несколько стадий, однако при жизни Петра к печати так и не приступили, сверки и редактирование продолжались вплоть до 40-х гг. XVIII в., когда императрица Елизавета Петровна стала требовать немедленного завершения работы. Но лишь 18 декабря 1751 г. Библия вышла из печати. Первое издание, тиражом 1200 экз., быстро разошлось, и уже в 1756 г. было напечатано второе, с исправлением ошибок и опечаток; к началу XIX в. вышло 10 переизданий[1]. Елизаветинская Библия с незначительными правками до сих пор используется в Русской Православной Церкви в ходе богослужения.

Однако влияние Елизаветинской Библии на книжность пока изучено слабо.

Библейские цитаты в том или ином объеме присутствуют в любом церковнославянском сочинении. При этом явно недостаточно освещен вопрос о том, как это цитирование соотносилось с переводами и редакциями библейского текста на разных этапах истории книжной культуры. Это касается и позднего периода — памятников XVIII столетия.

В настоящей статье предполагается отчасти восполнить этот пробел и проанализировать некоторые случаи обращения к Елизаветинской Библии при цитировании библейского текста в старопечатной и рукописной традициях второй половины XVIII в., что позволит охарактеризовать значение этого библейского текста для русской культуры того времени.

Елизаветинская Библия и «Книга житий святых»

Рассмотрим подробно случай, который ранее не привлекал внимания исследователей. Он связан с «Книгой житий святых» Димитрия Ростовского.

Этот старопечатный минейный свод стал важной вехой в истории русской книжности и культуры в целом[2]. Работу над ним Димитрий (имя в миру —

[1] Историю работы над Елизаветинской Библией см., например: [Елеонский; Юнгеров, с. 536–555; Рижский, с. 146–159; Пичхадзе, с. 146–147].

[2] См. обобщающую работу: [Державин]. См. библиографию: [Федотова 1992, с. 269–271; Федотова, Турилов, Зеленина, с. 21–23].

Даниил Саввич Савич) (1651–1709) начал иеромонахом в 1684 г., а закончил уже в сане митрополита Ростовского и Ярославского в 1705 г. Четыре тома первого издания «Книги житий святых» печатались в типографии Киево-Печерской лавры с 1689 по 1705 г.

Для свода Димитрий Ростовский создал корпус новых редакций как переводных, так и оригинальных русских агиографических сочинений, ставших для массового читателя XVIII–XIX вв., пожалуй, наиболее востребованными агиографическими текстами из-за широкого распространения «Книги житий святых», многократно переиздававшейся вплоть до революции [3].

К особенностям свода относится наличие научно-справочного аппарата: многие тексты сопровождаются ссылками на источники, указаниями на пересечения сюжетов и даже своеобразными справками-исследованиями, которые набраны петитом и обычно приводятся на полях (см.: [Федотова, Турилов, Зеленина, с. 13]). Среди ссылок особое, довольно большое место занимают указания на источники цитат из Священного Писания.

Не будем здесь останавливаться подробно на принципах цитирования библейского текста Димитрием Ростовским, тем более что эта тема остается еще довольно слабо изученной [4]. Отмечу лишь, что, частично сохраняя цитаты источников, он правил их и отождествлял, указывая библейскую книгу и главу, откуда брался цитируемый стих. При этом такие указания делались в отношении как собственно цитат, включая прямые цитаты, парафраз и аллюзию (не только эксплицитные, но и нередко имплицитные), так и в отдельных случаях при инсценировке — пересказе библейского события в диалоге или при ссылке на понятия и реалии Священного Писания [5].

Во втором издании «Книги житий святых», напечатанном в 1711–1718 гг. также в типографии Киево-Печерской лавры, правка была незначительной [6].

Иной была ситуация с третьим изданием, которое вышло в Московской Синодальной типографии в 1759 г.[7]

---

[3] Об истории изданий свода см.: [Круминг].

[4] Отдельные наблюдения делались при разборе конкретных агиографических текстов в Димитриевских Четьих Минеях (см. наиболее актуальную библиографию: [Федотова 2024, с. 7–8, примеч. 7–8]), однако обобщение пока дело будущего.

[5] Мы опираемся на систему отсылок к Священному Писанию, предложенную М. Гардзанити при анализе функционального статуса и роли библейских цитат в литературе Slavia Orthodoxa (см.: [Гардзанити, с. 13–14]).

[6] См.: [Круминг, с. 32–34; Духанина 2024, с. 186–188].

[7] Типографскими оригиналами первого — третьего томов издания 1759 г. «Книги житий святых» были тома второго издания 1711–1716 гг., четвертый том был основан на первом издании 1705 г., так как тираж четвертого тома второго издания полностью сгорел во время пожара в Киево-Печерской лавре в 1718 г. (см.: [Круминг, с. 31–32, 35]). Типографские оригиналы издания

В текст свода была внесена большая языковая правка, заменившая устаревшую лексику и конструкции современными и убравшая черты юго-западнорусского извода церковнославянского языка, характерные для киевских изданий (так называемые украинизмы) [Введение, с. XXVIII; Державин, ч. 1, с. 273; Духанина 2024, с. 182–185, 189–194]. В содержательном же плане, как отмечают исследователи, редактирование нового издания свелось к замене и добавлению нескольких статей, а также некоторому числу цензурных правок и купюр (см.: [Круминг, с. 36–38]).

Однако редактирование коснулось и еще одного аспекта — цитирования библейского текста: справщикам было предписано сверить все тексты со вторым изданием Елизаветинской Библии, вышедшим в 1756 г. (см. подробнее ниже)[8].

Разберем правку цитат в третьем издании «Книги житий святых», проиллюстрировав ее для наглядности некоторыми примерами.

Если Димитрий Ростовский давал при ссылке только название библейской книги и номер главы, то справщики третьего издания «Книги житий святых» добавляли еще и номера цитируемых стихов.

При наличии в первых изданиях «Книги житий святых» ошибок при ссылках на главу они исправлялись. Например, в Житии Стефана Пермского (26 апреля) в первых двух изданиях «Книги житий святых» дана неверная ссылка на цитату из Книги пророка Исаии — указана глава 7, в то время как в третьем издании на поле рядом с цитатой дается уже правильная ссылка: глава 8, стих 10; если в Житии Кирилла Белозерского (9 июня) в первом издании «Книги житий святых» приведена неверная ссылка на главу 11 Евангелия от Матфея, то в третьем издании дано уже верное указание на главу 12, стих 48 Евангелия от Луки, ср.[9]:

1759 г. сохранились в виде отдельных книг на каждый месяц, за исключением утраченной книги на январь (РГАДА. Библиотека Московской синодальной типографии (ф. 381). № 4217–4219, 4221–4228) [Круминг, с. 35]. В них можно наглядно увидеть правку. Далее при цитировании печатного текста первых двух изданий «Книги житий святых» будут привлекаться именно эти экземпляры.

[8] Это издание будет привлекаться в данном разделе статьи при цитировании текста Елизаветинской Библии. Пагинация в издании раздельная для Ветхого Завета (далее — ВЗ) и Нового Завета (далее — НЗ).

[9] Здесь и далее при цитировании ссылок на цитаты сокращенное название главы не раскрывается.

1–2-е издания «Книги житий святых»	3-е издание «Книги житий святых»
Житие Стефана Пермского (26 апреля)	
«И исполняшеся слово писанное: „Иже аще совѣтъ совѣщаете, разоритъ его Господь“ Исаиа 7» (т. 3, 1716 г., л. 409 об.).	«И исполняшеся слово писанное: „Иже аще совѣтъ совѣщаете, разоритъ (его) Господь“ Исаии 8, стих 10» (т. 3, 1759 г., л. 285 об.).
Житие Кирилла Белозерского (9 июня)	
«Приемъ же преподобный началство, найпаче множайшимъ вдадеся трудом, вѣдый писанное: „Емуже дано будетъ много, множае взыщется от него“ Маф 11» (т. 4, 1705 г., л. 82 об.).	«Приемь же преподобный началство, наипаче множайшымъ вдадеся трудомъ, вѣдый писанное: „Емуже дано будетъ много, много взыщется от него“ Луки 12, стих 48» (т. 4, 1759 г., л. 57 об.).

Однако стоит отметить, что и третье издание «Книги житий святых» оказалось не лишено ошибок при ссылках на цитаты, хотя такие случаи, безусловно, единичны. Так, при цитате из Книги Иова в Житии Филарета Милостивого (1 декабря) дано указание на главу 4, стих 21, в то время как в Елизаветинской Библии это стих 22 из главы 1. Неверное указание номера главы в третьем издании, вероятно, связано с невнимательностью наборщика, спутавшего кириллические цифры «а» (1) и «д» (4), — в первых двух изданиях дана ссылка «Иоан 1», где под «Иоан» можно предполагать либо опечатку, либо ссылку на толкование Иоанна Златоуста на главу 1 Книги Иова, справщики исправили в типографском оригинале название книги на «Иов», но верный номер главы оставили, однако при наборе на ее месте оказалась «д» (4). Что же касается номера стиха, то и это, скорее всего, ошибка наборщика, не разобравшегося в указаниях справщика: в типографском оригинале в номере стиха сделано исправление во второй кириллической цифре — какая-то буква затерта и к ней приписана буква «в» трапециевидная, без обозначения верхней петли, наборщику она, видимо, оказалась непонятна, и в третьем издании вместо «кв» (22) напечатано «ка» (21), ср.:

1–2-е издания «Книги житий святых»	3-е издание «Книги житий святых»	Елизаветинская Библия
Житие Филарета Милостивого (1 декабря)		*Иов. 1: 22*
«В таковой же нищетѣ и озлоблении и в толицѣхъ напастехъ сый, добрый сей мужъ никакоже поскорбѣ, ни поропта и, яко другий	«Въ таковой же нищетѣ и озлоблении и въ толицѣхъ напастехъ сый, добрый сей мужъ никакоже поскорбѣ, ни поропта и, яко другий Иовъ праведный, ничтоже	«Во всѣхъ сихъ приключившихся ему ничтоже

Иовъ праведный, не даде въ устѣхъ своихъ безумия Богу Иоан 1» (т. 2, 1714 г., л. 2 об.).	согрѣши пред Господемъ (ниже устнама своима) и не даде безумия Богу Иов 4, стих 21» (т. 2, 1759 г., л. 2).	согрѣши Иовъ пред Господемъ (ниже устнама своима) и не даде безумия Богу» (ВЗ, стб. 857).

Как видно из вышеприведенной таблицы, текст цитат в третьем издании «Книги житий святых» сверялся с текстом Елизаветинской Библии и исправлялся в случае расхождений, ср. другие примеры:

1–2-е издания «Книги житий святых»	**3-е издание «Книги житий святых»**	**Елизаветинская Библия**
Житие мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры (10 сентября)		*Притч. 15: 13*
«Идеже бо духовноя радости и веселия сердце бѣ исполненно, тамо не можаше увяднути цвѣтъ красоты личноя, по писанному: „Веселящуся сердцу, цвѣтетъ лице“ Притч 15» (т. 1, 1711 г., л. 65 об.).	«Идѣже бо духовныя радости и веселия сердце бѣ исполнено, тамо не можаше увянути цвѣтъ красоты личныя, по писаному: „Сердцу веселящуся, лице цвѣтетъ“ Притч 15, стих 13» (т. 1, 1759 г., л. 47 об.).	«Сердцу веселящуся, лице цвѣтетъ, въ печалехъ же сущу, сѣтуетъ» (ВЗ, стб. 1039).
Житие мученика Никифора (9 февраля)		*Мф. 5: 23–24*
«...забывъ словесъ Господа нашего Иисуса Христа, рекшаго: „Отпустѣте, и отпустится вамъ“ Лук 6, и паки: „Аще принесеши даръ твой къ олтарю и помянеши, яко братъ твой иматъ нѣчто на тя, остави даръ твой и, шедъ, первѣе смирися со братомъ твоимъ“ Маф 5» (т. 2, 1714 г., л. 660 об.).	«...забывъ словеса Господа нашего Иисуса Христа, рекшаго: „Отпустите, и отпустится вамъ“ Лук 6, стих 37, и паки: „Аще убо принесеши даръ твой ко олтарю и ту помянеши, яко братъ твой имать нѣчто на тя, остави ту даръ твой пред олтаремъ и, шедъ, прежде смирися съ братомъ твоимъ“ Маф 5, стих 23 и 24» (т. 2, 1759 г., л. 441 об.).	«Аще убо принесеши даръ твой ко олтарю и ту помянеши, яко братъ твой имать нѣчто на тя, остави ту даръ твой пред олтаремъ и, шедъ, прежде смирися съ братомъ твоимъ, и тогда, пришедъ, принеси даръ твой» (НЗ, стб. 10).
Житие Стефана Пермского (26 апреля)		*Пс. 59: 13*
«Владыко Всемилостивый и Всемогий, даждъ намъ помощь от печали Псал 59» (т. 3, 1716 г., л. 412).	«Владыко Всемилостивый и Всемогий, даждь намъ помощь от скорби Псал 59, стих 13» (т. 3, 1759 г., л. 287 об.).	«Даждь намъ помощь от скорби, и суетно спасение человѣческо» (ВЗ, стб. 959).
Житие Прокопия Устюжского (8 июля)		*Исх. 32: 32*
«...къ Богу же, яко древний пророкъ Моисей, моляся, возываше: „Остави, Господи,	«...къ Богу же, яко древний пророкъ Моисей, моляся, взываше: „Остави, Господи,	«и нынѣ, аще убо оставиши

людемъ симъ грѣхи ихъ, аще ли ни, то и мене изми от книгъ животныхъ“ Исход 32» (т. 4, 1705 г., л. 366 об.).	людемъ симъ грѣхи ихъ, аще же ни, изглади мя из книги Твоея, въ нюже вписалъ еси“ Исход 32, стих 32» (т. 4, 1759 г., л. 251 об.).	имъ грѣхъ ихъ, остави, аще же ни, изглади мя из книги Твоея, въ нюже вписалъ еси» (ВЗ, стб. 137).
Житие Иулиана, епископа Кеноманийского (13 июля)		*Еккл. 7: 3*
«Внийде убо тамо святый, воспомянув словеса Еклесиастова: „Лучше входити в домъ плача, неже в домъ пира“ Еклесиаст 7» (т. 4, 1705 г., л. 439).	«Вниде убо тамо святый, воспомянувъ словеса Екклесиастова: “Благо ходити въ домъ плача, нежели ходити въ домъ пира” Екклес 7, стих 3» (т. 4, 1759 г., л. 303).	«Благо ходити въ домъ плача, нежели ходити въ домъ пира, понеже сие конецъ всякому человѣку, и живый дастъ благо въ сердцѣ его» (ВЗ, стб. 1068).

Очевидно, что справщики стремились к дословному совпадению, исправляя и лексику, и морфологию, и даже порядок слов (вплоть до использования слов в скобках) по Елизаветинской Библии, но только в том случае, если это позволяла конструкция, — глубже они в текст не вмешивались.

В то же время риторическая составляющая текста при правке цитат в третьем издании «Книги житий святых» не учитывалась. Ср., например, разрушение тавтологической конструкции, включающей библейскую цитату, со словом «праздникъ», которое в цитате было заменено на взятое из Елизаветинской Библии слово «суббота»:

1–2-е издания «Книги житий святых»	**3-е издание «Книги житий святых»**	**Елизаветинская Библия**
Слово в начало индикту (1 сентября)		*Лев. 23: 32*
«В сей мѣсяць собирахуся вся колѣна Израилева во Иерусалим на праздникъ, заповѣда бо имъ Господь о мѣсяци семъ, глаголя: „Праздникъ праздников да будет вамъ седмый мѣсяць, и да покорите душы ваша пред Господемъ“ Левит 23» (т. 1, 1711 г., л. 1 об.).	«Въ сей мѣсяцъ собирахуся вся колѣна Израилева во Иерусалимъ на праздникъ, заповѣда бо // имъ Господь о мѣсяцѣ семъ, глаголя: „Субботы субботъ да будетъ вамъ седмый мѣсяцъ, и смирите душы вашя пред Господемъ“ Левит 23, стих 32» (т. 1, 1759 г., л. 1–1 об.).	«Субботы субботъ будутъ вамъ, и смирите душы вашя от девятаго дне мѣсяца от вечера, даже // до десятаго дне мѣсяца до вечера, субботствуйте субботы вашя» (ВЗ, стб. 190–191).

При наличии в первых двух изданиях «Книги житий святых» в цитате лишних слов, отсутствующих в тексте Елизаветинской Библии, они оставлялись в третьем издании, но помещались в скобки. Один из ярких примеров

обнаруживается в Житии апостола Варнавы (11 июня), где в одной цитате из Деяний апостолов сразу несколько слов по отдельности помещены в скобки (здесь также уточнена ссылка — указана верная глава); ср.:

1–2-е издания «Книги житий святых»	**3-е издание «Книги житий святых»**	**Елизаветинская Библия**
Житие мученицы Лукии девицы (13 декабря)		*Мф. 10: 20*
«Пасхасий глагола: „Еда ли Богъ ты еси?“ Лукиа глагола: „Раба Божиа есмъ и того ради глаголахъ словеса Божиа, // яко Сам Онъ рече: “Не вы будете глаголюще пред цари и князи, но Духъ Святый — той возглаголетъ в васъ” Маф 10“» (т. 2, 1714 г., л. 143–143 об.).	«Пасхасий глагола: „Еда ли Богъ ты еси?“ Лукиа глагола: „Раба Божия есмь и того ради глаголахъ словеса Божия, яко Самъ Онъ рече: “Не вы бо будете глаголющии (пред цари и князи), но Духъ Святый — той возглаголетъ въ васъ” Маф 10, стих 20“» (т. 2, 1759 г., л. 93).	«Не вы бо будете глаголющии, но Духъ Отца вашего глаголяй въ васъ» (НЗ, стб. 18).
Житие апостола Варнавы (11 июня)		*Деян. 9: 26*
«Егда же возвратився въ Иерусалимъ, покушашеся прилѣпитися ученикамъ Христовымъ, и вси его бояхуся, не вѣрующе, яко и онъ есть Христовъ ученикъ Дѣян 22» (т. 4, 1705 г., л. 107).	«Егда же возвратився во Иерусалимъ, покушашеся прилѣплятися ученикомъ (Христовымъ), и вси бояхуся его, не вѣрующе, яко (и онъ) есть (Христовъ) ученикъ Дѣян 9, стих 26» (т. 4, 1759 г., л. 75).	«Пришедъ же Саулъ во Иерусалимъ, покушашеся прилѣплятися ученикомъ, и вси бояхуся его, не вѣрующе, яко есть ученикъ» (НЗ, стб. 207).

Необходимо отметить, что работа по исправлению цитат не была сугубо механической: справщики не просто правили те цитаты, которые были отмечены в предыдущих изданиях, — они выявляли и библейские цитаты, которые остались без ссылки на полях, причем это касалось не только эксплицитных, но и в некоторых случаях имплицитных цитат, текст которых также приводился в соответствие с Елизаветинской Библией.

Например, в первых двух изданиях «Книги житий святых» не отмечены эксплицитные прямые цитаты в Житии Евстафия Плакиды (20 сентября) — из Книги Иова, в Житии преподобного Мартиниана (13 февраля) — из Псалтири, в Житии Кирилла Белозерского (9 июня) — из Евангелия от Марка, в третьем же издании все они отождествлены, исправлены и помечены ссылками на полях (при этом в первых двух случаях справщики сделали указание на поле, а в последнем такого указания в типографском экземпляре нет, но в издании ссылка есть), ср.:

1–2-е издания «Книги житий святых»	3-е издание «Книги житий святых»	Елизаветинская Библия
Житие Евстафия Плакиды (20 сентября)		*Иов. 1: 21*
«...и не опечалися о семъ, ни поскорбѣ во всѣх сихъ приключшихся, не погрѣши Евстафий, но благодаря Бога, аки другий Иовъ глагола: „Господь даде, Господь и взят, якоже изволися Господеви, тако и бысть, буди имя Господне благословенно во вѣки“» (т. 1, 1711 г., л. 114 об.).	«...и не опечалися о семъ, ни поскорбѣ во всѣхъ сихъ приключившихся, не погрѣши Евстафий, но благодаря Бога, аки другий Иовъ глагола: „Господь даде, Господь отъятъ, яко Господеви изволися, тако бысть, буди имя Господне благословено (во вѣки)“ Глава 1, стих 21»[10] (т. 1, 1759 г., л. 84).	«и рече: „Самъ нагъ изыдохъ от чрева матере моея, нагъ и отиду тамо: Господь даде, Господь отъятъ, яко Господеви изволися, тако бысть, буди имя Господне благословено (во вѣки)“» (ВЗ, стб. 857).
Житие преподобного Мартиниана (13 февраля)		*Пс. 67: 2*
«Блаженный же начатъ пѣти псаломъ: „Да воскреснетъ Богъ, и разыйдутся врази Его, и да бѣжатъ от лица Его вси ненавидящии Его“» (т. 2, 1714 г., л. 690 об.).	«Блаженный же нача пѣти псаломъ: „Да воскреснетъ Богъ, и расточатся врази Его, и да бѣжатъ от лица Его ненавидящии Его“ Псал 67, стих 1» (т. 2, 1759 г., л. 462 об.)[11].	«Да воскреснетъ Богъ, и расточатся врази Его, и да бѣжатъ от лица Его ненавидящии Его» (ВЗ, стб. 963).
Житие Кирилла Белозерского (9 июня)		*Мк. 10: 44*
«Егда бо имѣяше время праздное, идяше в поварню или в хлѣбню и труждашеся, болшему себе пред имѣвшимъ ему быти старѣйшинствомъ вдая смирению, по Господню глаголу: „Иже хощетъ въ васъ быти старѣйший, всѣмъ слуга да будетъ“» (т. 4, 1705 г., л. 82).	«Егда бо имѣяше время праздное, идяше въ поварню или въ хлѣбню и труждашеся, болшему себе пред имѣвшимъ ему быти старѣйшинствомъ вдая смирению, по Господню глаголу: „Иже аще хощетъ въ васъ быти старѣй, да будетъ всѣмъ рабъ“ Марк 10, стих 44» (т. 4, 1759 г., л. 57 об.).	«И иже аще хощетъ въ васъ быти старѣй, да будетъ всѣмъ рабъ» (НЗ, стб. 76).

Имплицитная прямая евангельская цитата в Слове о Сретении Господнем (2 февраля) в первых двух изданиях «Книги житий святых» осталась неуказанной, что было исправлено в третьем издании, причем правка была сделана при наборе — в типографском оригинале ее нет. В Житии мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры (10 сентября) в первых двух изданиях

[10] Ссылка дана без названия книги, которое есть в тексте.

[11] В издании ссылка на стих 1, так как это первый стих псалма 67, хотя он и пронумерован в Елизаветинской Библии как стих 2. Здесь справщики отступили от нумерации стихов Елизаветинской Библии, следуя тексту.

«Книги житий святых» имплицитная цитата из Первого Послания апостола Иоанна не отмечена, в третьем же издании ее источник указан — справщики внесли его на поле в типографском оригинале, при этом, несмотря на то что цитата вплетена в текст и морфологию изменить нельзя, справщики сочли возможным хотя бы ее лексическое наполнение привести в соответствие с Елизаветинской Библией (цитируемый текст выделен курсивом):

1–2-е издания «Книги житий святых»	**3-е издание «Книги житий святых»**	**Елизаветинская Библия**
Слово о Сретении Господнем (2 февраля)		*Лк. 2: 40*
«Отроча же растяше и крѣпляшеся духомъ, исполняяся премудрости, и благодать Божия бѣ на Немъ» (т. 2, 1714 г., л. 613).	«Отроча же растяше и крѣпляшеся духомъ, исполняяся премудрости, и благодать Божия бѣ на Немъ Лук 2, стих 40» (т. 2, 1759 г., л. 408 об.).	«Отроча же растяше и крѣпляшеся духомъ, исполняяся премудрости, и благодать Божия бѣ на Немъ» (НЗ, стб. 96).
Житие мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры (10 сентября)		*1 Ин. 2: 16*
«Окаянный Сихемъ миръ сей, с трема дщерми своими *с похотию плотскою, с похотию очесъ и гордостию живота*, ничтоже ино вѣсть, точию вреждати прилѣпляющыхся ему» (т. 1, 1711 г., л. 64 об.).	«Окаянный Сихемъ миръ сей, с треми дщерми своими *съ похотию плотскою, съ похотию очесъ и гордостию житейскою*, ничтоже ино вѣсть, точию вреждати прилѣпляющихся ему 1 Иоан 2, стих 16» (т. 1, 1759 г., л. 46 об.).	«Яко все, еже въ мирѣ, *похоть плотская и похоть очесъ и гордость житейская*, нѣсть от Отца, но от мира сего есть» (НЗ, стб. 272).

В то же время наблюдается и обратная правка: в более сложных случаях цитирования текста Священного Писания (при ссылках на события или реалии либо при парафразе), отождествленных в первых двух изданиях «Книги житий святых», указание на библейский стих в третьем издании снимается, а текст остается неисправленным, ср. (цитируемый текст выделен курсивом):

1–2-е издания «Книги житий святых»	**3-е издание «Книги житий святых»**	**Елизаветинская Библия**
Слово на Рождество Христово (25 декабря)		*Ис. 53: 4*
«Котории уста, глаголю, Богъ Сынъ, соединившися со уязвленным естествомъ нашим, *извлече на Ся ядъ той грѣховный, вземляй грѣхи мира, Той грѣхи*	«Которая уста, глаголю, Богъ Сынъ, соединившися со уязвленымъ естествомъ нашимъ, *извлече на Ся ядъ той грѣховный, вземляй грѣхи мира, Той грѣхи*	«Сей грѣхи нашя носитъ

наша понесе и оздравил есть ны, Свое за ны положши здравие Исаиа 53» (т. 2, 1714 г., л. 264).	*нашя понесе и исцѣлилъ ны, Свое за насъ положши здравие*» (т. 2, 1759 г., л. 174 об.)[12].	и о насъ болѣзнуетъ, и мы вмѣнихомъ его быти в трудѣ, и въ язвѣ от Бога, и во озлоблении» (ВЗ, стб. 1239).

Вероятно, в таких случаях справщики считали, что отождествленный с библейским текст слишком сильно правлен при введении в повествование, чтобы его имело смысл отмечать как цитату. Заметим, однако, что такие примеры единичны.

Как видим, справщики, готовившие «Книгу житий святых» к третьему изданию, последовательно сверили весь ее текст с Елизаветинской Библией в плане правильности передачи цитат и ссылок на них. Несмотря на формальный характер работы, справщики провели ее не механически: они читали все тексты насквозь и в ряде случаев отождествляли даже не отмеченные в первых изданиях «Книги житий святых» имплицитные цитаты, в то же время они убирали данные там ссылки на некоторые подобные цитаты, серьезно отступающие от библейского текста.

Елизаветинская Библия как инструмент духовной цензуры

Исправление библейских цитат по Елизаветинской Библии отмечено и в других переизданиях второй половины XVIII в. Так, в 60–70-е гг. XVIII в. было предпринято первое научное издание сочинений Феофана Прокоповича: «Феофана Прокоповича... Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные, собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные» (ч. 1 — СПб., 1760; ч. 2 — СПб., 1761; ч. 3 — СПб., 1765; ч. 4 — СПб., 1774). Часть сочинений была издана по рукописям, а те, что были напечатаны при жизни автора, — по этим прижизненным изданиям. При этом текст сочинений Феофана Прокоповича правился так же, как и в третьем издании «Книги житий святых»: в предисловии к первой части сочинений Феофана Прокоповича отмечено, что введено «употребляемое в новейших церковных книгах правописание» (а именно: были устранены украинизмы, некоторые транслитерированные заимствования, осовременены топонимы и имена собственные, произведено поновление лексики, см.: [Еремин, с. 5–6]), а «тексты Священнаго Писания внесены все против новоисправленной Библии», т. е. проверены и исправлены по Елизаветинской Библии [Предисловие, с. [III]].

[12] В типографском экземпляре (издании 1714 г.) к печатному указанию «Исаиа 53» справщики сначала приписали «стих 4», но затем вычеркнули всё: и указание на книгу и главу, и свое указание стиха.

Однако привлечение Елизаветинской Библии при цитировании в русской книжности второй половины XVIII в. не ограничивалось рамками переизданий. Об этом свидетельствуют итоги проведенного А. В. Ермошиным анализа употребления библейских цитат в переводных богословских текстах — трех переводах трактата «О Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, выполненных во второй половине XVIII в. (один был сделан иеромонахом (впоследствии епископом) Моисеем Гумилевским (1747–1792) и издан в 1786 г. в Москве; второй — преподобным Паисием Величковским (1722–1794), рукопись хранится в ГИМ (Собр. Симонова монастыря. № 5); третий перевод принадлежит анонимному автору (авторам?), рукопись находится в РГБ (Ф. 178 (Музейное собрание). № 1345)) [Ермошин]. По наблюдениям А. В. Ермошина, «во всех случаях, о которых можно сказать, что переводчики трактата „О Небесной иерархии“ использовали библейские цитаты в уже имеющемся переводе, это был перевод книг Священного Писания, зафиксированный в Е⟨лизаветинской⟩ Б⟨иблии⟩» [Ермошин, с. 31].

Таким образом, Елизаветинская Библия предстает как авторитетный текст, следование которому оказывается необходимым при цитировании Священного Писания в церковнославянском сочинении.

Чтобы показать, какую роль приобрела Елизаветинская Библия в русской книжной культуре уже в первые годы после ее выхода из печати, рассмотрим историю правки текста «Книги житий святых» в ходе подготовки третьего издания этого свода в 40–50-е гг. XVIII в.[13]

В начале 40-х гг. XVIII в. с идеей нового издания «Книги житий святых» в Синод обратился архимандрит Киево-Печерской лавры Тимофей (Щербацкий). В ответ на его прошение Синод дозволил напечатать в типографии лавры новое издание с исправлениями. Давая разрешение на третье издание Миней, Синод в указе от 10 июня 1742 г. так сформулировал задачу по его подготовке: «...оные книги прежде издания в печать архимандриту с другими учеными и в Свящ. Писании и в церковных историях искусными людьми со всяким опасным смотрением достоверно освидетельствовать и ежели что в них как Свящ. Писанию, духовному Регламенту и указам 5 октября 1720 года и 6 ноября 1727 года противное сыщется, так и недостоверное, и церковными учительми и историками веры достойными подтвержденное, но весьма сумнительное окажется, то таковую сумнительную и вероятия недостойную историю отметить в конце жития святого, о котором идет история, или, ежели

[13] О подготовке третьего издания «Книги житий святых» см.: [Введение, с. XXVII–XXIX; Державин, ч. 1, с. 258–273; Круминг, с. 34].

возможно будет, исправить; что же касается до просодий и наречия, в том во всем согласить с великороссийскими книгами непременно»[14]. То есть новое издание, в соответствии с требованиями времени, было возможно только после прохождения духовной цензуры, которая предполагала освидетельствование текстов в том числе на соответствие Священному Писанию[15].

Первое время правка велась очень медленно. Тимофей (Щербацкий) и работавшие под его руководством справщики, основываясь на указе Синода, смогли проверить лишь 12 житий, сделав тем самым лишь апробацию цензурной сверки[16]. В некоторых случаях они отмечали содержательное несоответствие (по их мнению) текста Священному Писанию[17]. В ответе Синоду на запрос о том, как продвигается дело проверки свода (запрос был сделан спустя более 10 лет после начала работы, в сентябре 1754 г., а затем повторен еще дважды — в феврале и мае 1755 г., прежде чем на него был дан ответ), Тимофей (Щербацкий), на тот момент уже митрополит Киевский, перечислил все трудности, с которыми столкнулись справщики (дело требует значительного числа справщиков — тех, кто работает, мало и они имеют и другие обязанности; нет нужных книг, так как Димитрий пользовался не только печатными книгами, но и рукописями; есть противоречия в указанных самим Димитрием источниках; и др.), и попросил снять с него обязанность по сверке текста (см.: [Державин, ч. 1, с. 259–260]).

Синод ввиду важности издания удовлетворил просьбу митрополита и назначил двух других редакторов — Иоасафа (Миткевича), ректора Новгородской семинарии, и Никодима (Пученкова), ректора Петербургской семинарии, — которые уже к октябрю 1756 г. закончили пересмотр текстов всех четырех томов. При этом их работу существенно упростило то, что часть ее, касающаяся языковой правки, была переложена на справщиков Московской Синодальной типографии, которые, кроме того, получили еще одно задание: «...также где имеют положенные из библейского состава места, оное

---

[14] Цит. по: [Державин, ч. 1, с. 258].

[15] О развитии духовной цензуры в России в XVIII в. см.: [Барсов].

[16] О сверке текстов свода под руководством Тимофея (Щербацкого) подробно см.: [Державин, ч. 1, с. 258–272].

[17] Несколько примеров того, какого рода были отмеченные киевскими справщиками несоответствия, приводит протоиерей А. Державин, ср. один из них: «Разбирая житие Марии-Голиндухи (12 июля) и приведя из него то место, где говорится, что Мария после крещения не желала иметь общения со своим мужем-язычником, киевские справщики, сославшись на 5-й стих 7-й главы Первого послания к Коринфянам, пишут, что это место, как „Божию противное слову и дабы в пример невеждам не пошло бы и не соблазнило, лучше бы в свет не пущать"» [Державин, ч. 1, с. 266]. Ценность богословских рассуждений киевских справщиков — отдельная тема.

согласить и исправить во всем против ныне вторично напечатанного библейского состава»[18], т. е. привести библейские цитаты в соответствие с текстом второго издания Елизаветинской Библии 1756 г.

Новое, переработанное издание «Книги житий святых» было напечатано в 1759 г. уже в Московской Синодальной типографии.

Как видим, издание исправленного текста Библии в 1751 г. привело к изменению представлений о том, как освидетельствовать тексты на соответствие Священному Писанию, добавив новое условие: формальное последовательное приведение библейских цитат в соответствие с официальным полным текстом Библии.

Следование официальному библейскому тексту при воспроизведении цитат из Священного Писания как при переизданиях, так и при переводах, а также, скорее всего, и при составлении новых сочинений (примеры чему нам неизвестны, но их существование представляется весьма возможным), становится важным (вероятно, даже обязательным) условием для текстов, подлежащих духовной цензуре, и распространяется на рукописную книжность. Тем самым Елизаветинская Библия оказывается инструментом духовной цензуры.

Елизаветинская Библия как инструмент датировки

При изучении библейских цитат в переводах XVIII в. трактата «О Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита А. В. Ермошин, указав на использование Елизаветинской Библии как источника, обратил внимание на то, что этот факт позволяет уточнить датировку одного из переводов, выполненного анонимным автором (авторами): если ранее он широко датировался XVIII в., то привлечение при работе над ним Елизаветинской Библии однозначно свидетельствует о его создании не ранее середины столетия [Ермошин, с. 28, 32].

Рассмотрим датирующий потенциал Елизаветинской Библии на примере другого сочинения — так называемой Повести о Стефане Пермском[19].

Заглавие сочинения, отражающее его содержание, звучит так: «Мѣсяца апрѣля въ 26 день. // Повѣсть о рождении иже во святыхъ отца нашего Стефана, епископа Пермскаго, чюдотворца, и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Усть-Вымъ, и о устроении мѣста, и о низложении идолопоклоннои

[18] Цит. по: [Чистович, с. 30].

[19] Об источниках и рукописной традиции Повести о Стефане Пермском подробно см.: [Духанина 2026].

вѣры, и о сокрушении кумирницы» (Научная библиотека Иркутского государственного университета. № 127. Л. 9 об.–10).

В Повести центральная агиографическая традиция, восходящая к Житию Стефана Пермского, написанному, по-видимому, в начале XV в. древнерусским книжником иноком Епифанием, получившим впоследствии прозвище Премудрый, объединена с усть-вымской традицией, передающей местные чудеса святителя (о многократном ослеплении язычников-пермян, о «прокудливой» березе), а также неизвестные по другим источникам сведения о его деятельности.

На данный момент выявлены девять списков Повести XVIII–XIX вв., которые отражают две редакции, созданные, вероятнее всего, в Усть-Выми: первичную Краткую (старший список — Научная библиотека Иркутского государственного университета. № 127, 10–20-е гг. XVIII в.) и вторичную Пространную (старший список — РНБ. ОСРК. О.I.326, 60–70-е гг. XVIII в.).

Можно предполагать, что Краткая редакция Повести могла появиться либо около 1607–1609 гг., либо более чем на век позднее, около 1717 г., когда активизировалась местная книжная традиция.

Пространная редакция Повести, как можно заключить на основании косвенных аргументов, была составлена, скорее всего, в 50–70-е гг. XVIII в. И одним из этих аргументов является предполагаемое привлечение в ходе работы над ней Елизаветинской Библии.

Если источниками Краткой редакции Повести стали Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым, и местные устные предания о его чудесах, то в Пространной редакции текст Повести был расширен за счет механических вставок крупных фрагментов из других источников: печатного Пролога 1660 г. издания, опять же епифаниевского Жития, привлекался также какой-то, вероятно, летописный местный источник. Весь текст Пространной редакции Повести — и частей, восходящих к Краткой редакции, и вставок — подвергся единой языковой и стилистической правке, выразившейся в поновлении языка и сходной с той правкой, которая была сделана при подготовке третьего издания «Книги житий святых».

Еще одна особенность редакторского подхода составителя Пространной редакции Повести — правка прямых библейских цитат, которая отмечена в двух крупных вставках из епифаниевского Жития: 1) известный экскурс о народах и реках Перми и окрестных территорий (введена с текстологическими швами перед рассказом о приходе Стефана на проповедь в пермские земли); 2) диалог волхва Пан-сотника и крещеных пермян, в ходе которого волхв увещевает их вернуться в прежнюю языческую веру (помещена в конце

текста, без связи с предыдущим повествованием)[20]. В остальном тексте Пространной редакции встречаются только аллюзии, которые не дают материала для правки.

В епифаниевском Житии в указанных фрагментах представлены цитаты из Псалтири, одна эксплицитная — в первом (Пс. 18: 5) и три имплицитные — во втором (Пс. 35: 13; Пс. 19: 9; Пс. 123: 8). Последняя цитата (Пс. 123: 8) при составлении Пространной редакции Повести была опущена, а вот в остальных трех случаях текст источника в Пространной редакции Повести был исправлен, совпадая в итоге с текстом Елизаветинской Библии, ср. (текст цитаты выделен курсивом):

Житие Стефана Пермского	**Пространная редакция Повести о Стефане Пермском**	**Елизаветинская Библия**
«А се пророкъ Давыдъ рече: *„Во всю землю изыдоша вѣщания ихъ и в конца Вселенныа глаголы ихъ“*» (Увар. 264, л. 12–15).	А сеи пророкъ Давыдъ глаголетъ: *„Во всю землю изыде вѣщание ихъ и в концы Вселенныя глаголы ихъ“*» (О.I.326, л. 6 об.).	*Пс. 18: 5:* «*Во всю землю изыде вѣщание ихъ и въ концы Вселенныя глаголы ихъ*, в солнцѣ положи селение свое» (т. 2, стб. 932).
«И людие же новокрещении, отвѣщавше, рѣша: „Не побѣжихом, старце, но и паче весма побѣжени быхом. И бози твои, глаголеми кумиры, падением падоша и не восташа, *изриновени быша и не могут стати. Тии*	«И тамо стояше многъ народъ, люди новокрещеннии и невѣрныя, и людие же новокрещеннии, отвѣщавше, глаголаша: „Тебѣ не послушаемъ, старче, чародѣе, не побѣжим никуда. И боги твои, глаголеми кумиры, падениемъ падоша и не восташа, *изриновени быша*	*Пс. 35: 13:* «Тамо падоша вси дѣлающии беззаконие: *изриновени быша*

[20] Подчеркнем, что в Пространной редакции Повести правка касается только прямых цитат. При введении библейского текста в диалог персонажей он с изданием Библии не был соотнесен. Во второй вставке в Пространной редакции Повести есть цитата из Псалтири (Пс. 37: 3), которая в епифаниевском Житии введена в прямую речь пермян с необходимыми изменениями, ср.: «и яко стрѣлы учени его унзоша в нас» **(**ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 264-4° (далее — Увар. 264). Л. 62**)** (пермяне говорят о Стефане) — в Елизаветинской Библии: «Яко стрѣлы Твоя унзоша во мнѣ, и утвердилъ еси на мнѣ руку Твою» (т. 2, стб. 944) (пророк Давид обращается к Богу). В Пространной редакции Повести воспроизводится чтение источника — епифаниевского Жития, но с лексическим поновлением, говорящим о том, что цитата осталась неопознанной: «яко стрѣлы учение его вниде в насъ» (О.I.326, л. 27). Здесь и далее текст Жития цитируется по наиболее текстологически близкому к Повести списку — Увар. 264, середины XVII в. (см. подробнее: [Духанина 2026]). Текст Пространной редакции Повести цитируется по старшему списку О.I.326. Текст Елизаветинской Библии цитируется по первому изданию 1751 г.

спяти быша и падоша, мы же востахом и прости быхомъ. И нынѣ помощъ наша от Господа, сотворившаго небо и землю...“...» (Увар. 264, л. 61 об.).	*и не возмогутъ стати. // Тии спяти быша и падоша, мы же востахом и справихомся...“...»* (О.I.326, л. 25–25 об.).	*и не возмогутъ стати»* (т. 2, стб. 943). *Пс. 19: 9: «Тии спяти быша и падоша, мы же востахомъ и исправихомся»* (т. 2, стб. 932).

В первом случае (цитата Пс. 18: 5) изменения морфологические — исправлено число в конструкции: *изыдоша вещания* на *изыде вещание*, а также флексия в слове *концы*[21]. Во втором случае (цитата Пс. 35: 13) бесприставочный глагол *могутъ* заменен на приставочный *возмогутъ*. Наконец, в третьем случае (цитата Пс. 19: 9) первичное сочетание *прости быхом* меняется на *исправихомся*[22].

Как видим, обнаруженная правка сближает текст цитаты с текстом Елизаветинской Библии вплоть до совпадения морфологической формы. Однако заметим, что в рассмотренных трех цитатах из Псалтири текст Елизаветинской Библии совпадает с текстом предшествующего издания — Библии 1663 г. (в случае цитаты Пс. 35: 13 — только с ним). То есть теоретически составитель Пространной редакции Повести мог использовать и более раннее издание. Однако, учитывая характер языковой правки, а также особенности рукописной традиции (датировку старшего списка Пространной редакции Повести 60–70-ми гг. XVIII в.), мы склонны считать, что при создании Пространной редакции Повести привлекался уже новый печатный текст Библии.

Таким образом, можно предполагать, что для составителя Пространной редакции Повести источником правки цитат стала Елизаветинская Библия, но, к сожалению, имеющегося материала недостаточно, чтобы сделать окончательный вывод.

Очевидно, что для использования Елизаветинской Библии в исследовательской практике как инструмента датировки необходимо соблюдение условия: наличие цитат, текст которых различается в Елизаветинской Библии и вышедших до нее изданиях Библии, то есть необходим анализ как минимум нескольких изданий библейского текста.

* * *

Новое, исправленное издание Библии 1751 г. уже в первые годы после выхода из печати стало оказывать серьезное влияние на русскую книжность.

[21] Впрочем, последнее могло быть правкой и на более раннем этапе, например, уже в списке Жития, с которым работал составитель Пространной редакции Повести.

[22] Синодальный перевод: «стоим прямо».

Применение Елизаветинской Библии для сверки и цитирования библейского текста как при редактировании и переизданиях, так и при переводах сочинений во второй половине XVIII в. свидетельствует о том, что новый библейский текст быстро вошел в церковный обиход и стал эталоном практически сразу после выхода в 1751 г., превратившись в инструмент духовной цензуры.

Привлечение Елизаветинской Библии к работе справщиками и книжниками имеет важное значение и для исследования литературы XVIII в., позволяя в отдельных случаях уточнить нижнюю границу появления текстов.

Рассмотренный материал показывает, что при изучении церковнославянской литературы второй половины XVIII в., развивающейся в русле официальной Церкви, исследование цитирования библейского текста должно обязательно учитывать взаимодействие с текстом Елизаветинской Библии.

Литература

Барсов — *Барсов Т. В.* О духовной цензуре в России // Христианское чтение. 1901. № 5. С. 691–719; № 6. С. 966–998; № 7. С. 110–130.

Введение — Введение // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четий-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. М., 1902. Кн. 1: Сентябрь. С. IX–XXXI.

Гардзанити — *Гардзанити М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М.: Индрик, 2014. 232 с.

Державин — *Державин А., прот.* Радуют верных сердца: Четии-Минеи Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. М.: ИХТИОС, 2006. Ч. 1. 287 с.; 2008. Ч. 2. 383 с.

Духанина 2024 — *Духанина А. В.* Житие Стефана Пермского в редакции Димитрия Ростовского // Вестник церковной истории. 2024. № 1/2 (73/74). С. 159–225.

Духанина 2026 — *Духанина А. В.* Повесть о Стефане Пермском: источники и рукописная традиция // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2026. Сб. 25 (в печати).

Елеонский — *Елеонский Ф. Г.* По поводу 150-летия Елизаветинской Библии: О новом пересмотре славянского перевода Библии. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902. 130 с.

Еремин — *Еремин И. П.* Предисловие // Феофан Прокопович. Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 3–19.

Ермошин — *Ермошин А. В.* Библейские цитаты в трех славяно-русских переводах Ареопагитик XVIII века (на материале трактата «О небесной иерархии») // Филология и культура. 2021. № 1 (63). С. 27–33.

Круминг — *Круминг А. А.* Четьи-Минеи святого Димитрия Ростовского: очерк истории издания // Филевские чтения. М.: ЦМиАР, 1994. Вып. 9. С. 5–52.

Пичхадзе — *Пичхадзе А. А.* Библия. IV. Переводы Б. на древние языки. Церковнославянский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 139–147.

Предисловие — Предисловие // Феофана Прокоповича... Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные, собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные. СПб.: Сухопутный шляхетский кадетский корпус, 1760. Ч. 1. С. [I]–[IV].

Рижский — *Рижский М. И.* Русская библия: История переводов Библии в России. 2-е изд. СПб.: Авалон; Азбука-классика, 2007. 256 с.

Федотова 1992 — *Федотова М. А.* Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3: (XVII в.), ч. 1: А–З. С. 258–271.

Федотова 2024 — *Федотова М. А.* «Мартиролог» Димитрия Ростовского: Исследование и текст. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2024. 448 с.

Федотова, Турилов, Зеленина — *Федотова М. А., Турилов А. А., Зеленина Я. Э.* Димитрий // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. Т. 15. С. 8–30.

Чистович — *Чистович И. [А.]* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Якова Трея, 1857. [8], 458, IV с.

Юнгеров — *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1902. XVI, 592, III с.

References

Derzhavin, A., protoierei (2006, 2008). *Raduiut vernykh serdtsa. Chetii-Minei Dimitriia, mitropolita Rostovskogo, kak tserkovno-istoricheskii i literaturnyi pamiatnik* [*They Delight Hearts of the Faithful. Menaion Reader of St. Dimitrii, Metropolitan of Rostov, as a Church Historical and literary monument*]. Moscow: Ikhtios Publ. Vol. 1, 287 p.; Vol. 2, 383 p. (In Russ.)

Dukhanina, A. V. (2024). 'The Life of Stephen of Perm Edited by Dimitrius Rostovsky', *Vestnik tserkovnoi istorii*, 1/2 (73/74), 159–225. (In Russ.)

Dukhanina, A. V. (2026). 'Povest' o Stefane Permskom: istochniki i rukopisnaia traditsiia' ['The Tale of Stephen of Perm: Sources and Manuscript Tradition'], in: *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Moscow: Institut mirovoi literatury Rossiiskoi akademii nauk Publ. Sbornik 25 (in print). (In Russ.)

Ermoshin, A. V. (2021). 'Bible Quotations in Three Slavonic-Russian Translations of the 18th Century Areopagitica (Based on the Treatise "On the Celestial Hierarchy")', *Filologiia i kul'tura*, 1 (63), 27–33. (In Russ.)

Fedotova, M. A. (1992). 'Dimitrii', in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [*Dictionary of Scribes and Bookishness of Old Rus*]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. Iss. 3, part 1, 258–271. (In Russ.)

Fedotova, M. A. (2024). *«Martirolog» Dimitriia Rostovskogo: Issledovanie i tekst* [*"Martirolog" by Dimitrii of Rostov: Research and Text*]. St. Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskii Dom» Publ., 448 p. (In Russ.)

Fedotova, M. A., Zelenina, Ia. E., Turilov, A. A. (2007). 'Dimitrii', in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 15, 8–30. (In Russ.)

Gardzaniti, M. (2014). *Bibleiskie tsitaty v tserkovnoslavianskoi knizhnosti* [*Biblical Quotations in Church Slavonic Literature*]. Moscow: Indrik Publ., 232 p. (In Russ.)

Kruming, A. A. (1994). 'Chet'i-Minei sviatogo Dimitriia Rostovskogo: ocherk istorii izdaniia' ['Menaion Reader of St. Dimitrii of Rostov: An Essay of the Publication's History'], in: *Filevskie chteniia* [*Filyov Readings*]. Moscow: Tsentral'nyi muzei imeni Andreia Rubleva Publ. Iss. 9, 5–52. (In Russ.)

Pichkhadze, A. A. (2002). 'Bibliia. IV. Perevody B. na drevnie iazyki. Tserkovnoslavianskii' ['The Bible. IV. Translations of B. into Ancient Languages. Church Slavonic'], in: *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ. Vol. 5, 139–147. (In Russ.)

Rizhskii, M. I. (2007). *Russkaia bibliia: Istoriia perevodov Biblii v Rossii* [*Russian Bible: The History of Bible Translations in Russia*]. 2nd ed. St. Petersburg: Avalon, Azbuka-klassika Publ., 256 p. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 170–185
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-170-185
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 170–185
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

В. С. Кузнецова

О ЧУДИ СИБИРСКОЙ В ЛЕТОПИСНЫХ ИСТОЧНИКАХ И УСТНЫХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

Vera S. Kuznetsova

ON THE SIBERIAN CHUD IN CHRONICLE SOURCES AND ORAL NARRATIVES

Резюме. В народных представлениях чудь — мифический народ, проживавший на территории Европейского Севера, Урала и Сибири в древние времена. В статье представлены результаты рассмотрения повествований о чуди в сибирских летописях, былинах и в зафиксированных в XIX — начале XX в. на территории Западной Сибири устных рассказах. Выявлен представленный в русских сибирских преданиях о чуди набор мотивов и факторы, определяющие ареалы их бытования на территории Сибири. Предание о чуди было принесено на Урал и в Сибирь из европейской части страны, точнее, с Русского Севера, однако сибирские варианты таких повествований (летописные и устные) органично связаны с местной географией, приурочены к местным сибирским реалиям и археологическим памятникам (древним курганам, городищам), местоположение которых и определяет ареалы бытования поверий о чуди на территории Сибири.

Ключевые слова: русский фольклор, исторические предания, чудь, русские сибирские записи.

Информация об авторе: Вера Станиславовна Кузнецова, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института филологии СО РАН, Новосибирск, v_s_kuznetsova@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8376-8354.

Для цитирования: *Кузнецова В. С.* О чуди сибирской в летописных источниках и устных повествованиях // Словесность и история. 2026. № 1. С. 170–185.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-170-185

Abstract. In folk beliefs the Chud are an ancient mythical people that lived in the territory of the European North, the Urals, and Siberia. The article presents the results of a study of narrations about the Chud in Siberian chronicles, epics, and oral prose stories that were recorded in Western Siberia in the 19th and early 20th centuries. The author identified a set of motifs that are present in Siberian oral legends about the Chud and factors that determine the areas where stories about the Chud existed in Siberia. The legend about the Chud was brought to the Urals and Siberia from the European part of Russia, specifically from the Russian North. But the Siberian versions of such stories (found both in chronicles and in oral sources) are organically connected with the local geography and are confined to local Siberian realities and archaeological monuments, such as ancient burial mounds and settlements. These locations determine the areas where beliefs about the Chud existed in the territory of Siberia.

Keywords: Russian folklore, Chud, historical sagas, Siberian Russian texts.

Information about the author: Vera S. Kuznetsova, PhD in Philology, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia, v_s_kuznetsova@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8376-8354.

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

For citation: Kuznetsova, V. S. (2026). 'On the Siberian Chud in Chronicle Sources and Oral Narratives', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 170–185.

В устных исторических преданиях чудь — «старобытные» жители территорий Русского Севера, Урала и Сибири, населявшие эти места до времени русского заселения. Скрываясь от преследования, чудь со всеми своими сокровищами прячется в вырытых ими ямах-жилищах, подрубает удерживающие крышу столбы и погибает. Погребенные с людьми клады невозможно добыть, так как они «закляты» чудью. Земляные бугры и курганы называются «чудскими могилами». Существуют разные версии происхождения названия «чудь», наиболее вероятной ученые считают принадлежность этого слова к праславянскому tjudjь — 'чужой', в народной этимологии, в русских диалектах слово *чудь* по созвучию сблизилось со словами *чудак, чудной, чудо,* испытав на себе их семантическое влияние[1]; так, например, в словаре В. И. Даля рассказ о чуди помещен в словарной статье *Чудо* [Даль, с. 612].

Рассказы о чуди известны как в устной традиции, так и в письменных источниках — летописях. В «Повести временных лет» чудь упоминается в легенде о разделении земли «по потопе» между сыновьями Ноя как народ, живущий на земле, доставшейся Иафету, наравне с русскими, мерей, муромой, весью, мордвой, пермью, печерой, угрой и другими народностями, а также в числе народов, которые платят дань Руси и говорят на своих языках [ПВЛ, с. 10, 146]; летопись повествует о том, что чудь вместе с русскими призывает к себе князей [ПВЛ, с. 13, 149], принимает участие в походе Олега на Царьград [ПВЛ, с. 14, 150] и в других событиях. Для русских летописцев чудь — прибалтийско-финское население, жившее между Чудским озером и Варяжским (Балтийским) морем. Наряду с прибалтийской чудью «Повесть временных лет» отдельно называет «заволочьскую чюдь»[2]. Заво́лочье — область к востоку от Онежского озера, в бассейнах рек Онеги и Северной Двины со стоком в Белое море, территория, на которой контактировали и смешивались разноплеменные группы финно-пермского населения. С этой местностью связано наибольшее число свидетельств о пребывании здесь чуди, которая, согласно выводам исследователей, не была этнически однородной [Лашук].

О чуди в Сибири упоминают сибирские летописи XVII в. Согласно летописным свидетельствам, чудь прежде жила по всей Сибирской земле, а как называлась — неизвестно, в памяти не сохранилось, в писаниях не найдено.

---

[1] О происхождении этнонима *чудь* и связанных с ним представлениях см., например: [Агеева; Березович].

[2] «В Афетове же части сидят русь, чюдь, и вси языци: меря, мурома, весь, моръдва, *заволочьская чюдь*, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимигола, корсь, летъгола, любь» [ПВЛ, с. 7–8, 143–144].

Так, в тексте повести «О стране Сибирской и о сибирском от Ермака взятии» из Румянцевского летописца при описании земли Сибирской сообщается: «обще Сибирь именуется Сибирь ⟨...⟩ А как сиби[р]стии гради имены нарицалися, и се неведамо и ни от кого же неиспытно, понеже бо *живяше по всей Сибирской земли чюдь*, посему и писания несть (курсив мой. — *В. К.*) [Сибирские летописи 1987, с. 32, 38]. В повести «О Сибири, чего ради вся страны сия прозвася Сибирь» из Есиповской летописи (Титовский вид) говорится: «Прежде бо живяше чюди по всей Сибирстей земли, а како нарицашеся, и того в память никому не вниде, ни писания обретох» [Там же, с. 81, 108 (Забелинская редакция), 119 (Лихачевская редакция)]; то же — в Есиповской летописи по Сычевскому списку [Сибирские летописи 1907, с. 117], по списку Ундольского [Там же, с. 185], в Сибирском летописном своде согласно Головинской редакции [Сибирские летописи 1987, с. 179].

В летописях сообщается, в частности, что чудь жила по реке Иртышу. Повесть «О сибирских царех и князех» из Есиповской летописи (Титовский вид) рассказывает: «Царь же Чингий, собрав воинство многое, и вооруженна и отпусти его *по реце Иртышу, идеже живяху чюдь*» (курсив мой. — *В. К.*) [Сибирские летописи 1987, с. 81]; то же — в Есиповской летописи по Сычевскому списку [Сибирские летописи 1907, с. 114], по списку Ундольского [Там же, с. 182] и по Погодинскому списку [Там же, с. 272], в Сибирском летописном своде согласно Головинской редакции [Сибирские летописи 1987, с. 179], в Строгановской летописи по списку Спасского [Сибирские летописи 1907, с. 18].

Хотя в одних летописных свидетельствах говорится, что неизвестно, как назывались чудские народы, в других некоторые из них названы. Так, Есиповская летопись (по Бузуновскому списку) рассказывает, что под властью царя Кучума находились татары, остяки / ханты, вогулы / манси и другие: «И в мале времени собрашася к нему (Кучуму. — *В. К.*) множество Татар и Остяков и Вогул *и иных Чюдских языков*[3], которые обретаются под ево державою» (курсив мой. — *В. К.*) [Сибирские летописи 1907, с. 298]. В летописях обнаруживается еще одна характеристика чудских народов. В повести «Краткое описание о Сибирстей земли и о похождении атамана Ермака»[4] — кратком рассказе о присоединении Сибири, известном в науке под названием «Есиповская летопись по Головинскому списку», — чудь описывается как

[3] «Язык» в 3-м знач. — *устар.* ‘народ’, ‘этнос’. Нашествие двунадесяти язы́ков (об Отечественной войне 1812 года), см.: [Ожегов, с. 794].

[4] О памятнике см.: [Ромодановская], издания и литературу см. там же.

«заблудящие[5] веры»: «От царствующаго града Москвы на восточную страну есть царство Сибирское, в нем же живяше царь Кучюм, вера же их бусурманская Мааметова закона, а иніи языцы кумиром служаху и идолом покланяхуся, иные же Чюдь заблудящие веры, и закону [они] не знаху» [Сибирские летописи 1907, с. 307].

Таким образом, из сибирских летописных преданий узнаем, что в давние времена вся Сибирь была населена чудью, что проживала она, в частности, по течению Иртыша, что в сибирских летописях собирательным этнонимом «чудь» объединены разные проживавшие на этой территории народы и что веры они были, с точки зрения летописца, «заблудящей» — неправильной, ошибочной.

Вероятно, самое раннее среди устных сибирских свидетельств о чуди представлено в Сборнике Кирши Данилова (сер. XVIII в.) — первом в истории русской словесности собрании памятников устного народного творчества (былин, исторических песен, баллад, духовных стихов), составленном молотовым мастером Нижнетагильского завода Демидовых, народным певцом и сказителем Киршей Даниловым[6]. Былина под названием «Добрыня чудь покорил» из этого собрания [Древние российские стихотворения, с. 106–110] рассказывает, как в стольном городе Киеве во время пира «у ласкова сударь-князя Владимера» тот обратился к своим гостям с вопросом:

Есть ли в Киеве тако(й) человек
Из сильных-могучих богатырей,
А кто бы сослужил службу дальную,
А и дальну службу заочную,
Кто бы съездил в орды немирныя
И очистил дороги прямоезжия
До моево тестя любимова,
До грозна короля Этмануила Этмануиловича;
Вырубил *чудь белоглазую*,
Прекротил сорочину долгополую,
А и тех черкас петигорскиех
И тех калмыков с татарами,
Чукши все бы и алюторы? (курсив мой. — *В. К.*)
[Древние российские стихотворения, с. 106]

Гости князя «втапоры большой за меньшева хоронится, / А от меньшева ему, князю, ответу нет». Вызвался только богатырь Добрыня Никитич. Далее сообщается, что Добрыня Никитич прощается со своей матушкой Афимьей

[5] «Заблудящий» во 2-м знач. — ‘неправильный’, ‘неистинный’, ‘ошибочный’, в следующем контексте: «Чюдь — заблудящие веры, и закону не знаху (Есиповская летопись XVII в.)», см.: [Словарь русского языка XI–XVII, с. 135].

[6] О Сборнике и его «авторе-составителе» Кирше Данилове см. [Путилов; Горелов; Байдин].

Александровной, с молодой женой Настасьей Никулишной и отправляется в путь, а выполнив наказ князя, возвращается в Киев, является в палаты князя Владимира с известием об одержанных победах и прерывает свадьбу своей жены с Алешей Поповичем:

«Сослужил я, Добрыня, тебе, князю, службу заочную,
Съездил в дальны орды немирныя
И сделал дорогу прямоезжую
До твоего тестя любимова,
До грознова короля Этмануила Этмануиловича;
Вырубил *чудь белоглазую*,
Прекротил сорочину долгополую
И тех черкас петигорскиех,
А и тех калмыков с татарами,
Чукши все и алюторы!»
⟨...⟩
«Гой еси, сударь мой дядюшка,
Ласково со(л)нцо Владимер-князь!
Не диво Алеши Поповичу,
Диво князю Владимеру —
Хочет у жива мужа жену отнять!»
⟨...⟩
Взял за руку ее и вывел из-за убранных столов.
[Древние российские стихотворения, с. 109]

Варианты былины с этим сюжетом — Муж на свадьбе своей жены — обычно имеют названия «Добрыня и Алеша» или «Неудавшаяся женитьба Алеши». Отмечают, что это «одна из популярнейших былин, известная повсеместно в районах бытования русского эпоса» [Евгеньева, Путилов, с. 442]. Своеобразие варианта из Сборника Кирши Данилова в том, что мотив сватанья в нем почти не разработан; при этом более подробно описаны подвиги Добрыни; характерно в этом отношении и заглавие, под которым песня помещена в Сборнике: «Добрыня чудь покорил» (см.: [Там же]). Во всех описывающих подвиги богатыря эпизодах повторяется перечисление его противников, как в процитированных выше фрагментах: *Чудь*, *сорочина*, *черкасы пятигорские*, *калмыки*, *татары*, *чукши (чукчи)*, *алюторы (алюторцы)*. В этом перечислении, как справедливо отмечают исследователи, отложились, с одной стороны, обычные эпические представления, с другой — уральско-сибирские впечатления исполнителя (см.: [Там же]).

Рассказы о чуди известны в Сибири и в записях устной прозы, первые из которых датируются серединой XIX — началом XX века. Именно они для целей нашего рассмотрения представляют наибольший интерес. Самой ранней среди таких фиксаций является запись, сделанная на Алтае С. И. Гуляевым:

«Чудаки, чудь, так называют русские первобытных жителей Сибири, оставивших после себя одни только могильные курганы — *бугры*, с грубыми изваяниями на некоторых, изображающими подобие людей, и находящимися в буграх золотыми, серебряными и медными вещами, также костями людей и животных. Происхождение курганов русские объясняют так: *чудаки* были народ сильный и богатый, имели множество стад и жили в изобилии. Перед завоеванием Ермаком Сибири стала вдруг в разных местах тамошнего края произрастать береза. *Чудаки*, удивляясь невиданному дотоле дереву, спрашивали своих шаманов, что бы это значило? Шаманы им объяснили, что появление белого дерева предзнаменует воинов Белого Царя, которые покорят все сибирские народы. *Чудаки*, испуганные пророчеством, заживо погребли себя со всем своим имуществом, отчего в буграх и находятся разные драгоценные вещи и кости. По этой причине русские назвали их чудаками, чудью, то есть *смешными, глупыми*» [Гуляев, с. 141].

Подобное приуроченное к «чудским буграм» повествование, зафиксированное в юго-западной части Томской губернии, представлено Г. Н. Потаниным:

«До прихода русских Сибирь была заселена чудью; у этой чуди было предсказание, что когда на сибирской почве вырастет белая береза, то и всей землей завладеет белый царь; когда белая береза в самом деле появилась в Сибири, чудь закопалась заживо в землю со всеми сокровищами. Поэтому бугры, в которых находят древности, и все, что в них будет найдено, называются чудскими» [Потанин, с. 149–150].

Большая часть историй о чуди в текстах западносибирских повествований о ней связана именно с курганами. Интересно, что не только в записях фольклористов, краеведов, путешественников обнаруживаются такие свидетельства (к ним мы вернемся), но и в специальной археологической литературе. В конце XIX в. при подготовке обозрения курганов разных областей Западной Сибири В. М. Флоринский, наряду с другими источниками, использовал «сведения, собранные земским начальством вследствие предписания генерал-губернатора Западной Сибири, данного в 1880 году», см.: [Флоринский, с. 48–49]. Примечательно, что присланные земским начальством сообщения о местоположении, количестве, форме и размерах курганов нередко были дополнены сведениями о бытовании приуроченных к ним народных поверий, которые связывали происхождение этих курганов с чудью. Сообщается, например, что «о происхождении курганов у крестьян Томской губернии распространена общая и всем известная легенда об исчезнувшем народе чуди. Как только начал появляться около жилищ этого народа березовый (белый) лес, чудь приняла это за предзнаменование приближения белого племени или белого царя, который должен был истребить чудское племя. Из страха такого нашествия чудь попряталась вместе со своим имуществом в вырытые землянки, насыпала на крышу их тяжелые земляные курганы, потом подрубила стойки и сама себя задавила землей. Рассказывают также, что на некоторых

курганах горят по ночам свечи, или огоньки» [Флоринский, с. 71]. О происхождении Бийских курганов «существует легенда, приписывающая их народу чуди, зарывшему себя заживо в этих могилах, испугавшись появления белой березы как признака приближения Белого царя» [Там же, с. 66]. В сообщениях о некоторых курганах Лянинской волости (Барнаульского уезда Томской губернии[7]) упоминается о появлении на них огней в виде свечи, например: «деревня *Ипатова,* в 3-х верстах от нее 1 курган в 1½ арш⟨ина⟩ вышиной, окружен рвом. Крестьяне говорят, что ночью на нем показывается огонь в виде свечи» [Там же, с. 60]; или: «деревня *Широкая Курья*. На Селезневском острове, среди озера *Чаны,* от селения в 4-х верстах, 1 курган в окружности 10 сажен, вышиной 1½ арш⟨ина⟩. Ночью показывается огонь (легенда крестьян). Раскапывали 30 лет назад; найден человеческий остов» [Там же].

Записи, зафиксировавшие вместе с рассказами о чуди сведения о конкретных объектах, к которым эти рассказы приурочены, представляют особый интерес. Например, о курганах в Змеиногорском уезде Томской губернии, «слывущих у русских под названием Чудских бугров», пишет историк и этнограф Н. А. Костров, сообщая при этом приуроченное к ним поверье о чуди:

> «Инородцы приписывают эти могилы народу, который был *ик-каррак,* светлоглазый, голубоглазый. Русское население приписывает их *чуди*, которая в старинных наших песнях называется белоглазою. Что это был за народ — неизвестно; но русское предание, сохранившееся также у инородцев ⟨...⟩ говорит, что это был народ сильный и богатый, вместо лошадей у него были огромные стада верблюдов, вместо коров — сохатые. Перед пришествием русских в Сибири вдруг стала произрастать береза, о которой до той поры никто и не слыхал. Удивленные белым цветом коры этого дерева, чудаки созвали своих шаманов и стали спрашивать их, что бы это значило? Шаманы отвечали, что появление белого дерева значит то, что скоро придут воины белого царя и покорят их. Чудаки пришли от этого в такой ужас, что вырыли ямы и заживо погребли себя в них» [Костров, с. 28–29].

Согласно описанию исследователя, могильные курганы, с которыми связано приведенное выше повествование, представляют собой захоронения определенного типа: «...на двухаршинной глубине от поверхности земли в каждой находится деревянный склеп, в котором лежало одно тело головою на восток; почти в каждой по четырем углам склепа стоят обожженные и необожженные горшки, наполненные иногда землею, а иногда золою расти-

[7] По оценке исследователя, из всех округов Томской губернии наиболее подробные сведения о курганах были доставлены именно Барнаульским окружным исправником, описан и способ сбора этих материалов: «Из дела видно, что для собирания этих сведений здесь были приняты следующие меры: по официальному предписанию, данному земским заседателям и волостным правлениям, в селах и деревнях собирались крестьянские сходы и здесь, по указанию крестьян, записывались данные о месте нахождения, числе и о приблизительной величине курганов, по каждой волости и деревне отдельно» [Флоринский, с. 49].

тельного царства с мелким углем. Вещи, находимые в этих могилах, также подобны одни другим, только в самых древних они все медные, а в новейших перемешаны с железными или все железные вещи эти суть шлемы, бердыши, колья, стрелы разных форм, кинжалы, оправа седел, удила, сосуды, иногда серебряные, круглые металлические зеркала, бляхи с изображением или изображающие животных и людей, грубой работы, подвески, серьги, кольца, погремушки и т. п.» [Там же, с. 27]. Данное описание, наряду с подобными ему, примечательно своим сходством с описанием погребального обычая заволоцкой чуди, хоронившей умерших в срубных могилах, нередко с деревянными перекрытиями, куда клали и оружие покойного, его орудия труда, украшения. Со временем вследствие оседания почвы, естественных размывов и массовой распашки берегов рек и озер позднейшее население наталкивалось на совершенно чуждый ему обряд захоронения, на базе которого, по мнению исследователей, и сложился мотив самопогребения чуди (см.: [Лашук, с. 213]).

Предание о чуди, приуроченное к курганам в окрестностях слободы Такмыцкой Тарского уезда Тобольской губернии, сообщает священник Т. Попов:

> «Если верить преданию, Такмыцкая слобода стоит на месте, где было кочевье одного из древних племен. Предание это основано на множестве курганов или круглых насыпей, расположенных от самой слободы вдоль берега (Иртыша. — *В. К.*), ⟨...⟩ по Томскому тракту, от Такмыцкой, в верстах 16-ти есть 2 кургана аршин около 6-ти, а по Омскому, на таком же расстоянии, — от 2-х до 3-х аршин. ⟨...⟩
> Самое же предание держится, в свою очередь, на следующем поверье. „Чудь, нехристь, жившая доселева здесь, заметив появление между красным (хвойным) лесом березника, крепко призадумалась, почуяв какую-то для себя перемену. Обратилась к своим прорицателям, которые и объявили им, что близко время, когда этими местами будет владеть Белый царь. И вот, не дожидаясь исполнения предсказания, одни из них ушли в дальние степи, а другие, не желая, вероятно, расставаться со своими родными жилищами, зарылись со всем имуществом в землю".
> Старики это поверье подтверждают многими кладами, будто бы зарытыми в курганах и являющихся их дедам и отцам под видом животных или горящих свечей» [Попов, с. 20].

О курганах в Шадринском уезде Пермской губернии и приуроченных к ним народным рассказам о чуди сообщает крестьянин-краевед А. Зырянов:

> «Все тринадцать волостей Шадринского округа имеют по нескольку курганов. Обыкновенно курганы находятся вблизи рек и речек. ⟨...⟩ У русских поселенцев курганы называются *могилицами чудаков*. По рассказам шадринских крестьян, чудь, или чудаки, были ожесточенными врагами христианства и его последователей. Они устроили для себя насыпи на деревянных столбах и заключились там: но эти насыпи или сами на них обрушились, или же в некоторых местах сами чудаки подрубили столбы и погибли под обрушившеюся землею.

Вместе с чудаками, по народным преданиям, под насыпями или могилицами остались и их сокровища. Действительно, в курганах находимо было много вещей, как я часто слыхал от старожилов. Находки состоят обыкновенно из серебряных и медных украшений от седел и узд, из обломков стрел и копий» [Зырянов, с. 130–131].

О курганах за селом Боровским Боровской волости Ишимского уезда Тобольской губернии и приуроченном к ним поверье о чуди в своих путевых заметках, опубликованных сначала в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1863, № 270, с. 1097), а затем изданных отдельной книгой (1872), пишет и русский офицер и ученый С. И. Турбин:

«Дорога, проложенная невдалеке от левого берега р. Ишима (приток Иртыша. — *В. К.*), идет по местности слегка волнистой. Земля превосходная. За селом Боровским начинается ряд курганов. Это первые курганы, которые я встретил в Сибири. Между местными жителями ходит поверье, что здесь прежде, когда-то, очень давно, жили какие-то *чудаки* или *чудь,* устроевавшие свои жилья под землею, и что, не снеся русского духа, они подрубили подпорки и были задавлены обрушившеюся землею. В видах подтверждения этого предания ссылаются на то, что в курганах находят бревна, человеческие кости, посуду и разную домашнюю утварь» [Турбин, с. 66].

Приуроченные к курганным памятникам повествования о чуди содержат, как видим, комплекс мотивов, связанных с самопогребением чуди. То же находим и в рассказах о чуди, связанных с городищами — остатками древних укрепленных поселений или городов, по большей части расположенных по берегам рек и обнесенных земляными валами и рвами. Одно из таких повествований было зафиксировано этнографом и фольклористом П. А. Городцовым в июне 1905 г. на р. Тобол (притоке Иртыша) в д. Чегановой Гилёволиповской волости Тюменского уезда Тобольской губернии (ныне д. Чеганова Ярковского района Тюменской области):

«Деревня Чеганова Гилеволиповской волости Тюменского уезда раскинулась на песчаной и холмистой местности, составляющей часть невысокого, но длинного увала, или, по местному выражению, гривы; увал этот идет с северо-востока на юго-запад и покрыт сосновым лесом. ⟨...⟩ Я случайно набрел на это место во время моих прогулок в окрестностях деревни Чегановой и сразу же понял археологическое его значение[8].

[8] Рассказ о чуди предварен собирателем подробным описанием самого городища, которое может представлять самостоятельный интерес ввиду дальнейшей судьбы этого археологического объекта: «В юго-западной части увал оканчивается обрывистым песчаным откосом, спускающимся к озеру — рукаву реки Тобола. Песчаный этот обрыв дает возможность определить залегающий в верхней части его культурный слой значительной толщины. На песке я без труда усмотрел громадное кострище и неподалеку от него два других кострища поменьше. ⟨...⟩ На этом месте разбросано много осколков глиняной посуды, несомненно, древнего происхождения, орнамент посуды разнообразен; встречается точечный, пунктирный орнамент, а также в форме ломаного зигзага и в виде параллельных черточек. ⟨...⟩ Никаких других изделий: кремневых, костяных и металлических — я не нашел. На руках у местных крестьян в настоящее время тоже не имеется никаких вещей» [Городцов, с. 112].

Я стал беседовать с крестьянами о значении этого места и услышал рассказ о чуди, древнем народе, обитавшем на этом увале и исчезнувшем при появлении русских. Вот этот рассказ.

Во времена очень древние, когда в этих местах не было не только русских, но и татар, на увале жил дикий народ чудь. Люди этого народа были ростом малы, почти что в половину роста наших русских людей, не больше, как аршина в полтора величиною. „Чудь“ были люди дикие и жили в землянках, которые они строили так: копали яму в земле, посредине ямы ставили столб, на котором закрепляли жерди и доски для крыши; сверху засыпали крышу землей, и жилище готово. По-видимому, люди эти были богатые — у них было много серебряной и медной посуды; осколки этой посуды иногда находили местные крестьяне. Несомненно, „чудь“ занималась хлебопашеством, так как иногда крестьяне находили железные сошники, причем сошники эти были крайне малого размера, не больше кисти руки взрослого человека, и можно поэтому полагать, что „чудь“ еще не знала лошадиной тяги и пахала землю не лошадьми, а на себе.

В те времена в здешних местах рос только красный лес, чернолесья же и особенно березы люди совсем не знали и не видали. С течением времени в лесах появилось белое дерево — береза, и „чудь“ стала размышлять о значении этого небывалого явления, и по рассуждении решила, что появился белый царь, который овладеет этими местами, подобно тому как белое дерево распространило свое владычество в этих местах. „Чудь“ пришла в ужас от этого обстоятельства и порешила: лучше нам умереть своею смертью от своей руки, чем принять смерть от руки чужеземных пришельцев. И вот в один и тот же день „чудь“ собралась — каждая семья в свою землянку, забрали туда все свои пожитки и сокровища, подрубили столбы, крыша рухнула и задавила дикарей. Так прекратила свое существование чудь» [Городцов, с. 112–113].

Сообщение собирателя завершается важным для нас указанием на популярность подобных повествований в данной местности: «Легенда о чуди имеет громадное распространение в пределах Тобольской губернии и известна чуть ли не в каждой деревне. Даже в городе Тюмени ее знают и приурочивают к так называемому Цареву городищу» [Там же, с. 113–114]. Однако нужно уточнить при этом, что к конкретному приведенному исследователем рассказу о чуди упомянутый им памятник археологии в г. Тюмени «Царево городище»[9] отношения не имеет. Как видно из сообщенных сведений, публикуемый собирателем рассказ приурочен к обнаруженной и описанной им археологической находке рядом с деревней Чегановой. Много позднее, начиная с середины 80-х гг. XX в., этот археологический объект, с которым связано бытование приведенного выше повествования о чуди, — городище Чеганово 3, памятник сузгунской культуры эпохи поздней бронзы, — был исследован и описан

[9] Царево городище — памятник археологии, известный также как Чимги-тура (Чинги-тура) — столица Тюменского улуса Золотой Орды, впоследствии Сибирского ханства; в 1586 г. на месте Чинги-Туры был основан город Тюмень (сейчас этот район Тюмени называется Городищем). О памятнике см., например: [Тюменское и Сибирское ханства, с. 172–177].

специалистами-археологами (см.: [Зимина, Зах, Скочина, Колмогоров, Галкин, Аношко]).

Интересная фиксация приуроченного к городищу повествования о чуди была выявлена нами среди собранных учителем Курганского училища Ф. К. Зобниным (который с 1888 г. по заданию Русского географического общества изучал крестьянский быт и историю Западной Сибири) материалов, хранящихся в Санкт-Петербурге, в фондах Архива Русского географического общества (АРГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 37. С. 218–222). Рассказ под названием «Описание городища» был записан им в июне 1892 г. в Тюменском округе Тобольской губернии среди жителей слободы Усть-Ницынской (уроженцем которой собиратель являлся):

> «В прежние времена на этих местах жила чудь, жилища которой представляли из себя шалаши на столбах с земляными крышами. Когда чудь услышала о приходе в ее землю какого-то воителя, то подрубила столбы своих шалашей и заживо схоронила себя. Так образовались городище и бугры (курганы)! И долго потом, как говорили старики, над этими буграми теплились свечки, по ночам, как признаки зарытого клада!»[10]

Приведенный рассказ исследователь дополнил описанием расположенного верстах в трех к востоку от селения, за речками Турой и Ницой (бассейн Иртыша. — *В. К.*), места, носящего у жителей слободы название городища, и рисунком с подробным указанием его размеров и формы. Хотя сообщение собирателя не содержит свидетельств реальности существования этого городища («городище никаких остатков былого не представляет и в настоящее время густо заросло молодым осинником и высокою зеленою травою; было ли оно когда разрываемо — точных известий не сохранилось»[11]), для местных жителей описанный объект являлся, по-видимому, той реалией, которая поддерживала их представления о самопогребении чуди.

Еще одна группа сибирских повествований о чуди связана со следами древних рудных разработок на этой территории. Мотива самопогребения они не содержат. Пример — рассказ о руднике «Чудак», зафиксированный священником Б. Г. Герасимовым в Змеиногорском уезде Томской губернии:

> «Верстах в 12 от села Красный Яр на Иртыше находится давно уже заброшенный рудник Чудак. Название рудника объясняет следующая легенда. Когда в первый раз приступили к разработке руды, то на месте раскопок оказались чудские могилы, т. е. могилы давно исчезнувшего племени „чудь“. В некоторых могилах (курганах), по преданию, хранились клады, о чем узнали в народе по огонькам, светившимся по ночам над этими курганами. В шахте, которая была разработана в земле, нередко „чудилось“. Иногда в горе (шахте) раздавался шум и какое-то хлопанье. Особенно

[10] АРГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 37. С. 222.

[11] Там же. С. 221.

> жутко было по ночам. Рабочих преследовали разные страшные видения... Невидимая сила выживала незваных гостей.
> Все это дало основание назвать рудник Чудаком» [Герасимов, с. 14].

Известны поверья о чуди, приуроченные к древним наскальным письменным памятникам и обработанным каменным изделиям. Мотива самопогребения в них также нет. Пример — сообщение о селе Писанце Ирбитского уезда Пермской губернии местного краеведа И. Булычева, опубликованное сначала в «Пермских губернских ведомостях» (1866. № 75), а затем перепечатанное Д. Смышляевым:

> «Село получило название от „Писанаго камня“, находящегося на берегу Ирбити. Камень этот известкового строения, возвышающийся сажень на 5 над рекою, занимает к стороне реки место около квадр⟨атной⟩ сажени. Красные начертания, которыми он покрыт, изображают фантастические фигуры. Предание говорит, что изображения сделаны кровью чудского князька, убившегося здесь со своей лошадью и погребенного под камнем. По замечанию г. Булычева, надпись, в продолжении 10 лет, значительно сгладилась... В пещере, около Писанца, найдены медные наконечники, стрелы и копья» [Смышляев, с. 16].

Как видим, сибирские повествования о чуди, зафиксированные в сколько-нибудь полной форме, содержат указания на приуроченность их к конкретным археологическим объектам в Сибири. Как и в летописных сибирских упоминаниях о чуди, повествования устной прозы не содержат указаний на этническую ее принадлежность. Заметно при этом совпадение территории бытования устных рассказов о чуди с отмеченной в летописных источниках — по течению реки Иртыша и его притоков.

В упоминавшейся уже работе В. М. Флоринского обзор курганов Западной Сибири предварен им перечислением находящихся на территории Сибири «памятников давно прошедшей жизни», которые поделены исследователем на несколько групп: 1) множество древних могил или курганов, рассеянных по всем областям Западной и Восточной Сибири; 2) городища или древние укрепленные пункты, большею частью расположенные по берегам рек и обнесенные земляными валами и рвами; 3) следы развалин древних каменных городов, «встречающиеся преимущественно, если не сказать исключительно, в южных областях Семипалатинской и Семиреченской»; 4) следы древних рудных разработок; 5) письменные памятники на скалах и обработанных каменных изделиях (см.: [Флоринский, с. 1]). Примечательно, что группы, на которые делятся приведенные нами выше сибирские формы повествований о чуди, практически полностью совпадают с указанными В. М. Флоринским группами археологических памятников на территории Сибири (за исключением развалин каменных городов).

Указанные археологические памятники, по наблюдениям исследователя, не рассеяны повсеместно, а расположены преимущественно на правом берегу Иртыша и группируются по известным участкам, представляющим как бы отдельные оазисы (см.: [Флоринский, с. 6, 9]). Поскольку повествования о чуди привязаны к конкретным археологическим объектам, то и они распространены не повсеместно, в их бытовании наблюдается та же «очаговость». Подобные, связанные с локализацией повествований о чуди закономерности отмечаются и на европейской территории России, на Русском Севере, см.: [Смирнов, с. 60–61].

Следует оговорить особенность сделанных в XIX — начале XX в. фиксаций преданий о чуди. Все они являются не подлинными записями, а пересказом, переложением слышанного, возможно, сводными вариантами. Следствием этого является контаминированный характер представленного тем или иным собирателем текста. Так или иначе, в указанных сибирских вариантах мы находим следующие основные комплексы мотивов: следы пребывания чуди на данной территории (чудские бугры, могилы, городища, рудники); появление березы (белого дерева или белого леса)[12], что предупреждает о скором приходе белых людей / белого царя[13]; самопогребение чуди, убегающей от крещения или иной опасности; чудские клады, на которые указывает появление огней в виде свечи. Перечисленные мотивы хорошо известны в подобных повествованиях на Русском Севере, на Урале, в Западной и Восточной Сибири.

Предание о чуди, несомненно, было перенесено на Урал и в Сибирь из европейской части страны, точнее, с Русского Севера. Однако сибирские варианты поверий о чуди (и летописные, и устные) органично привязаны к местной географии, местным сибирским реалиям и археологическим памятникам, расположение которых и определяет ареалы бытования таких повествований на территории Сибири.

Литература

Агеева — *Агеева Р. А.* Об этнониме *чудь* (*чухна*, *чухарь*) // Этнонимы: Сб. ст. / Отв. ред. В. А. Никонов. М.: Наука, 1970. С. 194–203.

Байдин — *Байдин В. И.* Кирша Данилов в Сибири и на Урале: историко-биографические этюды. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2015. 208 с.

[12] О белой березе в преданиях о чуди см.: [Феоктистова].

[13] Заметим, что в других традициях указанием на необходимость самопогребения может стать появление не белого царя, а иные знаки: например, в некоторых коми легендах сигналом к самопогребению чуди служит появление Стефана Пермского, см.: [Коми легенды, с. 21; Лимеров, с. 77].

Березович — *Березович Е. Л.* Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2014. Т. 5. С. 560–562.

Герасимов — *Герасимов Б.* Из мира легенд и недавнего прошлого: (Этнографические мелочи) // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества. Семипалатинск, Типолит. торгового дома «П. Плещеев и Ко», 1909. Вып. 4. С. 1–18 (8-я паг.).

Горелов — *Горелов А. А.* Кирша Данилов — реальное историческое лицо // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1995. Т. 28: Эпические традиции. С. 97–110.

Городцов — *Городцов П. А.* Чудь (Западно-Сибирская легенда) // Этнографическое обозрение. 1906. № 1–2 (Кн. 68–69). С. 112–114.

Гуляев — *Гуляев С. И.* Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. 1848. Т. 90, вып. 10. С. 50–142.

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: ТЕРРА, 1994. Т. 4. 684 с.

Древние российские стихотворения — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1977. 487 с.

Евгеньева, Путилов — [*Евгеньева А. П., Путилов Б. Н.*]. Комментарии // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1977. С. 425–460.

Зимина, Зах, Скочина, Колмогоров, Галкин, Аношко — *Зимина О. Ю., Зах В. А., Скочина С. Н., Колмогоров П. А., Галкин В. Т., Аношко О. М.* Городище Чеганово 3 в Нижнем Притоболье // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006. № 6. С. 58–72.

Зырянов — *Зырянов А.* Заметки о курганах в Шадринском уезде // Пермский сборник. М.: Тип. Лазаревского ин-та вост. языков, 1859. Кн. 1. Отд. I. С. 130–131.

Коми легенды — Коми легенды и предания / Вступ. ст., сост., примеч. и пер. Ю. Г. Рочева. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. 176 с.

Костров — *Костров Н. А.* Путешествие по Томской губернии его императорского высочества государя великого князя Владимира Александровича в июне и июле 1868 г. Томск: Тип. губ. правления, 1868. 83 с.

Лашук — *Лашук Л. П.* Чудь историческая и чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 208–216.

Лимеров — *Лимеров П. Ф.* Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского университета: Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 1 (17). С. 76–83.

Ожегов — *Ожегов С. И.* Словарь русского языка / Под ред. Н. Ю. Шведовой. 16-е изд., испр. М.: Русский язык, 1984. 797 с.

ПВЛ — Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1996. 668 с.

Попов — *Попов Т.* Слобода Такмыцкая (Тарского округа, Тобольской губ.) // Тобольские губернские ведомости. 1866. № 4. С. 19–22.

Потанин — *Потанин Гр.* Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом. СПб.: Тип. В. Головина, 1864. Вып. 6. С. 1–154.

Путилов — *Путилов Б. Н.* «Сборник Кирши Данилова» и его место в русской фольклористике // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1977. С. 361–404.

Ромодановская — *Ромодановская Е. К.* «Краткое описание о Сибирстей земли и о похождении атамана Ермака» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Вып. 3 (XVII в.), ч. 2. С. 194–195.

Сибирские летописи 1987 — Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи // ПСРЛ. М.: Наука, 1987. Т. 36. 382 с.

Сибирские летописи 1907 — Сибирские летописи / Изд. Имп. Археол. комис. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1907. XXXVIII, 397 с.

Словарь русского языка XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С. Г. Бархударов. М.: Наука, 1978. Вып. 5. 393 с.

Смирнов — *Смирнов Ю. И.* Самопогребение чуди // Народные культуры Русского Севера: Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 г.). / Отв. ред. Н. В. Дранникова. Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2002. С. 58–64.

Смышляев — [*Смышляев Д.*] Источники и пособия для изучения Пермского края / Собр. Д. Смышляев. Пермь: Тип. губ. земской управы, 1876. 280 с.

Турбин — *Турбин С.* Страна изгнания и Исчезнувшие люди: Сибирские очерки. СПб.: Изд. книгопродавца К. Н. Плотникова, 1872. 367 с.

Тюменское и Сибирское ханства — Тюменское и Сибирское ханства / Под ред. Д. Н. Маслюженко, А. Г. Ситдикова, Р. Р. Хайрутдинова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. 560 с.

Феоктистова — *Феоктистова И. К.* Предание о белой березе // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 3 (248). С. 263–269.

Флоринский — *Флоринский В. М.* Топографические сведения о курганах Западной Сибири. Томск: Типолит. Михайлова и Макушина, 1889. 72 с.

References

Ageeva, R. A. (1970). 'Ob etnonime chud' (chukhna, chukhar')' ['About Ethnonym Chud (Chukhna, Chukhar')'], in: Nikonov, V. A., ed., *Etnonimy. Sbornik statei* [*Ethnonyms. Collection of articles*]. Moscow: Nauka Publ., 194–203. (In Russ.)

Baidin, V. I. (2015). *Kirsha Danilov v Sibiri i na Urale: istoriko-biograficheskie etiudy* [*Kirsha Danilov in Siberia and the Urals: Historical and Biographical Sketches*]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta Publ., 2015. 208 p. (In Russ.)

Barkhudarov, S. G., ed., (1978). *Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv*. [*Dictionary of the Russian Language of the 11th–17th Centuries*]. Moscow: Nauka Publ. Iss. 5, 393 p. (In Russ.)

Berezovich, E. L. (2014). 'Chud', in: Tolstoi, N. I., ed., *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'* [*Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary*]. In 5 vols. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia Publ. Vol. 5, 560–562. (In Russ.)

Dal', V. I. (1994). *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka* [*Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language*]. In 4 vols. Moscow: TERRA Publ. Vol. 4, 684 p. (In Russ.)

Evgen'eva, A. P., Putilov, B. N., eds. (1977). *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniia, sobrannye Kirsheiu Danilovym* [*Old Russian Poems, Collected by Kirsha Danilov*]. 2nd ed., comp. Moscow: Nauka Publ., 487 p. (In Russ.)

Evgen'eva, A. P., Putilov, B. N. (1977). 'Kommentarii' ['Comments'], in: Evgen'eva, A. P., Putilov, B. N., eds., *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniia, sobrannye Kirsheiu Danilovym* [*Old Russian Poems, Collected by Kirsha Danilov*]. 2nd ed., comp. Moscow: Nauka Publ., 425–460. (In Russ.)

Feoktistova, I. K. (2011). 'Predanie o beloi bereze' ['The Legend of the White Birch'], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 3 (248), 263–269. (In Russ.)

Gorelov, A. A. (1995). 'Kirsha Danilov — real'noe istoricheskoe litso' ['Kirsha Danilov as a Real Historical Figure'], in: *Russkii fol'klor. Materialy i issledovaniia. Vol. 28. (Epicheskie traditsii)* [*Russian Folklore: Materials and Research. Vol. 28. Epic Traditions]*. St. Petersburg: Nauka Publ., 97–110. (In Russ.)

Likhachev, D. S., Adrianova-Peretts, V. P., eds. (1996). *Povest' vremennykh let* [*The Tale of Bygone Years*]. 2nd ed., corr. and comp. St. Petersburg: Nauka Publ., 668 p. (In Russ.)

Limerov, P. F. (2012). 'Puteshestviia Stepana-chudotvortsa: k voprosu o toponimicheskom motive v legendakh o khristianizatsii komi' ['The Travels of Stepan the Miracle Worker: On the Toponymic Motif in Legends of the Christianization of the Komi'], *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiia*, 1 (17), 76–83. (In Russ.)

Masliuzhenko, D. N., Sitdikov, A. G., Khairutdinov, R. R., eds. (2018). *Tiumenskoe i Sibirskoe khanstva* [*Tyumen and Siberian Khanates*]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta Publ., 560 p. (In Russ.)

Putilov, B. N. (1977). '«Sbornik Kirshi Danilova» i ego mesto v russkoi fol'kloristike' ['Kirsha Danilov's Miscellany and its Place in Russian Folklore Studies'], in: Evgen'eva, A. P., Putilov, B. N., eds., *Drevnie rossiiskie stikhotvoreniia, sobrannye Kirsheiu Danilovym* [*Old Russian Poems, Collected by Kirsha Danilov*]. 2nd ed., comp. Moscow: Nauka Publ., 361–404. (In Russ.)

Rochev, Iu. G., ed. (1984). *Komi legendy i predaniia* [*Komi Legends and Narrations*]. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 176 p. (In Russ.)

Romodanovskaia, E. K. (1993). 'Kratkoe opisanie o Sibirstei zemli i o pokhozhdenii atamana Ermaka' ['A Brief Description of the Siberian Lands and the Adventures of Ataman Ermak'], in: Likhachev, D. S., ed., *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [*Dictionary of Scribes and Bookishness of Old Rus*]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ. Iss. 3: (XVII v.), pt. 2, 194–195. (In Russ.)

Smirnov, Iu. I. (2002). 'Samopogrebenie chudi' ['Self-burial of the Chud'], in: Drannikova, N. V., ed., *Narodnye kul'tury Russkogo Severa* [*Folk Cultures of the Russian North*]. Arkhangel'sk: Pomorskii gosudarstvennyi universitet Publ., 58–64. (In Russ.)

Zimina, O. Yu., Zakh, V. A., Skochina, S. N., Kolmogorov, P. A., Galkin, V. T., Anoshko, O. M. (2006). 'Gorodishche Cheganovo 3 v Nizhnem Pritobol'e' ['The Cheganovo 3 Settlement in the Lower Tobol Region'], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, 6, 58–72. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 186–207
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-186-207
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 186–207
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Д. Э. Цховребова

Diana E. Tskhovrebova

ФЕНОМЕН ОБОРОТНИЧЕСТВА В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ ОСЕТИН

THE PHENOMENON OF SHAPESHIFTING IN THE NON-FAIRYTALE OSSETIAN PROSE

Резюме. Статья посвящена феномену оборотничества в несказочной прозе осетин. Для анализа были взяты эпос и былички, а также привлечен сравнительный материал в виде песен и религиозных преданий, дающий представление об этнографическом контексте. Особое внимание в работе уделено классификации видов оборотничества в несказочных жанрах и выделению их основных черт и роли в устном фольклоре. В результате исследования было выявлено, что в эпосе существует три типа оборотней: трикстеры, меняющие облик в силу своих инфернальных особенностей; герои, превращающиеся в сакральных животных для совершения подвигов; волшебные невесты, желающие испытать жениха. В то же время в быличках есть два особых сюжета о духах Верхнего мира, перевоплощающихся, чтобы взаимодействовать с людьми, и женщинах-волчицах, истребляющих скот. Несмотря на разную значимость и распространенность фольклорных текстов, в некоторых случаях сюжеты об оборотнях обнаруживают типологическое сходство.

Ключевые слова: нартский эпос осетин, *ус-бирæгъ*, былички о небожителях, оборотничество, герои-оборотни.

Информация об авторе: Диана Эдуардовна Цховребова, магистрант 1-го курса программы «Современное востоковедение» НИУ ВШЭ, Москва, detskhovrebova@edu.hse.ru; ORCID ID: 0009-0006-5953-8667.

Для цитирования: *Цховребова Д. Э.* Феномен оборотничества в несказочной прозе осетин // Словесность и история. 2026. № 1. С. 186–207.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-186-207

Abstract. The article is devoted to the phenomenon of werewolfism in the non-fairytale prose of the Ossetians. The author analyzes epics and *bylichki*, as well as comparative material in the form of songs and religious traditions that gives an overview of the ethnographic context. Particular attention is paid to the classification of the types of werewolves in various non-fairytale genres and to the highlighting of their main features and role in oral folklore. The article reveals that there are three types of werewolves in the epic — tricksters, who change their appearance due to their infernal characteristics; heroes, who turn into sacred animals to perform feats; and magical brides, who want to test the groom. At the same time, the *bylichki* contain two special stories about the spirits of the Upper World, who reincarnate in order to interact with people, and about wolf-women, who exterminate cattle. Despite the varying significance and prevalence of folklore texts, stories about werewolves show typological similarities.

Keywords: Nart epic of the Ossetians, *us-biræg*, epics about the spirits of the Upper World, werewolf, werewolf heroes.

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

Information about the author: Diana E. Tskhovrebova, master's student, National Research University of Higher School of Economics, Moscow, Russia, detskhovrebova@edu.hse.ru; ORCID ID: 0009-0006-5953-8667.
For citation: Tskhovrebova, D. E. (2026). 'The Phenomenon of Shapeshifting in the Non-Fairytale Ossetian Prose', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 186–207.

Нартский эпос осетин (VIII–VII вв. до н. э.) бытует на территории Северного Кавказа, в Северной и Южной Осетии, и существенно отличается от аналогичных эпических циклов соседних народов. В первую очередь это связано с архаичным влиянием индоиранской традиции. Осетины, будучи ираноязычным кочевым народом, начали ассимилироваться с населением Кавказа примерно в I в. н. э., что привело к смешению эпического материала. Впоследствии это дало возможность для обширных сравнительных исследований, к которым и мы будем обращаться в своей работе.

Оборотничество можно назвать мотивом, который включает в себя представления о магическом изменении внешнего вида человека. Согласно исследованиям С. Ю. Неклюдова, этот мотив также базируется на «комплексе архаических представлений о двойной, зооморфной природе мифологических персонажей — тотемных первопредков или культурных героев» [Неклюдов, с. 14]. Отмечается, что «известную роль могла сыграть и практика охотничьей (~ игровой) маскировки» [Там же].

В нартском эпосе осетин можно обнаружить обширный материал, отвечающий такому определению. Так, отголоски представлений о тотемизме четко прослеживаются в сюжетах о Сослане, которого закалили в волчьем молоке [Нарты, с. 88], а связь охотничьих практик маскировки можно найти в сюжетах о волшебных невестах, которые в образе голубки, оленя или лани спасались от преследующего их ловца [Нарты, с. 7–20, 162–176]. Наряду с этим в сказаниях отдельное место занимает трикстер Сырдон, меняющий свое обличье, чтобы искушать героев и создавать хаос [Нарты, с. 120].

Таким образом, большая часть нартов так или иначе связана с оборотничеством. В этой статье мы попытались выстроить классификацию героев-оборотней в несказочной прозе осетин.

1. ЭПОС

1.1. Трикстеры

Всех оборотней нартского эпоса можно разделить на классы, обладающие своими особыми чертами. Так, уникальными характеристиками обладают герои-трикстеры. В нартском эпосе осетин таковым является только один — Сырдон. Именно он обладает необходимым набором плутовских

черт. Сырдон — нарушитель спокойствия и первозданного миропорядка [Мелетинский, с. 50], а также лжец и сплетник, подстрекатель ссор, цель которого — разобщить нартов [Дюмезиль, с. 93]. При этом его образ двойственен и сочетает в себе разные как временные, так и культурные пласты, поэтому однозначно трактовать Сырдона как «положительного» или «отрицательного» героя не удается. Будучи сыном Дзерассы (в некоторых вариантах — Шатаны) и покровителя рек Гатага (иногда Батага — покровителя чертей [Нарты, с. 190]), он приходит в нартское селение, чтобы жить вместе с людьми, несмотря на то что скорее является духом природы, нежели человеком. В других вариантах сказаний его матерью считается не Шатана / Дзерасса, а «бесовка», а отцом — нарт Хамыц: «Едва бесовка приблизилась, [Хамыц] вскочил... Но куда ему было догнать бесовку. И тогда проклял он [ее] мужским семенем... И бесовка после этого забеременела» [Нарты, с. 191]. При таком разнообразии сюжетов, на наш взгляд, главное — отметить дуалистическое происхождение Сырдона. Он всегда наполовину нарт, но при этом связан со сверхъестественными, часто демоническими, существами.

Сначала местное общество не принимает героя. О нем говорят: «Чем-то он похож на нас, но есть в нем что-то и от далимонов» [Нарты, с. 189], отмечая инфернальность его происхождения, которая, несмотря на вполне человеческий облик Сырдона, кажется нартам очевидной. В дальнейшем трикстер, действительно, будет не только жить среди людей, но и общаться с далимонами — злыми духами Нижнего мира. С помощью них он сможет одолеть нарта Сослана — своего заклятого врага [Нарты, с. 182].

Помимо происхождения, отличительной чертой Сырдона является его умение принимать какую угодно форму. Притом количество обличий неограниченно: он изменяет не только тело, но и возраст и даже пол, иногда становясь женщиной. Так, в сказании «Осада крепости Гори» Сырдон, желая помешать Сослану воскресить мертвого друга, принимает образ то старика, то старухи и отвлекает нарта от ритуала, искушая его ложными слухами: « — Куда ты торопишься, старик? / — Нарты взяли крепость Гори... А ты ведь похож на Сослана, так куда ты идешь, еще и с покойником? Красавицу Агунду уносит сын Деденага Ерахцау» [Нарты, с. 120]. В итоге он добивается своего — Сослан бросает мертвое тело юноши и уходит. Интересно отметить, что смена пола также может отражать трикстерскую природу Сырдона, который тем самым нарушает первозданные табу и гармоничное устройство Вселенной [Мелетинский, с. 40].

Кроме того, Сырдон может обращаться в предметы. Например, в сказании «Как Сосырыко женился на дочери Солнца и как он умер» Сырдон, чтобы узнать секрет смерти Сосырыко, обратился в шапку, которую подбирает

богатырь. В таком обличье он подслушивает все тайны героя, а затем рассказывает их далимонам, которые и убивают нарта [Нарты, с. 176].

Таким образом, цель перевоплощений Сырдона — узнавание информации о нартах с целью впоследствии навредить им с помощью этих знаний. В этом, с одной стороны, проявляются его трикстерские черты, а с другой — механизм оборотничества героя схож с представлениями осетин о демонических существах. Так, существует поверье о том, что черти спрятались среди людей, приняв человеческий облик: «...черти собрались и начали совещаться, как им защититься от людей. Тогда один черт предложил смешаться с людьми и жить среди них, приняв вид людей. На это черти возразили, что, живя под видом людей, они ведь могут по ошибке смешаться с ними. На это тот черт ответил: „Смешение нам не угрожает, так как люди, в ком будет течь хотя бы капелька нашей крови, станут чертями“. С тех пор, как гласит легенда, черти стали жить среди людей» (цит. по.: [Таказов 2013, с. 137]). Согласно С. Ю. Неклюдову, тип оборотничества, который подразумевает сокрытие сути под ложной формой и противопоставляется истинности, характерен для существ низшего сверхъестественного порядка [Неклюдов, с. 24–25]. Похожий путь проходит и Сырдон: изначально он не является человеком, но интегрируется в людское общество, при этом всегда стремится навредить героям. Как мы указывали выше, в текстах нартских сказаний отмечено его сходство со злыми духами.

Таким образом, способность менять свой внешний вид характерна только для одного антагониста в сказаниях. Сырдон демонстрирует типичные для трикстеров черты, принимая нарушающие табу обличья, своими действиями разрушая первозданные нормы. В то же время его способности тесно связаны с этнографическим контекстом и отражают представления о чертях и злых духах, скрывших свою истинную суть, чтобы жить среди людей. В результате оборотничество Сырдона несет в себе трикстерские черты, а также сохраняет стойкую ассоциацию с нечистой силой.

1.2. Герои-богатыри

Тем не менее способность перевоплощаться свойственна в нартском эпосе не только трикстерам, но и героям-богатырям. Оборотнем можно назвать Батрадза: в ряде сказаний он принимает облик разных животных для достижения своих целей. Важно отметить, что количество его звериных обличий ограниченно и, как нам кажется, они связаны с индоиранской эпической традицией. Известно, что в некоторых сказаниях Батрадз обращается в муравья, муху или быка [Дарчиев 2015, с. 111]. Все три образа связаны исключительно с этим героем и не приписываются никому, кроме Батрадза.

Это позволяет нам предположить, что воплощения несут в себе особую символику, присущую только этому нарту.

Проводя сравнительный анализ, мы обнаружили, что такими же воплощениями обладает индийский Индра. Параллель между героями основана на схожести образов: оба связаны с индоиранской эпической традицией и относятся к типу «грозовых божеств», то есть имеют гневливый характер, достигают целей с помощью силы и отваги, а главным их символом считается меч [Чибиров 2013, с. 4]. Традиционные зооморфные обличья и Батрадза, и Индры одинаковы и характерны только для божеств — покровителей войны[1]. Так, бык — классический символ ярости в индоиранской культуре — часто становится животным-тотемом воинских кланов [Дарчиев 2013, с. 238]. Муравей — популярный для грозовых божеств инсектный образ в индоиранской мифологии [Дарчиев 2012, с. 28]. Обличье мухи также принадлежит исключительно Индре [Дарчиев 2015, с. 111] и, по-видимому, тоже имеет отношение к воинской символике. Таким образом, все приведенные выше воплощения Батрадза отражают преемственность индоиранской эпической традиции.

Наше внимание также особенно привлекло одно уникальное превращение Батрадза. В ряде сказаний его часто называют барсом. Многими исследователями отмечается, что подобное сравнение используется исключительно для этого героя [Дарчиев 2015, с. 111]. Так, узнав, что нарты убили одного из старейшин, Сырдон говорит: «О собачьи нарты! Его вы убили, но с высоты на вас барс глядит... А говорил так Сырдон о Батрадзе, сыне Хамыца» [Нарты, с. 279]. Приведенное эпическое сравнение встречается в разных вариантах во всех версиях сказания. Это может быть и прямое сравнение, приведенное выше, или иносказательное предупреждение, озвученное в доме заговорщиков. Иногда говорится, что барс спрыгнет с гор и растерзает свиней, и все в помещении понимают, что Батрадз придет и покарает своих врагов [Мысыккаты, Кочиев, с. 29].

Стоит отметить, что в осетинской средневековой культуре образ барса был не популярен. Кроме эпоса, он не появляется в других фольклорных жанрах. Более того, барсы никогда не ассоциировались со светлой стороной жизни. Кошки — и большие, и малые — считались символом смерти, воплощением хтонического мира [Туаллагов 2021, с. 101]. Присутствие барса на гербе Осетии и история его появления сейчас имеет очень неоднозначные

[1] Стоит отметить, что Батрадз не сверхъестественное существо, а герой-человек. Тем не менее он обладает явными чертами грозового и военного божества, а его образ отличается глубокой архаичностью и связью с индоиранской эпической традицией, что позволяет проводить некоторые параллели [Дарчиев 2013, с. 243].

трактовки [Туаллагов 2021; 2022] и не может являться аргументом в пользу сакральности животного.

Тем не менее многие исследователи приходят к выводу, что сюжет о Батрадзе-барсе оригинален [Туаллагов 2021, с. 106–107]. Для более глубокого анализа обратимся к предкам осетин — скифам и сарматам. В их иконографии образы барсов были достаточно распространены, а у средневековых аланосетин они почти полностью исчезают из материальной культуры [Туаллагов 2021, с. 84]. По всей видимости, культ барса / тигра был аналогичен волчье-собачьему у ряда племен индоиранской общности [Vassilkov, с. 239]. Это животное также считалось символом воинов и потому часто изображалось на холодном оружии [Мысыккаты, с. 172], что отражает связь барса с богом войны, так называемым «скифским Аресом», черты которого сохранились в образе Батрадза [Там же, с. 173]. В результате способность героя обращаться в барса, а также сказительские сравнения нарта с этим животным могут быть наследием черт грозового, воинского божества.

Тем не менее превращения Батрадза насчитывают не только отдельные перевоплощения, но и череду сменяющих друг друга обличий. Так, в сказании «Смерть Батрадза» герой охотится за Колесом Балсага. В погоне за ним он обращается в барса, тетерева, орла и быка [Там же, с. 173]. Звериные обличья складываются в мотив «хищник — птица — копытное животное». Такой эпический «орнамент» является отражением скифской триады — уникального узора, который часто встречается в материальной культуре ираноязычных кочевников. Он представляет собой картину, на которой хищник (часто это волк или барс) кусает крупную птицу, поражающую парнокопытное животное. Согласно исследованиям Д. С. Раевского, орнамент «строился по канонам, характерным для поэтического языка индоиранских певцов-сказителей» и должен был быть отражен в фольклоре в виде эпических формул [Раевский, Кулланда, Погребова, с. 219]. Именно это и происходит в нартском эпосе осетин в вышеупомянутом сказании о «Смерти Батрадза» или различных его вариантах, в которых мотив превращения в хищника, птицу и копытное животное сохраняется и может быть связан с традиционной символикой.

Таким образом, перевоплощения героя можно объяснить наличием скифского прототипа, а также древних эпических формул, характерных для индоиранских эпосов, в число которых входит и осетинская версия нартского.

Помимо вышеперечисленных воплощений, относящихся к зооморфной символике грозового божества, есть еще одно животное, связанное с мотивом оборотничества. Волк в нартском эпосе осетин является сакральным

животным. Например, В. И. Абаев переводил со староосетинского имя одного из главных нартов, *Уархага*, как «волк» [Абаев, с. 153]. Отмечается также, что он был прародителем *Æхсæртæггатæ* — клана героев. Настоящим звериным обличьем этот нарт не обладает. Тем не менее, как и в случае с Батрадзом, сохранились животные метафоры и сравнения, присущие только ему. Например, Уархага иносказательно называют «старым волком» [Мысыккаты, с. 182]. С ним связан эпический сюжет, согласно которому нарты заставили немощного старика стеречь стадо, желая продемонстрировать ему свое пренебрежение. За это Уархаг уничтожает весь скот. В связи с этим поступком нарты стали иносказательно говорить о нем «волк тушу стережет» [Мысыккаты, с. 181], подразумевая абсурдность ситуации. Таким образом, в самом эпосе проводится явная параллель между героем и животным, хотя фактически превращения в волка не происходит. Это особенно характерно для случаев, когда образ изначально был звериным, но с течением времени стал антропоморфным, а память о зооморфных обличьях осталась в том числе и в эпических метафорах, сравнениях и парафразах [Кочиев, с. 59].

Также в ряде сказаний волк выступает как покровитель отдельных нартов. Так, герой Саууай был выращен этими животными [Нарты, с. 429]. Далее, Сослан был закален в волчьем молоке, что сделало его неуязвимым [Нарты, с. 88]. Его же при рождении благословили, желая быть подобным «волку из стаи» (*уаллон бирæгъ*), то есть особенно свирепым [Нарты, с. 24]. С ним же связан эпизод, когда Сослан в надежде одолеть более сильного противника в бою надевает волчью шкуру [Нарты, с. 389], и именно она приносит нарту победу. Многие исследователи видят в этом отголоски некоторых шаманских инициационных практик, когда человек, надевая на себя кожу животного, становится воплощенным зверем-тотемом [Абаев, с. 439].

Связь воинов с волками прослеживается и на этнографическом материале. Согласно исследованиям А. И. Иванчика, в скифо-сарматской среде существовала традиция мужских союзов, члены которых плотно ассоциировали себя с этими животными. Это отражалось и в свидетельствах соседних народов. Например, в авестийских записях скифов называли «двуногими волками» [Иванчик, с. 40–41]. Это отождествление подразумевало не только номинальный символ, но и соответствующее поведение. Человек-волк должен быть яростным и посвятить свою жизнь войне [Там же]. Эта аналогия прослеживается и в приведенных нами эпических примерах. Волки — покровители рода воинов, олицетворяющие храбрость и силу, приносящие удачу в бою, что видно из вышеперечисленных сказаний. Сравнение молодых людей с такими животными, по-видимому, отражает желание передать им необходимые черты характера: ярость и свирепость.

Таким образом, чаще всего отождествление с волком происходит в рамках устоявшихся определенных возрастных и статусных групп, отражающих этнографическую действительность. Оно выражает желание передать мальчику те «волчьи» черты, которыми он как воин должен обладать. И все же такие животные метафоры косвенно отражают суть оборотничества и его первостепенную функцию, а именно — дать человеку возможность овладеть необходимыми звериными чертами для достижения своей цели.

1. 3. Волшебные невесты

Оборотничество часто маркирует переход из одного статуса в другой. Зачастую это касается не только воинских инициаций, но и свадеб. Часто оборотнями в эпосе являются волшебные невесты. Все сказания с их участием подчинены одной фабуле: имущество героя страдает от нападок сверхъестественного создания, которое никто не может поймать. Он единственный поражает существо стрелой, ставя метку. По кровавому следу герой находит вместо умирающего животного девушку. Вылечить ее способен только тот, кто нанес рану, что герой незамедлительно делает, и это впоследствии приводит к свадьбе. В сюжетах также прослеживается гендерная символика в звериных обличьях девушки и объектах, которыми пользуется мужчина. Так, героиня всегда обращается в животных или птиц, которые ассоциируются в осетинской культуре с женским началом и часто изображаются на свадебных платьях [Газданова, с. 136]. Например, одна из невест Сослана становится белой ланью, а Дзерасса, жена Ахсартага, может превратиться в волшебную птицу, в некоторых вариантах — голубку [Нарты, с. 7–20, 162–176].

Тем не менее звериные образы героинь имеют более глубокую семантику. Эти девушки маркируют собой три мира — главные структурные элементы Вселенной в нартском эпосе. С Верхним их связывает происхождение, так как они потомки богов. Например, Дзерасса — дочь Донбеттера, покровителя Подводного царства, а невеста Сослана в некоторых вариантах — родственница Солнца или небожителя Фид-Иуане [Там же]. Связь с Верхним миром отражена и в зооморфных обличьях девушек: белый или золотой цвет шерсти животного, как в вариантах с волшебной ланью [Нарты, с. 162–176], или его вид, как в случае с голубкой. Так, способность обращаться в птицу может быть символом божественного происхождения девушки [Дарчиева, с. 59]. Героини связаны и со Средним миром. Они часто посещают его, находят там мужей и становятся частью нартского, то есть человеческого, общества. Наконец, с Нижним миром их объединяет место обитания. Так, Дзерасса живет в Подводном царстве, символизирующем пространство, располагающееся ниже земли [Нарты, с. 15]. Невеста Сослана в некоторых вариантах обитает на

«скале отвесной, людям непокорной», в «черном замке» [Нарты, с. 259]. Там ее охраняют великаны, которые традиционно символизируют смерть в осетинском фольклоре [Абаев, с. 106].

Соединение трех пространств в образах девушек подчеркивает их неординарность и исключительность. Они не только невесты, но и медиаторы — существа, способные перемещаться между мирами. Отчасти на это указывают и их звериные образы. Так, олень / лань — традиционный символ Мировой Оси [Таказов 2012, с. 141], сакральное животное. Птицы же, в свою очередь, связаны с представлениями о гармонии [Дарчиева, с. 51]. Звериные воплощения подчеркивают божественную природу женщины и указывают на ее подлинное положение во Вселенной. Более того, аналогичную трактовку мы обнаружили и в скифском эпосе, где объединение миров было ключевой чертой богини плодородия Апи, которая также имела в своем образе птичьи черты и элементы, связывающие ее с водой и Нижним миром [Сокаева 2010, с. 115]. Поскольку нартский эпос является преемником скифской мифологии, вполне вероятно, что представление об идеальной женщине как о существе, связующем три пласта Вселенной, является традиционным.

В то же время необходимо рассмотреть и образы героев-мужчин. В сказаниях они всегда присутствуют в антропоморфном виде, хотя и обладают примечательными чертами. Так, нарты, чтобы поразить волшебного зверя, всегда используют стрелы [Нарты, с. 15, 163, 444] — предметы, характеризующие мужское начало [Шереметьев, с. 132]. Нанесенное ранение становится меткой, благодаря которой герой находит будущую жену: нарт, попав в дом девушки, узнает ее в человеческом обличье только из-за того, что она имеет аналогичное повреждение:

> « — Кто это? Из-за этого стона мне кусок в горло не полезет.
>
> — Это несчастная девушка. Единственная у меня дочь... Вот теперь ее ранили, и обронила она одно перо... если найдут его, то останется она живой, если не найдут, то не быть ей живой» [Нарты, с. 15–16].

В ситуациях, когда рана слишком серьезна, только герой может исцелить девушку, так как он один обладает необходимыми элементами ее звериного обличья: «Тому, кто принес бы ее крыло, отдал бы я дочь в жены» [Нарты, с. 163]. В результате делается акцент на предназначенности героев. Ранение-метка служит способом найти и опознать друг друга, а вот обладание нужным магическим предметом доказывает избранность жениха.

Также мы можем предположить, что сюжет, где мужчина-герой наносит повреждение девушке, всегда заканчивается свадьбой или как минимум является устоявшейся эпической формулой, которая ассоциируется с бракосочетанием.

Стоит отметить, что образы жертвы и охотника, а также погоня одного за другим традиционны в свадебном фольклоре осетин. Так, во время исполнения песни «Испытание в остроумии» [Газданова, с. 28] невеста предлагает жениху разные метафорические испытания, во время которых она будет принимать разнообразные обличья, а он должен укротить ее:

— Превращусь в оловянное дерево,
Вырасту на вершине горы,
Что сделаешь тогда со мной?
— Превращусь в смерч,
Потрясу каждую твою веточку.
Что тогда скажешь мне еще?
— Превращусь в тура,
Взбегу на вершину горы,
Что тогда ты сделаешь со мной?
— Я превращусь в охотника,
Сгоню тебя оттуда.
Что тогда еще скажешь мне?..

Таким образом, женское оборотничество в несказочной прозе осетин всегда связано со свадебными ритуалами и включает в себя обязательную формулу «охота — метка — исцеление», а также отражает функции девушки-медиатора.

В результате нашего исследования мы выяснили, что в эпосе существуют разные типы превращений у трикстеров, героев-богатырей и волшебных невест. Первые используют свои способности, чтобы вредить, вторые — для совершения подвигов. Наконец, волшебные невесты при помощи оборотничества демонстрируют магические способности, чтобы посоревноваться с женихом.

Тем не менее превращения свойственны героям не только эпоса, но и малых прозаических жанров. Образы, встречающиеся в этих текстах, можно четко разделить по ролям и функциям, которыми они обладают, а также обозначить их специфические характеристики.

2. МАЛЫЕ ЖАНРЫ НЕСКАЗОЧНОГО ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

2.1. Былички о женщинах-волчицах

Особый тип представляют собой женщины-волчицы (*ус-бирæгъ*). Истории о встречах с ними в осетинском фольклоре и сегодня довольно распространены [Сокаева 2017, с. 147]. Самое масштабное исследование было проведено Д. В. Сокаевой, по итогам которого автор выделила разные типы мифологических повествований и их характерные черты [Сокаева 2017, с. 381–555]. Мы

также смогли собрать уникальный материал в результате лингвистической экспедиции в Северную Осетию в 2024 г.

Поскольку тексты в рамках указанного региона и внутри академической традиции пока никак не классифицированы, здесь и в дальнейшем мы будем называть их быличками, то есть сюжетами, которые «описывают реальные случаи социального взаимодействия и „привязаны“ к конкретным людям, находящимся в определенных отношениях с героем былички или рассказчиком» [Христофорова, с. 142].

Д. В. Сокаева выделяет следующую фабулу для быличек о женщинах-волчицах: «мужчина из села замечает женщину-волчицу и ударяет ее каким-нибудь предметом => на следующее утро про недомогающую говорят, что она и есть женщина-волчица» [Сокаева 2017, с. 147]. Интересно, что схожую фабулу имеют и сказания о волшебных невестах, которые мы разбирали в предыдущем разделе.

Завязка повествования строится на охоте. В быличке, как и в эпосе, происходит погоня мужчины за сверхъестественным существом. Обычно это волчица, которая наносит ущерб имуществу людей [Там же]. При этом ее поведение нетипично для зверя. Сокаева указывает на повторяющийся мотив: волчица крадет из овечьего стада одного ягненка и пускает ему кровь, но не поедает мясо [Там же]. Стоит отметить, что в 2024 г. во время экспедиции в Северную Осетию мы собрали собственный материал о женщинах-волчицах. Наши информанты отмечали, что ведьма превращается в волка только в полнолуние: «И было... Новолуние? Полнолуние! Должно было начаться полнолуние... И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало... Не вырезало, а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно...»[2]

Как мы уже отмечали выше в эпических сказаниях, строящихся по похожей фабуле, предметы, которыми мужчина наносит ранение девушке, имеют гендерную символику, а само повреждение отражает предназначенность героев друг другу. Схожий мотив присутствует и в быличке. Охотник чаще всего наносит удар волчице ножом или кинжалом[3] [Сокаева 2017, с. 149], символизирующим мужское начало [Шереметьев, с. 132]. Благодаря этой метке он, а позже и все жители села, узнают, что волчицей была соседка.

[2] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

[3] В записанной нами быличке ранение наносится пулей. Вероятно, это объясняется тем, что материал был собран у более молодых информантов, для которых нанесение раны огнестрельным оружием было более привычно.

Таким образом, связь героев через метку и узнавание происходит в быличках так же, как в эпосе.

Отметим, что в некоторых вариантах, в том числе и в записанном нами, большое значение имеет исцеление ведьмы. Вылечить рану женщина-волчица не может. Она должна нанести охотнику аналогичную травму. В нашем материале уточняется, что ведьма сильно болела после ранения и очень настойчиво звала своего соседа-охотника к себе, чем сильно удивляла односельчан, находивших ее поведение неприемлемым: «Якобы, говорит, она [женщина-волчица] захворала и просит почему-то тебя... чтобы ты ее проведал. Он так удивился. Ну какова радость? Мы не родственники, я никак не довожусь... Опять на второй день. Опять, мол, умирает и просит только тебя, чтобы ты подошел, пришел, проведал. В общем, он собрался. В душе что-то ему не нравилось. Вот с какой радости? Муж ее уже вернулся, и все такое. Ну вот почему я? Ну это даже неприлично!»[4] Далее, когда мужчина пришел к ней, женщина-оборотень плюнула в него «пулей», которой он ее ранил: «И он шаг сделал. В этот момент она привстала и плюнула на него. А он как-то вот увернулся, и вот ее плевок попал в столб, как будто вот пулей»[5]. Очевидно, что для ведьмы было важно не только нанести своему обидчику аналогичное ранение, но и сделать это тем же способом, которым была поставлена «метка». Такая зависимость исцеления оборотня от человека, травмирующего его, прослеживается и в эпосе, особенно в сказаниях о Дзерассе, превращавшейся в голубку, исцелить которую мог только охотник, отстреливший ей крыло или собравший капли ее крови [Нарты, с. 15–16].

Таким образом, в быличках о женщинах-волчицах сохраняются характерные мотивы эпических сюжетов о волшебных невестах, а именно охота — метка — исцеление, где последнее тесно связано с мужчиной, травмировавшим оборотня. В то же время последовательность мотивов не приводит к свадьбе. В большинстве случаев женщина-волчица умирает, что отражает представления о ней как о демоническом существе, а не завидной невесте.

Об этом говорит и наличие даже в человеческом обличье особенных черт, которые выдают ведьму, а именно тяжелый взгляд, шрамы на лице, хитрость [Сокаева 2017, с. 150]. Она также может вызывать зависть односельчан тем, что ее дети, например, счастливее остальных [Там же]. Мы бы хотели также предположить, что женщину-волчицу характеризует и отсутствие клановости. Наши информанты не могли вспомнить, к какому роду принадлежала

[4] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

[5] Там же.

ведьма[6], хотя в селе принадлежность к определенной фамилии, семье, местности играет важнейшую роль. О ней говорится лишь, что она вышла замуж за выходца из поселения рассказчицы. Где он встретил свою жену и откуда ее привез — неизвестно. Существование вне клановой системы подчеркивает ее инаковость и инфернальность.

Со сверхъестественными существами ее сближает и наличие характерного звериного обличья. Так, мы уже писали, что девушки-голубки или -олени / -лани являются медиаторами, которые объединяют три мира. Их животные воплощения отражают эту связь. Аналогично проявляет себя и женщина-оборотень в быличках. Волк — неоднозначный образ в осетинской культуре. С одной стороны, он символизирует воинскую доблесть, сравнивается с нартами-богатырями и играет существенную роль в мужской инициации. В то же время в большом количестве поговорок волк воплощает ненасытность, злость и коварство [Кочиева, с. 19], что отражает в большей степени бытовые представления о животном. Более того, обличье этого зверя принимает Ангел смерти *Удхассаг*, который перенаправлял души людей из Среднего мира в Нижний [Таказов 2013, с. 142]. Нам кажется, что оба эти воззрения соединяются в образе женщины-волчицы. Она истребляет скот, ненасытна и зла по своей природе. Более того, в некоторых вариантах женщина может превращаться не только в волка, но и в черную кошку [Сокаева 2017, с. 150], которая также олицетворяет Подземное царство [Туаллагов 2021, с. 101]. Следовательно, все обличья ведьмы-оборотня связаны с Нижним миром, при этом сама она обитает среди людей, что, на наш взгляд, отражает ее способности медиатора.

Еще одно сходство с сюжетом о волшебных невестах заключается в мотивировке героя. В некоторых вариантах сказаний девушки-птицы наносили ущерб имуществу нартов, похищая волшебные золотые яблоки, что побудило последних устроить охоту: «Но кто-то повадился [ходить] к этому дереву: цветы разбрасывал, а плоды поедал» [Нарты, с. 7]. Женщина-волчица тоже крадет ягнят и приносит неудобство односельчанам, что вынуждает их попытаться выследить похитителя. Как и в случае с волшебными невестами, порча имущества сразу приписывается чему-то непознанному и неуловимому: «И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало. Волк не волк, собаки как бы не лаяли. Ну че? Ну, вырезало и вырезало... Ну, все... Не вырезало,

[6] Заметим, что наша информантка самостоятельно дала героине родовое имя. Она это уточнила: «Я не помню, как ее [пытается вспомнить фамилию женщины-волчицы], пусть она будет Абинон... Я не помню, как ее фамилия была» (Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.).

а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно. Если бы волк, он бы унес. Зарезал бы и унес, а тут как бы без крови всё»[7].

Таким образом, между сказаниями и быличками наблюдается типологическое сходство. Это не только повторение одинаковых эпических формул и мотивов, таких как охота, метка и зависимость исцеления от нанесшего рану, но и схожесть образов женщин-оборотней в обоих случаях. На наш взгляд, во всех представленных вариантах быличек ведьмы-волчицы — медиаторы, чьи звериные обличья связаны со Средним и Нижним мирами. Однако если в эпосе схожие образы оценивались как положительные, то в быличках отличность от других и причинение вреда людям характеризует инфернальность героини. Мы считаем, что такое изменение отношения к аналогичным элементам отражает переход сюжета в область бытовой демонологии и показывает, как по-разному меняется интерпретация высоких эпических формул в зависимости от жанра.

2.2. Былички о небожителях

Способность обращаться во что-либо является отличительной чертой различных сверхъестественных существ. Это могут быть и демонические создания, принимающие разные формы, чтобы навредить людям, и различные духи природы, которые не имеют «изначального» облика [Неклюдов, с. 13–14]. В осетинском фольклоре существуют некоторые сюжеты, где способностью менять свое обличье обладают небожители — существа, относящиеся к Верхнему миру.

Если обращаться к общему религиозному контексту, то во многом в осетинском фольклоре и традиционной религии демонические и божественные создания используют одинаковые методы влияния на людей, а также имеют схожие черты. Это, вероятно, идет еще из дохристианского периода и сохраняется в настоящий момент: в бытовой культуре осетин разных конфессий нет четкого дуалистического деления мира. Несмотря на наличие единого Бога, Он, согласно верованиям, олицетворяет одновременно и добро и зло. Более того, у Него нет антиподов, что говорит об отсутствии представления о каком-то абсолютном враге и, следовательно, очевидных демонических чертах у разного рода существ. Подробно об этом писал Ф. М. Таказов в своей работе «Мифология осетин» [Таказов 2013, с. 138].

[7] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

Тем не менее разница между образами демонических и божественных созданий все же присутствует. Для идентификации существа как хорошего или плохого не важно, что оно использует свои сверхъестественные способности, гораздо значимее, для чего именно это делается. Просмотрев архив быличек, собранных Д. В. Сокаевой [Сокаева 2017, с. 347–381], мы смогли выявить характерные черты оборотничества у небожителей. Например, часто они превращаются в сакральных животных, которые маркируют Верхний мир, таких как орел или ястреб [Сокаева 2017, с. 57], хотя иногда встречаются и антропоморфные обличья. Так, в одном из сказаний Фалвара, покровитель домашнего скота, явился герою рассказа в виде старика и попросил не вырубать леса [Сокаева 2017, с. 65], а Авсати — покровитель лесных животных — может явиться в облике большого зрелого мужчины с длинными усами [Сокаева 2017, с. 73]. Вероятно, образы старцев в качестве антропоморфного обличья так популярны, потому что олицетворяют мудрость. Согласно инициационным циклам многих народов, обрести сакральные знания или стать шаманом / жрецом / знахарем могут только пожилые люди [Элиаде, с. 190]. В то же время некоторые небожители обладают своими уникальными нечеловеческими обличьями.

Так, типичный образ Фалвара — белый баран или тур, в виде которого он иногда является людям. Убивать такое животное нельзя, а его появление считается предзнаменованием [Сокаева 2017, с. 67]. В одной из быличек об Уацилле, покровителе грома и земледелия, дух явился к потерявшемуся мальчику в виде орла и принес его к родному дому. Впоследствии семья этого ребенка стала считаться отмеченной высшими силами, а место, где ему явилась птица, — сакральным, и позже на нем возвели святилище [Сокаева 2017, с. 49, 54–57].

Связь с зооморфным образом не всегда заключается в превращении в конкретное животное. Например, в некоторых быличках об Авсати упоминают, что у него есть любимый белый олень, которого нельзя убивать, иначе небожитель рассердится и покарает охотников [Сокаева 2017, с. 67]. Аналогичным образом обстоит дело с Тутыром, покровителем волков, у которого есть любимый зверь, Каменноротый или Серый, отличающийся невероятным размером и всегда следующий за своим хозяином [Туаллагов 2017, с. 211]. Многие исследователи отмечали, что связь небожителя с животным свидетельствует о том, что ныне антропоморфный образ мог когда-то представать в зооморфном виде [Кочиев, с. 59]. Отсюда, на наш взгляд, образуются и запреты на отстрел некоторых зверей у охотников в приведенных быличках. Люди уже не осмысляют небожителя в виде животного, однако косвенно убийство

«любимца» конкретного божества может символизировать уничтожение самого духа.

Важно отметить, что и в антропоморфных, и в животных образах почти каждого небожителя присутствует белый цвет. Это или окрас шерсти, или какая-то характерная деталь внешнего вида. Вероятно, он символизирует связь духа с Верхним миром [Чибиров 2019, с. 33]. Также выявляется явная параллель между обличьями обитателей Верхнего мира и сферами, с которыми они связаны: покровитель домашнего скота — белый баран, патрон диких зверей — белый олень и так далее.

Основной чертой всех быличек о небожителях является их практическая обоснованность. Они призваны объяснить появление сакральных мест, изложить правила поклонения божествам, обозначить избранность некоторых семей. В этом также отражена педагогическая функция быличек — «доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [Померанцева, с. 180].

Таким образом, сверхъестественные силы в осетинском устном фольклоре активно используют оборотничество. Это, как правило, набор антропоморфных, человеческих обликов, с помощью которых небожители проникают в мир людей, узнают некоторую информацию о них или подвергают героев испытаниям.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе нашей работы нам удалось классифицировать оборотничество в несказочной прозе осетин. Мы выяснили, что в эпосе существуют три основных вида оборотней: трикстеры, герои и волшебные невесты. Первые благодаря своим способностям нарушают гармонию Вселенной и вредят людям, вторые совершают подвиги, а третьи устраивают жениху испытания, преодолев которые он должен доказать свою избранность.

В малых жанрах несказочной прозы, а именно в быличках, можно выделить образ женщины-волчицы, который имеет типологическое сходство с представлениями о волшебных невестах. Несмотря на это, он в настоящий момент интерпретируется как однозначно негативный и может отражать «снижение» эпического мотива и его героев до уровня бытовой демонологии.

В то же время в быличках о небожителях запечатлены представления об оборотничестве духов Верхнего мира, которые характеризуются наличием особых антропоморфных обличий, символизирующих мудрость, или зооморфных, маркирующих принадлежность к высшим силам. Небожители — помощники людей и главные их заступники, поэтому их способность менять обличья считается проявлением божественной силы, которую следует уважать.

Литература

Абаев — *Абаев В. И.* Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 638 с.

Васильков — *Васильков Я. В.* Между собакой и волком: индоевропейские «волчьи» и «псовые» воинские союзы по данным индийской традиции // Топоровские чтения I–IV: Избранное. М.: Пробел-2000, 2010. С. 33–49.

Газданова — *Газданова В. С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ: Иристон, 2003. 155 с.

Дарчиев 2012 — *Дарчиев А. В.* Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // Известия СОИГСИ. 2012. № 7. С. 26–37.

Дарчиев 2013 — *Дарчиев А. В.* Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI в.: современные парадигмы и интерпретации. 2013. № 4. С. 236–244.

Дарчиев 2015 — *Дарчиев А. В.* Магия Батрадза // Нартоведение в XXI в.: современные парадигмы и интерпретации. 2015. № 3. С. 111–118.

Дарчиева — *Дарчиева М. В.* Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение. 2020. № 4 (20). С. 50–61.

Дюмезиль — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 275 с.

Иванчик — *Иванчик А. И.* Воины-псы: Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5. С. 38–48.

Кочиев — *Кочиев К. К.* Тутыр — владыка волков // Известия ЮОНИИ. 1987. № 31. С. 58–65.

Кочиева — *Кочиева Д. А.* Реконструкция образа волка-тотема в языковой картине мира осетин // Вестник Владикавказского НЦ РАН. 2022. № 3. С. 16–20.

Мелетинский — *Мелетинский Е. М.* Возникновение и ранние формы словесного искусства // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 23–52.

Мысыккаты — *Мысыккаты Б.* Нартиада и скифский звериный стиль // Nartamongæ. 2021. Вып. 16, № 1–2. С. 169–187. DOI: 10.46698/VNC.2021.51.22.001

Мысыккаты, Кочиев — *Мысыккаты Б.*, *Кочиев К. К.* Чаша славы осетинской Нартиады: скифские и другие индоевропейские параллели // Nartamongæ. 2022. Вып. 17, № 1–2. С. 25–75. DOI: 10.46698/VNC.2022.14.54.001.

Нарты — Нарты: осетинский героический эпос: В 3 кн. / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 492 с.

Неклюдов — *Неклюдов С. Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. 2016. № 5. С. 12–34.

Померанцева — *Померанцева Э. В.* Русская устная проза. М.: Просвещение, 1985. 271 с.

Раевский, Кулланда, Погребова — *Раевский Д. С.*, *Кулланда С. В.*, *Погребова М. Н.* Визуальный фольклор: Поэтика скифского звериного стиля. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. 274 с.

Сокаева 2010 — *Сокаева Д. В.* Фигура медиатора в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе) // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 22. С. 115–119.

Сокаева 2017 — *Сокаева Д. В.* Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст: Дис. … канд. филол. наук / Лит. ин-т им. А. М. Горького. М., 2017. 555 с.

Таказов 2012 — *Таказов Ф. М.* Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 2012. № 1. С. 137–144.

Таказов 2013 — *Таказов Ф. М.* Мифология осетин // Вопросы литературы и фольклора. 2013. № 6. С. 134–147.

Туаллагов 2017 — *Туаллагов А. А.* Тутыр // Nartamongæ. 2017. Вып. 12, № 1–2. С. 205–233.

Туаллагов 2021 — *Туаллагов А. А.* Образ леопарда в истории Осетии и современность // Nartamongæ. 2021. Вып. 16, № 1–2. С. 60–126. DOI: 10.46698/VNC.2021.90.58.001

Туаллагов 2022 — *Туаллагов А. А.* Образ леопарда в истории Осетии и современность (II) // Nartamongæ. 2022. Вып. 17, № 1–2. С. 311–342. DOI: 10.46698/VNC.2022.37.91.001.

Христофорова — *Христофорова О. Б.* Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Сер.: Филологические науки: Литературоведение и фольклористика. 2009. № 9. С. 138–158.

Чибиров 2013 — *Чибиров Л. А.* Нарт Батрадз и его аналоги в индоевропейском мифоэпическом пространстве (сюжетные параллели и образные ассоциации) // Известия СОИГСИ. 2013. № 9 (48). С. 3–19.

Чибиров 2019 — *Чибиров Л. А.* Культ коня у осетин: истоки и параллели // Вестник Владикавказского НЦ РАН. 2019. № 2. С. 29–35.

Шереметьев — *Шереметьев Д. А.* Сон клинка (к интерпретации одного этнографического сюжета) // Миф архаический и миф гуманитарный: Интерпретация культурных кодов: 2006 / Сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб.: ЛИСКА, 2006. С. 128–142.

Элиаде — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.

Vassilkov — *Vassilkov Y. V.* Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture // The Volatile World of Sovereignty: the Vratya Problem and Kingship in South Asia. New Delhi: DK Printworld, 2015. P. 221–253.

References

Abaev, V. I. (1990). *Izbrannye trudy: religiia, fol'klor, literature* [*Selected Works: Religion, Folklore, Literature*]. Vladikavkaz: Ir Publ., 638 p. (In Russ.)

Chibirov, L. A. (2013). 'Nart Batradz i ego analogi v indoevropeiskom mifoepicheskom prostranstve: siuzhetnye paralleli i obraznye assotsiatsii' ['Nart Batradz and His Analogues in the Indo-European Mytho-Epic Space: Situative Parallels and Figurative Associations'], *Izvestiia Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanii*, 9 (48), 3–19. (In Russ.)

Chibirov, L. A. (2019). 'Kult konia u osetin: istoki i paralleli' ['The Cult of the Horse Among the Ossetians: Origins and Parallels'], *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 2, 29–35. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2012). 'Batradz-muravei (ob odnom motive nartovskogo eposa)' ['Batradz-Ant (About One Motif of the Nart Epic)'], *Izvestiia Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanii*, 7, 26–37. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2013). 'Ob odnom zoomorfnom voploshchenii Batradza' ['About One Zoomorphic Incarnation of Batradz'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 4, 236–244. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2015). 'Magiya Batradza' ['The Magic of Batradz'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 3, 111–118. (In Russ.)

Darchieva, M. V. (2020). 'Ornitomorfnaia simvolika v osetinskikh «Kadakhakh o Nartakh»' ['Ornithomorphic Symbolism in the Ossetian "Kadakhs about Narty"'], *Vestnik Severo-Vostochnoho federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriia Eposovedenie*, 4 (20), 50–61. (In Russ.)

Dumézil, G. (1976). *Osetinskii epos i mifologiia* [*Ossetian Epic and Mythology*]. Moscow: Nauka Publ., 275 p. (In Russ.)

Eliade, M. (2000). *Shamanizm: arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*]. Kiev: Sofiia Publ., 480 p. (In Russ.)

Gazdanova, V. S. (2003). *Traditsionnaia osetinskaia svad'ba: mif, ritualy i simvoly* [*Traditional Ossetian Wedding: Myth, Rituals, and Symbols*]. Vladikavkaz: Iriston Publ., 155 p. (In Russ.)

Ivanchik, A. I. (1988). 'Voiny-psy. Muzhskie soiuzy i skifskie vtorzheniia v Peredniuiu Aziiu' ['Warrior Dogs: Male Alliances and Scythian Invasions into Western Asia'], *Sovetskaia etnografiia*, 5, 38–48. (In Russ.)

Khamitsaeva, T. A., Byazyrov, A. Kh., eds. (1989). *Narty: osetinskii geroicheskii epos* [*Narty: Ossetian Heroic Epic*]. In 3 vols. Moscow: Nauka Publ. Vol. 2, 492 p. (In Russ.)

Khristoforova, O. B. (2009). 'Neskazochnaia proza i simvolicheskaia stratifikatsiia sotsial'nogo prostranstva' ['Non-Fairytale Prose and the Symbolic Stratification of Social Space'], *Vestnik Rossiiskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriia Filologicheskie nauki. Literaturovedenie i fol'kloristika*, 9, 138–158. (In Russ.)

Kochiev, K. K. (1987). 'Tutyr — vladika volkov' ['Tutor - Lord of Wolves'], *Izvestiia Iugo-Osetinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta*, 31, 58–65. (In Russ.)

Kochieva, D. A. (2022). 'Reconstruction of the Image of Wolf-Totem in the Ossetian Language Picture of the World', *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 3, 16–20. (In Russ.)

Meletinskii, E. M. (1983). 'Vozniknovenie i rannie formy slovesnogo iskusstva' ['The Origins and Early Forms of Verbal Art"], in: *Istoriia vsemirnoi literatury* [*History of World Literature*]. Moscow: Nauka Publ. Vol. 1, 23–52. (In Russ.)

Mysykkaty, B. (2021). 'Nartiada i skifskii zverinyi stil' ['The Nartiada and the Scythian Animal Style Art'], *Nartamongæ*. Vol. 16, No. 1–2, 169–187. (In Russ.)

Mysykkaty, B., Kochiev, K. K. (2022). 'Chasha slavy osetinskoi Nartiady: skifskie i drugie indoevropeiskie paralleli' ['The Cup of Glory of the Ossetian Nartiada: Scythian and Other Indo-European Parallels'], *Nartamongæ*. Vol. 17, No. 1–2, 25–75. (In Russ.)

Nekliudov, S. Iu. (2016). 'Oborotnichestvo: «priroda veshchei», ob''iem poniatiia, regional'nye versii' ['Werewolfism: "The Nature of Things", the Scope of the Concept, Regional Versions'], *In Umbra: Demonologiia kak semioticheskaia Sistema. Al'manakh*, 5, 12–34. (In Russ.)

Pomerantseva, E. V. (1985). *Russkaia ustnaia proza* [*Russian Oral Prose*]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 271 p. (In Russ.)

Raevskii, D. S., Kullanda, S. V., Pogrebova, M. N. (2013). *Vizual'nyi fol'klor: poetika skifskogo zverinogo stilia* [*Visual Folklore: The Poetics of Scythian Animal Style*]. Moscow: Institut vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk Publ., 274 p. (In Russ.)

Sheremet'ev, D. A. (2006). 'Son klinka (k interpretatsii odnogo etnograficheskogo syuzheta)' ['The Dream of the Blade (Towards the Interpretation of the Ethnographic Plot)'], in: Mikhailin, V. Iu., ed., *Mif arkhaicheskii i mif gumanitarnyi: Interpretatsiia kul-*

turnykh kodov [*Archaic Myth and Humanitarian Myth: Interpretation of Cultural Codes*]. *2006*. Saratov; St. Petersburg: Liska Publ., 128–142. (In Russ.)

Sokaeva, D. V. (2010). 'Figura mediatora v osetinskom fol'klore (obraz devushki-ptitsy v skazochnoi i neskazochnoi proze)' ['The Figure of the Mediator in Ossetian Folklore (The Image of the Bird-Girl in Fairy-Tale and Non-Fairy-Tale Prose)'], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, *22*, 115–119. (In Russ.)

Sokaeva, D. V. (2017). *Sakral'nye personazhi i simvoly fol'klornoi prozy osetin: genezis, semantika, etnograficheskii kontekst* [*Sacred Characters and Symbols of Ossetian Folklore Prose: Genesis, Semantics, Ethnographic Context*]. Thesis for PhD in Philology. Moscow, 555 p. (In Russ.)

Takazov, F. M. (2013). 'Mifologiia osetin' ['Ossetian Mythology'], *Voprosy literatury i fol'klora*, 6, 134–147. (In Russ.)

Takazov, F. M. (2012). 'Zoomorfnye markery mirovoi osi v osetinskoi mifologii' ['Zoomorphic Markers of the World Axis in Ossetian Mythology'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 1, 137–144. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2021). 'Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost'' ['The Image of the Leopard in the History of Ossetia and Modern Times'], *Nartamongæ*. Vol. 16, No. 1–2, 60–126. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2017). 'Tutyr', *Nartamongæ*. Vol. 12, No. 1–2, 205–233. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2022). 'Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost' (II)' ['The Image of the Leopard in the History of Ossetia and Modern Times. II'], *Nartamongæ*. Vol. 17, No. 1–2, 311–342. (In Russ.)

Vassilkov, Y. V. (2010). 'Mezhdu sobakoi i volkom: indoevropeiskie «volch'i» i «psovye» voinskie soiuzy po dannym indiiskoi traditsii' ['Between Dog and Wolf: Indo-European "Wolf" and "Canine" Warrior Alliances According to Indian Tradition'], in: *Toporovskie chteniia I–IV: Izbrannoe* [*Toporov Readings I–IV: Selected Works*]. Moscow: Probel-2000 Publ., 33–49. (In Russ.)

Vassilkov, Y. V. (2015). 'Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture', in: *The Volatile World of Sovereignty: the Vratya Problem and Kingship in South Asia*. New Delhi: DK Printworld Publ., 221–253. (In Eng.)

Приложение

В ходе авторской экспедиции в Северную Осетию в 2024 г. мы записали уникальный текст о женщине-волчице, аналогичных которому не встречали в архивах. На наш взгляд, он отличается обилием деталей, отражающих представление об *ус-бирæгъ*. Интересно также отметить, что жанр быличек о ведьмах-оборотнях продолжает развиваться и широко распространен и по сей день.

Текст был записан от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., проживающей в селе Фарн.

ТЕКСТ

Расскажу тебе вот от матери, что я слышала. Еще когда-то [я] про это писала даже журналистке. Там нужны бывают [иногда] эти материалы. Я, по-моему, тоже писала. Вот, как я говорила, она родилась в Кобани[8]. И на улице у меня жила женщина. Не помню, с какого села она пришла. Короче, ее взяли замуж. Вот, в Кобани, на их улице, она была замужем, и все ее недолюбливали. Все почему-то говорили, что взгляд у нее какой-то странный был. И у нее не было детей. Долго не было детей. И как-то, какой-то раз муж ее надолго отлучился. Куда уехал, я не помню. И было... Новолуние? Полнолуние! Должно было начаться полнолуние. И так получилось, что у соседа было очень много баранов, тогда же в горных местностях... Сейчас уже не держат, а тогда много же баранов [было], на каждый раз праздник как жертву приносили баранов. И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало. Волк не волк, собаки как бы не лаяли. Ну че? Ну, вырезало и вырезало... Ну, все... Не вырезало, а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно. Если бы волк, он бы унес. Зарезал бы и унес, а тут как бы без крови всё. И сосед, [у] которого большинство вырезала она, ночью подкараулил и увидел, что в какой-то момент... Вот у них [через] плетеный забор... И в какой-то момент собака залаяла, и он выскочил из дома и увидел, как огромный серый волк выскочил из этого [места], где бараны его, и он успел выстрелить. Выстрелил, пошел посмотреть, но не нашел больше никого. [На] следующее утро жена его говорит... я не помню, как ее [пытается вспомнить фамилию женщины-оборотня], пусть она будет Абинон[9]... Я не помню, как ее фамилия была. Якобы, говорит, она захворала и просит почему-то тебя,

[8] Село в Северной Осетии.

[9] Родовое имя женщины, по которому к ней обращаются все люди. Образуется от фамилии.

вот мужу говорит она, чтобы ты ее проведал. Он так удивился. Ну какова радость? Мы не родственники, я никак не довожусь. Почему меня? В общем, он не пошел. Убрал вот эту свою дохлую скотину. Опять на второй день. Опять, мол, умирает и просит только тебя, чтобы ты подошел, пришел, проведал. В общем, он собрался. В душе что-то ему не нравилось. Вот с какой радости? Муж ее уже вернулся, и все такое. Ну вот почему я? Ну это даже неприлично! Чужого мужчину... И твоя жена просит, чтобы ее проведал.

А раньше, как было, вот как строили. Вот основная деревянная балка, и вот эти перекрытия [показывает]. Вот через эту балку шли как-то вот. И он зашел к ним, и вот эта балка, и он встал напротив этой балки. Она лежала на кровати, вся стонала. И он встал напротив этой балки, и подошел, и спрашивает:

— Ну как ты, Абинон?

И она говорит:

— Подойди поближе, что ты так холодно издалека на меня смотришь? Подойди поближе, я тебе расскажу, что со мной, как я.

И он шаг сделал. В этот момент она привстала и плюнула на него. А он как-то вот увернулся, и вот ее плевок попал в столб, как будто вот пулей. Вот насквозь пробило, и дым пошел. Представь? И он как-то прыгнул на нее, стал душить:

— Так это ты, — говорит, — весь скот в селе перерезала?!

Короче говоря, как-то их разняли. В общем, она убежала. Проходит какое-то время, и всё село проснулось от того, что собаки что-то терзали, кричали, лаяли. Вот и как, говорит, мячик, они вот, мама рассказывала, как будто, говорит, вот мячик из собак. Вот туда вот покатится, в эту сторону. В общем, как-то, как-то... Кто водой их поливал, кто палками бил. В общем, разняли. И там была вот эта женщина. Она не успела. Вот я не знаю, как это правильно сказать. Она была в виде же волка... И вот она... Руки и ноги... Уже как бы светать стало! И она не успела полностью вот...

[*Собиратель:*]

— Превратиться?

— Да! Вот половина была человека, половина была вот волка. И вот так, говорит, мы все узнали, что это реально, это вот она была *ус-бирæгъ*. И вот когда становилась как бы луна полная... На полную луну вот это всё делает. И говорит, мол, так вот, короче, собаки ее тогда растерзали. Где-то ее недалеко от села нашли уже, в облике уже женщины, но кусанной и растерзанной. Это я помню — мама рассказывала.

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 208–221
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-208-221
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 208–221
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

С. В. Березкина

«НАРОДА-ТО, НАРОДА НЕ ЗАБЫВАЙТЕ, ВЫСОКИЕ ГОСПОДА!» (ПИСЬМА В. Н. КАРАЗИНА К В. А. ЖУКОВСКОМУ 1841 Г.)

Svetlana V. Berezkina

"DON'T FORGET THE PEOPLE, DEAR SIRS!" (LETTERS FROM V. N. KARAZIN TO V. A. ZHUKOVSKY IN 1841)

Резюме. В статье прослеживается история взаимоотношений В. А. Жуковского с В. Н. Каразиным на основе письменных источников, в том числе неопубликованных. В 1802 г. через Д. Н. Блудова Жуковскому было передано предложение Каразина о поступлении на службу в Министерство народного просвещения, однако это не было осуществлено. В 1808 г. Каразин выступил инициатором публикации в «Вестнике Европы» писем архитектора Н. Ф. Алферова из Константинополя с целью найти благотворителей для продолжения его путешествия. Каразину принадлежали также сведения об Алферове, использованные Жуковским в редакторском примечании к журнальной публикации писем. В дневнике Жуковского отразился интерес к Каразину в 1819–1820 гг., когда опальный чиновник приехал в Петербург и попытался вернуть себе место в литературно-общественной жизни столицы. Эпизоды общения Каразина с поэтом в 1831, 1837 и 1841 гг. были связаны с положением Жуковского при императорском дворе и его возможностями для исполнения различных просьб. Публикация писем Каразина 1841 г. демонстрирует последний его проект в области народного просвещения, который был связан с организацией женского образовательного учреждения для низших сословий.
Ключевые слова: русская литература и журналистика первой трети XIX в., история народного просвещения в России, В. Н. Каразин, В. А. Жуковский.
Информация об авторе: Светлана Вениаминовна Березкина, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, s.berezkina@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1845-6834.
Для цитирования: *Березкина С. В.* «Народа-то, народа не забывайте, высокие господа!» (Письма В. Н. Каразина к В. А. Жуковскому 1841 г.) // Словесность и история. 2026. № 1. С. 208–221.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-208-221

Abstract. The article examines the history of V. A. Zhukovsky's relationship with V. N. Karazin based on written sources, including unpublished ones. In 1802, Zhukovsky received Karazin's offer to join the Ministry of Public Education through D. N. Bludov, but the offer came to nothing. In 1808, Karazin initiated the publication of letters from architect N. F. Alferov from Constantinople in the "Bulletin of Europe" in order to find benefactors to continue his journey. Karazin also possessed information about Alferov, which was used by Zhukovsky in an editorial note to the journal publication of the letters. Zhukovsky's diary reflected his interest in Karazin in 1819–1820, when the disgraced official came to St. Petersburg and tried to regain his place in the literary and social life of the capital. Episodes of Karazin's communication with the poet in 1831, 1837, and 1841 were related to Zhukovsky's position at the imperial court and to his ability to fulfill various

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

requests. The publication of Karazin's letters in 1841 demonstrates his latest project in the field of public education, which was associated with the organization of an educational institution for women of the lower classes.

Keywords: Russian literature and journalism of the first third of the 19th century, the history of public education in Russia, V. N. Karazin, V. A. Zhukovsky.

Information about the author: Svetlana V. Berezkina, D. Sc. in Philology, Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, s.berezkina@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1845-6834.

For citation: Berezkina, S. V. (2026). '"Don't Forget the People, Dear Sirs!" (Letters from V. N. Karazin to V. A. Zhukovsky in 1841)', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 208–221.

Василий Назарович Каразин (1773–1842), общественный деятель и публицист, известен многими важными начинаниями на ниве российского просвещения[1]. Он заслужил особую доверенность Александра I в начальный период его царствования благодаря изложению своих идей о путях реформирования Российской империи[2], в том числе о необходимости создания Министерства народного просвещения. Во вновь учрежденном министерстве он занял видное место, став в 1802 г. правителем дел канцелярии, а затем и Особого комитета по рассмотрению уставов учебных заведений, Комиссии об училищах, наконец, Главного правления училищ, однако вскоре впал в немилость и был уволен в 1804 г.

Знакомство с Каразиным Жуковского было заочным и состоялось в 1802 г. Посредником этого знакомства выступил Д. Н. Блудов, семнадцатилетний приятель Жуковского, который только что начал свое служебное поприще в Коллегии иностранных дел, но близко сошелся с Каразиным и увлекся его идеями по развитию просвещения в России. 30 ноября 1802 г. Блудов писал Жуковскому из Петербурга: «Г-н Каразин, ныне правителем в канцелярии Министерства просвещения ⟨...⟩ говорил мне, узнав о твоей отставке и знав прежде о твоих талантах (он старается всеми способами иметь молодых людей с талантами, а особливо стихотворцев, хороших, разумеется). ⟨...⟩ он очень желал бы знать, пойдешь ли ты в службу!» Блудов приводит в письме свой разговор с Каразиным о Жуковском, в котором предупредил его: «Он же не богат и не мог бы жить в Петербурге своими доходами!» — на что получил ответ: «Ему можно определить хорошее жалование». Далее Блудов просил Жуковского: «...скажи мне, можешь ли, хочешь ли и каким образом служить при М⟨инистерстве⟩ П⟨росвещения⟩. ⟨...⟩ Я думал, что тебе

[1] См.: [Тихий; Багалей; Биобиблиография; Грачева 2012].

[2] По мнению Р. Ю Данилевского, «Каразина вдохновляла идея совершенного общества, основанного на христианской любви всех ко всем, на любви к „истине и добродетели", а также на достижениях науки» [Данилевский, с. 67].

будет приятно служить в таком месте, где тебе сделают должность из славных твоих склонностей, где ты можешь быть очень полезен и где ⟨...⟩ будешь служить вместе с добрым твоим Блудовым; но это еще тайна[3] ⟨...⟩ если определят тебе рублей тысячу жалованья, то ты можешь жить порядочно» [Березкина, Дмитриева, с. 73][4]. В конце письма Блудов советовал Жуковскому прямо написать Каразину о своем согласии[5].

В 1802 г. протекция Каразина, конечно же, сулила большие перспективы для чиновничьей карьеры. Министерство народного просвещения, по словам М. И. Сухомлинова, было в начале царствования Александра I местом особенным, поскольку состояло «из лиц, самых близких к государю, пользовавшихся его наибольшим доверием, расположением и дружбою» [Сухомлинов, с. 13]. Поступить туда на службу не удалось ни Блудову, ни Жуковскому (хотя маловероятно, что поэт решился бы на переезд в Петербург в 1803 г.). Впоследствии, когда Жуковский был назначен в 1818 г. на должность наставника в русском языке при великой княгине Александре Федоровне, супруге будущего императора Николая I, его причислили именно к этому министерству.

Знакомство Жуковского с Каразиным произошло в ближайшие после 1803-го годы, о чем можно судить по истории одной публикации в «Вестнике Европы». В 1808–1810 гг. это издание редактировалось Жуковским, Каразин же дебютировал в нем еще в 1803 г. В № 7 журнала за 1808 г. были напечатаны «Два письма русского путешественника» с обширнейшим примечанием (почти статьей) Жуковского об авторе этих писем, страстном любителе искусств (в примечании же называлось и его имя)[6]. В публикацию попали письма Н. Ф. Алферова (1777–1842) за 1805 и 1807 гг. из Константинополя, обнаруживающие, с одной стороны, огромное трудолюбие и заинтересованность путешественника в расширении своих знаний в области архитектуры, а с другой — большую материальную нужду. Адресованы они были, как писал Алферов, «моим благодетелям и моим родным» [Алферов, с. 215]. Каразин, приходившийся Алферову родственником, оказал ему поддержку в самом

[3] «Тайной» Блудов называет здесь свое намерение перейти в Министерство народного просвещения. В другом письме к Жуковскому, 22 января 1803 г., он написал об этом определеннее: «Моя жизнь течет в монотонии, ожидаю места при министре просвещения и так привык ждать, что мне едва ли хочется видеть решение» [Березкина, Дмитриева, с. 78].

[4] О попытке Блудова перейти в Министерство народного просвещения в 1802–1803 гг. см. также: [Ковалевский, с. 36].

[5] В публикуемом ниже письме от 7 февраля 1841 г. Каразин упомянул о «более нежели сорокалетних чувствах» своего «глубокого почитания» Жуковского. Возможно, ему были памятны разговоры с Блудовым о привлечении поэта на службу в Министерство народного просвещения.

[6] См.: [Алферов; Жуковский, т. 10, кн. 2, с. 497–499, 757].

начале путешествия[7]. Именно он, по справедливому указанию И. А. Айзиковой, и был упомянут Жуковским в редакторском примечании как «В. Н. К.» [Жуковский, т. 10, кн. 2, с. 757]. С большой степенью вероятности можно утверждать, что инициатива публикации «Двух писем...» принадлежала Каразину, надеявшемуся через журнал найти для Алферова благотворителей (в статье даже называлась необходимая путешественнику сумма — 1000 рублей). Примечание редактора было подписано литерой «Ж.», но при этом в нем использовались сведения (в частности, о происхождении и работах Алферова), сообщенные сторонним лицом, а именно инициатором публикации. Судя по тому, что в Россию Алферов вернулся только в 1810 (или 1811) г., можно считать, что после публикации «Двух писем...» и воодушевленного примечания к ней Жуковского материальную помощь он получил.

Публикация «Двух писем...» была подготовлена Каразиным. А. А. Палицын (ок. 1747 — 1814 или 1816), поэт, переводчик, архитектор, впоследствии сделавший Алферова своим наследником, писал Каразину 30 марта 1806 г.: «Николай Федорович Алферов, обязанный Вашему о нем попечению путешествием своим, просит меня доставить письмо его к Вам и приложить списки с писем его ко мне из Константинополя» [Багалей, с. 882]. Почти одновременно Каразиным была подготовлена и вторая публикация об Алферове, появившаяся в № 10 «Русского вестника» за 1808 г. под названием «Письмо молодого русского художника о древностях афинских, писанное к А. А. П⟨алицыну⟩ и В. Н. К⟨аразину⟩». В ней, правда, не содержалось призывов к благотворителям о помощи Алферову, которые с готовностью поместил на страницах «Вестника Европы» Жуковский. О подписке на новый журнал, «Русский вестник», Каразин усиленно хлопотал у себя на родине в 1808 г.[8]

Каразин в какой-то момент, по-видимому, был очень интересен Жуковскому, о чем можно судить по его дневниковой записи, сделанной 21 августа 1819 г. В этот будний день Жуковский дважды побывал у А. И. Тургенева, сначала «поутру», а затем, скорее всего, предупрежденный о ком-то из приглашенных к нему, вечером: «К Тургеневу. Боголюбов. К⟨нязь⟩ Баратов[9].

---

[7] «Заметив в молодом Алферове особенную склонность к рисованию, — писал Д. И. Багалей, — Василий Назарович походатайствовал ему дозволение усовершенствоваться за границей, помогал ему, сколько мог, своими деньгами и выпрашивал вспомоществование у других. Впоследствии вышел действительно из этого Алферова даровитый архитектор» [Багалей, с. 882].

[8] См.: [Багалей, с. 884].

[9] Из тех, кого Жуковский встретил в этот день у Тургенева, он упомянул, помимо Каразина, В. Ф. Боголюбова и князя Баратова. Что касается В. Ф. Боголюбова, чиновника МИДа, весьма занимательного в общении и принятого в лучших петербургских домах, он позднее нажил себе репутацию человека гнусных нравов, шпиона и предателя (см., например: [Черейский, с. 43]). Князь Баратов (инициалы в издании дневника поэта не раскрыты — см.: [Жуковский, т. 14, с. 570])

Каразин. Домой» [Жуковский, т. 13, с. 131]. Каразин в это время только появился в Петербурге после большого перерыва. Это был знаменательный для него приезд, поскольку в ноябре 1819 г. он сделался членом Вольного общества любителей российской словесности, где развернул активную деятельность[10]. Отстраненный от министерства и общения с императором, Каразин, по справедливому заключению Ю. Е. Грачевой, хотел вернуть свои позиции, утвердившись как в литературном, так и в чиновничьем мире [Грачева 2008]. Общение с министром внутренних дел гр. В. П. Кочубеем, которому он в это время передавал для ознакомления свои выступления и записки (с упоминанием имен авторов вольнолюбивых сочинений), было своего рода преодолением запрета, наложенного на него в 1808 г. в связи с многочисленными обращениями к высшим властям по поводу внутриполитических проблем Российской империи. Закончилось все это в 1820 г. для Каразина печально, поскольку он оказался в крепости, где провел шесть месяцев.

После этого Каразин надолго исчез из записей Жуковского. Вновь его имя появилось в дневнике поэта только осенью 1831 г., когда Жуковский приехал в Москву в свите наследника престола великого князя Александра Николаевича. Каразин к этому времени получил разрешение жить в подмосковном имении жены с наездами в Москву. 29 октября 1831 г. (на другой день после своего приезда) Жуковский отметил в дневниковой записи важное церемониальное событие — посещение Кремля, с которого неизменно начиналась жизнь членов царской фамилии в Москве: «Ход в Успенский собор. Ермолов. Каразин» [Жуковский, т. 13, с. 317]. Как показали дальнейшие события, рядом с наследником и его свитой Каразин оказался не случайно. Отъезд великого князя состоялся 12 ноября, а 10 ноября, как это видно из дневника Жуковского, Каразин улучил в Кремле момент для обращения к нему с просьбой, о которой поэт упомянул так: «Осмотр Архангельского собора. Глупая просьба Каразина» [Жуковский, т. 13, с. 318]. Вероятнее всего, она была связана с устройством на службу в МИД сына Каразина Феофилакта. В течение своей придворной службы Жуковский постоянно получал от разных лиц просьбы о помощи в устройстве на службу в то или иное ведомство.

встречается у Жуковского еще раз в записи от 17 августа 1819 г. Она была связана с пребыванием в Царском Селе, и в ней фигурировали представители придворного общества [Жуковский, т. 13, с. 130]. Можно предположить, что в фамилии была сделана Жуковским ошибка, а имел он в виду князя Михаила Петровича Баратаева (1784–1856), известного масона, симбирского предводителя дворянства, упоминаемого в переписке братьев Тургеневых 1817–1818 гг.

[10] К этому времени относится публикация статьи Каразина «Еще отрывок из дневной записки Украинца» с описанием собрания Российской академии, где был прочитан, среди прочего, переведенный Жуковским отрывок из «Метаморфоз» Овидия «Цеикс и Гальциона» (1819), которому он дал самую восхищенную характеристику [Каразин 1820, с. 95].

Когда речь заходила о Министерстве иностранных дел, то он сразу же отказывался, поскольку это находилось вне круга его возможностей. Характер упоминания Каразина в дневнике говорит о том, что его состояние было уже близко к «умоисступлению», которое проявилось в ноябре 1831 г. в нелепом и шумном конфликте с графом А. Х. Бенкендорфом. Каразин подозревал его в противодействии своему сыну, которого тот якобы желал погубить. В итоге сын остался без места, а отец был вновь выслан в свое украинское имение. Этот конфликт прослежен по переписке Каразина и Бенкендорфа в публикации Н. Ф. Дубровина[11].

Через шесть лет Жуковский вновь встретился с Каразиным, на этот раз в Харькове во время путешествия по России цесаревича Александра Николаевича. 12 октября 1837 г. (на следующий день после приезда туда) Жуковский записал в своем дневнике: «Пребывание в Харькове. У меня Каразин, Малиновский...» [Жуковский, т. 14, с. 80][12]. Важно, что Каразин успел побывать у Жуковского ранним утром, поскольку далее начался хлопотный день, полный разнообразных встреч и представлений цесаревичу (харьковский архиепископ, институт благородных девиц, университет и его профессора, губернатор и «губернаторша», осмотр выставки («главный продукт шерсть»), обед у великого князя, а затем бал и «блестящее общество»). Каразин успел договориться с Жуковским о встрече утром следующего дня, однако она не состоялась из-за того, что путешественник не смог вспомнить, кто из них должен был отправиться с визитом. Об этом свидетельствует письмо Жуковского к Каразину от 13 октября 1837 г.: «...я ждал Вас, и для того не поехал отыскивать Вас, что боялся с Вами разъехаться. ⟨...⟩ Итак, сожалею, что должен уехать, не имев удовольствия побывать у Вас» [Жуковский т. 18, кн. 1, с. 124–125]. В тот же день цесаревич и его свита отбыли из Харькова.

Эпизод с Каразиным, относящийся к осени 1837 г., на этом, однако, не закончился. Видимо, он написал ответ Жуковскому, посланный вслед за уехавшими в Крым царедворцами. А затем было еще одно письмо поэта, о котором Каразин вспомнил в письме к нему от 10 апреля 1841 г.: «...два прекрасные письмеца ваши, написанные ко мне, в проезд Ваш с Государем Цесаревичем». Второе из этих двух писем Жуковского к Каразину, отправленное в Харьков в конце 1837 г., нам неизвестно. Это говорит о том, что отразившиеся в текстах Жуковского моменты его контактов с Каразиным, конечно же, не дают полной картины их общения. Об этом свидетельствуют

[11] См.: [Дубровин].

[12] Помимо Каразина и И. В. Малиновского, лицейского друга Пушкина, среди утренних посетителей Жуковского упомянуты еще двое, личности которых не поддаются определению («Петров, Катерина Ивановна»).

и письма Каразина 1841 г., запечатлевшие высочайшую оценку личности Жуковского. В них он с восхищением писал о «ценном для России, но трудном поприще», которое Жуковский как наставник наследника русского престола сумел пройти до конца (т. е. до совершеннолетия воспитанника). Важно и то, что в последнем из писем к Жуковскому Каразин назвал себя его «старым другом». Приятельские отношения с ним он мог относить к 1819–1820 гг., когда они встречались в Петербурге у Тургеневых.

Обращения к Жуковскому в письмах 1841 г. были вызваны новым проектом Каразина в области народного просвещения. Из всего, что было сделано им для Харькова, наибольшую известность приобрела инициатива, связанная с открытием в 1805 г. Императорского Харьковского университета (с 1999 г. он носит имя В. Н. Каразина). Особое внимание Каразин уделял развитию женских образовательных заведений. 25 августа 1839 г. в «Прибавлении к Харьковским губернским ведомостям» была напечатана статья Каразина «Переход Харьковского института благородных девиц», в которой речь шла о переезде института в новое здание. Заканчивалась она такими словами: «Остается одно желание: о, да исполнится оно в наше время, если возможно! Старое помещение благородных девиц да займется училищем, девичьим же, но для среднего состояния». Каразин так определял характер образования в нем: «...просто уменье грамоте, сколько того требует религия и первейшие общественные нужды, женские ремесла, уменье сеять и садить на огороде, одевать и кормить свое семейство» [Каразин 1839, с. 234; Багалей, с. 594–595]. Упрощая и даже несколько утрируя, Каразин прилагал к воспитанию девочек из среднего сословия принципы, с екатерининских времен утвердившиеся в основании всех женских школ Российской империи, призванных воспитывать истинных христианок, чадолюбивых матерей, попечительных хозяек.

Предложение об использовании старого институтского здания затрагивало казенную собственность, поэтому решение по нему могло быть принято только в Петербурге[13]. Каразину была свойственна постоянная тревога о настроениях русского общества, волнуемого недовольством. Для него была важна мысль о том, что денежные вложения в женское обучение намного выгоднее для государства, поскольку женщине не свойственно возбуждать «умы и сердца ⟨...⟩ противу существующего порядка» [Багалей, с. 597]. С этой выигрышной, как считал Каразин, позиции он начал искать в Петербурге пути для организации задуманного им учебного заведения. 26 сентября 1839 г. он обратился к Бенкендорфу, предупредив его о посылке «листа из губернских

[13] Впоследствии здание было передано Харьковской городской думе, которая использовала его для выплаты пенсий институтским служащим [Жебылев, с. 54].

наших газет» со своей статьей. В этом письме Каразин утверждал: «Начальница здешнего института благородных девиц, да и многие очень одобряли эту мысль. Легко ей состояться, если вы подкрепите на одной из приватных бесед ваших!» 4 октября 1839 г. он прислал Бенкендрфу копию своей записки «О воспитании женского пола в низших сословиях», сделав на ней приписку: «Не взыщите, добрейший граф, если этот список с препровожденной ее императорскому величеству бумаги будет в каком-нибудь незначительном выражении не точен против оригинала. Писавши, я поправлял, а теперь иное диктовал сыну из памяти» [Дубровин, с. 26].

В письме к Бенкендорфу от 15 ноября 1839 г. Каразин дал учебному заведению, о котором он ратовал, дерзновенное название «Институт для низших состояний» [Дубровин, с. 26–27; Багалей, с. 839]. Рассматривался его проект долго, с переменой инстанции (после императрицы он был передан великой княгине Марии Николаевне, активно занимавшейся благотворительностью). В конце концов Каразин решил прибегнуть к помощи Жуковского, чтобы узнать о судьбе своего прошения. При этом он надеялся, что Жуковский захочет стать для него «не только известителем, но даже *ходатаем*». Именно с этим проектом были связаны два письма Каразина к Жуковскому 1841 г. К первому письму, от 7 февраля 1841 г., прилагались копия прошения (о нем мы скажем ниже) и статья «О воспитании женского пола в низших сословиях», только что опубликованная в «Прибавлении к Харьковским губернским ведомостям» [Каразин 1841; Багалей, с. 596–599]. Можно считать, что статья представляла собой публикацию первой записки Каразина, вероятнее всего переработанной. В публикации был дан подзаголовок с отсылкой к статье 1839 г. («Распространение мысли, которая была изложена в „Харьковских ведомостях“ 1839 года, на стр. 234»). В новой статье Каразин жестко писал о нравах женского пола «в наших деревнях и городках[14] — его невежестве, вредных предрассудках, пьянстве явном и скрытном, которому он предается, заражая им, в простоте чувства, своих детей — увы! — еще с колыбели». Высшим достижением училищ для девочек из «низших состояний» должно было стать «приуготовление учительниц», другие же, по выходе из них, «останутся мастерицами, экономками, прислужницами и так далее». Целью их образования Каразин провозгласил «умножение» в низшем сословии «тысячами и десятками тысяч новых домоводок, мастериц всякого рода, прилежных

[14] Сходные мысли высказывались Каразиным еще в 1813 г. на собрании харьковского Филотехнического общества, когда он говорил о необходимости «усилить домоводство» применительно к женским занятиям: «...толпы женщин по хуторам полуденных губерний всю зиму лежат без дела, не в состоянии бывши мужьям своим и сыновьям придумать помощи к заплате податей» [Багалей, с. 242].

и умных работниц», поэтому здесь «довольно одного русского языка, катехизиса, первых частей арифметики и начал некоторых других, необходимых для домоводки, познаний». В своей статье он взывал к благотворительницам, подчеркивая, что «своими изделиями» пансионерки смогут сами содержать подобное заведение: «...огородные засевы лучших сортов зелени и продажа оной в разных приуготовлениях зимою и летом ⟨...⟩ шитье белья, женского платья, вышиванье и наряды для всех состояний, коверное дело, варенья, от коих богатеют киевлянки, и пр.». Женские школы, по мнению Каразина, способствовали бы «распространению в народе людскости и добрых нравов» [Каразин 1841, с. 23; Багалей, с. 599].

К письму Каразина от 7 февраля прилагалась копия прошения девиц Логачевых, сестер Софии Александровны и Елизаветы Александровны (не сохранилась). Это были племянницы Каразина, дочери его умершей сестры[15]. В прошении речь должна была идти об открытии школы для девочек из низших сословий. Можно не сомневаться, что прошение было составлено самим Каразиным и лишь подписано его племянницами. К моменту его подачи он мог уже найти поддержку своему начинанию среди харьковских благотворительниц.

Письмо Каразина от 10 апреля 1841 г. — это жалоба на отсутствие ответа от Жуковского. Сам момент его обращения с просьбой был для поэта чрезвычайно сложным по множеству жизненных обстоятельств. До Каразина дошли смутные слухи о перемене в жизни Жуковского, и он поздравил его в первом письме с «добрым супружеством», еще не зная о предстоящем ему отъезде из России. В феврале 1841 г. Жуковский жил в Москве, прощаясь со своими друзьями и родными перед отъездом в Германию к своей невесте. Затем, немногим менее двух месяцев, он провел в больших хлопотах в Петербурге, откуда уехал 3 мая 1841 г., как оказалось, навсегда. Можно ли из этого заключить, что ответа Каразину от него не было? Полагаем, что ответ был (вероятнее всего, из Петербурга), и в нем речь могла идти о невозможности выполнения его просьбы.

Каразина по-настоящему заботили нужды простого люда. Его отношение к «крестьянскому вопросу» рассмотрено в монографии В. И. Семевского, который показал, что для Каразина, владельца более чем трехсот крепостных на Слобожанщине (ныне Харьковская обл.), это было «почтенное бремя», включающее в себя ответственность, попечение и ходатайство за них (они принадлежат помещику, как «дети принадлежат отцам») [Семевский, с. 370–382]. Об этом свидетельствует и публикация сыном Каразина письма

[15] См. о них: [Багалей, с. 845–849].

от 23 марта 1846 г. Федора Манжаренко, крепостного крестьянина каразинского имения Кручик. В примечании к письму было указано, что «почти все кручанские поселяне были грамотны, и при том их научили быть религиозными» [Каразин 1860, с. 370]. Роль ходатая Каразин принимал на себя в отношении не только своих крестьян. Так, 27 декабря 1839 г. он обратился с письмом к графу А. Х. Бенкендорфу, шефу III Отделения, как к последней инстанции на том пути, который ему пришлось пройти, пытаясь защитить в какой-то сложной жизненной ситуации «бедных хохлов», не нашедших в суде ни правды, ни защиты от «жестокости» и «настоящих убийств» [Багалей, с. 844]. Сочувствие к простому народу было особенностью его душевного склада, что отразилось и в письмах, которые публикуются ниже.

Письма В. Н. Каразина к В. А. Жуковскому 1841 г. хранятся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, № 28066 (2 письма, 3 листа). Орфография и пунктуация публикуемых писем приведены в соответствие с современными нормами, но с сохранением некоторых особенностей оригинала.

1

7 февраля 1841 г.

Милостивый Государь Василий Андреевич!

Давным-давно уже я к вам не писал: и в том винюсь теперь, поздравляя Ваше Превосходительство за один раз со всем приятным, с вами происшедшим, в том числе и с добрым супружеством — если то правда! Усерднее всего поздравляю с приближением к концу вашего столько ценного для России, но трудного поприща. Вам одному, кажется, судьба позволила *начать* — и *кончить*! Да благословит Бог высокого питомца вашего быть столько ж счастливым мужем, как был им счастливый отрок и счастливый юноша![1] Это чистосердечное желание почти уже семидесятилетнего старика, незнаемо к нему привязанного, в полном смысле доброжелательного августейшему дому своих Государей.

Вам известно, предобрый Василий Андреевич, что я никого при дворе не имею. Переписывается кое-кто со мною; но весьма церемонно. К вам лишь, зная благороднейшую вашу душу, могу я прибегнуть — чтобы узнать истину о следствии прилагаемого у сего прошенья моих племянниц, которые мне под попечительство дворянскою опекою отданы. Но кто знает? Может статься, вы в добром этом деле захотите быть не только известителем, но даже *ходатаем*: все благомыслящие наши украинцы давно ожидают чего-нибудь подобного. Удостойте прочесть статейку мою, недавно напечатанную в наших

губернских *прибавлениях*, которая, вероятно, будет помещена и в «Р⟨усском⟩ Инвалиде» (ибо редактор — ей-богу, не знаю кто? — часто делает мне эту честь), о воспитании девиц из нижних состояний народа[2].

О, если б это состоялось, то я спокойно бы глаза смежил, ибо глубоко чувствую нужду в институте для образования народных учительниц!.. Вам ближайшее средство действовать на народ наш, столь далеко, *далеко* отставший от вышних классов! И дело это достойно внуки незабвенной Марии и Супруги Того, которого возвращенье с небес к нам вы воспели так трогательно![3]

Простите, добрейший Василий Андреевич, примите уверение в более нежели сорокалетних чувствах моего к вам глубокого почитания!

Вашего Превосходительства
преданнейший и покорнейший слуга

Василий Каразин.

Февр⟨аля⟩ 7. 1841.

[1] Речь идет о предстоящей свадьбе великого князя Александра Николаевича, которая состоялась 16 апреля 1841 г.

[2] Имеется в виду опубликованная в Харькове статья Каразина «О воспитании женского пола в низших состояниях» (см. выше), однако в «Русском инвалиде» (ред. П. П. Пезаровиус) она не появилась.

[3] Слова «внука» (т. е. внучка) и «Супруга» Каразин относит к великой княгине Марии Александровне, невесте наследника. Что касается «возвращенья с небес к нам», которое воспел «трогательно» Жуковский, то, по-видимому, имеется в виду его послание «Государыне великой княгине Александре Федоровне на рождение великого князя Александра Николаевича» (1818), где новорожденный был назван «милым пришельцем в Божий свет» [Жуковский, т. 2, с. 96]. В словах Каразина о «внуке» (внучке) усматривается и намек на традицию русского императорского дома, заложенную вдовствующей императрицей Марией Федоровной, согласно которой супруга императора возглавляла особое ведомство, связанное с благотворительностью и охватывающее, в первую очередь, учебные заведения. Вступлению императрицы Александры Федоровны на это поприще после смерти Марии Федоровны посвящено стихотворение Жуковского «Видение» (1828).

2

10 апреля 1841 г.

Милостивый Государь, душевно почитаемый Василий Андреевич!

Вот уже и два месяца, и с лишечком, минуло, как я писал к вам. Нет ответа!.. всякую почту говорю я себе: «Погоди! Вот уж верно в следующую получишь. В⟨асилий⟩ А⟨ндреевич⟩ *человек*, а не просто придворный человек; а если и придворный, то необыкновенный». Неужели мне опять зажигать диогеновский фонарь? Знай, почитываю два прекрасные письмеца ваши, написанные ко мне в проезд ваш с Государем Цесаревичем, чтобы увериться, что *не надобно* зажигать. Две, три строки: довольно! «Что ⟨до⟩ вашего-де

проэкта девиц Логачевых — ничему не бывать»; или — «принято-де благосклонно, полу́чите ответ после свадьбы». Отрежьте хоть эти строки *мои*, да запечатав в куверт, пришлите.

Вашего Превосходительства
преданный и покорнейший слуга

Василий Каразин.

Апр⟨еля⟩ 10. 1841. Харьков.

У нас собираются праздновать августейшее бракосочетание[1] благотворениями общественными в разных видах. О, купить бы и это училище!.. Народа-то, народа не забывайте, высокие господа! А он только и знает вас по взыскиваемой с него беспощадно недоимке[2]. Воспитайте его, научите его полезным ремеслам и прочему европейскому быту прежде; дайте ему *способы* приобретать: да тогда и взыскивайте. *Мы* с нашею роскошью в XIX веке, а он, весь еще почти, в XVII-м.

Особливо надлежит приуготовить умных *матерей*, от которых чрезвычайно много будет зависеть. Это-то и было моею целью в бумагах — о участи которых, знать, забывают: и старого друга-труху!

[1] См. выше примеч. 1.

[2] По-видимому, Каразин не знал, что у Жуковского, в отличие от него, не было крепостных крестьян.

Литература

Алферов — [*Алферов Н. Ф.*] Два письма русского путешественника // Вестник Европы. 1808. Ч. 37, № 7. С. 200–222.

Багалей — Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков: Харьк. ун-т, 1910. 927 с.

Березкина, Дмитриева — *Березкина С. В., Дмитриева Н. Л.* «Любезный друг Жуковский» (письма Д. Н. Блудова к В. А. Жуковскому, 1801–1817) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2023 г. СПб.: Росток, 2023. С. 55–117.

Биобиблиография — В. Н. Каразин, 1773–1842: Биобиблиография / Под ред. Л. И. Гуревича. Харьков: Изд-во Харьков. ун-та, 1953. 116 с.

Грачева 2008 — *Грачева Ю. Е.* Василий Назарович Каразин и петербургское общество на рубеже 1810–1820-х годов XIX века // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2008. № 1 (16). С. 24–41.

Грачева 2012 — *Грачева Ю. Е.* «Позвольте мне быть полезным!»: Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 183 с.

Данилевский — *Данилевский Р. Ю.* Бессмертие маркиза Позы // Вожди умов и моды: Чужое имя как наследуемая модель жизни. СПб.: Наука, 2003. С. 49–79.

Дубровин — *Дубровин Н. Ф.* Граф А. Х. Бенкендорф и В. Н. Каразин // Русская старина. 1903. Т. 114, № 4. С. 5–27.

Жебылев — *Жебылев Н. Г.* Краткий исторический очерк деятельности Харьковского института благородных девиц за 100 лет его существования (с 1812-го по 1912-й год). Харьков: Типолит. М. Дрейшпуль и сыновья, 1912. 31 с.

Жуковский — *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Языки славянской культуры, 2000. Т. 2. 841 с.; 2004. Т. 13. 610 с.; Т. 14. 801 с.; 2014. Т. 10, кн. 2. 850 с.; Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 2026. Т. 18, кн. 1. 787 с. (в печати).

Ковалевский — *Ковалевский Е. П.* Граф Блудов и его время: (царствование императора Александра I). СПб.: Тип. Второго отд. Собств. Е. И. В. канцелярии, 1866. 259 с.

Каразин 1820 — *К⟨аразин⟩ В.* Еще отрывок из дневной записки Украинца // Сын Отечества. 1820. Ч. 59, № 2. С. 93–96.

Каразин 1839 — *Каразин В. Н.* Переход Харьковского института благородных девиц // Прибавление к Харьковским губернским ведомостям. 1839. № 34, 25 авг. С. 233–234.

Каразин 1841 — *Каразин В. Н.* О воспитании женского пола в низших сословиях (1 января 1841 г.) // Прибавление к Харьковским губернским ведомостям. 1841. № 3, 23 янв. С. 21–23.

Каразин 1860 — *К⟨аразин⟩ Ф.* В. Н. Каразин (письмо к издателю «Северной пчелы») // Северная пчела. 1860. № 92, 25 апр. С. 368–370.

Семевский — *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. СПб.: Тип. Т-ва «Обществ. польза», 1888. Т. 1: Крестьянский вопрос в XVIII и первой четверти XIX века. 517 с.

Сухомлинов — *Сухомлинов М. И.* Материалы для истории образования в России в царствование императора Александра I. СПб.: Тип. Ф. С. Сущинского, 1866. 220 с.

Тихий — *Тихий Н. И.* Василий Назарович Каразин: Его жизнь и общественная деятельность. Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, 1905. 302 с.

Черейский — *Черейский Л. А.* Пушкин и его окружение / Отв. ред. В. Э. Вацуро. 2-е изд., доп. и перераб. Л.: Наука, 1989. 544 с.

References

Berezkina, S. V., Dmitrieva, N. L. (2023). '«Liubeznyi drug Zhukovskii» (pis'ma D. N. Bludova k V. A. Zhukovskomu, 1801–1817)' ['"Dear Friend Zhukovsky" (Letters of D. N. Bludov to V. A. Zhukovsky, 1801–1817)'], in: *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2023 god* [*Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkinskii Dom for 2023*]. St. Petersburg: Poligraf Publ., 55–117. (In Russ.)

Chereiskii, L. A. (1989). *Pushkin i ego okruzhenie* [*Pushkin and His Close*]. Leningrad: Nauka Publ., 544 p. (In Russ.)

Danilevskii, R. Iu. (2003). 'Bessmertie markiza Pozy' ['"The Immortality of the Marquis of Posa"'], in: *Vozhdi umov i mody: Chuzhoe imia kak nasleduemaia model' zhizni* [*Leaders of Minds and Fashion: Someone Else's Name as an Inherited Life Model*]. St. Petersburg: Nauka Publ., 49–79. (In Russ.)

Gracheva, Iu. E. (2008). 'Vasilii Nazarovich Karazin i peterburgskoe obshchestvo na rubezhe 1810–1820-kh godov XIX veka' ['"Vasily Nazarovich Karazin and St. Petersburg Society at the Turn of the 1810s–1820s"'], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 2. Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 1 (16), 24–41. (In Russ.)

Gracheva, Iu. E. (2012). *«Pozvol'te mne byt' poleznym!»: Vasilii Nazarovich Karazin na gosudarstvennoi sluzhbe i v obshchestvennoi zhizni Rossii pervoi treti XIX v.* [*"Let Me Be Yuseful!": Vasily Nazarovich Karazin in the Civil Service and Public Life of Russia in the First Third of the 19th Century*]. Moscow: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 183 p. (In Russ.)

Zhukovskii, V. A. (1999–2026). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 20 t.* [*Complete Works and Letters in 20 Vols*]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury Publ. Vol. 1–16; Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta Publ. Vol. 17–18 (1). [Publ. continues]. (In Russ.)

Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 222–228
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-222-228
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 222–228
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

П. С. Глушаков

Pavel S. Glushakov

ПОВТОРЕНИЕ ИСЧЕЗНУВШИХ СЛОВ: НЕОПУБЛИКОВАННОЕ ПИСЬМО Ф. А. АБРАМОВА К Б. Г. ЕРЕМИНОЙ

REPETITION OF DISAPPEARED WORDS: F. A. ABRAMOV'S UNPUBLISHED LETTER TO B. G. EREMINA

Резюме. Публикуется письмо писателя Ф. А. Абрамова к Б. Г. Ереминой, вдове историка литературы И. П. Еремина. Это письмо написано Абрамовым после того, как вдова ученого прислала ему только что вышедшую книгу с избранными трудами Еремина. Ответ писателя содержит краткие характеристики личности и преподавательской манеры профессора Еремина, а также воспоминания о курсе древнерусской литературы, прочитанном в первые послевоенные годы в Ленинградском университете. Знакомство с И. П. Ереминым, как это становится понятно из публикуемого письма, было для будущего писателя важным звеном в постижении истоков отечественной словесности. Большая роль в этом осмыслении своей культуры принадлежит И. П. Еремину.
Ключевые слова: И. П. Еремин, Ф. А. Абрамов, переписка, воспоминания, древнерусская литература, история культуры.
Информация об авторе: Павел Сергеевич Глушаков, доктор филологических наук, независимый исследователь, Рига, Латвия, pavel.glushakov@gmail.com.
Для цитирования: *Глушаков П. С.* Повторение исчезнувших слов: неопубликованное письмо Ф. А. Абрамова к Б. Г. Ереминой // Словесность и история. 2026. № 1. С. 222–228. https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-222-228

Abstract. The article contains a publication of a letter from the writer Fyodor Alexandrovich Abramov to Berta Grigorievna Eremina, the widow of the medievalist Igor Petrovich Eremin. Abramov wrote this letter in answer to the newly published book of Eremin's selected works, which Eremin's widow had sent to him. The writer's reply contains brief characterizations of Professor Eremin's personality and manner of teaching, as well as reminiscences about the course on Old Russian literature that Eremin had taught in the first postwar years at Leningrad University. As it becomes clear from the published letter, his acquaintance with I. P. Eremin represented an important link for F. A. Abramov in the future writer's understanding of the origins of Russian literature. I. P. Eremin played an important role in Abramov's insight into his own culture.
Keywords: I. P. Eremin, F. A. Abramov, correspondence, memoirs, Old Russian literature, history of culture.
Information about the author: Pavel S. Glushakov, D. Sc. in Philology, independent researcher, Riga, Latvia, pavel.glushakov@gmail.com.
For citation: Glushakov, P. S. (2026). 'Repetition of Disappeared Words: F. A. Abramov's Unpublished Letter to B. G. Eremina', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 222–228.

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

Сотвори мир в душе и пошли его людям.
Федор Абрамов

В архиве историка литературы Игоря Петровича Еремина (1904–1963) хранится письмо к его вдове Берте Григорьевне (1898–1982), написанное писателем Федором Александровичем Абрамовым (1920–1983).

Федор Абрамов был студентом профессора Еремина, преподававшего на филологическом факультете Ленинградского университета. Затем, с 1949 г., когда Абрамов стал аспирантом факультета, будущий писатель сотрудничал с Ереминым, бывшим с 1950 г. деканом факультета. С 1956 г. Абрамов становится заведующим кафедрой советской литературы, а годом позже, в 1957-м, Еремин возглавил кафедру русской литературы. Теперь Игорь Петрович и Федор Александрович стали коллегами и на административном поприще.



Ф. А. Абрамов — студент ЛГУ

Скоропостижная и преждевременная кончина И. П. Еремина в 1963 г. оборвала его замечательную деятельность ученого и педагога.

Характеризуя облик и интересы Еремина-литературоведа, Д. С. Лихачев писал о научных пристрастиях покойного исследователя: «Можно сказать,

что он занимался и больше всего любил Киевский период литературы, писал о летописи, о Кирилле Туровском, о Феодосии Печерском, Киево-Печерском патерике и, конечно, о „Слове о полку Игореве“. Можно сказать, что он занимался XVI веком, писал об Иосифе Волоцком, что он занимался литературой барокко, старинной украинской литературой и литературой новой украинской. Все эти темы, безусловно, характерны для Игоря Петровича. И все-таки не в них главное. Если многих литературоведов действительно можно отличить друг от друга только по писателям, которыми они занимаются, то у Игоря Петровича было свое, своеобразное и индивидуальное не в этом. Это своеобразие было, казалось бы, не сразу заметно, но оно останется надолго в истории нашей науки. Его позиция исследователя была скромной, но стойкой, надолго запоминающейся, оставляющей глубокий нестирающийся след в науке» [Лихачев, с. 3].

Действительно, труды Еремина по прошествии многих десятилетий со времени их написания не утратили своего значения[1], они до сих пор находятся в поле зрения историков древнерусской литературы и культуры. Этому в немалой степени способствовало и то, что за книгами и научными статьями проглядывалась большая личность, их создавшая.

Д. С. Лихачев писал: «У Игоря Петровича было чувство глубокого уважения к слову. Он не злоупотреблял многописанием. Он писал коротко и только о том, что ему казалось самым главным. Он не был навязчив в своих писаниях. Он умел не только тактично говорить и писать, но и тактично молчать, не навязываясь читателю по всякому поводу и без особой нужды. Он писал только тогда, когда ему было что и о чем сказать читателю, и не злоупотреблял его временем и вниманием.

Он умел делать паузы в своей работе. И нынешнее его молчание воспринимается мною только как художественная пауза. Он молчит, потому что сказанное им перед этим в течение всей его научной жизни было значительно и весомо.

Скромный и сдержанный во всем, он смотрел на большой мир литературы глазами несколько удивленными и восхищенными, радующимися, грустными и доверчивыми к раскрывающейся перед ними художественной правде» [Лихачев, с. 8].

Думается, что эти прекрасные человеческие качества и привлекли к И. П. Еремину Ф. А. Абрамова, всегда интересовавшегося выдающимися личностями и уникальными характерами. Поэтому, получив в подарок от вдовы ученого изданный посмертно сборник трудов Еремина, писатель (к этому

[1] См. также критику отдельных положений Еремина: [Лихачев, с. 7].

времени прервавший блестящую преподавательскую карьеру) откликнулся благодарственным письмом.

В этом письме есть краткие воспоминания о послевоенных годах учебы, отмечены некоторые запомнившиеся черты личности Игоря Петровича. Но есть и большее: для будущего художника слова — как можно судить по публикуемому письму — первые уроки древней русской словесности были даны именно профессором Ереминым. Отсюда интерес Абрамова к произведениям допетровского времени, к творчеству Аввакума, к теме юродства и народной смеховой культуры.

Конечно, не стоит забывать, что в случае с Федором Абрамовым, помимо ученичества у высоких образцов древнерусской словесности, преподаваемой в университете, истоки словотворчества нужно увидеть еще и в той особенной поморской земле, откуда родом писатель. На Русском Севере — в этом заповеднике культуры — сохранялись многие черты уже ушедшей эпохи. Это понимал и сам Абрамов, когда говорил, что на «Севере издревле вся жизнь, и повседневная, и праздничная, была пронизана многоцветным красословьем» [Абрамов 1986, с. 31].

Писатель понимал, что эта уникальная непрерываемая традиция является драгоценным источником вдохновения, так как «слово ⟨...⟩ и сегодня сохранило строй и дух русского языка древнейшей поры, времен Господина Великого Новгорода, и уже одно это делает его краем наших истоков, наших духовных начал» [Абрамов 1986, с. 31].

В черновых заметках из архива Федора Абрамова сохранились записи, которые напрямую связывают современную русскую литературу с древнерусской словесностью: «Современной литературе не хватает того, что было в излишке у древнерусского искусства, — одухотворенности, идеала, пламенной веры, сознания осмысленности человеческой жизни. ⟨...⟩ Великая одухотворенность русской литературы — откуда она? Конечно, от особого, возвышенного строя души русского человека, от его пламенной веры, устремления в горние пределы.

А это, в свою очередь, откуда? От древнерусской литературы, на которой 700 лет воспитывался русский человек. Там, в древнерусской литературе, наши духовные корни» [Крутикова-Абрамова, с. 68].

В 1976 г. в статье к юбилею академика Д. С. Лихачева (с которым писателя связывала давняя и прочная дружба) Абрамов писал: «Еще совсем недавно, каких-нибудь сто с небольшим лет назад, считалось, что предметом серьезного, научного изучения во всей русской словесности может быть лишь ее древняя пора. И не в этом ли одна из причин того, что древнерусская литература стала приложением сил и пытливого ума стольких выдающихся ученых?

Но, конечно, в первую очередь вдохновлял сам предмет, грандиозность задачи. Семьсот лет из тысячелетий истории русской литературы — вот какая это глыбища, литература Древней Руси!

Сделано много. Проделана колоссальная работа по собиранию памятников и их изучению — историческому, текстологическому, лингвистическому; заложены основы русской филологической школы, которая, по общему признанию, занимает самое почетное место во всей мировой славистике.

И все же, несмотря на большие достижения в изучении древнерусской литературы, художественные сокровища ее долгое время были доступны лишь узкому кругу специалистов. Иными словами, литература Древней Руси напоминала как бы старинную, зачернелую от веков икону, о великой красоте которой догадывались, могли судить лишь „посвященные“. И недаром ее называли „литературой великого молчания“.

Ныне она заговорила. Заговорили наши далекие предки, которые в вековечных битвах с „диким полем“, с „просвещенным“ Западом не только отстояли Русскую землю, но и создали великое самобытное искусство — искусство слова, живописи, зодчества. Больше того, это искусство стало неотъемлемой частью современной культуры, вошло в духовный багаж, в душу и сердце нашего человека.

Это был подвиг. Подвиг, совершенный советскими учеными...» [Абрамов 1988, с. 161].



Д. С. Лихачев и Ф. А. Абрамов

Имя Игоря Петровича Еремина ставится Абрамовым в ряд крупнейших знатоков древней русской литературы: «То, что было намечено еще в работах прославленного русского ученого прошлого столетия Ф. И. Буслаева, то, что так блистательно было развито в исследованиях советских ученых —

А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц, И. П. Еремина, — в трудах Д. Лихачева выросло в целостную систему художественного миропонимания Древней Руси, особенностей эстетического изображения действительности, человека. В результате такого подхода к древнерусской литературе было раз и навсегда покончено с мифом о ее неподвижности и косности, замкнутости и изолированности. В результате такого осмысления литература допетровской Руси предстала как литература живая и животворная, необычайно разнообразная по своим стилям и жанрам, как словесное искусство самой высокой пробы, неповторимой национальной самобытности...» [Абрамов 1988, с. 162].

Большая роль в этом осмыслении народом своей культуры принадлежит И. П. Еремину, о чем и свидетельствует письмо его ученика и товарища, ставшего выдающимся русским писателем.

Письмо печатается (с сохранением авторской пунктуации) по рукописи, хранящейся в ОР РНБ (Ф. 1111. № 214. Л. 1). Благодарю А. П. Дмитриева (ИРЛИ РАН) за помощь в подготовке публикации.

Дорогая Берта Григорьевна!

Вы и представить себе не можете, какую радость доставили Вы мне и моей жене, подарив нам книгу[2] Игоря Петровича. Спасибо, большое спасибо!

Многие статьи, включенные в этот сборник, мне были знакомы еще раньше. Но сейчас я заново перечел их. И конечно же, совершенно прав Д. С. Лихачев: редкий дар слова был у Игоря Петровича. Во всяком случае я знаю не много литературоведов, которые бы так счастливо соединяли в себе тонкого исследователя и художника. Ну а что умение Игоря Петровича читать и толковать древнерусский текст, то тут по-моему вообще не было ему равных.

Помню, после войны — голод, холод. И до древности ли было нам, вчерашним фронтовикам, столько пережившим и столько повидавшим? А лекции Игоря Петровича мы слушали, затаив дыхание, и с удивлением и удовольствием повторяли вслед за ним старые, исчезнувшие слова[3].

---

[2] Имеется в виду кн.: [Еремин].

[3] См.: «Лекторская манера И. П. Еремина своеобразна. Он не засыпает студентов датами и терминами, не выстраивает сложных схем. Но зато он обильно цитирует исследуемое произведение, что-то переводя по ходу на современный язык, что-то оставляя без перевода и ненавязчиво комментируя. Еще в работе 1947 г., посвященной „Повести временных лет", И. П. Еремин писал: „Чтобы избежать ненужной модернизации, автор в ряде случаев предоставляет слово самому летописцу, прибегая, где нужно, к цитатам и по возможности точным пересказам летописного текста". Этот же прием Игорь Петрович использует и в своих лекциях — он предоставляет слово средневековому автору и через точно подобранные цитаты показывает специфику текста.

Жена моя[4] мне рассказывала, что Ваша дочь[5] подает большие надежды в науке и что как исследователь она многое унаследовала от художнической натуры своего отца. И поверьте, дорогая Берта Григорьевна, меня от души радует это, ибо что может быть лучше этого и для Вас лично, и для всех нас, друзей и учеников Игоря Петровича.

Мы с женой многим обязаны Игорю Петровичу и, если когда-либо у Вас, дорогая Берта Семеновна, появится необходимость в нас, дайте нам знать. И мы с радостью сделаем для Вас и Вашей дочери все, что в наших силах.

Всего Вам доброго и хорошего!

С глубоким уважением
Ф. Абрамов

10 октября 1966.

Литература

Абрамов 1986 — *Абрамов Ф.* Чем живем-кормимся. Л.: Сов. писатель, 1986. 528 с.

Абрамов 1988 — *Абрамов Ф. А.* О хлебе насущном и хлебе духовном. М.: Молодая гвардия, 1988. 208 с.

Еремин — *Еремин И. П.* Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л.: Наука, 1966. 269 с.

Еремина, Семячко — *Еремина В. И., Семячко С. А.* Игорь Петрович Еремин: Очерк жизни и научной деятельности // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2020. Т. 67. С. 800–826.

Крутикова-Абрамова — *Крутикова-Абрамова Л. В.* «Смерти нет» // Звезда. 2006. № 11. С. 65–68.

Лихачев — *Лихачев Д. С.* Об Игоре Петровиче Еремине // Еремин И. П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л.: Наука, 1966. С. 3–8.

References

Abramov, F. (1986). *Chem zhivem-kormimsia* [*What We Live On*]. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ., 528 p. (In Russ.)

Abramov, F. A. (1988). *O khlebe nasushchnom i khlebe dukhovnom* [*About Daily Bread and Spiritual Bread*]. Moscow: Molodaia gvardiia Publ., 208 p. (In Russ.)

Eremina, V. I., Semiachko, S. A. (2020). 'Igor' Petrovich Eremin: Ocherk zhizni i nauchnoi deiatel'nosti' ['Igor Petrovich Eremin: An Essay on His Life and Scientific Work'], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*]. St. Petersburg: Nauka Publ. Vol. 67, 800–826. (In Russ.)

Krutikova-Abramova, L. V. (2006). 'Smerti net' ['There Is No Death'], *Zvezda*, 11, 65–68. (In Russ.)

В трактовке И. П. Еремина древнерусский текст — это текст живой. После выхода книги лекций В. П. Адрианова-Перетц писала вдове Игоря Петровича, участвовавшей в подготовке издания: „Вы прекрасно сохранили оттенки его живой речи — слышно, как звучали эти темы в аудитории". Самому же Игорю Петровичу удалось сохранить в лекциях живое звучание древнерусского текста» [Еремина, Семячко, с. 816].

[4] Людмила Владимировна Крутикова-Абрамова (1920–2017) — историк литературы.

[5] Валерия Игоревна Еремина (1938–2023) — фольклорист, доктор филологических наук, сотрудник ИРЛИ.

Список сокращений

АН СССР — Академия наук СССР
АРГО — Архив Русского географического общества (Санкт-Петербург)
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси
ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (ныне РГБ)
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)
ГЭ — Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)
ИВИ РАН — Институт всеобщей истории РАН (Москва)
ИРИ РАН — Институт российской истории РАН (Москва)
МДА — Московская духовная академия
МИД — Министерство иностранных дел
НБУ — Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского (Киев)
НИУ ВШЭ — Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»
НЦ — Научный центр
ОСРК — Основное собрание рукописной книги (РНБ)
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)
ПЭ — Православная энциклопедия
РАН — Российская академия наук
РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва)
РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет (Москва)
РИБ — Русская историческая библиотека
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
РО МГАМИД — Рукописный отдел Московского главного архива Министерства иностранных дел
СОИГСИ — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (Владикавказ)
СО РАН — Сибирское отделение Российской академии наук
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
СПбИИ РАН — Санкт-Петербургский институт истории РАН
ЦНЦ — Церковно-научный центр
ЮОНИИ — Юго-Осетинский научно-исследовательский институт имени Захария Ванеева (Цхинвал)

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук

199034 Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Телефон (812) 328-19-01
e-mail: irliran@mail.ru

Журнал зарегистрирован Министерством печати и информации
Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77-77800 от 31 января 2020 г.
Издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук

Издательство «Пушкинский Дом»
199106 Санкт-Петербург, Средний пр., д. 86

Редактор А. С. Лобанова
Редакторы английского текста И. Тирет, Т. Н. Галашева
Технический редактор А. В. Осокин
Корректор А. С. Кручинина

16+

Цена свободная

Журнал распространяется по подписке.
Подписной индекс ВН018606 по каталогу агентства «Урал-пресс»

Подписано в печать 13.04.2026. Вышло из печати 20.04.2026
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Литературная. Цифровая печать.
Усл. печ. л. 18,96. Тираж 100 экз. Тип. зак. № 0000

Отпечатано в типографии ИП Варваркин
Санкт-Петербург, Уральская ул., д. 17, корп. 4

ISSN 2712-7591 Словесность и история, 2026, № 1. С. 1–230