

# Славяне и их соседи

Греческий и славянский мир в средние века  
и раннее новое время

**Российская академия наук  
Институт славяноведения и балканистики  
Центр эллинистических исследований  
имени Спироса Бэзила Вриониса (Сакраменто)**



# СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



Российская академия наук  
Институт славяноведения и балканистики  
Центр эллинистических исследований  
имени Спироса Вэзила Вриониса (Сакраменто)

# Славяне и их соседи

Выпуск 6

## Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время

*Сборник статей к 70-летию  
академика  
Геннадия Григорьевича Литаврина*

 ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 1996

**Редколлегия:**

*Г. Г. Литаврин*, академик РАН (отв. редактор серии)

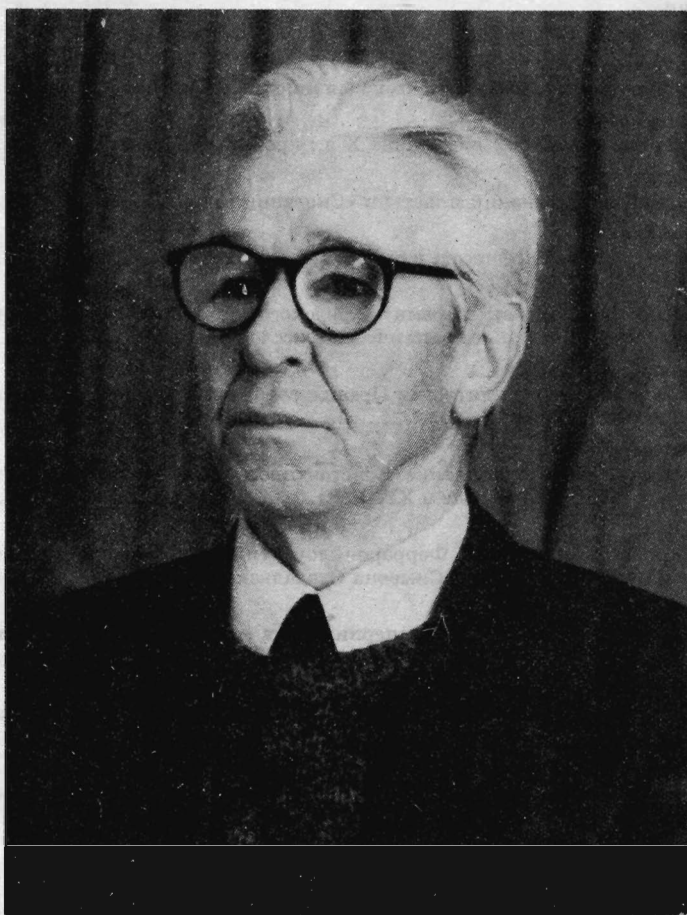
*Б. Н. Флоря*, д. и. н. (отв. редактор сборника)

*Е. М. Ломизе* (отв. секретарь)

*Н. С. Захарьина* (бригадир)

# Содержание

<i>С. А. Иванов</i> Прокопий Кесарийский о военной организации славян .....	9
<i>В. М. Лурье</i> Около Солунской легенды.....	23
<i>А. Каждан</i> Иосиф Песнопевец и первое русское нападение на Константинополь .....	53
<i>Я. Малингуди</i> Терминологическая лексика русско-византийских договоров X в. ....	61
<i>К. А. Цукерман</i> Русь, Византия и Хазария в середине X в.: проблемы хронологии. ....	68
<i>А. А. Турилов</i> Византийский и славянский пласты в «Сказании инок Христодула» .....	81
<i>Д. И. Польшанский</i> Византиско-славянская общность в представлениях Болгар X–XIV вв. ....	100
<i>В. Я. Вин</i> Судьба славянской семьи глазами охридского архиепископа Димитрия Хоматиана: опыт историко-психологического исследования .....	109
<i>А. С. Случкий</i> Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных даров в славянских служебниках XII–XIV вв. ....	119
<i>И. И. Шевченко</i> Некоторые замечания о политике Константинопольского патриархата по отношению к Восточной Европе в XIV в. ....	133
<i>Е. М. Ломизе</i> К вопросу о восприятии Ферраро-Флорентийского собора русской делегацией. (Анализ сведений Симеона Суздальского).....	140
<i>И. Ф. Макарова</i> Болгары и греки в Османской империи: опыт межэтнического общения XV–XVI вв. ....	153
<i>А. Ясиновский</i> «Синтагматикон» Гавриила Севера: греческий оригинал и украинский перевод .....	163
<i>А. С. Цалый-Якименко, А. Ясиновский</i> Греко-византийская гимнография в контексте украинской певческой культуры XVI–XVII вв. ....	169
<i>Б. Н. Флоря</i> Россия, стамбульские греки и начало Кандийской войны.....	174
<i>А. В. Жилкова</i> Опыт исследования «наказов» русским послам в Константинополь для изучения греческо-русских связей XVII в. ....	188
<i>Броджи-Беркофф Дж.</i> «История во кратце» иеросхимонаха Спиридона: опыт исследования в контексте европейской историографии XVII в. ....	201
<b>ПУБЛИКАЦИЯ</b>	
<i>Б. Н. Флоря.</i> Два послания Г. Власьева царю Михаилу Феодоровичу.....	216
<i>Д. А. Яламас</i> Грамота Иерусалимского патриарха Досифея. Об издании греческих книг в Москве.....	228
Список сокращений .....	239



*Академик Российской Академии Наук  
Г. Г. Литаврин*



6 сентября 1995 г. исполняется 70 лет со дня рождения действительного члена Российской академии наук Геннадия Григорьевича Литаврина.

Г. Г. Литаврин принадлежит к тому поколению ученых, которые, практически не опираясь на помощь предшествующих поколений исследователей и не имея первоначально широких контактов с международным научным миром, сумели после Второй мировой войны своими героическими усилиями воссоздать разрушенное в предшествующие годы отечественное византиноведение.

Среди ученых этого круга Г. Г. Литаврину принадлежит особое место. Именно в его творчестве в наибольшей степени нашло свое выражение сознательное стремление возобновить историческую преемственность, возродить лучшие традиции отечественного византиноведения. Характерными особенностями русского византиноведения второй половины XIX – нач. XX веков, нашедшими свое яркое выражение в творчестве его крупнейшего представителя В. Г. Васильевского, было особое внимание к социальной эволюции византийского общества в связи с развитием византийского государства, постоянный интерес к отношениям Византии с южнославянским миром и Древней Русью. По сфере своих основных интересов именно Г. Г. Литаврин выступает как исторический преемник В. Г. Васильевского и воплощенных в его творчестве традиций русского византиноведения, сделавших вклад ученого в мировую византистику таким оригинальным и неповторимым. Об этом ярко говорят книги Г. Г. Литаврина «Византийское общество и государство в X–XI вв.», «Болгария и Византия в XI–XII вв.», большой цикл исследований по истории русско-византийских отношений X–XII вв.

Благодаря усилиям Г. Г. Литаврина была возрождена и характерная для лучших работ В. Г. Васильевского филигранная техника исследования византийских нарративных источников. Как исследователь, прямо продолживший и обогативший эти традиции русской школы византиноведения, Г. Г. Литаврин выступил в замечательном монографическом исследовании «Советов и рассказов» Кекавмена, византийского полководца XI в., которое закономерно пришло на смену выполненному почти на сто лет ранее аналогичному исследованию В. Г. Васильевского.

Многолетние сознательные усилия Г. Г. Литаврина в немалой мере способствовали тому, что византиноведение в нашей стране возродилось, как дисциплина, важнейшей неотъемлемой частью которой стала история сложных и противоречивых, не всегда плодотворных разносторонних контактов между Византией и славянским миром. Как классики отечественного византиноведения, сам Г. Г. Литаврин является примером сочетания в одном лице византиниста, крупнейшего знатока истории Византии IX–XI вв., и слависта, признанного авторитета по средневековой истории Болгарии, – ей посвящен цикл многолетних исследований, охватывающий огромный хронологический период от возникновения первого болгарского царства до освобождения Болга-



рии от византийского господства. В этих исследованиях тонкое знание византийских источников сочетается с глубоким пониманием специфики предмета.

Эти традиции совместного развития и взаимного обогащения византистики и славистики Г. Г. Литаврин стремился постоянно развивать в обоих научных подразделениях, которые он возглавляет, — в отделе византистики Института всеобщей истории и в отделе средних веков Института славяноведения и балканистики. Поэтому появление данного текста в сборнике исследований, посвященных истории русско-греческих связей на протяжении средневековья и раннего нового времени, — это не просто знак внимания к выдающемуся ученому в связи с важной датой в его жизни, но и выражение глубокой благодарности Г. Г. Литаврину за его многолетние усилия по развитию отечественной византистики и повышению уровня исследований истории византийско-славянских связей, благодаря которым — наряду с многими другими изданиями — мог быть подготовлен и данный сборник.

## Прокопий Кесарийский о военной организации славян

*ὄμιλος στρατός στρατιά στρατεύμα*

Исследуя сообщения Прокопия о славянских вторжениях на Балканы, известный сербский ученый Ф. Баришич задается вопросом: случайно ли византийский историк употребляет для обозначения войска славян под 548 г. слово *στράτευμα* «войско», а под 559 г. — слово *ὄμιλος*, «толпа»? Вывод Баришича состоит в том, что *ὄμιλος* — это множество, которое даже приблизительно нельзя пересчитать, а значит, от 548 к 550 г. массовость славянских набегов резко возросла. Впрочем, дальше исследователь признает, что он не может ответить, включает ли в себя *ὄμιλος* женщин и детей<sup>1</sup>. К сожалению, Баришич никак не аргументирует того различия, которое он делает между двумя терминами Прокопия, основываясь, видимо, только на словарных значениях.

Между тем, такая тонкая вещь, как реально-семантическая реконструкция, требует пристального анализа всех случаев употребления того или иного слова тем или иным автором. Но эта работа, в свою очередь, требует индекса словоупотребления по данному автору. Подобного индекса для Прокопия не существует, хотя необходимость в нем ощущается наукой давно<sup>2</sup>. Ниже будут рассмотрены все индивидуальные особенности употребления интересующих нас слов у Прокопия.

*ὄμιλος*. Это слово Прокопий в своих трудах использует 70 раз, и его можно назвать сравнительно редким. Переводится оно всегда и везде как «толпа»<sup>3</sup>. Наша задача состоит не в том, чтобы подыскивать какой-то более подходящий эквивалент: в конце концов, любой перевод — не что иное, как подгонка, в процессе которой семантические контуры одного понятия втискиваются в трафарет другого. Для нас интереснее выяснить именно эти семантические нюансы, теряющиеся при переводе неизбежно и безвозвратно.

Больше всего у Прокопия контекстов с *ὄμιλος*, которые свидетельствуют о наличии в семантике слова чистой идеи количества. Вот несколько примеров: «Сосчитав объем оставшихся продовольственных запасов и *ὄμιλος* покинувших город варваров, они выяснили, что в городе осталось еды на неделю» (I, 8. 21)<sup>4</sup>, «Пусть никто из вас не обращает внимания на *ὄμιλος* вандалов, ибо войну выигрывают не те, у кого больше людей» (IV, 1. 15),

«Герулы верят в большой  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  богов» (VI 14.1), «Он основал  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  крепостей» (К, II, 9.10) и т. д. Всего таких контекстов 31 (кроме вышеприведенных, см.: II, 5.14; IV, 11.30; 12.11; 15.4; V, 18.19; 25.10; 29.36; VI, 1.6; 11.9; 28.16; VII, 8.16; 21.4; VIII, 1.3; 5.1; II, 27; 14.35; 32.14; A, 11.23; 38; K.1. 9.2; 11.24; II, 1.11; 2.10; 4.8; IV, 6.30; VI, 2.10; 18).

Другой участок семантического поля  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  связан с образом беспорядочного скопления людей. «Народ, стоявший в  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$ , а не в боевом порядке, завидев воинов, обратился в бегство» (I, 24.51), « $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  людей, сошедшихся вместе не по закону, но собравшихся противозаконно, никогда не способен ни на какую добродетель» (IV, 15.24) и т. д. Отсюда развивается значение скученности, давки: «Он прыгнул в  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  врагов» (V, 18.18), «Его убила стрела, пущенная из  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$ » (VIII, 8. 35), «У источников давился огромный  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$ » (A, 26.23), и т. д. Но отсюда же и значение простого народа: «Весь остальной  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  питался одной крапивой» (VII, 17.13), а потом и бунтующей толпы: «Другие, как это любит делать  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$ , предлагали более крутые меры» (I, 24.31), «Другие, как это обычно случается в  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$ , хотели восстания» (III, 10.6). Всего к этому гнезду может быть отнесено 20 контекстов (кроме названных, см.: I, 24.24; II, 28. 38; III, 6.23; IV, 18.13; V, 10.7; 18.19; 23; 27.9; VI, 1.9; 25.12; VIII, 9.26; 28.2).

Наконец, третья, самая важная для нас, область охватывает контексты, в которых  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  выступает как группа людей, делающих что-либо совместно, но не спаянных дисциплиной. Это может быть и группа играющих детей (V, 20.2), и камарилья императора (A, 14.3; 15.36), и вооруженная свита варварского короля (III, 8.12; VII, 1.2). Но все же чаще всего это военный отряд, укомплектованный каким-либо нестандартным образом. «Вся пехота — это не что иное, как  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  из жалких мужиков, которые идут в войско только для того, чтобы делать подкопы, грабить трупы и вообще прислуживать воинам» (I, 14.25), «Ромеев было много, но все это были не воины, а в большинстве своем легковооруженный  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  (V, 29.25);  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  врага достоин презрения, ибо составлен из огромного количества племен» (VIII, 30.7. См. еще: III, 23.19; VIII, 11.19; 26.13). Разумеется, с византийской точки зрения, воплощением анархии представлялась «варварская» военная организация, поэтому как  $\delta\mu\lambda\omicron\varsigma$  описываются боевые отряды гуннов (I, 4.8), сарацинов (I, 17.1), герулов (VI, 14.20; VII, 1.34), галлов (VIII, 29.4) и, наконец, славян (VII, 13.24; 40.1; VIII, 25.1).

Вычленив разные значения интересующего нас слова, мы не должны забывать, что подобная «вивисекция» отражает наши представления, тогда как для Прокопия и его читателей все то, что мы вынуждены разносить по разным семантическим «ведомствам», называя то армией, то народом, то давкой, было од-

ним и тем же понятием — *ὄμιλος*, стержнем которого была, видимо, идея дискретной совокупности.

Из всего сказанного может быть извлечено три практических вывода: 1) само употребление слова *ὄμιλος* применительно к славянам не указывает специально на многочисленность вторгшихся сил; 2) обозначение славянского войска через понятие *ὄμιλος* свидетельствует о том, что оно воспринималось византийцами не как регулярная армия, не как профессиональная дружина, а, скорее, как ополчение, не прошедшее правильной военной подготовки; 3) ни один из тех контекстов, где наш термин выступает в качестве названия «варварского» воинского отряда, не дает ни малейшего указания на то, что в него входили женщины и дети.

Другие выводы о конкретной семантике понятия *ὄμιλος* можно будет сделать лишь после сопоставления его с другими, пограничными с ним, понятиями.

*Στρατός*. Это слово может считаться для Прокопия частым: он употребляет его более 500 раз. Понятно, что такое труднообозримое количество контекстов во многом затрудняет работу по выявлению основного семантического ядра. Наметим для начала клишированные словосочетания, в которых встречается данное слово.

Стратос бывает: *ὁ Ῥωμαίων στρατός* (ромейский): I, 15.13; 17; 21.9; II, 3.17; 21; 6.7; 8.13; 21.24; 25.25; 30; 37; IV, 2.4; 3.7; V, 10.26; VI, 10.7; VII, 3.15; 5.6; 18.13; 17; 19.31; 22.21; 26.13; 30.6; 31.23; 34.45; 46; 35.4; 36.11; 16; 38.3; 39.19; 40.39; 42; 44; VIII, 8.1; 21; 9.13; 11.22; 26; 12.16; 13.8; 28; 24.33; 26.21; 27.12; 29.1; 31.3; 11; 16; 32.19; 33.13; 34.4; A, 30.16; 4.38; 5.6; 17; 29; 23.11; 30.15; K.II, 10.1; 29.2; 33.8; VI, 6.10 и др.;

*ὁ Μήδων στρατός* (мидийский): I, 2.12; 3.4; II, 6.17; 11.16; 17.1; 28; 20.2; 21.20; 23; 30.15; 22; VIII, 8.1; 10.4; 13.20; 17.13; A, 2.26; 31; 23.8 и др.;

*ὁ Περσῶν στρατός* (персидский): I, 8.13; 13.23; 21.13; 22.14; II, 7.3; 11.7; 13; VIII, 8.28 и др.;

*ὁ Γόθων στρατός* (готский): V, 7.36; II.18; 12.44; 48; VI, 8.4; 10.8; VII, 2.1; 4.10; 8.8; 11.38; 20.4; 16; 26.2; 36.2; 10; 18; 26; 37.10; 14; 15; 23; 40.24; VIII, 26.21; 22; 31.11; 32.21; 34 и др.;

*ὁ τῶν πολεμίων στρατός* (вражеский): I, 17.38; 20.6; II, 11.20; VII, 25.11; 26.16; 18; 20; VIII, 13.9; A, 2.31; K, II, 2.18 и др.;

*ὁ βασιλέως στρατός* (императорский): II, 6.15; IV, 17.9; 23.13; 27.33; V, 7.30; 14.4; 24.27; VI, 17.6; 21.6; 28.16; VII, 18.20; 37.25; 39.23; 40.30; VIII, 25.15; 34.6; K.VI, 4.10 и др.;

*Στρατός* может быть *μέγας* (большой): I, 2.11; 20.9; 21.4; 23.12; II, 5.1; 15.31; 20.1; 21.29; III, 2.9; 31; 4.24; IV, 21.2; VII, 6.16; VIII, 3.7; 7.2; K.II, 2.20; III, 7.7; IV, 5.6 и др.;

πολύς πλεῖον (многочисленный): I, 4.10; II, 19.27; 20.22; 30.31; III, 2.29; 3.35; 4.13; IV, 4.13; V, 12.26; 34; 22.10; VI, 21.1; 25.6; VII, 11.35; 15.6; 19.12; 27.8; 35.24 и др.;

ὀλίγος (немногочисленный): IV, 24.8; V, 27.15; VII, 14.4 и др.;

πεζός (пеший): I, 13.22; IV, 2.2; 16.2; V, 1.16; 18; VI, 16.22; VII, 19.11 и др.

Как мы увидим ниже, в таких же контекстах могут встречаться и слова *στράτευμα* и *στρατιά*, так что не они являются главными для выявления семантического стержня *στράτος*. Многое для такого выявления дает самая ходовая формула со *στράτος*: идти (нападать, сражаться, бежать) *παντὶ τῷ στρατῷ* (всем войском): I, 3.22; 8.9; 11; 19; 17.45; 22.9; 23.15; II, 3.15; 5.25; 6.15; 8.1; 10.24; 11.14; 38; 12.4; 31; 13.12; 15.33; 16.4; 19.1; 21.1; 21; 24.8; 12; 25.6; 10; 26.5; 27.28; 46; 29.28; 34; 30.1; 30; 36.40; III, 19.12; IV, 1.21; 3.19; 10.6; 12.2; 19; 13.30; 16.9; 17.2; 19.9; 16; 21.13; 19; 25.5; 27.32; V, 13.6; 17.12; 28.3; VI, 1.1; 2.4; 7.28; 12.1; 18.2; 28; 19.19; 20.12; 22.1; 24.8; 26.9; 28.33; VII, 3.18; 4.1; 20; 18.1; 7; 24.6; 8; 19; 25.2; 27.11; 40.27; 29; VIII, 13.1; 29; 14.45; 53; 16.18; 20.32; 26.23; 24; 25; 28.4; 12; 29.10; 33.25; 34.9; A, 2.15; 25; K.III, 3.11 и т. д. Самым важным является то обстоятельство, что беспредложная конструкция *τῷ στρατῷ* встречается неизмеримо чаще, чем форма *ἔν τῷ στρατῷ* «со всем войском» (I, 18.51; II, 8.17; IV, 23.5; 18; 24.6; 16; VII, 10.12; 11.12; 13.20; 39.26; VIII, 9.5) то есть преобладает функция *Ablativus modi*.

Следует обратить внимание и на то, что очень часто в повествовании фигурирует *μοῖρα* (часть) *τοῦ στρατοῦ*: II, 6.6; 18.16; 27.22; 44; IV, 5.3; 13.39; VI, 18.22; VII, 39.2; *πλεῖον* (большинство) *τοῦ στρατοῦ*: II, 30.31; VI, 5.8; VII, 9.22; 22.6; 18; 26.15; 27.10; A, 2.27 и т. д. В этой ситуации представляется, что *ἄλλος* (другой) *στράτος* означает «остальное войско» в противоположность каким-то отделившимся от него отрядам: I, 4.11; 15.11; 25; 17.26; 18.4; II, 16.17; 19.9; 20.28; 24.20; 30.33; III, 19.13; IV, 3.20; 19.21; IV, 8.1; 11.26; 16.4; 17.2; 28.17; 19; 29.35; VI, 11.7; 16.24; 19.10; 21; 21.23; VII, 18.3; 22.18; 23.18; 27.2; 39.2; VIII, 8.17; 14.10; 17.11. Сюда надо добавить и сочетание *λοιπός* (прочее) *στράτος*: VI, 11.1; VII, 5.13; VIII, 26.23. Значит, *στράτος* — это такая реалья, которая не утрачивает своей сущности, даже будучи в распыленном состоянии. Данный вывод подтверждается такими контекстами, в которых этим термином описываются какие-то военные силы как умозрительная совокупность: например, все византийские силы в Армении (I, 15.3), в Ливии и Италии (VII, 1.16), в Лазике (VIII, 9.4), на Сицилии (VIII, 24.33), в Ливии (VIII, 24.1), по всей империи (VI, 18.5) или вся масса готов и визиготов, которым выплачивается жалование (V, 12.48). Характерен в этом значении следующий контекст: «Герман посчитал солдат и, прочитав писцовые книги, куда занесены все имена, нашел на месте лишь треть *στράτος*» (IV, 16.3). Эти

силы могут собраться вместе (I, 3.1; II, 16.1; IV, 23.1), но и тогда они будут восприниматься как совокупность гетерогенных частей (VII, 3.4; 18.27), например, иметь множество не подчиненных друг другу командиров (V, 20.8; VI, 16.2; VII, 3.1; 8; 4.1; 5.2; 7.2; 9.1; 21; 13.12; VIII, 16.3; 19; 21.4; 8; 25.24; A, 4.3). При этом единожды употребленный титул *αὐτοκράτωρ* (главнокомандующий) той отратой (VI, 18.4) подчеркивает тот факт, что *отратός* – это все силы, собранные для ведения той или иной войны (VIII, 1.5; 13–14; 26.5–25).

Но поскольку в *отратός* нет идеи неразрывной спаянности целого вплоть до обезличивания составляющих его частей, постольку он иногда способен на выражение различных эмоций, способен действовать, как живое существо: слышать (VI, 10.8), бояться (VI, 21.13), поносить кого-нибудь (I, 18.24; V, 28.3), принуждать (IV, 25.22), радоваться (IV, 13.12), размышлять (VII, 2.14). Описание всех ситуаций, в которых фигурирует слово *отратός*, отняло бы слишком много места, поэтому для тех контекстов, которые никак специально не могут изменить картины, мы ограничимся простым перечислением: I, 13.4; II, 3.53; 5.4; 7; 19; 20; 6.6; 7.10; 15.1; 18.23; 19.33; 38; 30.21; III, 4.34; 7.4; 11; 8.28; 14.13; 20.10; 23.3; 30.39; IV, 13.16; 23.15; 21; 27.23; 36; V, 7.27; 9.10; VI, 12.28; 13.17; 16.23; 17.1; 13; 19.17; 21.24; 42; 25.18; 19; 27.26; VII, 4.21; 7.3; 26.6; 20; 40.10; VIII, 9.6; 16.8; 27.13; A, 30.14; K.III, 3.11; а также некоторых других, которые будут упомянуты ниже.

В отличие от случая с *ὄμιλος*, мы не будем сразу делать выводы о значении слова *отратός* применительно к славянам: ведь у нас есть еще два однокоренных слова – *отратιά* и *отратеѿца* – и линия семантического размежевания между всеми тремя проявится окончательно лишь после разбора двух оставшихся лексем.

*Стратіа*. Это слово никогда не употребляется Прокопием в отношении самих славян, и однажды – применительно к посланным против славян византийским войскам (VII, 40.34). Однако без подробного его разбора нам никак не обойтись. *Стратіа* упоминается у Прокопия 102 раза, из них 7 в форме *отратеѿца*, причем шесть случаев из этих семи – A, 24.3; 4; 13; 18; 24; 26.28 – отмечены и переменной значения: они выражают понятие воинской должности; в одном случае (III, 11.2) слово *отратеѿца* употреблено там, где везде встречается *отратіа*, особняком стоит контекст (III, 8.17), в котором рукописная форма *отратіа* заменена издателем J. Naury на *отратеѿца* по образцу Евагрия, послужившего источником для данного прокопиева пассажа. Мы не согласны с такой конъектурой, зачеркивающей языковое новаторство Прокопия. Однако этим обращением к Евагрию можно

объяснить нестандартную постановку στρατῆα в только что названном контексте III, 11.2.

Самое распространенное клише с интересующим нас словом: ἀγειρεῖν (собирать) στρατιάν: I, 13.5; 9; II, 15.35; III, 2.31; 7.4; 20; 10.2; 21; V, 7.26; 27; VIII, 26.6; 9); ἀγειν, ἡγεῖσθαι (вести) στρατιάν (I, 23.16; III, 11.1; V, 22.4; VI, 17.17; VIII, 20.26; 25.11; 32.2); πέμπειν (посылать) στρατιάν (III, 10.21; IV, 8.24; V, 12.24; 47; 16.8; VI, 13.5; 16.21; 19.1; VIII, 10.19; 25.10; A, 6.5). В ряде контекстов στρατιά выступает как войско (II, 17.1; IV, 2.3; 3.7; 21.25; V, 5.11; 16.16; 17.1; VI, 13.15; 18.5; 26.12; VII, 37.4; 39.22; 40.34; VIII, 28.10; 29.1; 4; 31.8; 32.20; 35.30), иногда как рекрутский набор (IV, 27.12; VI, 16.23; VII, 32.38; 39.9; 16), но все же обычно это армия на марше, экспедиционный корпус (I, 4.32; 8.14; 12.23; 23.16; 17; III, 6.14; 8.22; IV, 13.41; V, 17.5; VIII, 8.39; 9.6; 22.1; 28; 32), а в трех случаях (III, 8.17; 10.7; VII, 4.12) στρατιά назван и сам поход. Такое абстрактное употребление нашей лексики представляет большую редкость: гораздо характернее для ее семантики передача зрительного образа войска как массы людей (I, 18.3; II, 12.6; 22; IV, 20.18; V, 27.16; VIII, 30.7) или идеи войска как множества (II, 6.18; 15.22; III, 11.2; V, 22.10; VI, 7.33; 18.9; 19; 19.11; 20.3; 21.17; 21; 28.10; VII, 1.8; 34; 6.6; 40.8; VIII, 16.8; 32.7; 36).

Στράτευμα. Это слово дважды употребляется Прокопием в рассказе о славянах (VII, 29.1; 38.1), всего же встречается примерно 240 раз. Значительное число ситуаций, в которых встречается данная лексема, хорошо нам известно. Στράτευμα бывает ромейской (I, 8.12; 20; II, 17.4; III, 24.19; IV, 1.6; 3.15; 4.1; 10.4; 11.47; 12.23; VI, 11.10; VII, 4.28; 12.15; VIII, 8.1; 24; 28.1; A, 2.28 и др.), персидской (I, 9.2; 14.52; 17.1; 21.18; II, 8.3; 25.25; 28.31; VIII, 4.5; 10.2; 3; 5; 13.7; 12; 24; 15.11 и др.) и т. д. Στράτευμα посылают (I, 6.10; 8.1; 12.10; 14; 15.1; 20.7; II, 20.12; III, 11.31; IV, 5.1; 23.23; V, 24.19; VI, 7.34; 11.5; VII, 5.1; 11.16; 13.8; 15.1; VII, 23.5; 25.1; 26.3; 27.1; 28.9; 34.4; 35.27; 37.23; VIII, 4.5; 9.12; 21.20; 25.1; A, 2.28; 29; 24.21; K, III, 7.8; VI, 5.6), ведут (II, 5.10; 33; 6.21; 17.14; 18.1; 19; 19.45; 20.18; 26.1; III, 6.9; IV, 1.1; 13.18; 27.25; V, 14.6; 28.15; VI, 10.15; 12.23; VII, 25.24; 36.1; VIII, 8.1; 10.2; 11.39; 13.3; 30; 14.22; 17.14; 17; 30.1; A, 2.18; K, III, 2.4; 8), собирают (I, 15.4; 20.1; II, 20.27; III, 6.1; V, 16.12; 15; 24.18; VI, 3.30; VII, 40.1). Однако, если собирают (ἀγειρω) также и στρατός, то созывают на сходку (συγκαλέω) только στρατευμα (III, 12.10; V, 29.2; VI, 23.29). Для слова στρατός случаи сочетания с глаголом τάττω или διακομῶ (строить в боевой порядок) — единичны (I, 13.10), для στρατευμα это обычное явление (II, 25.16; III, 17.1; IV, 11.22; 12.4; 16.10; V, 14.4; 29.13; VI, 2.5; VIII, 8.14). Только в адрес στρατευμα можно отдавать приказы (II, 9.14; VIII, 30.1; 34.22 и др.), в част-



ности, только ей можно отдать приказ «к оружию» – ἐξοπλίζω (II, 17.5; III, 2.22; IV, 15.2; 16.10; VII, 20.14; VIII, 11.39). Принципиально отличает отряд от двух однокоренных лексем также способность сочетаться с глаголами «идти» (III, 8.19; V, 8.4; 29.38; VI, 7.12; 29.30; VII, 6.1; 14; 12.15; 18.1; 24; 23.6; VIII, 8.24; 10.3; 13.12; 31.3; 34.22), «стоять», «ставить» (II, 25.9; VII, 18.11; K, II, 9.9).

Из всех вышеназванных лексем отряд максимальным образом выражает идею военного отряда. Стрѣтеца – это не армия как совокупность солдат, не армия как результат мобилизации, не армия как способ разрешения конфликтов. Это армия как бесструктурная единица, подчиненная одной воле и существующая лишь для выполнения конкретной боевой задачи. Если военные силы не спаяны в единый боевой кулак, они не являются отрядом. Вот характерный пример: «Все они не собрались вместе и двинулись, не образуя единой отрядом, но каждый сам вел своих воинов на врага» (I, 8.4). Стрѣтеца как целое противопоставляется индивидуальности входящих в нее людей: «Командиры боевыми трубами звали отряд на приступ, а Велисарий, приставив к стене лестницы, побуждал воинов карабкаться по ним» (V, 10.21). Итак отряд – совершенно конкретная боевая единица. Ее сажают на корабли (VII, 39.6; VIII, 20.26; 24.31), высаживают с них (III, 13.10; VI, 5.1) или манипулируют ею другими способами (I, 23.15; II, 27.29; IV, 3.5; 10.1; 19.1; 17.18; V, 23.21; VI, 5.12; 10.6; 24.21; VII, 3.13; 39.9; VIII, 23.11; 28.11; 33.5; K, II, 9.9). Только отряд, а не отратос и не отрати́а, можно смять или привести в замешательство (III, 24.19; IV, 4.1; 11.47; V, 28.18; 29). Ни отратос, ни отрати́а никогда не употребляются во множественном числе, а отряд может быть много, ἄλλο отряд иногда означает «прочее войско» (IV, 17.15; V, 5.1; 28.29; 29.2; 38; VIII, 23.1; 28.1; A, 2.28), но чаще – «другое» (II, 28.31; V, 18.27; 24.19; 28.26; VI, 23.3; VII, 3.16; 4.11; VIII, 3.1). Наконец, в бою противостоят друг другу всегда две отряда (III, 2.22; VI, 28.12; VIII, 11.57; 31.1). Отсюда сравнение их размеров (I, 8.4; 21.18; IV, 15.46; 16.8; V, 16.19; 24.2; 28.24; VI, 3.30; 11.5; VII, 6.14; 26.20; 39.8) и четкая ориентация отряда в пространстве (I, 18.52; II, 19.7; III, 17.5; IV, 12.21; 24.2; V, 8.26; 28.18; VI, 1.33). С той же оговоркой, которая выше была сделана в отношении отратос, перечислим оставшиеся неиспользованными контексты: I, 13.34; 18.4; 55; II, 19.7; 20.20; III, 21.5; IV, 27.35; V, 28.1; 18; 29.15; VI, 27.34; VII, 19.31; 23.29; 28.4; 39.24; 28; VIII, 13.24; 23.11; 28.1., а также несколько других, которые будут названы ниже.

**Употребление в пределах одного контекста.** Хотя уже и отдельный разбор каждой из лексем выявил некоторые особенности

их употребления, лучше всего разницу между ними демонстрируют такие ситуации, в которых они встречаются рядом. Таких случаев у нас около 30. Когда одно и то же войско названо *отратос* и тут же *отратейца*, то всегда в первом случае имеется в виду абстрактное собирательное понятие боевых сил, а во втором — конкретная боевая единица. Приведем несколько примеров: «... Он написал, что хочет вторгнуться в землю ромеев всем *отратос*, но не в одном месте, а разделив *отратейца* на две половины» (I, 23.15); «Ему показалось невыгодным в настоящий момент рисковать всем *отратос*, и он решил сначала испытать силу врага в перестрелке, используя конницу, и тогда уже сражаться целой *отратейца*» (III, 19.12); «... гадалки предрекли явление *отратос* из воды и гибель маврусиев... Слышавшие об этом маврусии пришли в ужас, когда увидели, как *отратейца* императора высаживается с моря» (IV, 8.14–15); «У персов есть такой обычай: когда они собираются идти на врагов войной, то царь садится на трон, тут же расставлено множество корзин и присутствует военачальник, о котором известно, что он поведет *отратос* на неприятеля, вся эта *отратейца* до единого человека является пред очи царя, и каждый бросает стрелу в корзину..., когда же эта *отратейца* возвращается в персидскую землю, каждый из воинов вынимает по одной стреле из корзин» (I, 18.52). См. еще: I, 6.10; 11; 8.4; 6; 18.9; 11; II, 8.1; 3; 17.13; 18.1–2; 27.28–29; III, 7.20–21; IV, 11. 14; 27.27; V, 7.34; VII, 3.6–7; VIII, 20.26; 32. *Стратос* в подобном противопоставлении выглядит более «человечным», чем *отратейца*. Например: «Он послал против них *отратейца* в три тысячи. Этот *отратос*, не желая возвращаться домой, тайно от своего военачальника вступил в переговоры с Аврамом» (I, 20.5–6). См. также: I, 20.1–2; V, 28.2–3. Другое смысловое различие логически вытекает из вышеназванных: *отратейца* часто оказывается временным формированием, выделенным из целого войска (именуемого в этом случае *отратос*) для выполнения определенной боевой задачи. Вот примеры: «Траян и Иоанн другой дорогой вернулись в землю ромеев... Велисарий же и весь ромейский *отратос* волновались, не имея известий от этой *отратейца*» (II, 19.30), «Император приказал Вессу послать против них *отратейца* достаточных размеров. Он же, отобрав многих из ромейского *отратос*, отправил на кораблях против авасгов» (VIII, 9.12–13). См. еще следующие контексты: II, 19.7–9; 47–49; VII, 5.7.

Таких ситуаций, в которых рядом с другими оказывались бы слова *отратия* и *отмилос*, у нас, соответственно, 5 и 2.

По отношению к *отратос* *отратия* оказывается чем-то более конкретным, а по отношению к *отратейца* — более абстрактным, она выражает идею войска в походе (VI, 19.1; VIII, 1.5; 25.10; 11; 13), но также военных сил (VI, 20.3). Приведем единственный

контекст, в котором все три слова встречаются на протяжении одного пассажа: «И когда доплыли до Салоны, Константин высадил *отратеуца* на берег и остался там. Отобрав из *отратос* 500 человек, ... он приказал захватить горный проход... Константин же и вся *отратиа* на следующий день вошли в Салону пешим войском и ошвартовались кораблями» (V, 7.34–35). Слово *θμιλος* однажды встречается в соседстве со *отратеуца* и *отратос*: «Только в полдень *отратеуца* ромеев внезапно ринулась на врага, и готы, захваченные врасплох, вопреки ожиданиям, обратились в бегство... Ромеев было много, но преобладали не воины, а по большинству легковооруженный *θμιλος*. Ведь в отсутствие командующего множество моряков и слуг, находившихся в ромейском лагере и допущенных к участию в военных действиях, примешались к тамошнему *отратос*» (V, 29.24–26). Вот второй контекст, где *θμιλος* соседствует с другими интересующими нас словами: «На следующий год огромный *θμιλος* мидийской *отратиа* вторгся в Колхиду... Когда этот *отратос* пришел в землю Мохирисиду...» (VIII, 1.3; 5).

**Выводы.** Итак, мы завершили «черновую» часть нашей работы, разобрав свыше 900 контекстов, в которых Прокопий оперирует понятием войска. Анализ подтвердил, что в языке не может быть абсолютных синонимов: даже однокоренные слова, которым словари приписывают одни и те же наборы значений, попав в живой авторский текст, тотчас принимаются делить между собой семантическое пространство. Тот факт, что конфигурация получившихся границ является творческим созданием автора, доказывается хотя бы вкрапленными цитатами из других авторов, где знакомые нам слова враз обрастают не свойственными для основного текста валентностями (с. III, 8.17; VIII, 22.28).

Разумеется, господствующее значение пробивает себе дорогу через напластования традиции, при сплошном исследовании текста могут встречаться и отклонения от системы. Например, глагол *ἐξοπλίζω* «вооружать», чрезвычайно широко сочетающийся со *отратеуца*, единожды соединяется и со словом *отратос* (IV, 27.36), и наоборот, *отратеуца* однажды проявляет несвойственную ей «очеловеченность», столь характерную для *отратос* (VI, 17.20). Подобные примеры можно было бы умножить.

И все-таки в целом размежевание значений прослеживается в текстах Прокопия с поразительной неуклонностью. Иногда кажется, что можно найти позицию нейтрализации, когда два разных термина встречаются в абсолютно идентичных контекстах. Однако, если внимательно разбирать каждый из них, то почти всегда можно найти какой-либо нюанс, объясняющий, почему в одном случае употребляется одно слово, а в другом – другое. На-

пример, *отратὸν ἐκ Βυζαντίου караδοκῶν* (II, 6.14) и *отράτευμα ἐκ Βυζαντίου караδοκῶν* (VII, 13.19) означает, казалось бы, одно и то же: ожидать войско из Византии. Но в первом случае стоит *отратὸς*, а во втором *отράτευμα* потому, что Герман так и не дождался помощи (первый контекст), а к Велисарии она все-таки пришла (второй контекст). Значит, в первом случае следовало бы сказать, что Герман «ждал войск», а во втором – что Велисарий «ждал войско». Также, на первый взгляд, в позиции нейтрализации оказывается *отратὸς* и *отράτευμα* в следующих фрагментах: 1) *Ξυνήει δὲ ὁ отратὸς ἅπας ἐς τρισμύριους* – «Собралось войско до 30 тысяч» (II, 24.16); 2) *Ἐς τετρακισχίλους δὲ ἄνδρας ἅπαν ξυνήει τὸ Περσῶν отράτευμα* – «Персидское войско насчитывало до 4 тысяч мужей» (II, 25.9). Но если привлечь макроконтекст, станет ясно, что в первом случае глагол *ξινέρχονται* – «сходиться» – передает реальный процесс собирания в условленное место разных отрядов, составивших в сумме 30 тысяч, а во втором случае это – метафора, передающая лишь подытоживание цифр, ибо *отράτευμα*, о которой идет речь, была изначально единым неразрывным целым. Основная семантизирующая тенденция всегда, четче или приглушеннее, проявляет себя. О наших лексемах допустимо говорить, что *ὄμιλος* стоит совершенно особняком, понятия *отратὸς* и *отράτευμα* вполне последовательно разведены между собой, а *отратία* находится в положении слабой отдифференцированности. Изучение того, как та или иная система семантического разграничения рождалась в диахронном и изменялась в синхронном плане, – это дело будущего.

Теперь, наконец, пришло время ответить на вопросы, поставленные в начале работы. Что конкретно имел в виду Прокопий, называя славянское войско тем или другим из разобранных нами слов?

Семантическая реконструкция понятия *ὄμιλος* применительно к славянам была дана в конце соответствующего раздела. Посмотрим, как она соотносится с семантикой остальных понятий. Славянское войско было названо Прокопием *ὄμιλος* трижды (VII, 13.24; 40.1; VIII, 25.1), причем во втором случае оно же чуть ниже (VII, 40.2) поименовано *отратὸς*. Как *отράτευμα* воинский контингент славян обозначен тоже три раза (VIII, 29.1; 35.22; 38.1), причем в третьем случае – опять-таки чуть ниже (VII, 38.8) использовано слово *отратὸς*. Только понятием *отратὸς* славянский отряд назван в одном контексте (VII, 40.5–6), причем слово повторено дважды в соседних фразах. Этот пример показывает, что Прокопий не ставил перед собой принципиальной задачи разнообразить словоупотребление, и, следовательно, использование им разных понятий несет смысловозначительную, а не стилистическую функцию. Заметим, что ни разу *ὄμιλος* не назван *отράτευμα* и наоборот. Заметим также, что ни одно из них не может подменить

собой *отратос*. Учитывая все это и опираясь на приведенный выше анализ понятия *отратос*, мы делаем вывод, что оно не описывает никакой конкретный вид боевого соединения славян, а является обобщением, которое можно перевести, например, как «военные силы». Обратимся теперь непосредственно к текстам со словом *отратос*. «Примерно в это время *отратецца* склавинов, насчитывавшая не более трех тысяч, перешла реку Истр... Они штурмом взяли множество крепостей, в то время как раньше они не ходили на приступ и не осмеливались спускаться на равнину, так как эти варвары раньше никогда не предпринимали набегов на землю ромеев. Ведь они, очевидным образом, никогда от начала времен не переправлялись *отратосом* через реку Истр» (VII, 38.1; 7–8). Из этого пассажа очевидно, что если *отратецца* – совершенно конкретный отряд, то *отратос* – предельная абстракция. Почти столь же абстрактно это понятие и по отношению к *ѿмилос*: «Склавинский *ѿмилос*, каких еще не бывало, пришел на землю ромеев. Перейдя реку Истр, он появился под Наисом. Какие-то ромей, захватив и связав нескольких склавинов, разбредшихся из лагеря, ... стали у них выспрашивать, почему и с какой целью *отратос* склавинов перешел реку Истр» (VII, 40.1–2). Третий текст звучит так: «Когда Юстин, дядя Германа, обладал царской властью, анты, живущие по соседству со склавиными, перейдя реку Истр, огромным *отратосом* вторглись в землю ромеев... Герман, вступив с вражеским *отратосом* в бой и победив их в битве, почти всех перебил» (VII, 40.5–6). Данный пассаж хронологически не относится к окружающему его тексту, а является реминисценцией тех событий, которые происходили в пору юности Прокопия, поэтому историк не имел достаточно сведений о степени организованности напавших тогда антов и употребил описательное *отратос*. На первый взгляд, могло бы показаться, что это слово в его собственном значении подразумевает наличие куда более сложной военной, да и социальной, организации, чем та, которая была тогда у славян. Но употребление его в отношении сарацинов (II, 16.5), визиготов (III, 2.37), вандалов (III, 1.1), мавров (IV, 21.2; 24.12; 25.22), франков (IV, 15.18; 19), гуннов (A, 21.26) доказывает, что употребление слова *отратос* никак не зависит от принципов комплектования войска.

Что, безусловно, с ними связано, так это понятие *отрати́а*. Оно передает не только идею войска, отправившегося в далекий поход, не только сам поход, но и систему рекрутского набора. Непосредственно это значение просматривается не во всех контекстах, но подспудно оно, видимо, присутствует везде. В противоположность дружине, ополчению, территориальным формированиям – *отрати́а* означает систему централизованного комплектования. Неудивительно поэтому, что Прокопий применяет данное понятие, кроме самих византийцев, только к пер-

сам, готам и вандалам. Разумеется, славянское войско формировалось совершенно иначе.

У нас остался нерассмотренным один термин — *отратѣца*. Вот те места, где он встречается: «В это время *отратѣца* склавинов, перейдя реку Истр, причинила страшный ущерб всему Иллирику вплоть до Эпидамна, убивая и поработая всех, кто попадался на пути, и грабя имущество. Им даже удалось без всякого сопротивления овладеть там многими крепостями, которые до этого считались мощными, они рыскали повсюду, тщательно разыскивая все, что были в состоянии унести» (VII, 29. 1); «В это время *отратѣца* склавинов, насчитывавшая не более трех тысяч, не встречая сопротивления, перешла реку Истр и, без всякого труда форсировав сразу и реку Гебр, разделилась надвое» (VII, 38.1); «Когда между гепидами и лангобардами началась война, ... Ильдиг тотчас явился к гепидам, ведя с собой верных ему лангобардов и множество склавинов... Когда с лангобардами был заключен договор, ... гепиды отказались выдать Ильдига, но приказали ему удалиться от них, куда захочет. Он вместе с приближенными и некоторыми из гепидов не медля ушел обратно к склавином. Не усидев там, он отправился к Тотиле и готам, имея с собой *отратѣца* не менее чем в семь тысяч... Но с готами он не соединился, а перешел реку Истр и удалился обратно к склавином» (VII, 35.19–22). Поскольку ни *отратос*, ни *отрати* не передают значения конкретной боевой единицы, *отратѣца* оказывается противопоставлена *омилос*. О последнем уже было сказано достаточно. Теперь пришло время разобраться со *отратѣца*. Велик соблазн предположить, что *отратѣца* — только оперативное подразделение, являющееся частью большого войска, *отратос*, существование которого подразумевается. Но эта догадка не находит подтверждения. Таким значением *отратѣца* обладает лишь применительно к народам, имеющим государственность и сложную военную организацию. Если взглянуть на контексты, рисующие вторжения других «варваров», исключая вышеперечисленных персов, готов, вандалов, то картина получится вполне единообразная: «Большая гуннская *отратѣца*, перейдя реку Истр, обрушилась на всю Европу» (II, 4.4); «Гуннская *отратѣца*, обрушившись на Иллирик, поработала женщин и детей» (VII, 11.15); «Во время гуннских набегов на ромейскую державу, когда после стычек и отступления варваров ромеи осматривали тела павших, то среди них находили и женщин. Другой женской *отратѣца* никогда, очевидно, не приходило ни из Азии, ни из Европы» (VIII, 3. 11); «Гуннская *отратѣца*, обрушившись на ромейскую державу, все уносила и всех угоняла с собой» (VIII, 21.22). Суммирование этих контекстов дает нам основание заключить, что общее значение *отратѣца* может быть в отношении славян еще конкретизировано: в противоположность дискретному, аморфному

и, главное, пешему *ὄμιλος* — отрядеца представляет собой не только спаянный и когерентный боевой отряд, она, по всей видимости, представляет собой конный отряд.

Говоря о привычке славян биться в пешем строю (VII, 14.25), Прокопий, тем не менее, нигде не утверждает, что они неспособны сражаться верхом. «Пешими, — говорит историк, — на врага идут *многие* (*οἱ πολλοί*)». Об умении славян ездить верхом рассказывает и Феофилакт Симокатта. Постоянно характеризуя *ὄμιλος* как крайне многочисленное войско, Прокопий не пишет ничего подобного о отрядеца, а один раз точно называет ее численность — три тысячи. Это ничтожная цифра, особенно если учесть, что отряд почти сразу разделился на две части — 1800 и 1200 человек (VII, 38.1–2). Косвенным доказательством того, что такой отряд мог быть только конным, служит то обстоятельство, что против него была издалека<sup>5</sup> послана византийская кавалерия. Наконец, ареал действия отрядеца также подтверждает нашу идею: в одном случае отрядеца славян дошла до Эпидамна (VII, 29.1), то есть преодолела только по прямой свыше 900 километров туда и обратно, во втором случае (VII, 38) славяне с боями прошли более 600 километров до Эгейского моря и обратно. При том, что оба раза они брали крепости, а на обратном пути гнали с собой пленных и несли добычу, представляется невероятным, чтобы это были пешие отряды. Особенно это становится очевидным при сравнении с картиной неспешного движения *ὄμιλος* (VII, 40).

Какова могла быть численность отрядеца, вторгшейся в империю в 547 г.? Если о многолюдности отратос или *ὄμιλος* нельзя сделать даже приблизительных выводов, то понятие отрядеца так или иначе все же ориентировано на принцип немногочисленности, и потому разброс в результатах оказывается невелик. У нас есть данные об 1 тыс. (VII, 23.9; ср. 26.3; 28.9), 3 тыс. (VII, 29.1), 4 тыс. (II, 25.9; ср. VIII, 13.3), 5300 (VI, 5.1), 6 тыс. (II, 20.12), 7 тыс. (VII, 35.22). Можно предположить, что отрядеца 547 г., если и превосходила отрядеца 549 г., то ненамного. В этом контексте становится понятно то сдержанное негодование, с которым Прокопий пишет о том, что византийское командование, располагавшее 15-тысячным войском, не решилось даже приблизиться к противнику.

Подведем итог сказанному. Основой военной организации славян был *ὄμιλος* — пешее ополчение, собиравшееся, видимо, на основе добровольности и расходившееся по домам по окончании войны. Хотя дисциплинированностью подобное войско и уступало византийскому, ему были по силам сложные маневры и затяжные кампании, как, например, в 550/1 гг. (VII, 40.1–7; 30–45). Наряду с этим, в середине VI в. у славян уже существовали люди, целиком



посвятившие себя войне, они объединялись в спаянные кавалерийские отряды, немногочисленные (видимо, не более 7 тысяч), но очень подвижные. Можно допустить, что это были дружины славянских князей, действовавшие против империи на свой страх и риск, в надежде на наживу. В таком случае, вероятно, поход 549 г. был совместным предприятием двух князьков, дружины которых насчитывали 1800 и 1200 человек. Своего рода «кондотьером» во главе славянской дружины предстает и лангобардский князь Ильдиг (VII, 35. 1922).

Источники V–VII вв. дают представление о разных компонентах становящегося раннеклассового организма у славян – народном собрании (Прокопий, Маврикий), совете старейшин (Иордан Менаандр), племенных вождях (Псевдо-Кесарий, Феофилакт Симокатта), но такой важный элемент образования государства, как дружина, нигде прямо не упоминается. А ведь именно она, обогащаясь за счет грабежей, с течением времени превращалась в военно-аристократическую верхушку и главную опору единоличной власти. Примененный нами метод семантической реконструкции при анализе сочинений Прокопия позволяет уже для середины VI в. постулировать наличие у славян института княжеской дружины.

## Примечания

- 1 *Barisić F. Proces slovenske kolonizacije istocnog Balkana // Simpozijm „Predslavenski etnički elementi na Balkanu u etnogenezi južnih slovena“ Sarajevo, 1969, S. 15–16.*
- 2 *Rubin B. Prokopius von Kaisareia. Stuttgart, 1954, col. 23; 37–38.* Настоящая работа была написана в 1983 г., до того, как текст Прокопия был внесен в компьютерный *Thesaurus Linguae Graecae*.
- 3 «Толпа»: Прокопий из Кесарии. Война с готами / пер. С. Кондратьев, М., 1950, с. «multitudo», «catervae»: *Procopius Caesariensis ex rec. Dindorfi, versio latina. Bonnae, 1833, v. II, p. 330; 449; 591* «multime»: *Procopius din Caesarea. Razboiul cu Gotii / trad. H. Mihăescu Bucuresti, 1963, p. 197, 254.*
- 4 Ссылки на Прокопия даются всегда в одном и том же порядке: сначала ссылки на «Историю войн» (римской и двумя арабскими в том случае, если ни одна из первых двух цифр не совпадает с предыдущей ссылкой), потом на «Тайную историю» (ссылки на нее открываются буквой «А» и даются двумя арабскими цифрами), потом «О постройках Юстиниана» (открываются буквой «К», а дальше все как в «Истории войн».
- 5 Поскольку против вторгшихся славян выступили сразу войска двух префектур – Иллирика и Фракии, то логично допустить, что они переправились через Дунай где-то в районе границы префектур, может быть, между устьями Осыма и Янтры. Затем славяне форсировали Марицу, чего им не следовало делать, если бы они собирались идти в сторону Константинополя. Славяне, что впоследствии и подтвердилось, двигались, далеко обходя его, на юг, к Эгейскому морю. Тем не менее конница Асвада, квартировавшая в Цуруле, на подступах к столице, была срочно переброшена в район военных действий, для чего ей, в частности, нужно было также форсировать Марицу.

## Около Солунской легенды

Из истории миссионерства в период монофелитской унии \*

Мысль о возможности христианского миссионерства в отношении народов, образовавших в IX в. славянский болгарский народ существенно раньше эпохи Крещения Болгарии, в современной историографии звучит редко<sup>1</sup>. Прямо или косвенно, она может выступать в следующих контекстах:

1. Предположение о государственном миссионерстве со стороны Византии уже в ту эпоху, когда началось (через латинские церкви) миссионерство к сербам и хорватам (впрочем, датировка последнего не очень ясна<sup>2</sup>): «The conversion of the Slavs in Macedonia must have started after their defeat by Justinian II»<sup>3</sup>. Несколь-ко более обоснованно ту же, по сути дела, гипотезу предлагает Авенариус<sup>4</sup>. Настоящая работа будет посвящена анализу документальных данных, которые могли бы, с некоторыми коррек-тивами, ее подтвердить.

2. Предположение о христианстве части протоболгарской знати со времен Кубера. Оно традиционно соотносилось с предложен-ной П. Зотанбером (1883) и введенной в болгаристику В. Зла-тарским (1894) трактовкой одного пассажа Иоанна Никиус-ского. К 1970-м гг. в болгаристике была осознана ненадежность их построений, но как раз к тому времени их трактовка стала (вне болгаристики) хрестоматийной<sup>5</sup>. Но в 1980-е годы появи-лись археологические данные о христианстве у протоболгар, ко-рых мы коснемся ниже.

3. Негреческие восточные миссии (особенно монофизитские). В конце XIX – начале XX в. о них много говорили в связи с СЛ, с середины XX в связи с гипотезой А. Вайана о «сурских письме-нах». Подробнее мы рассмотрим эти данные ниже. Интересно так-же указание на возможность армянских монофизитских миссий, хотя оно относилось бы к IX в.<sup>6</sup>.

4. Миссионерство со стороны коренного ромейского населения. Ни-каких определенных данных нет, но П. Шрайнер на основании

\* Автор глубоко благодарен всем, кто его консультировал и критиковал, и в особенности: С. Броку, В. Н. Залесской (данные о Малой Перещепине), сво-им оппонентам В. М. Живову, А. А. Турилову, Б. Н. Флоре, И. И. Калига-нову, Д. И. Польшванному, а также Г. М. Прохорову, В. Тыпковой-Займовой, А. Б. Черняку, К. К. Акентьеву, С. А. Антошиной, В. М. Загребину.

*Жития* Папы Адриана II предполагает возможность сохранения иерархических структур после 680 г., хотя на соборах 680–681 и 692 гг. они представлены не были<sup>7</sup>. Мы не станем обсуждать это далее и лишь отметим, что, в случае справедливости его предположения, оно согласовывалось бы с нашим выводом о монофелитской ориентации христиан в конце VII – начале VIII вв.

Во всей историографии, включая работы, где рассматривается возможность монофизитского миссионерства, не учитывается реальная конфессиональная ситуация конца VII в., осложненная монофелитскими спорами. Насколько монофелиты были сильны даже в Византии еще в нач. VIII в., свидетельствует восстановление монофелитства при Вардане-Филиппике (711–713 гг.). Естественное объяснение такому положению дел в историографии находится в малой изученности монофелитства<sup>8</sup>. В предлагаемой работе влиянию монофелитских споров на взаимоотношения христианской империи с болгарами-славянами будет уделено первостепенное внимание. В основу ее положено рассмотрение двух независимых источников – «Солунской легенды» (СЛ) и выступления на 16 заседании VI Вселенского собора (9 авг. 681 г.) пресвитера Константина, уроженца Апамеи. Первый из этих источников как более богатый материалом дал название всей статье.

### **СЛ в новейшей историографии.**

Введенная в научный оборот в 1856 г. СЛ была встречена славистами с большим энтузиазмом, который, впрочем, через полустолетие почти совершенно иссяк. За СЛ стали признавать, самое большее, сохранение некоторых фрагментов исторической правды. К середине 1980-х гг. можно было подводить итоги, что специально по СЛ сделала З. Рыбарова<sup>9</sup>, а в связи с проблемой Брегалницкой миссии – Л. Грашева<sup>10</sup>. Остановимся на более поздних работах.

С 1984 по 1992 гг. появилось три новых попытки интерпретации и датировки СЛ (К. Мечев, Б. Н. Флоря, Г. М. Прохоров), а также, благодаря археологическим данным, появились существенные аргументы в пользу реальности Брегалницкой миссии (Б. Алексова). Все четыре названных автора не учитывали работы друг друга.

Интерпретации К. Мечева<sup>11</sup> и Б. Н. Флори<sup>12</sup> строятся в традиционной методологии поиска той эпохи, когда мог впервые потребоваться подобный текст, но приходят к несовместимым результатам: К. Мечев опровергает общепринятую датировку XII в., а Б. Н. Флоря ее подкрепляет. Единственным доводом К. Мечева служит то, что, как ему кажется, в XII в. создатель антивизантийского произведения не имел бы нужды в иносказании, каким является СЛ, – потому он ищет более ран-

ную эпоху и находит ее ок. 869 г. Очевидно, К. Мечев не представляет, какая может быть нужда в иносказании, если не обман цензуры. Такой взгляд на средневековую письменность делает излишним дальнейшее обсуждение. Б. Н. Флоря исходит из относительной датировки СЛ позднее «паннонской» агиографии как заранее заданной, но, в соответствующих пределах, приводит выводы в пользу наиболее ранней даты<sup>13</sup>. Верхний предел датировки определяется традиционно – по актуальности произведения в эпоху Второго Болгарского царства. Мы бы хотели обратить внимание на методологическую нестрогость такого подхода: из факта актуальности какого-либо произведения еще не следует его создание именно в это время. Фактически, эта нестрогость приводит к тому, что верхний предел датировки определяется только *ex silentio* источников. Предпринятую Г. М. Прохоровым попытку нарушить их молчание мы рассмотрим параллельно с собственным разбором СЛ.

Наконец, Б. Алексова обнаружила в 1984 г. на р. Брегалнице, в местности, соответствующей Овчему Полю, остатки кафедрального собора с мартириумом сер. IX – нач. X в. По ее мнению, это тот самый храм, куда были перенесены свв. мощи Тивериупольских мучеников и где была кафедра св. Климента Охридского. Место идентифицируется также с городом, упоминаемым в качестве центра миссии в СЛ (саму СЛ Б. Алексова продолжает считать произведением XII в.)<sup>14</sup>. Из этих данных верхнего предела для датировки обнаруженного церковного центра на следует. Было бы естественно предположить, что развитие этого центра во второй пол. IX в. началось не на пустом месте, однако едва ли археология тут что-то прояснит: для той местности характерно возведение храмов на основе руин церквей раннего времени.

Некоторых новых данных по текстологии и типологии СЛ мы коснемся ниже. Критическое издание СЛ по всем 5 ркп. с комментарием подготовлено В. Тыпковой-Заимовой и А. Милтеновой<sup>15</sup>. Там же, в написанной нами части комментария к СЛ, предлагается наше прочтение одного темного места в ее тексте, которое не поддавалось интерпретации, исходя из славянских языков и из греческого<sup>16</sup>. Мы усматриваем в нем транслитерацию непонятого переводчиком сирийского оригинала. Ниже мы не будем воспроизводить соответствующие выкладки, а только разберем дополнительно трудные моменты реконструкции текста и сделаем выводы по его истории.

### Прочтение темного места СЛ.

При определении переводного или оригинального характера текста вообще и средневекового христианского в частности наиболее надежный критерий представляют т. н. «случайные заим-

ствования» (*interférences accidentelles*), наваянные так в противоположность тем, что вообще присущи языку (*implantées*). В очень хороших переводах первые не встречаются вовсе, и поэтому для историка текстов переводчики «менее хорошие оказываются наилучшими»<sup>17</sup>. В СЛ мы усматриваем классический случай неискusного перевода: кусок текста так и остался не переведен. Насколько строго был сделан этот вывод? В связи с этим нужно обсудить ряд частных проблем.

1. Значение фонетических соответствий между славянской записью и ее предполагаемым сирийским оригиналом. Вопрос вызван тем, что фонематический строй славянского и сирийского языков различен настолько, что невозможно было бы ожидать точной передачи, а отчасти и тем, что списки СЛ слишком поздние, и даже темное место, несмотря на свою большую орфографическую стабильность (*lectio difficilior*), подверглось случайным трансформациям — следовательно, совпадения с сирийским могут быть случайными. По нашему мнению, фонетические соответствия как таковые еще не доказывают верности реконструкции, но являются для нее необходимым условием. В нашем случае степень соответствий высока, что делает реконструкцию не только возможной, но и весьма вероятной. Большого от фонетических соответствий ждать нельзя. Кроме них как необходимого условия, следующие требования позволяют приблизиться к достаточности: 1) Мотивированность факта транскрипции вместо перевода. В нашем случае она очевидна (первое слово использовано в редком терминологическом значении, а другое — очень редкое, оставшееся же третье слово жестко связано с ними грамматически и тоже может иметь разные значения — так что переводчик не понял текст). Это повышает достоверность вывода, но не доводит ее до единицы; 2) «Особые приметы». Только тогда, когда, в дополнение к вышеперечисленному, появляются и они, задача строгого обоснования реконструкции имеет решение (т. е. вероятность случайного совпадения пренебрежительно мала). В данном случае таких примет три. Это возможная лишь по-сирийски игра слов, которая встроена в текст столь прочно, что выступает в качестве условия важнейшего сюжетного узла (ворон сбрасывает из клюва пучок заточенных перьев для письма): отношение этого пучка к ворону мотивировано тем, что слово, обозначающее перья, является формой ж. р. от основы, которая образует похожее по звучанию имя м. р., означающее те звуки, которые издают птицы. Другая игра слов связана со словом «пучок», его буквальное значение — «виноградная гроздь». Обыгрывается важный для восточно-христианской агиографии мотив, восходящий к 3 Цар. 17. 4-6 и Житию св. Павла Фивейского<sup>18</sup>, но имеющий здесь особую реализацию<sup>19</sup>. Мы здесь не говорим об очевидном требовании к

# Этапы реконструкции текста темного места Солунской легенды

номер сегмента	Р у к о п и с и				Предварительная расчистка текста	Сирйский оригинал		Реконструкция предварительной славянской транслитерации
	А	Б	В	Г		транслитерация	транскрипция	
1	сьчици	сьчици	с'чице	сьчици	сьчици / съчице	ṣwṣyt	ṣoṣiyuot	сьчиць / съчиць
2	скокине	скокине	сокуки	скокине	скокине / сокуки	skkyn	sakōkkin	ськокинь
3	соулоуль	соулоуль	ихтолѣ	сьгугле	соулоуль / съгугле	sgwl'	sgūlo	сьгоуль

- А Копия Константинова – Джинота.  
 Б Тиквешская рукопись.  
 В Тырновская рукопись.  
 Г Софийская рукопись.

\* Без определения качества еров (ъ=ъ, ѣ).

реконструкции – она должна давать осмысленный результат<sup>20</sup>, но укажем, что и на уровне общего смысла реконструированного выражения усматривалась особая примета: речь идет не просто о тростниковых перьях, но перьях заточенных, это дает обоснование следующему сюжетному ходу: положенные за пазуху, они вошли в тело Кирилла.

Итак, если верно наше предположение, что реконструкция фонетическими ограничениями не запрещена, то названных «особых примет» достаточно, чтобы можно было настаивать на ее достоверности.

**2. Сирийский диалект предполагаемого оригинала.** Только западные диалекты, распространенные среди яковитов и маронитов, позволяют выявить фонетические соответствия. Деление сирийских диалектов на две большие группы – западную и восточную – датируется V в.<sup>21</sup> Кроме того, выбор западной группы избавил нас от необходимости решать сложный вопрос о значении этимологических эмфатических: в зап. диалектах они сохранялись как таковые. В предложенной транскрипции сирийского текста мы исходили из принципов долготы только ударных слогов при неподвижном ударении на предпоследнем слоге, что соответствует нормам новоярмейских диалектов, причем абсолютно всех<sup>22</sup>, что говорит о древности этой особенности приношения. Точных датировок для нее нет. Предпочесть именно такой способ огласовки нас побудили случаи соответствия слав. редуцированных этимологическим долгим, которые только при данном способе произношения могли звучать как краткие (сегм. 1 – w, сегм. 3 – ').

**3. Операция предварительной расчистки текста.** Была основана на известных или очевидных особенностях списков<sup>23</sup>. Ркп. АБ (и Белопольская, где темное место заменено о догадке) и ВГ образуют два разных семейства, но имеют общий протограф. Чтение «соупоуль» (только А) признается позднейшим<sup>24</sup>, мы связали его с особенностью индивидуального почерка, где начертание «г» приближалось к «п»<sup>25</sup>. Одноеровое правописание семейства АБ, дающего лучшие чтения, не позволило на предварительной стадии говорить о качестве еров.

**4. Реконструкция сегмента 1.** Для этого сегмента фактическое соответствие предлагаемой реконструкции наименьшее. Применительно к второму согласному это объяснимо за счет трудности передачи эмфатического в интервокальной позиции, когда эмфаза должна была быть особенно отчетливой. Но последний слог (-ци/-це списков и -уоѧ – реконструкции) едва ли сопоставим (мы, к тому же, не знаем, как воспринимался щелевой ѧ). Здесь у нас



нашлось только одно объяснение – попытка прочтения слова по-славянски уже на стадии редактирования, соответствующей протографу обоих семейств. Конец слова был изменен в соответствии с продуктивным славянским формантом множ. числа. Но какое же славянское слово мог здесь усматривать редактор? На этот вопрос *de facto* отвечали все те, кто пытался прочитать сегм. 1 как славянское слово. Все они признали предложенное А. Вороновым и поддержанное Й. Ивановым чтение «съчици» («сучки») <sup>26</sup> несостоятельным за допущение этимологически невозможного перехода  $x > \tilde{z}$  <sup>27</sup>, но все прочие предложения отклонялись от текста гораздо дальше. Мы хотели бы перевод Воронова реабилитировать, но в несколько новом качестве. Переход, невозможный этимологически, в действительности имел место на уровне графики. Можно предполагать, что Воронов ориентировался на пример из сербского патерика XV в., приведенный в 1-м изд. словаря Миклошича <sup>28</sup> (эпиграфом из Миклошича он открывает книгу). Мы полагаем, что Воронов, думая открыть первоначальный смысл текста, в действительности повторил путь южнославянского редактора протографа дошедших списков (для него *terminus post quem* поп – XV в., что совпадает с датой сербского патерика).

**5. Предположение о греческом переводе-посреднике.** Нам кажется необоснованным. Лингвистическим аргументом «против» служит попытка подобрать славянский эквивалент эмфатическому (в греч.  $\varsigma$  едва ли не всегда передавали  $\sigma$ , что в слав. дало бы  $c$ ). Еще более неуместным выглядит это предположение в свете предлагаемой ниже исторической интерпретации.

**6. Славянский язык перевода.** Даже при традиционной датировке XII в. язык СЛ не поддавался бы характеристике на основе дошедших поздних списков (это общая черта «апокрифической» и богомильской литературы среднеболгарского периода) <sup>29</sup>. То же следует сказать о языке старославянских памятников в списках XII–XV вв. <sup>30</sup>. Поэтому надежды можно возлагать только на тот фрагмент текста, который законсервировался в качестве *lectio difficilior*. Восстанавливаемые в нем редуцированные (сохранившиеся в части списков или оставившие след в чередовании в разных списках нуля звука и полного гласного) либо оказываются соответствующими кратким  $o$  и  $a$  (но не  $i$ ), либо вводятся для удовлетворения «закону открытого слога». Это позволяет заключить, что звучание сирийской речи было записано на слух славянином-носителем «классического праславянского языка» (по терминологии А. Лампрехта), что делает датировку XII в. предельно (и неправдоподобно) поздней. В этом языке, в частности, прошли следующие изменения:  $a > o$ ,  $i > \tilde{y}$ ,  $y > \tilde{z}$ . А. Лампрехт датирует их от 750 до 825 гг.  $\pm$  25 лет, чуть позже или чуть раньше в

различных регионах<sup>31</sup>. Для верхнего предела датировки языка имеем, таким образом, едва ли не весь VIII в.

**7. Внутренняя хронология СЛ.** Благодаря существованию «Чудес св. Димития» можно попытаться датировать упоминаемую в СЛ осаду Солуни и идентифицировать митрополита Иоанна. Последняя попытка в этом роде сделана Г. М. Прохоровым, который указал на осаду 676–678 гг. и митр. Иоанна II (так уже у пр. Порфирия Успенского, после Й. Иванова чаще принималась датровка 620-ми гг. с отождествлением митрополита, как Иоанна I). Он исходил при этом из совпадения 3-летнего срока осады<sup>32</sup>. Решающим доводом в пользу второй возможности должны явиться описанные в СЛ отношения Кирилла с митрополитом: явную враждебность последнего к его миссии Г. М. Прохоров связал с конфессиональными причинами<sup>33</sup>, но, если бы Кирилл был просто монофизитом, он не обратился бы к православному митрополиту – ни к Иоанну I, ни ко II-му. Но как раз в эпоху официального признания монофелитской унии накануне ее краха такая ситуация естественна: для яковита Кирилла в Солуни не было другой иерархии, кроме официальной, возглавляемой митр. Иоанном, но в глазах митрополита – будущего Отца VI Вселенского собора – Кирилл был еретиком, причем, пока уния официально не была упразднена, высказывать это ему напрямую было не вполне удобно. Весь эпизод с митрополитом выглядит очень натурально.

**8. Проблема целостности текста.** Соотношение сирийского оригинала и дошедшего текста СЛ не является очевидным. Не является ли СЛ среднеболгарской переработкой какого-то древнего переводного призыва? Очевидно, последнюю точку зрения нужно будет принять тогда, когда в СЛ будут обнаружены признаки принадлежности отдельных элементов текста к разным эпохам – например, анахронизмы в изложении фактов, в этнонимике и т. п. Решаемся утверждать, что в СЛ нет ничего подобного, и впечатление обратного может возникнуть только в силу недостаточной разработки соответствующих проблем в современной историографии<sup>34</sup>. К этим проблемам мы и обратимся. Они будут важны не только для трактовки СЛ, но и самостоятельно.

### **Название болгар, славян и «Болгарии»**

Повсеместное отождествление всего «славянского» и «болгарского», как мы это видим в СЛ, характерно для византийских источников, начиная с IX в., когда завершается процесс ассимиляции между протоболгарами и славянами<sup>35</sup>. Дает ли это *terminus post quem* для датировки СЛ?

Прежде всего, нужно отметить, что нельзя связывать прямолинейно этнонимистику и этногенез. В выборе названия для народов, особенно для чужих, средневековые авторы имели и другие предпочтения. Ограничимся указанием на близкий пример отождествления славян с аварами во многих источниках, начиная с V в.<sup>36</sup>

Во-вторых, свидетельство византийских источников неоднозначно. В работах последних десятилетий показано, что свв. Феофан и Никифор употребляют термины Βουλγαρία и Βούλγαροι применительно к области куверовых болгар в Македонии конца VII – нач. VIII вв., причем, согласно археологическим данным, полного исчезновения протоболгарского меньшинства в славянской массе там не произошло, так что Македония стала самостоятельным центром этногенеза позднейших болгар, наряду с Придунавьем<sup>37</sup>. Очевидно, что свв. Феофан и Никифор следовали общей более ранней традиции. Впервые она отмечается в КА (см. ниже).

Итак, даже в византийских источниках было принято относить «Болгарию» к Македонии, где болгары жили в симбиозе со славянским большинством и потомками ромеев, а «болгарами» называть тамошних жителей, включая славян<sup>38</sup> и ромеев<sup>39</sup>. Что же касается восточных источников, к которым должен был принадлежать и сирийский оригинал СЛ, то здесь можно только повторить вместе с В. Гюзелевым: «Les formes du nom de la Bulgarie que l'on peut trouver dans les sources orientales ne sont pas encore bien étudiées»<sup>40</sup>. В связи с этим для нас особенно примечательно, что первое упоминание термина «Болгария» применительно к территории, где формировалась фема Фракия (позднее была разделена на фемы Фракия и Македония<sup>41</sup>), хотя и сделано по-гречески, но принадлежит сирийцу, который и греческий-то знал нетвердо (КА, см. ниже). К той же самой области относится следующее по времени упоминание – в арабском списке византийских фем (687–695), где о феме Фракия сказано: «область, расположенная по ту сторону от Константинополя, откуда борджани» (т. е. «болгары»)<sup>42</sup>. Здесь, очевидно, отразилось византийское употребление этнонима и хоронима, не связанное с этногенезом. Впрочем, трактовка «болгар» и «славян» как «фракийцев» требует отдельного исследования<sup>43</sup>.

В византийских источниках на греческом и восточных языках существовали и другие термины, которые могли подразумевать сразу славян и протоболгар: например, «скифы»<sup>44</sup> и «дромиты (разбойники)»<sup>45</sup>. Это доказывает, что византийская этнонимика далеко не всегда ориентировалась на этногенез и при именовании протоболгар и славян. Различение последних, в некоторых случаях, византийскими авторами – не более чем частная традиция, не единственная даже для ученой литературы. Гораздо более частым как на восточных языках, так и на

греческом, было именование тех и других под каким-нибудь общим названием, зачастую служившим в разные эпохи для обозначения разных народов. В литературе указывалось на подобное употребление названий «Болгария» и «болгары» применительно к области Куверовых болгар. В нашу задачу будет входить подробное рассмотрение первого такого случая – выступления Константина Апамейского.

### Свидетельство Константина Апамейского

Свидетельство КА<sup>46</sup> было введено в научный оборот Ю. Кулаковским (1915) и, главным образом, Ю. Трифоновым<sup>47</sup>, который устанавливал на его основе дату образования Болгарского государства. Некоторое время оно находилось в классическом фонде источников, документирующих последнюю<sup>48</sup>, но затем было развенчано<sup>49</sup> и, оставаясь неясным по существу, продолжало привлекать внимание лишь первым упоминанием термина Βουλγαρία. Наконец, В. Гюзелев указал действительное место этого свидетельства в хронологии болгаро-византийских столкновений<sup>50</sup>: в первом полугодии 681 г. Аспарух, уже из Онглоса, вторгается во Фракию и, в союзе с тамошними славянами, наносит второе (после осени 680) поражение Византии, после чего летом 681 был заключен невыгодный для Византии мир. В. Гюзелев считает «весьма вероятным», что это произошло ранее 9 авг. 681 – даты выступления КА, во всяком случае, упоминаемое КА поражение εἰς τὸν πόλεμον Βουλγαρίας (617В), относится к этой второй войне во Фракии, что соответствует именованию Βουλγαρία области Куверовых болгар, населенной не столько протоболгарами, сколько славянами. Остается теперь объяснить, почему КА с самого начала Собора (ἀπ' ἀρχῆς) пытался предложить ему свой проект унии, считая, что, будь он принят, не произошло бы и этого поражения (617ВС). Объяснить это можно будет после того, как мы убедимся, что его уверенность была обоснованной.

Уже Ю. Трифонов обратил внимание, что КА удается проникнуть на Собор только благодаря патрикию и стратигу Феодору (617С), и что, следовательно, он не имел отношения к церковной делегации из Антиохии<sup>51</sup>. Теперь, благодаря Р. Лили<sup>52</sup>, мы можем понять, откуда именно прибыл сириец пресвитер Константин, родом из Апамеи, и почему именно патрикий Феодор так настаивал (наперекор субординации), чтобы он был заслушан Собором. Патрикий Феодор упоминается в деяниях Собора с титулами κόμης τοῦ Βασιλικῆς ὀψικίου καὶ ὑποστράτηγος Θράκης. Р. Лили показывает, что это была должность того высшего военачальника, на которого ок. 680 г. была возложена организация фемы Фракия.

Итак, в выступлении сирийца-монофелита, анафематствованного Собором за свой унионистский проект, был заинтересо-

ван не кто иной, как глава фемы Фракия. Пытаясь проникнуть на Собор в начале заседаний (ноябрь 680), КА в этом не преуспел, но после войны на территории фемы Фракия сам глава фемы оказывает ему протекцию. Этим подтверждается наблюдение Ю. Трифонова о различии между КА и антиохийскими монофелитами (которое, впрочем, бросилось в глаза и Отцам Собора, хотя КА заявил о своем общении с низложенным Макарием Антиохийским (620С), хотя оно совершенно очевидно при сопоставлении догматических систем. Главное же, что это дает основание заключить, что, как минимум, при втором наступлении Аспаруха какое-то важное преимущество на стороне нападавших следовало из влиятельности во Фракии монофелитов толка КА — того толка, в котором сириец выступал в качестве теоретика. Едва ли можно не доверять патрикию Феодору как эксперту и лицу ответственному в его оценке влияния сирийского монофелитства во Фракии. Эти данные независимого источника позволяют нам снова обратиться к СЛ и «Чудесам св. Димитрия».

#### Осада Солуни 676–678 гг.

Поскольку СЛ содержит данные о политической влиятельности сирийцев-монофелитов во Фракии-Македонии ок. 680 г. (безотносительно к личности ее героя Кирилла), она перестает быть изолированной и приобретает значение исторического источника. Как в СЛ, так и у КА с сирийцами-монофелитами связывается война «Болгарии» или «болгар» против Византии. Это дает почву для нового обращения к «Чудесам св. Димитрия» для дальнейшего сопоставления двух описаний осады, сделанных «по разные стороны стен».

Привлекает внимание загадочная фраза «Чудес» о том, что Кувер хотел овладеть Солунью δι' ἐμφύλου πολέμου «посредством междуусобной войны»<sup>53</sup>. Ее понимают по-разному, но в основу рассуждений всегда кладется один и тот же порочный круг: из самих этих слов делают заключение о присутствии в городе славянского населения в заметной пропорции и по ним же пытаются оценивать его величину и характер отношений с ромеями. Подразумевается, что то внутреннее противоречие между гражданами Солуни, на которое мог рассчитывать Кувер, было межэтническим<sup>54</sup>. Такое объяснение тем более нелогично, что относится к эпохе, когда для славян «выгоды от войны отступали на второй план перед преимуществами мирного труда»<sup>55</sup>. Но для этой эпохи, несомненно, было характерно другое противоречие — религиозное: его не мог избежать крупнейший город Империи в пору официального существования унии при православном митрополите, чьи усилия были направлены в пользу близкого VI Вселен-

ского собора. В способности же этого противоречия приводить к военным осложнениям с «болгарами» мы убеждаемся из КА. Если теперь привлечь материал СЛ, то сходство с ситуацией 681 г. становится еще более разительным благодаря присутствию сирийца-монофелита<sup>56</sup>.

Итак, нам представляется, что связь, в которую СЛ ставит осаду Солуни и преследование Кирилла, отражает реальное противостояние в Солуни двух конфессиональных партий и реальную связь одной из этих партий (монофелитской) с болгаро-славянским населением Фракии-Македонии — «Болгарией» Кувера. Упомянутые в СЛ два славянских (судя по именам) князя могут быть реальными архонтами славиний. Автору СЛ их участие в осаде представлялось наиболее важным потому, что, судя по его рассказу, именно они были заинтересованы в монофелитской миссии (что касается Кувера, то сразу оговоримся, что никаких данных в пользу его христианства нет, следовательно, в глазах автора СЛ он мог быть только орудием).

На этом мы обрываем анализ исторической подоплеки СЛ. О самой проблеме изобретения глаголицы еретиками-сирийцами (по мере ликвидации монофелитской унии в течение VIII в. те сирийцы, которые не были исконно связаны с диофизитской традицией, как марониты, вернулись в исходное состояние яковитства) см., помимо статьи Прохорова, значительный массив данных, собранных в пользу гипотезы А. Вайана о «сурских письменах». Этот массив был только что существенно пополнен Дж. Дзиффером<sup>57</sup>, реконструировавшим исконное чтение ЖК относительно «русских писмен» в виде «...разлучи /св. Кирилл/ писмена несъгласная и согласная учини...» — т. е. речь идет не о гласных и согласных буквах, а о том, что св. Кирилл отделил писмена, несогласные с верой, и привел в порядок то, что с ней согласны. Дж. Дзиффер, однако, неправ в том, что относит это место только к Евангелию и Псалтири: контекстом этого не требуется (говорится о «письменах» вообще), а по смыслу не подходит — какие «части» (Дж. Дзиффер) в переводах Псалтири и Евангелия могли бы оказаться несогласными с верой? Из фрагмента предисловия к славянскому переводу Евангелия, проанализированного А. Вайаном, скорее, можно понять обратное<sup>58</sup>. Наш анализ СЛ и КА подтверждает выводы гипотезы А. Вайана применительно к происхождению глаголицы, но переносит все ее построение на другое, нежели гипотетическое чтение в ЖК, основание.

### Некоторые проблемы происхождения текста СЛ

Типологически СЛ обычно ставится в общий ряд со славянской апокалиптической литературой. Здесь мы хотели бы рас-

смотреть ее на общем фоне апокалиптической и близкой к ней письменности Христианского Востока.

В СЛ обращает на себя внимание противопоставление двух фраз: предостережения митр. Иоанна Кириллу о том, что болгары – «человекоядцы» и могут его съесть, и концовки. Не вдаваясь в текстологические проблемы последней, отметим, что, во всяком случае, там сказано о болгарях то, что они православную веру «Богу предадут», причем мысль эта подается как цитата («рече Господь»). Как будет видно из дальнейшего, вторая из этих фраз является ответом на первую и не могла быть принесена позднее составления всего текста.

Фраза митр. Иоанна выражает традиционное представление о северных варварах как о людоедах. Ближе всего оно связано с «Деяниями Андрея и Матфия в городе людоедов» – чрезвычайно популярном во всем христианском мире произведении (не позд. IV в.)<sup>59</sup>. Примечательно, что в некоторых его редакциях последним пунктом цивилизованного мира перед страной людоедов выступает Солунь. В этом памятнике, в свою очередь, отразилась традиция, которая должна была повлиять на СЛ и непосредственно, и в которой кроется объяснение того, почему именно северным народам столь необходимо присуще людоедство. Согласно этой традиции, восходящей к Иез. 38. 1–9, эти родственные Гогу и Магогу народы до наступления последних времен заперты Александром Македонским, чтобы освободиться при конце света и тогда уже окончательно осквернить землю<sup>60</sup>. Для локализации в этой традиции протоболгар и славян потребовалось бы специальное исследование, но нам сейчас важно, что митр. Иоанн не выходил за пределы общепринятого. Подобное мнение встречается в наиболее авторитетных памятниках VII в.: в монофелитском Откровении пс.-Мефодия Патарского, в яковитском Эдесском пс.-Мефодии<sup>61</sup>...

Концовка СЛ выражает противоположное мнение о «северном народе»: он будет хранителем правой веры до Второго Пришествия. Ссылка автора «рече Господь», если и не имеет в виду какого-нибудь пророчества специально о болгарях, то, во всяком случае, стремится увязать собственное пророчество СЛ с существовавшей апокалиптической традицией: болгары занимают место «последнего Римского царя» и его державы. На греческом языке о такой эсхатологической концепции ничего не известно. Ее первым и единственным, изучавшимся до сего времени, памятником был Апокалипсис ап. Иоанна в составе яковитского «Евангелия 12 апостолов»<sup>62</sup>. Это произведение откровенно полемизирует с теорией «последнего Римского царя» как таковой, ставя на его место «<человека> Севера» (Garbyōyō), который, объединив около себя все народы земли, установит все-



общий мир (106/107). Этот документ, как нам представляется, несомненно связан с миссионерской активностью яковитов во владениях «северных царей», из числа которых должен был явиться этот Garbyōyō (100/101). Памятник был создан вскоре после неудачи в Хазарии (680-е: миссия Албанского епископа Израиля могла быть яковитской или монофелитской, но хазарское нашествие 684 г. не выявило каких-либо конфессиональных предпочтений у последних) и в ту самую пору, когда Болгарское государство начинало представлять собой реальный противовес Византии.

Вторым памятником того же ряда является арабский апокалипсис Даниила Ездры<sup>63</sup>. Он писался по следам сирийского Апокалипсиса Ездры ученику Карпу, в свою очередь, связанному с пс.-Мефодием<sup>64</sup>. Оба апокалипсиса следуют теории «последнего Римского царя» и используют для ее выражения одинаковую форму: зооморфным изображением этого царя служит лев. (Ср. Быт. 49. 9). Автор ДЕ находит компромисс между этой концепцией и новой «северной». «Великий орел», прилетевший с севера, уничтожает ворона (48,285/301), который в ДЕ и ЕК обозначает одну из партий арабов, вероятно, войско Масламы. Еще примечательнее то место из пророческой части (57, 287–288/302–303), где два великих войска наступают на греков с севера и востока и, нанеся им страшное поражение, встречаются на Евфрате (но это мыслится как полное уничтожение их царства). Весь эпизод вводится фразой (287/302): «Потом я увидел, что вот, возмущился и поднялся (tahayyaʿat wa'irtafa'at) северный ветер...», которая очень напоминает о Gorbyōyō из АИ: «северный ветер» по-сирийски называется одним словом garbyō, в графике едва отличимым от Garbyōyō.

Сирийские (по происхождению) апокалипсисы АИ и ДЕ при сопоставлении указывают на весь VIII в. как на время существования надежд на «северный народ» в сиро-яковитской среде и, может быть, учитывая датировку АИ (692–705), на рубеж VII и VIII вв. как на время максимального их напряжения. Именно в такой среде должна была созреть эсхатологическая концепция СЛ, передающей то, что «рече Господь» через какого-нибудь сирийского пс.-Иоанна.

Для сирийского оригинала СЛ получаем *terminus post quem* 690-е гг., по датировке АИ и, добавим, по дате Трульского собора (692), имевшего целью резкое отделение от яковитов и монофелитов на уровне каноническом и литургическом, т. е. в повседневной церковной жизни. *Terminus ante quem* теоретически можно дотягивать хоть до Крещения Болгарии (864), но, конечно, более ранняя дата выглядит правдоподобнее. Продвинуться далее помогут некоторые сведения относительно христианства у протоболгар.

1. **Христианство Кубрата.** Независимо от спорного свидетельства Иоанна Никиусского, его христианство подтверждается материалами клада в Малой Перецепине. Это позднее хазарское погребение, но в нем сохранились подлинные вещи протоболгар первой половины VII в.<sup>65</sup>, в частности, 2 перстня Кубрата (на одном надпись «Кубрата патрикия») и 1 – Органы («Бат-Органы патрикия»). Из вещей примечателен богослужебный дискос византийской работы, в VI в. ставший объектом святотатства, когда с него были содраны золотые медальоны, но затем приспособленный по назначению, для чего на него напаяли кресты – в варварской мастерской. Это свидетельство совершения у варваров литургии, и, судя по сопровождающим вещам, этими варварами были протоболгары Кубрата времен Ираклия – Константа II. Кубрат выходит из аварского каганата ок. 635 г. – в разгар насаждения Ираклием монофелитства (с 633 г.). Его отношения с Византией в это время были бы совместимы с язычеством, но только не с противостоянием монофелитству. Потому христианство протоболгарской знати в окружении Кубрата, даже если датировать его начало 619 г. (по известию св. Никифора *Breviarum* 12.20–28 de Boor), автоматически становилось монофелитским в 630-е гг. Если наследники этой традиции сохраняли влияние в окружении язычников Аспаруха и Кувера, то получаем объяснение данным СЛ и КА.

2. **Хан Тервель.** Если рассматривать его политику по контрасту с политикой Куверовых болгар, то придется теперь ее обозначить не просто как провизантийскую, но как проортодоксальную. Яркими эпизодами тут являются помощь Юстиниану II в 705 г., когда Куверовы болгары «не поверили» царю и отказались помочь, а также помощь против осаждавших Константинополь арабов в 717–718 гг., когда Куверовы болгары вместо этого помогали устраивать государственный переворот<sup>66</sup>. Это отнюдь не достаточное условие для того, чтобы можно было настаивать на православии самого Тервеля, однако необходимое. Достаточное условие следует из общеизвестных фактов, если не смотреть на них с предубеждением.

*Оловянная печать с греческой надписью: «Богородице, помози Тервелю кесарю».* Утверждение В. Бешевлиева о том, что эта формула «...е само външно подражание без вътрешно религиозно съдържание»<sup>67</sup> может создать впечатление, будто подобные примеры имеются в изобилии. Между тем, он не ссылался ни на один<sup>68</sup>. Пытаясь обосновать свое утверждение, он не нашел ничего лучшего, как сослаться на отсутствие в тексте слов «Твоему рабу»: это «...показва че Тервел не е бил Християнин»<sup>69</sup> – этот критерий столь строг, что ему удовлетворит не каждая молитва. Как иллюстрацию того, сколь много значит в подобных случаях предубеж-

дение ученых, можно привести христианскую по форме надпись царя Эзаны (IV в.), по которой без всяких других свидетельств обычно датируют крещение Эфиопии: в более ранней своей надписи этот же царь выступает как язычник, так что здесь было бы хоть какое-то основание предполагать христианскую форму без содержания. Случаи использования христианской символики нехристианами мне известны, например, у мусульман Судана и Сахары, но там это пережитки христианского прошлого соответствующих народов.

*Провозглашение Тервеля кесарем.* Сам В. Бешевлиев учитывает, что в VI–VII вв. это всегда был религиозный обряд с участием патриарха – род венчания на царство, но далее у него следует произвольный вывод: «... религиозный характер церемонии с участием патриарха, может быть, и не был сохранен вследствие того обстоятельства, что Тревель не был христианином»<sup>70</sup>. Едва ли Бешевлиев знал хоть один прецедент совершения в Византии церковного обряда над язычником. Не менее неправдоподобно было бы вручение императорской власти (каковой является по природе власть кесаря) заведомому безбожнику. Без ссылок на прецеденты все это не гипотезы, а фантазии.

*Женитьба на царской дочери* (действительная или предполагавшаяся, это не столь важно: Бешевлиев справедливо пишет, что это, примерно, равная честь с достоинством кесаря<sup>71</sup>, но против его догадки о замене одного другим свидетельствует, как будто, наблюдение Р. Гийана о том, что случай возведения чужестранца Тервеля в сан кесаря – единственный за всю историю Византии<sup>72</sup>: это легче бы согласовывалось с тем, что Тревель уже был императору тестем). Канонически обещание Юстиниана было возможно только в том случае, если его православная дочь и Тревель были одного вероисповедания. Случаи нарушения этих канонов лицами царской семьи в Византии не столь уж часты и обычно относятся к каким-нибудь малопочтительным к Церкви императорам (вроде Ираклия). Но именно Юстиниана II в последнем упрекнуть трудно: то, что ему обычно ставят в вину, (например, угроза казнить лишнее число херсонитов<sup>73</sup>) при представлении о ценности земной жизни как относительной, а чистоты веры как абсолютной, – меньший грех, чем осквернение христианки сожительством с безбожником. Самое же главное – что браки с неправославными были вновь запрещены при самом Юстиниане Трульским собором (правило 72).

При таких свидетельствах источников не православие Тервеля подлежит доказательству, а как раз обратное.

**3. «Болгарская апокрифическая летопись»** Ограничимся несколькими замечаниями. Памятник состоит из двух частей – исторической и эсхатологической – и именно наличием первой части вы-

бывается из ряда славяно-болгарской апокалиптики (не считая, конечно, переводной)<sup>74</sup>. Попытки систематического исторического анализа БАЛ предпринимались без типологической базы, со стремлением подобрать историческое соответствие каждой детали по всему тексту<sup>75</sup>. Исходя из современного опыта анализа подобных произведений как исторических источников, накопленного на весьма репрезентативном материале сирийской апокалиптики, нужно заметить, что параллелизм подобных произведений реальной истории прослеживается достоверно не тогда, когда речь идет о разрозненных фактах, а тогда, когда выявляется целостный массив, последовательно передающий исторические события. Этот массив обычно обрывается на том времени, где *vaticinium ex eventu* сменяется попыткой настоящего пророчества. Здесь совпадение с реальной историей обычно возникает совместными трудами прорывающихся навстречу друг другу прозорливости автора и воображения историка. Тогда для датировки БАЛ мы имели бы, скорее, 970-е гг. – конец царствования св. Петра или чуть позднее (а XI–XII вв., как и в случае с СЛ, – эпоха очередной актуализации» произведения). Это время, к тому же, соответствует расцвету церковного центра на Брегалнице, и, учитывая содержание БАЛ, напрашивается предположение о ее происхождении именно оттуда.

Нам важно отметить сообщение БАЛ о том, что после смерти Испора (Аспаруха) «нарекoшeся [=шeся] куманe бльгарe, а прeждe бяху Испора» язычниками и врагами греческому царству<sup>76</sup>. Надо ли корректировать вторую часть этой фразы в смысле «прежде смерти Испора» или принять буквальный смысл (при Игоре перестали быть язычниками, а после его смерти назвались Болгари), – но, во всяком случае, ясно, что отмечается какой-то перелом в отношении болгар к христианству на исходе или сразу после правления Аспаруха, и это не есть Крещение Болгарии, о котором будет речь дальше. После сказанного выше было бы естественно отнести это к христианству Тервеля и его провизантийской (особенно с Куверовыми болгарями) политикой.

Вернемся к СЛ. Ответ на следующий вопрос может помочь уточнить дату славянского перевода СЛ, и через это, ее самой: когда для сирийцев имело смысл бороться за влияние на славян и болгар с помощью подобного текста? В самом тексте такой цели не видно: в нем обосновывается новая (для сирийских монофелитов и яковитов) эсхатологическая концепция и перспективность проповеди в «Болгарии». Но перевод мог быть обращен только к славянам и болгарам. История межконфессиональных отношений VII–VIII вв. столь богата белыми пятнами, что решимся дать лишь предварительный ответ. В ближайшие десятилетия от *terminus*

post quem (690-е) мы видим различие в политической и конфессиональной ориентации между двумя Болгариями. Только в это время автор мог предъявить свой текст в качестве автобиографии, и тогда же кто-то из славянских учеников его мог сделать перевод. Похоже, перевод делался впопыхах и не был правлен героем автобиографии. Эта гипотеза привлекательна тем, что она предлагает естественное объяснение автобиографической формы.

Итак, утвердительно датируя СЛ и ее перевод 690-ми гг. – серединой VIII вв., мы предположительно атрибутируем ее сирийскому миссионеру, действовавшему в Болгарии Кувера в 690-е – 720-е гг., а перевод – кому-то из его учеников вскоре после его смерти.

### Сокращения:

АИ	Апокалипсис Иоанна из «Евангелия 12 апостолов» (сир.)
БАЛ	«Болгарская апокрифическая летопись»
ДЕ	Апокалипсис Даниила Ездры (араб. )
ЕК	Апокалипсис Ездры Карпу (сир. )
ЖК	Житие Константина.
КА	Константин Апамейский и/или его выступление на VI Всел. соборе
СЛ	Солунская легенда

### Addendum. Образ врана в СЛ

Выше (прим. 19) была отмечена связь этого образа с соответствующей главой *Физиолога* (гл. 27). Статья *Физиолога* открывается цитатой Иерем. 3,2 в форме «Иерусалиму седох яко и вран опустевший» (где «Иерусалиму» – глосса, общая только для слав. и эфиоп. версий). Далее образ врана как единственного мужа развивается в образ слова веры, которое, будучи единожды принятым в сердце, становится хранителем умного града и его (в греч. «ее» – *град* и *сердце* женск. рода) единственным мужем. Этот страж сохранит умный град от той участи, из-за которой Иеремия оплакивал град Иудеев. Отношение этих мотивов к СЛ очевидно. Греки, подобно жителям древнего Иерусалима, оставили Богодарованную веру – едва ли не впали в иудейство (несторианство, в котором монофизиты обвиняли православных, есть скрытое иудейство). Но теперь вран, олицетворяющий слово веры, обращается к новому граду, чувственному (Равен) и умному, который и примет его навсегда как единственного мужа.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Литаврин Г. Г.* Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988, с. 30–67.
- <sup>2</sup> *Наумов Е. П.* Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие христианства..., с. 68–103. Одна из последних работ предлагает сбалансированную точку зрения: проникновение христианства – VII век, но массовое обращение – ок. 750 г. (*Maksimović L.* The Christianization of the Serbs and the Croats // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proc. of the Int. Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26–28 Nov. 1988 / Ed. A. Tachiaos. Thessaloniki, 1992, p. 167–184).
- <sup>3</sup> *Dvornik F.* Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick-New Jersey, 1970, p. 41 (Rutgers Byzantie Series).
- <sup>4</sup> Распространение новой письменности («русских писмен» ЖК) и христианства после поражений 680–681 гг. рассматривается как дипломатическая мера и предполагается, что письменность создавалась на основе греч.: *Avenarius A.* Ruskè písmená v Živote Konštantínovom: pokus o reinterpretáciu // Historický časopis. 1979, No 27, s. 43–48, особ. 44–45.
- <sup>5</sup> *Kawerau P.* Ostkirchengeschichte. IV. Das Christentum in Südost-und Osteuropa. Lovanii, 1984, p. 87 (CSCO vol. 456 / Subsidia. T. 71). Ср. *Лурье В. М.* Иоанн Никиусский, СХХ.46–49. Опыт нового прочтения // Études balkaniques (в печати). См. ниже раздел о христианах у протоболгар.
- <sup>6</sup> *Sansterre J.-M.* Les missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans la seconde moitié du IXe siècle // Byzantion. 1982, 52, p. 375–388, особ. 386.
- <sup>7</sup> *Шрайнер П.* Христианството в България преди 864 година // Втори Международен Конгрес по българистика. София, 23 мая – 3 июня 1986. Доклады. 21. Кирило-методиевистика. Симпозиум / Сост О. Младенов. София, 1989, с. 444–559.
- <sup>8</sup> Status quaestionis: *Winkelmann F.* Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischer Streites // Klio. 1987, Bd. 69, S. 515–559.
- <sup>9</sup> *Рибарова З.* Солунската легенда // Спектар. 1984, 2, 4, с. 5–14. Преобладает датировка XII в. (Г. Гечев. 1938), но встречается и XIV-м (с. 9–10).
- <sup>10</sup> *Грашева Л.* Брегалнишка мисия // Кирило-Методиевска енциклопедия. 1. А–З / Гл. ред. П. Диневков. София, 1985, с. 237–243 (*Грашева Л.* Брегалнишката мисия Константина-Кирилла и Мефодия // Проблемы изучения культурного наследия / Отв. ред. Г. В. Степанов. М., 1985, с. 22–29). Сегодня главным обоснованием историчности Брегалнишской миссии можно считать гипотезу Бранко Панова (в рамках которой интерпретирует свои археологические данные и Б. Алексова, см. прим. 14). Его обобщающая работа: *Панов Б.* Брегалнишката мисија на Константин Филозов – Кирилл // Истрија. 1972, 5, 1, с. 41–49. Он принимает, вслед за многими учеными, датировку сарацинской миссии св. Кирилла не 850–851, а 855–856 гг. (на основании прочтения цифры, указывающей возраст св. Кирилла в это время, не как «24», а как «29», что легко могло перепутаться в кириллице) – на «освободившиеся» годы он и помещает Брегалнишскую миссию. Нижеследующие соображения не будут опровергать эту гипотезу, однако она должна будет потерять ряд серьезных доводов в свою пользу, прямо или косвенно связанных с СЛ.
- <sup>11</sup> *Мечев К.* Сознательная автобиографическая мифологизация: о хронологии, авторстве и жанре Солунской легенды // Проблемы изучения..., с. 30–36

«Солунская легенда, конечно же, не апокриф, а сознательно мифологизированная автобиография славянского первоучителя, датированная 869 г.» (с. 35). Оставляя на совести автора его мнение о понимании истины и лжи св. Кириллом.

- 12 *Флоря Б. Н.* Кирилло-Мефодиевская традиция в развитии средневековой болгарской культуры // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации / Отв. ред. И. И. Костюшко. М., 1988, с. 159–168.
- 13 «...появление произведения, столь радикально расхолившегося по описанию событий со всей предшествующей, достаточно устойчивой, традицией о Кирилле, было возможно, скорее всего, тогда, когда этот культ не пользовался официальной государственной поддержкой» (с. 164–165).
- 14 *Алексова Б.* Епископијата на Брегалница. Прв Словенски црковен и културно-просветен центар во Македонија. Прилеп, 1989, особ. с. 88–104, 158–160, 165–173. Идентификација города, упоминаемого в СЛ: 158–159. Ср.: Она же. Брегалница – словенски црковен и културно просветен центар на Балканот // *Macedoniae Acta Archaeologica*. 1983–1984, 9, с. 211–224. Она же. Првите словенски цркви на Брегалница // Кирило-Методиевскиот (старославенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија. Прилози од научниот сбор одржан по повод 1100-годишната од смртта на Методиј Солунски. Скопје, 1–3 октомври 1985 година. Скопје, 1988, с. 179–185.
- 15 В монографии, посвященной болгарской апокрифической и эсхатологической литературе (в печати).
- 16 Ср.: *Рибарова З.* Солунската..., с. 8–9; *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, с. 158, пр. 8 (Труды Славянской комиссии. 1). Процесс реконструкции предлагаемого нами чтения дается в таблице. Литературный перевод всего фрагмента: «собрание (или набор – В. Л.) заточенных (для письма – В. Л.) тростниковых перьев, связанных в пучок кожаными ремешками». Слово со значением «пучок» подобрано С. Брокм. Значение «the downy plume of a reed» дает для *šušiyoto* (только для множеств. числа) лишь словарь: *J. Payne Smith (Mrs. Margoulith). A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Oxford, 1985<sup>6</sup>, p. 476, s. v.*
- 17 *Garitte G.* Traduttore traditore di se stesso // *Bull. Cl. Lettres Acad. Royale de Belge*. 5e ser. 1971, 57, p. 39–80 (= *Idem. Scripta disiecta. 1941–1977* // *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 22. Lovanii, 1980, II, p. 676–717).
- 18 BHG 1466–70; BHL 6569; BHO 909–916. Послед. изд. (ред. BHG 1468c): *Halkin F.* Le ménologe impérial de Baltimore. Textes grecs publiés et traduits. Bruxelles 1985, p. 46–68 (*Subsidia hagiographica*, 69).
- 19 В православной греч. среде вóроны, приносящие отшельникам (отшельникам) ветви с плодами, засвидетельствованы в рассказе преп. Павла Монебасийского (960–970-е гг.) 1 1 (=BHG 1449) для времени Константина Багрянородного (очевидно, 945–959): *Wortley J.* Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs. Introd. et texte. Paris, 1987, p. 28–35 (*Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de recherche et d'histoire des textes*). В VII в. популярность вóрона как аскетического символа должна была быть связана с «Физиологом» (это время широкого распространения его христианских редакций на разных языках): в греч. и эфиопск. вóрон (хотя в дошедшем сир. горлица) особо восхваляются за свое строгое единобрачие. О степени популярности этого места можно судить по тому, что цитатой из «Физиолога» отвечает на предложение вто-

рого брака благочестивая жена в «Похвальном слове арх. Михаилу» Евстафия, епископа Фракийского (копт. текст VI–VII вв. – изд. бохайрской версии, пер. и комм.: *Budge E. A. Saint Michael the Archangel: Three Encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch, and Eustathius of Thrake. The Coptic texts with extracts from Arabic and Ethiopic versions.* London, 1894. XXVII–XXXVII, 74\*–108\*, 93–135, 170–194. Крит. изд. саидск. (с разночтен. бохайрск.): *Orlandy T., Campagnano A., Maresca A. Quattro omelie copte. Vita di Giovanni Chrisostomo. Encomia dei 24 vegliardi (ps. Proclo e Anonimo). Encomio di Michele Archangel, di Eustrazio di Tracia.* Milano, 1977, p. 112–172 (Testi e documenti per lo studia dell'Antichita, LX. (Serie copta)) (ниже – Omelie). Датировка: *M. van Esbroeck.*, Рец. на Omelie // *Orientalia Christiana Periodica.* 1983, Vol. 49, p. 451–454, особ. 452. Об авторе см. (с библиогр.): *Lafontaine G. Une homélie copte sur le diable et sur Michel attribuée à Grégoire le Théologien // Le Muséon.* 1979, 92, p. 37–60, особ. 39–41). «Фракия» этого и некоторых др. коптских источников помещается на Кавказе, что характерно для той литературной традиции (восходящей к сирийскому монашеству в Египте V–VII вв., с которой, на более позднем этапе развития, мы связываем СЛ (см. ниже и прим. 61): в ней произошло отождествление кавказских тюрок («троков») и жителей Фракии («траков»).

20 Этому требованию не отвечало гипотетическое прочтение И. Дуйчева («скокине»-«смоквы», цит. по *Рибарова. Солунската...*, с. 9). Почти все интерпретаторы выделяли в данном сегменте предлог «с», а остальное осмысливали в связи с *κόκκος* – вид дуба, из которого получают красную краску, там же, чем достигалась хоть какая-то связь с принадлежностями для письма.

21 *Церетели К. Г. Арамейский язык // Языки Азии и Африки. IV. Афразийские языки / Отв. ред. И. М. Дьяконов, Г. Ш. Шарбатов. Кн. 1. М., 1991, с. 202. Ср.: Bayer K. The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions. Göttingen, 1986 (с библиографией).*

22 *Церетели К. Г. Арамейский...*, с. 238.

23 Старейшая ркп. – Тиквешская (Б), 1480-е гг. по филиграммам (*Рибарова, Солунската...*, с. 5). О пятом Белопольском списке, где темное место элиминировано: *Поп-Атанасов Г. Белополскиот препис на «Солунската легенда» // Кирило-Методиевскиот...* 113–117. Его публикация: *Ангелов Б. С. За два преписа на «Солунската легенда» // Кирило-Методиевски студии.* 1984, 1, с. 9–20, 7 илл. Там же, 14, о списке В (Тырновском): он наиболее ненадежен, и в нем сильнее всего болгаризирующая тенденция – изданный текст основан не на самой утраченной ркп., а на копии, сделанной издателем с другой копии (сделанной его братом – от нее сохранился только конец, где нет интересующего нас места). Большой заботы об орфографии подлинника оба переписчика XIX в. не проявляли.

24 *Рибарова. Солунската...*, с. 8.

25 *Ангелов Б. С. За два...*, илл. 6.

26 *Воронов А. Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877, с. 224, пр. 2; Иванов Й. Северна Македония. София, 1906, с. 64.*

27 *Лавров П. А. Материалы...*, с. 158, пр. 8.

28 *Miklosich F. Lexicon linguae Slovenicae veteris dialecti. Vindobonae, 1850, p. 175 s. v. съчьць. Ссылка на Bibl. Palat. Vindob. cod. XII. Ср.: Idem. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865, p. 966 s. v. съчьць (опечатка вм. съчьць, что видно из алфавит. последовательности) – отсылает к написанию через больш. юс, но там (980) написания с ѝ нет.*



- 29 Чешко Е. В. История болгарского языка и этническое самосознание болгар // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма / Отв. ред. Г. Г. Литаврин, В. В. Иванов. М., 1989, р. 77–93, особ. 79.
- 30 Мурчев К. Историческа граматика на български език. София, 1978<sup>3</sup>, с. 14.
- 31 Lamprecht A. Praslovanština. Brno, 1987, s. 162 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica. 266). Ср. еще: Stieber Z. Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich. Warszawa, 1979<sup>4</sup>, s. 30.
- 32 Прохоров Г. М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. 1992, 45, р. 178–179. Особ. 194–196. Ср.: Иванов И. Северна Македония..., с. 62–63. Прохоров обращается к СЛ для подкрепления своего тезиса о изобретении глаголицы монофизитскими миссионерами. Главный его аргумент – давно уже отмечавшееся особенное сходство глаголицы с эфиопским письмом, и менее отчетливо – с другими восточно-христ. миссионерскими азбуками. Несмотря на ряд упущений (Прохоров исходит из поздней глаголицы и не учитывает работ по реконструкции ранней, в его сравнительной таблице букв (с. 184–188) есть неточности и ошибки), мысль о том, что сходство глаголицы с эфиопским письмом может пролить свет на происхождение, я бы сказал, не только глаголицы, а того и другого заслуживает большого внимания. Тем большего, что (вопреки разным датам в неспециальной литературе) переход эфиопской христианской письменности с сабейской графики на свою собственную датируется интервалом с IV по IX в. (Schneider R. La première attestation de l'alphabet éthiopien. (Note) // Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques. 1979–1984. 24–28. p. 239–240, ill.), т. е. возможна общая датировка с глаголицей. Прохоров ссылается также на сходство в оформлении древнейших глаголических ркп. с книгами негреческого Востока (А. Джурова) – по моему, справедливо, – а также на упоминание славян как яковитов у Масуди, что более проблематично: в вариантах ркп. Масуди читается и «несториане», и нужно специально выяснить, какой народ здесь был назван «славянами» (мог быть и неславянский, см. прим. 35).
- 33 Прохоров Г. М. Глаголица..., 196. Наряду с этой причиной он предполагает нежелание допустить в пределах Империи проповедь на варварском языке.
- 34 Ср. перечень проблем и перспективных направлений: Иванова О. В. Славяне в Византии: проблема источников // Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и в раннее новое время. (Тезисы XIII конференции) М., 1994, с. 12–14.
- 35 Ангелов Д. Образуване на Българската народност. София, 1971, с. 317–318. ср. 238–262 (ср. 2-е изд. 1981); Литаврин Г. Г. Формирование этнического самосознания болгарской народности (VII – первая четверть X в.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1982, с. 49–82; Он же. Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV вв. // Развитие..., с. 36–70, особ. 40–42. Вероятно, именно эта греческая номенклатура повлияла на современную ей арабо-мусульманскую, где именно в сер. IX в. происходит отождествление этнонимов «болгарин» и «славянин» (Czeglédy K. Zur Meschheder Handschrift von Ibn Fadlāns Reisebericht // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 1951, 1, р. 218–260, особ. 227–231), однако, мусульманская традиция сразу испытала ряд книжных влияний. Так, в частности, в ту же эпоху произошло отождествление «страны славян» с «Германией» Птолемея, т. е. Европой к северу от Византии (Idem. Die Karte der Donaulandschaftgruppe nach al-Huwārizmī // Ibid., р. 46–79 особ. 66). Эти выводы К. Цегледи были упомянуты обобщенно в кн.: Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956, с. 159, пр. 9. Но затем они как-то «выпали» из историографии.

Ср.: *Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*. Т. III. Ibn Faḍlāns. Kitāb / Oprac. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki. Warszawa, 1985, s. 118, pr. 7 (Prace Komisji Orientalistycznej. 18) (приводятся только более поздние параллели, когда «славянами» называли самые разные северные народы); *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990, с. 168 (о наименовании болгар «славянами» у Ибн-Фадлана: «причины неясны», ср. там же, 37, пр. 113). Это отождествление «страны славян» с «Германией» (эксплицитное у ал-Хуваризми) могло быть заимствованным, и его желательно учитывать при анализе этнонимии СЛ.

- 36 *Черняк А. Б.* Иоанн Бикларский // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. (I–VI вв.) / Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. М., 1991, с. 398. комм. 3 (с библиогр).
- 37 *Ангелов Д.* Образуване..., с. 207–211, особ. 208. (важны дополн. во 2-м изд.: с. 216–218). *Gjuzelev V.* La participation des Bulgares à l'échec du siège arabe de Constantinople en 717–718 // *Études historiques*. 1980, 10, p. 91–113. (на стр. 107–108 особо отмечается более тесный симбиоз со славянами болгар Кувера, нежели Аспаруха); *Гюзелев В.* Участието не българите в отблъскването на арабска обсада на Цариград през 717–718 г. според средновековните писмени извори и интерпретацията му в съвременната историография // *Гюзелев В.* Средновековна България в светлината на нови извори. София, 1981, с. 129–155; *Войнов М., Тънкова-Заимова В.* България на Аспарух и България на Кубер // Военно-исторически сборник. 1982, 51, 5, с. 47–56 (с. 55–56: значительное число славян и бывш. ромеев было с Кувером, но не с Аспарухом); *Петров П.* Образуване на Българската държава. София, 1981, с. 300–329 (о разнотенном составе «куверовых болгар», особ. 326–327 – обзор новых археологич. данных о распространении языческой культуры, сочетавшей славянские и протоболгарские элементы с признаками сильного византийск. влияния). *Status quaestionis: Ditten H.* Zum Verhältnis zwischen Protobulgaren und Slawen vom Ende des 7. bis zum Anfang des 9. Jahrhunderts // *Besonderheiten der byzantinischen Feudalentwicklung. Eine Sammlung von Beiträgen zu den frühen Jahrhunderten* / Hrsg. H. Kopstein. Berlin, 1983, S. 85–95 (Berliner byzantinistischen Arbeiten. 50); то же см.: Сборник в памет на проф. Станчо Ваколинов / Отг. ред. В. Гюзелев. София, 1984, с. 23–33; ср.: *Иванова О. В.* К вопросу об этнополитической ситуации в районе Фессалоники в начале 80-х гг. VII в. // Античная балканистика / Отв. ред. Л. А. Гиндин. М., 1987, с. 42–48 (отдельные тезисы этой работы обсуждаются ниже); *Она же.* Славяне и Фессалоника во второй половине VII в. по данным «Чудес св. Димитрия» (Постановка вопроса) // Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси. Сб. научных трудов / Отв. ред. В. Д. Королюк. Киев, 1980, с. 81–107. Об организации славиний: *Литаврин Г. Г.* Славинии VII–IX вв. – социально-политические организации славян // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология / Отв. ред. Л. А. Гиндин. М., 1984, с. 193–203.
- 38 Поэтому, м. б., стоило бы с большим вниманием отнестись к тому месту из «Чудес св. Димитрия», которое производит впечатление, будто люди Кувера называются славянами (*Lemerle P.* Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I. Le texte. Paris, 1979, p. 223.5–8 (*Le Monde Byzantin*). Ср. *Иванова О. В.* К вопросу..., с. 45–46. Кроме того, если этимология \**Оуγλος* – славянская, на чем настаивал В. Бешевлиев (*Бешевлиев В.* Първобългари. История. София, 1984, с. 57, 182–183, бел. 9–10, где полемика со сторонниками тюркской этимологии), то весьма примечательно принадлежащее лично св. Никифору (обоснование см. там же, с. 183,

- бел. 10) указание, что таково название местности на собственном языке болгар, т. е. мы имели бы здесь случай именования «болгарским» славянского языка.
- 39 Черняк А. Б. Византийские свидетельства о романском (романизированном) населении Балкан V–VII вв. // ВВ. 1991, 51, 132–141; 1992, 53, p. 97–105, особ. 103–104.
- 40 Gjuzev V. Les appellations de la Bulgarie médiévale dans les sources historiques (VII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle) // Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов..., с. 46–50, особ. 48. Ср.: Ангелов Д. «Българска земя», «българска страна», «българско царство», «българска държава», «България» // Старобългаристика. 1980, 2, 3. с. 8–31 (славянские источники); Симеонов Б. Източни извори за историята и названието на Аспаруховите българи // Векове. 1979. 8, 1, с. 49–54 (в основном, древние китайские источники).
- 41 Ditten H. Die Veränderungen auf dem Balkan in der Zeit von 6. bis zum 10. Jh. im Spiegel der veränderten Bedeutung von «Thrakien» und der Namen der Provinzen der thrakischen Diözese // Byzantinobulgarica. 1981, 7, S. 157–179. Ср.: First International Symposium for Thracian Studies. «Byzantine Thrace». Image and Character. Komotini, May 28th–31st, 1987. Vol. 1 / Ed. by Ch. Bakirtzis, Amsterdam, 1989 (=Byzantinische Forschungen, XIV/1). I–IX, 1–710.
- 42 Oikonomides N. Une liste des stratèges byzantins du VII<sup>e</sup> siècle et les origines du thème de Thrace // RSBN, n. s. 1964, 1, p. 121–130 (мне недоступно, цит. по: Гюзелев В. Средневековна България..., с. 133).
- 43 См. прим. 61.
- 44 Петров П. Образуване..., с. 321–325.
- 45 Лурье В. М. Иоанн Никиусский...
- 46 Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / Mansi D. 11. Florentiae, 1765, col. 617A–620C (617A–C=ГИБИ 3. 169–170, (где на с. 170 ошибочно 617BC)). Критич. изд.: Concilium universale Constantinopolitanum tertium: Concilii actiones XII–XVIII, Epistolae, Indices / Ed. R. Reidinger. Berlin, 1992, 682/683–704/705 (греч./лат.), особ. 702/703–704/705 (Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. II, vol. II, pars II). В лат. пер. утрачено «Bulgariae» (695.26, см. прим. в аппарате).
- 47 Трифонов Ю. Известията на сирийския пресвитер Константин за Исперихова победа над византийците // Известия на Историческото дружество в София, 1931–1932, 11–12, с. 119–215, 334–336.
- 48 Константин Апамейски / Увод, превод и бележки от И. Дуйчев // ГИБИ 3 (ИБИ 6). 1960, с. 169–170 (библиогр., с. 169). Ангелов Д. Образуване..., с. 200–201. Петров П. Образуване..., с. 274. 276–277.
- 49 Петров П. Образуване..., с. 270–287, особ. 270–281. Петров отрицает продолжение войны после осени 680 г., во все время Собора. Кажется, эта точка зрения не была принята историками (ср. прим. 50). От себя добавим, что действия патрикия Феодора (см. ниже) опровергают представления Петрова о возможности Собора только после установления мира с болгарами – а также, м. б., предположение Гюзелева (см. ниже) о заключении договора с болгарами до выступления КА.
- 50 Gjuzev V. Chan Asparuch und die Gründung des bulgarischen Reiches // Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich. 1984, 6, 2, S. 25–46, особ. 41 (=Idem. Forschungen zur Geschichte Bulgariens im Mittelalter. Wien, 1986, S. 3–24, особ. 19 (Miscellanea Bulgarica, 3)).
- 51 Трифонов Ф. Известията..., с. 204.

- 52 *Lilie P.-J.* «Thrakien» und «Thrakesion». Zur byzantinischen Provinzorganisation am Ende des 7. Jh. // *JÖB.* 1977, 26, S. 7–47, особ. 8–10, 32–35.
- 53 В загл. главы и 4 раза в тексте: § 291 (229.27), § 294 (230.26), § 301 (232.31), § 305 (233.32).
- 54 *Иванова О. В.* К вопросу..., с. 46–47.
- 55 *Иванова О. В., Литаврин Г. Г.* Славяне и Византия // *Раннефеодальные государства на Балканах VI–VII вв.* / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1985, с. 34–98, особ. 77.
- 56 Наши рассуждения строились независимо от идентификации Мавра – соратника Кувера при осаде Солуни. Но они, однако, подкрепляют его связь с тем патриkiem Мавром, который в 711 г. переметнулся к Вардану (П. Лемерль считает второго сыном первого (*Lemerle P. Les plus anciens...*, Т. II. *Commentaire.* 1981, p. 152–153), И. Юркуова (*Юркуова И.* Мавър от писмените извори и печатите // *Векове.* 1980, 9, 3, с. 5–12) и за ней П. Петров (*Петров.* *Образуване...*, с. 300–301) их отождествляют). Филиппик сразу восстановил монофелитство, которое, следовательно, было официально принято Мавром. Если этот Мавр действительно имел корни в «Болгарии Кувера», то его карьера при узурпаторе-еретике выглядит закономерной.
- 57 *Дзиффер Дж.* Новые данные о традиции и тексте Пространного жития Константина // *Славяноведение.* 1994, № 1, с. 60–66, особ. 65.
- 58 *Vaillant V.* La Préface de l'évangélaire vieux-slave // *Revue des études slaves.* 1948, 24, p. 5–20.
- 59 Status questionis: *Calzolari V.* La versine armena dei Martirio di Andrea: alcune osservazioni in relazione all'originale greco // *Studi e ricerche sull' Oriente Cristiano.* 1993, 16, p. 3–33, особ. 4, n. 6. Область проповеди св. Андрея называется «Фракийей» в грузинском рассказе об Успении Божией Матери: *Esb-roeck M. van.* L'Assomption de la Vierge dans un Transitus pseudo-Basilien // *AB.* 1974, 92, p. 125–163, особ. 141 (§. 36: «Andreas dixit: «Litora Bithyniae transivi et Ponti te Thraciae (T'raket'isani), et terram Traconitarum (<T>raconet'elt'a), et perveni in magnam civitatem Sebastenensium (Sibastinelt'aca, т. е. в Сухуми), ubi etiam Afraensium (Ap'raelt'a) castra erant» О. ван Эсбрук отмечал в предисловии необычность указания мест апостольской проповеди в этом рассказе. Обзор аналогичных данных других источников см.: *MacDonald D.R.* The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthaïas in the City of Cannibals. Atlanta, 1990 (Soc. of Biblical Literature. Texts and Translations 33. Christian Apocrypha No. 1). Систематического исследования этой традиции не существует. В коптской традиции это места проповеди не ап. Андрея, а св. Иоанна Златоуста в месте последней его ссылки (ср. выше прим. 19). Коптская традиция прослеживается от VII в. (Иоанна Никиусского) – о ней подробно: *Orlandi T.* La tradizione copta sulla vita di Giovanni Crisostomo // *Omeliie*, p. 10–44, особ. 42–43. В коптской традиции рядом с «островом Фракийей» находится крепость арифорос (ariforos): *Maresca A.* Introduzione (к пс. Проклу – В. Л.) // *Omeliie*, p. 53. Ее трудно не отождествить с «Афрской» крепостью нашего текста. Грузинский (православный) рассказ явно находится в отношении противостояния к коптской (монофизитской) традиции относительно происхождения христианства у тюрок Северного Кавказа (ср. прим. 61). Вспомним, что обе традиции формируются на фоне возвышения Севастополиса-Сухуми в качестве церковного центра (со второй пол. VI в., но особ. в VII в.), монофизитско-монофелитского миссионерства на Северном Кавказе и отделения Грузии от монофизитского мира. Мне кажется, что зафиксированная в грузинском тексте традиция об апостольстве Андрея во «Фракии» на Кавказе постепенно перейдет на запад, в славяно-болгарский мир. В послед-

нее время Чичуров И. С. отмечал полемическое значение рассказов о поведении ап. Андрея в Херсоне и к северу от него по отношению к традиции об апостольстве св. Климента Римского (*Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской литературной традиции // The Legacy of Saints Cyril and Methodius...*, с. 195–213, особ. 209–210). Последняя традиция, вопреки И. С. Чичурову и многим исследователям, связана не с Римом, а с монофелитством того сирийского образца, с которым в настоящей работе связывается деятельность первых миссионеров в славяно-болгарском мире (о значении св. Климента в этой традиции и затем о реинтерпретации ее в деятельности св. Кирилла – он-то и «переключит» ее на Рим! – я надеюсь сказать в специальной работе). Очевидно, источник версии о миссии св. Андрея в Херсоне и среди славянских народов нужно искать на Северном Кавказе, связи которого с Херсоном в VII–VIII вв. были очень тесны. Для нашей задачи интерпретации СЛ особенно важно, что в ответе Солунского митр. Иоанна о людоедстве болгар (ср. прим. 61) выразилось сознание преемства между славянами и болгарскими Македонии и тюрками Северного Кавказа (отождествленными с теми людоедами, к которым ходил ап. Андрей). Мы здесь не останавливаемся на важном вопросе, какие именно тюрки-«фракци» в области Севастополиса могут иметься в виду (по некоторым данным, это должны быть как хазары, так и протоболгары). Критич. изд. текста см. теперь в: *MacDonald D.R.. The Acts...*, p. 70/71–168/169 (текст/англ. перевод). О традиции балкано-скифской локализации города людоедов (прослеживающейся от Оригена в передаче Евсевия) см. там же, с. 9–10, 57–58. Фессалоника как место отплытия к людоедам – в армянской версии – пер.: *Leloir L. Écrits apocryphes sur les Apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise. I. Pierre, Paul, André, Jacques, Jean. Brepols-Turnhout, 1986, p. 208 (Corpus Cristianorum, Series Apocryphorum, 3). Вообще о локализации города людоедов: MacDonald D.R.. The Acts...*, p. 7–15. Там же с. 9–10 о (более поздней?) конкурирующей традиции локализации их города на Кавказе.

60

В качестве общего обзора сохраняет значение: *Anderson A. R. Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations. Cambridge Mass., 1932 (Academy Publications, 12). Специально о формах людоедства см.: Ibid., p. 46–90. Ср.: Pfister F. Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen. Berlin, 1956, S. 43–44 (Deutsche Akademie der Wiss. zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 3). Эта же традиция сказалась на сообщении пс.-Кесария о славянах. Уже И. Дуйчев был близок к такой констатации: *Dujčev I. Le témoignage de Pseudo-Césaire sur les Slaves // Slavia Antiqua. 1953, 4, p. 193–209; с доп.: Idem. Medioevo bizantino-slavo. I. Roma, 1965, p. 23–43, 543–544 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi. 102), но в позднейшей историографии она не разрабатывалась – не было указано на родство славян с Гогом и Магогом, ср.: Иванов С. А. Псевдо-Кесарий // Свод. 257, комм. 5. У пс.-Кесария умикаются и убийство младенцев выступают крайней антитезой вегетарианству фисонитов – обычное для VI–VII вв. «смягчение» мотива людоедства (ср. у пс.-Мефодия: поедание выкидышей и трупов). О пс.-Кесарии свод последних данных (в частности, датировка и локализация – 543–553, Константинополь): *Riedinger R. Zu den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios // BZ. 1993/1994. 86/87. S. 34–39. Крит. изд.: Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis / R. Reidinger. Berlin, 1989 (GCS). В «смягченной» форме для Византии после начала арабских завоеваний см., напр., греч. «Даниила, монаха, о Седмохолмце [=Константинополе] и островах, каково грядущее их» 2, 30–33, особ. 30: в самом конце перед пришествием Еноха и Илии, обнаружением Антихриста и пришествием Господним, освободятся запертые Александром народы «человекоядцы, яко да пожрут и поядят плоти христиан» (*Schmoldt H. Die Schrift «Vom jungen Daniel» und «Daniels letzte****

Vision». Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte. Diss. Hamburg. 1972, S. 190–199. особ. 198). См. прим. 61.

- 61 О конфессиональной принадлежности Откровения пс.-Мекфодия: *Reinink G. J.* The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses // *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII–VIII siècles. Actes du Colloque International.* Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe. 11–15 Sept. 1990 / Publiés par P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais. Damas. 1992, p. 75–86. особ. 85–86 (с библиогр. разных точек зрения). Против несторианской атрибуции теперь слишком много данных, и ученые колеблются между монофизитской (как более вероятной) и мелькитской, подчеркивая, во всяком случае, необычайный «экуменическо-ромейский» характер памятника. По-моему, все недоумения происходят оттого, что ни в одной работе не вспомнили о монофелитской унии. Издание сир. оригинала пс.-Мекфодия: *Suermann H.* Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfalenden Muslime in der edessenischen Apokalypht des 7. Jahrhundert. Frankfurt am Main-Bern-N.-Y., 1985, S. 34–85 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23; Theologie, 256). Критическое издание Райнинка, только что вышедшее в CSCO, мне еще недоступно. Об Эдесском пс.-Мекфодии: *Reinink G. J.* Der Edessenische "Pseudo-Methodius" // *BZ.* 1990, 83. S. 31–45, и *Idem.* The Romance..., passim. (Изд. *Suermann. S.* 86–87 (F.Nau)). У пс.-Мекфодия «фракийцы» (trqy') (*Suermann. S.* 55) появляются на том месте родственных Гору и Магогу племен, где в аналогичном списке пс.-Ефремова «Слова о конце и скончании и Суде и воздаянии и о Горе и Магоге» (сирийск., нач. 630-х) стоит «тюрки» (trwqy') (*Suermann. S.* 21). Там речь идет о кавказском племени, об этих «трюках» см.: *Пигулевская Н. В.* Сирийская легенда об Александре Македонском // Палестинский сборник. 1958, 3 (66), с. 75–79. О «Слове» Пс.-Ефрема: *Suermann. S.* 111–129. Некоторые ист. и лит. по сир. представлениям о родстве (но не тождестве – В. Л.) славян с тюрками и, через них, с Гогом и Магогом: *Серигов Н. И.* Иоанн Эфесский // *Свод...*, с. 281–282, комм. 11. Отождествление терминов с эмфатич. и простым t возникло, вероятно, в дохристианском арамейском, т. к. оно прослеживается в иудейских диалектах (в частности, таргумах и Талмуде). Там термин уже относился к Фракии и «родственникам» Гога и Магога (Быт. 10.2 и 1 Пар. 1.5, при trys в масор. тексте!). Ср. отнесение trys к русским в «Книге Йосиппон», напрасно списанное *Петрухиным В. Я.* (Славяне и Русь в «Йосиппоне» и в «Повести временных лет»). К вопросу об источниках начального русского летописания (С публикации источника) // Славяне и их соседи. 1994. 5. 44–57, особ. 51 на счет созвучности). Но неясно, относился ли этот термин к тюркам: *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumi, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. N.-Y. 1989. (пер. изд. 1903). 1702, s. v. trqy.
- 62 *Suermann. S.* 798–109 (J. R. Harris). Анализ произв.: *Drijvers H. J. W.* Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts // *La Syrie de Byzance...*, p. 67–74. Изд. всего «Евангелия» (по единств. ркп.): *Harris J. R.* The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each of Them / Ed. from the Syriac Ms. with a Translation and Introduction. Cambridge, 1900, P'-k'; пер. *ibid.*, p. 25–39.
- 63 *Macler F.* L'apocalypse arabe de Daniel publiée, traduite et annotée // *Revue de l'histoire des religions.* 1904, 49, p. 265–305 (далее ссылки в тексте на стр. текста/пер.). Издатель без основания полагает, что оригинал – из греческих катен (*Ibid.*, p. 273). Но сам же он показывает параллелизм этого апокалипсиса сирийскому ЕК (в примечаниях, passim.), т. е. устанавливает его связь с той традицией, для которой приоритет сирийского сегодня вне сомнений. Эта связь была отмечена уже первым исследователем всего

комплекса подобной апокалиптики: *Steinschneider M. Apocalypsen mit polemischer Tendenz // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1874, 28, S. 627–659, особ. 647–648.* Поэтому ДЕ может быть либо переводом с сир., либо оригинальным арабским произведением сирийца-яковита (для нас разница несущественна). Некоторые египетские черты арабского текста, если они точно таковы (ср. *Macler F. L'apocalypse...*, p. 274, n. 1), могут быть связаны с египетским происхождением ркп. (яковитская письменность конца I тыс. сохранилась почти исключительно в копто-арабских ркп. XII–XVII вв.). Мнение издателя по датировке самое неопределенное: в одном случае он решает видеть на выбор или реалии Византии IX в., или эпохи крестовых походов (*Ibid.*, 286, n. 1). Применяя современную методику датировки таких памятников (см. ниже раздел о БАЛ), получаем *terminus post quem* сер. VIII в. (массовые обращения в ислам: *Ibid.*, p. 298/282). Для ДЕ приходится учитывать ту особенность строения, что он продолжает ЕК, поэтому начало апокалиптической части ЕК попадает в историческую часть ДЕ, где, однако, не акцентируется – это особенно относится к падению Константинополя (в ЕК это историческая катастрофа, а в ДЕ – эпизод, хотя в обоих случаях уже для издателей был виден историч. прототип в наступлении Масламы: см. *Ibid.*, p. 295–296/282 и ЕК ниже, прим. 64). Для более точной датировки вслед за издателем обращаемся к дате, присутствующей в тексте: «по исполнении 1173 лет» (*Ibid.*, p. 301/286, не вполне удовлетворившись ее прочтением по Селевкидской эре (862 г.), именно ее издатель предпочел отнести к эпохе крестоносцев – т. е. считать по Р. X. 2). В арабском дата записана словами, причем число 70 приписано в конце, это очень похоже на то, что пророчество относилось к 862–70=792 г., а когда оно не оправдалось, то было «продлено» на еще одну великую седмицу лет (ср. значение числа 70 в «данииловой» апокалиптике). Следовательно, апокалипсис составлялся не очень задолго до 792 г. (или, если моя догадка неверна, 862 г.). О теории «последнего Римского царя» см.: *Reinink G. J. Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser // The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages / Ed. by W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen. Leuven, 1988, p. 82–111 (с библиогр.) (Medievalia Lovaniensia. Seria I/Studia 15).*

64

О возможной зависимости от пс.-Методия: *Brock S. Syriac Sources for Seventh-Century History // Byzantine and Modern Greek Studies. 1976, 2, p. 17–36. особ. 36 (=Idem. Syriac Perspectives of Late Antiquity. London: Variorum, 1984, VII).* Текст 1 ркп. с истор. комм. и фр. пер.: *Chabot J. B. L'apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes // Revue sémitique. 1894, 2, p. 242–250, 333–346.* Другая ркп.: *Baethgen F. Beschreibung der syrischen Handschrift "Sachau 131" auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1886, 6, p. 193–211 (200–204 текст, 204–210 пер.).* В ЕК история переходит в эсхатологию при кровавом взятии Константинополя, которое, по предшествующим событиям, соответствовало бы осаде 717–718 гг. войсками Масламы (*Chabot J. B. L'apocalypse...*, p. 246/336–337; *Baethgen F. Beschreibung...*, S. 201/206); после этого узнаваемая история прекращается. Это дает ЕК близкую дату: либо исход предприятия Масламы еще не определился, либо можно было ожидать повторения подобного приступа. ЕК оказывается современным тому событию, в котором прославились болгары Тервеля. Кажется, это отразилось в ЕК (но не ДЕ): за указанным местом идет несколько выбивающихся из контекста фраз, где упомянута «сила из Тарконо (или Таркана)» (*hayl' mn trqn'* (*Chabot J. B. L'apocalypse...*, p. 246/337; *Baethgen F. Beschreibung...*, S. 201–202, особ. 201/206, где есть огласовка Tarqono (ркп. яковитская 1862 г.)). И по ходу изложения создается впечатление ее присутствия в числе берущих город, «восходящих (входящих – В. Л.) в кро-

ви», но по сказанному выше (*Chabot J. B. L'apocalypse...*, p. 245/336) похоже, что речь идет о союзниках ромеев, вероятно, здесь какой-то сбой в традиции текста. Поскольку 2 разных ркп. дают Trqn', то не решаемся предполагать ошибку в м. Trqu' (Фракия), хотя графически оба написания малоразличимы. Но и Trqn' может указывать на болгар Македонии: ср. Траканска река – назв. 2 рек в Македонии, из которых 1 – приток Брегалници, и «таркан» – титул протоболгарской знати (*Бешевлиев В. Първобългарски надписи. София, 1992*<sup>2</sup>, с. 75, последнее давало бы точное соответствие огласовкам, но требовало бы, скорее, предлога d-, а не mn) – также и сочетание названных причин могло привести к использованию для болгар (аспаруховых или куверовых) такого обозначения.

- 65 Й. Вернер счел саму Малую Перещепину могилой Кубрата: *Werner J. Der Grabfund von Malaja Pereščepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren. München, 1984, S. 30–45* (Bayerische Akademie der Wiss., Philos.-hist. Kl., Abh., N. F. 91); *Вернер Й. Погребалната находка от Малая Перещепина и Кубрат – хан на Българите / Пер. М. Матлиев, одг. ред. Д. Овчаров. София, 1988, с. 39–42. Д. Димитров предложил считать ее могилой одного из его сыновей или наследников: Димитров Д. Прабългарите по северното и западното Черноморие. (Към въпроса за тяхното присъствие и история в днешни руски земи и ролята им при образуването на българската държава). Варна, 1987, с. 109–110, 125, особ. 110. Но впервые материалы погребения учтены в полном объеме лишь в посвященный ему коллективной монографии сотрудников Эрмитажа (в печати). Там Б. М. Маршак обосновывает приведенный нами вывод. Из новых данных опубликован только перс. ень Органы (с расшифровкой монограммы: В. Н. Залеская): *Залеская В. Ч. и др. Съкровище на хан Кубрат. Култура на българи, хазари, славяни. София, 1989, с. 43, № 70* (каталог выставки, параллельно изд. по-английски), ср.: с. 42–52 (№ 70–107).*

66 *Бешевлиев В. Първобългарски...*, с. 99–109 (с библиогр. ф. ).

67 Там же, с. 246–247, № 81, особ. 247.

68 См. там же, с. 247–249. Из аналогичных надписей № 82–85 одна (№ 82) принадлежит заведомому христианину, а прочие – неизвестным лицам.

69 *Он же. Прабългарски епиграфски паметници. София, 1981, с. 155.*

70 *Он же. К вопросу о награде, полученной Тервелом от Юстиниана II в 705 г. // ВВ. 1959, 16, с. 8–13, особ. 11.*

71 Там же, с. 12.

72 Цит. по: *Он же. Първобългарски...*, с. 246.

73 Имею в виду фразу св. Феофана, ставшую роковой для переводчиков на русский: Юстиниан угрожает уничтожить в Херсонесе «всех, даже до мочащегося к стене» – т. е. всех мужчин (см.: 1 Цар. 25.25; 25.34; 3 Цар. 14.10; 16.11; 21.21; 4 Цар. 9.8). Ср.: *Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., 1980, с. 64, 132, пр. 352* (Древнейшие источники по истории народов СССР). Отрицательный образ Юстиниана II – вероятно фикция иконоборческой пропаганды времен Льва III (717–741): *Head C. Justinian II of Byzantium. Madison-London, 1972, p. 17–18. О положительном образе в православной историографии (включая даже св. Никифора, но не в его «Истории вкратце», а в Apologeticus minor // PG, 100. Col. 845B–848B); см. также: Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin–N.-Y. 1990, S. 11–13 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 56).*



- <sup>74</sup> Иванов С. А. «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие..., с. 70–77, особ. 76. По всему кругу памятников: *Таркова-Займова В.* Die eschatologische Literatur und die Byzantinisch-Bulgarischen Beziehungen // *Byzantiaka*. 1992, 12, S. 101–117.
- <sup>75</sup> Бешевицев В. Началото на Българската държава според апокрифен летопис от XI век // *Средневековна България и Черноморието* (сборник доклади от научната конференция). Варна, 1980 / Сост. А. Кузев. Варна, 1982, с. 39–45. Ср.: там же, с. 39 (датировка 1018–1186 гг. вследствие лояльности к Византии. Но это не более чем догадка: в любую эпоху можно представить себе болгарского книжника, лояльного к Византии: например, в период балканских войн Святослава).
- <sup>76</sup> Иванов С. А. «Болгарская...», с. 72 (чтение А. А. Турилова).

## Иосиф Песнопевец и первое русское нападение на Константинополь

Иосиф Песнопевец — один из самых известных византийских композиторов<sup>1</sup>. Его биография была написана неким Феофаном, современником Иосифа, а позднее, видимо в XI в., была переписана Иоанном Дяконом. Обычно предполагают, что Иосиф умер в 883 или 886 г., но Д. Стирнон справедливо замечает, что точная хронология его жизни не поддается установлению.

Иосиф был плодовитым автором. Е. Томадакис включает в каталог его произведений 446 канонов, не считая кондаков, триодей, тетраодий и стихир. Уже после выхода книги Томадакиса было опубликовано еще несколько канонов, приписываемых Иосифу. Тут, однако, встает проблема авторства, ибо герой Феофана и Иоанна Дякона не был единственным гимнографом по имени Иосиф. Брат Феодора Студита, архиепископ Салоникский Иосиф также был композитором, и у нас нет лакмусовой бумажки, чтобы отделить тексты одного от текстов другого. Например, Э. Фольери и И. Дуйчев считают, что вероятным автором канона в честь мучеников 813 г. (украшенного в девятой песне акростихом «Иосиф») был Иосиф Солунский — Томадакис же, со своей стороны, числит этот канон среди подлинных работ Иосифа Песнопевца<sup>2</sup>. С точки зрения А. Д. Гонцато (кстати, ничем не обоснованной), авторство канона в честь Нестора спорно, опять-таки Томадакис включает его в свой каталог<sup>3</sup>.

Но на этом проблемы тождества не кончаются. Есть несколько гимнов, подписанных «Иосиф», которые, однако, по всей видимости, выходят за рамки жизненных сроков как Иосифа Солунского, умершего в 832 г., так и Иосифа Песнопевца. Е. Миони отрицает за Песнопевцем авторство кондака патриарху Игнатию, умершему в 877 г.<sup>4</sup> Эта же логика должна была бы быть применена и к канону в честь Игнатия, опубликованному уже после статьи Е. Миони<sup>5</sup>, — однако его рассуждения не кажутся вполне убедительными. Миони полагает, что кондак появился на первую годовщину смерти Игнатия, то есть в 878 г., — но тогда Иосиф был еще жив.

Труднее случай с канонам Феодоре Солунской<sup>6</sup>, чью кончину традиционно датируют 892 г., т. е. временем после смерти Песнопевца. Акростих этого канона называет его автором «Иосифа», однако это

противоречит житию, написанному Феофаном. Канон Бериллу, епископу Катании <sup>7</sup>, также несет в акростихе имя «Иосиф», но, поскольку автор приписывает святому освобождение города от власти (ἐνοχῇ) неверных, скорее всего, этот канон относится ко времени, когда Катания уже была захвачена арабами, иными словами, к началу X в. Итак, можно предположить, что акростих «Иосиф» в финальной песне канона использовался несколькими византийскими поэтами IX–нач. X вв.

Каноны, подписанные «Иосиф», содержат похвалы святому, с которыми часто, но не всегда, соседствуют личные обращения: обычно – к Богородице, иногда – к самому святому и реже – к Господу. Это личное обращение бывает двух типов: оно может быть или этическим, метафизическим, подчеркивающим греховность автора, его раскаяние и надежду на спасение, – или «событийным», приземленным, с просьбой о помощи против «видимого врага», природных катастроф (землетрясения, голода, болезней) либо вражеского нашествия.

Тема вражеских нападений возникает у «Иосифа» снова и снова. Иногда они упоминаются прямо. В теотокионе девятой песни канона апостолу Филиппу (и Бартоломею) <sup>8</sup> Иосиф умоляет Приснодеву защитить ее рабов от стрел Дявола и сокрушить дерзость (детей) Агари. Разумеется, речь идет об арабах. В другом гимне Иосиф молит Михаила Архангела уничтожить «сынов Агари» и помочь христианам, поэт еще дважды упоминает в этом каноне агарян, но еще он употребляет слова «языцы» (ἔθνη) и «варвары» <sup>9</sup>. Согласно канону Фантину Старшему, святой появился перед «потомками Агари», поднял бурю и утопил их <sup>10</sup>.

Иосиф обращается к апостолу Андрею <sup>11</sup> и просит его освободить (византийцев) от «бури страстей и от горестей и от восстания (ἐπαύστασις) жестоких варваров». Далее он называет их по имени: «Уничтожь многочисленное войско агарян». Термин ἐπαύστασις, дословно означающий «восстание», в византийском словоупотреблении (среди прочих, у Пселла <sup>12</sup>) применялся к нашествию чужеземных войск.

Канон Сорока двум Аморийским мученикам <sup>13</sup>, казненным в 845 г., при жизни Иосифа Песнопевца, избегает слова «агаряне» и упоминает лишь «варварскую руку», «варварский огонь» и ἔθνη. Хотя контекст мученичества, хорошо известный по другим источникам, и не обнаруживает, кто были эти варвары, – это, конечно, тоже были арабы. Еще более расплывчат пассаж из канона Кириллу Гортинскому <sup>14</sup>, которого Иосиф молит остановить «ужасный шторм» варварского нападения на родину святого, то есть Крит. Поэт явно имеет в виду арабское нападение на остров, также случившееся в девятом веке. Обращение к Богородице в вышеупомянутом гимне Бериллу Катанскому призывает ее по-

мочь христианам и освободить Катанию от превосходства (ἐπικράτεια) неверных. Арабская угроза занимает важное место среди стихов Иосифа Песнопевца и его тезок.

Тот же термин «ἐπικράτεια варваров» встречается в гимне Нестору, который А. Д. Донцато считает сомнительным (см. выше): Иосиф просит Богородицу умолиť Христа спасти город (Фессалонику) от «голода, чумы, землетрясения, гражданской войны (ἐμφύλου πολέμου) и ἐπικράτεια варваров». Является ли эта фраза стереотипным оборотом или аллюзией на реальные события? Если верно второе, то что имеется в виду под «гражданской войной», редко встречающейся в образной системе Иосифа? Не следует ли поискать соответствующее событие в девятом веке и счесть таковым восстание Фомы Славянина? Данных для уверенного суждения маловато.

Многочисленные намеки на варваров, ἔθνη и «чужеземцев» (ἀλλόφυλοι) не поддаются даже гипотетической расшифровке. От Параскевы Иосиф ожидает заступничества перед Господом ради спасения ее слуг от испытаний, горестей и набега чужеземных варваров<sup>15</sup>, от апостола Филиппа – рассеивания племен, «идущих против нас»<sup>16</sup>, в каноне сестре Филиппа Мариамне<sup>17</sup> поэт просит Приснодеву спасти «нас» от пленения варварами и от всяческого ущерба, он выражает надежду, что император победит, а вражеские фаланги будут уничтожены. Вражеское вторжение упоминается и в каноне Василию Кесарийскому<sup>18</sup>, где Давиду возносятся хвалы за то, что он убил «чужака» пращой и защитил Господних подданных<sup>19</sup>. Эти аллюзии были, видимо, понятны современникам Иосифа – но от нас их смысл ускользает.

Различные надежды Иосифа связаны с Константинополем, городом Богородицы. В каноне Севериану<sup>20</sup> мы находим формулу, похожую на ту, что встречается в гимне Нестору. Приснодева спасает свой город от варварского захвата, землетрясения и чумы. Точно так же в каноне на перенесение мощей Игнатия Антиохийского<sup>21</sup> поэт молит о спасении города от захвата со стороны ἔθνη и от всех видов гибели. Более конкретен кондак патриарху Игнатию, где святого просят оградить императоров (во множественном числе) и уничтожить фаланги ἔθνη<sup>22</sup>.

В этом контексте особенно важны несколько гимнов, посвященных Богородице. Так называемый Μαγιάλε 4 был написан по случаю возложения покрова Богородицы во Влахернах<sup>23</sup>. Гимн построен на метафорике стены: покров назван προτείχιον и действует как τεῖχος; победа надо «всеми врагами» достигнута «силою Духа». И снова гимнограф использует известный оборот: «Спаси город от голода (по-гречески голод и «чума» произносятся одинаково, хоть и пишутся по-разному), землетрясения и всех видов несчастья». Μαγιάλε 5 был написан по случаю праздника возложения пояса Богородицы<sup>24</sup>. Военная терминология этого

гимна напоминает предыдущий: Иосиф упоминает *πρωτεύοντα* и восхваляет коронованных правителей (*στέφεφοροι* – опять во множественном числе), сияющих своим правоверием, которые обратили врага в бегство.

Mariale 6 Иосифа также представляет собой мольбу о спасении города, обращенную к Богородице<sup>25</sup>. «Мы, рабы, – восклицает поэт, – молим тебя спасти нас от горести» – употребленное слово *θλίψις* встречается в нескольких канонах при описании схожих ситуаций вражеского нашествия. «Мы тонем (*θαλαττεύοντες*)», – добавляет Иосиф, возможно, намекая на морское нападение на город. В Mariale 6 морская тема возникает еще раз: Богородица описывается как гавань для «нас», плывущих по морю, морским прибежищем в море бед и вражеских камней преткновения (?). В печатном тексте стоит *τὸν σκάνδαλον*, то есть «камней преткновения», «ловушек», но не исключено, что это искаженное *σάνδαλον* «кораблей». Море вражеских кораблей больше соответствует описываемой ситуации, чем море ловушек. Но в любом случае море *σκάνδαλα* могло быть намеком на морское нападение на Константинополь.

Mariale 6 написан в честь Акафиста Богородице. А. Васильев высказал гипотезу, будто Акафист написан после отражения русского флота, осадившего Константинополь<sup>26</sup>. Гипотеза неверна: Акафист является произведением седьмого века и посвящен аварскому, а не русскому нападению. Однако три гимна Иосифа Песнопевца относятся как раз к русской осаде.

Нападение русских описано в двух гомилиях Фотия<sup>27</sup>, современных событию. Оно упомянуто также в хронике десятого века, сохранившейся в нескольких версиях. Во всех источниках вынесение покровы Богородицы играет решающую роль в победе над врагом<sup>28</sup>. Как мы увидели, Иосиф был весьма чувствителен к вопросам защиты от «варваров» и *ἔθνη*, все три его стихотворения, связанные между собой (Marialia 4–6), посвящены одному и тому же событию – морскому нападению русских на Константинополь и избавлению Города благодаря сверхъестественному заступничеству Богородицы.

Это же событие упомянуто и в другом гимне – каноне на Великое Землетрясение<sup>29</sup>: В нем Иосиф обращается к Господу и Богородице от имени города и населения (*λαός*), а также выражает надежду, что город будет избавлен от «землетрясения, меча, горького плена, нападения языцев, гибели, голода, чумы и несчастья». Хотя эта формула весьма традиционна и уже встречалась в гимнах Иосифа, она подразумевает вполне конкретное землетрясение 9 января 869 г., в начале царствования Василия I. Память об этом событии сохранена в Константинопольском Синаксаре, в нескольких источниках X в., а также, что еще важнее, у Фотия. В своем письме диакону и хартуля-

рию Григорию Амасиану он выражает удовлетворение тем, что тот не был свидетелем этого землетрясения, превратившего Константинополь в могилу<sup>30</sup>. Вообще, в канонах Иосифа землетрясения упоминаются несколько раз, хотя набор слов обычно тривиален и расплывчат<sup>31</sup>.

Итак, Иосиф, по-видимому, отмечал избавление от землетрясения в 869 г. в связи с избавлением Города от (русского) нападения, обычно датируемого 860 г. Эти события близки по времени и вполне могли быть упомянуты в одном предложении. Тут, однако, есть проблема: где был Иосиф Песнопевец в 860 г.? Согласно Томадакису, он был сослан в Херсон после низложения патриарха Игнатия (чьим сторонником он был) и вернулся из ссылки лишь в 867 г. Если это верно, то Иосиф мог находиться в Константинополе во время землетрясения 869 г., но не мог быть свидетелем русского нападения, перенесения покрова Богородицы и ее победы над вражеским флотом.

Можно предложить несколько объяснений:

- 1) Обсуждаемый гимн был написан позже, по случаю годовщины, а не самих событий. Это возможно, но маловероятно, поскольку славословия Марии составляют единый цикл, связанный общей идеей: Богородица защищает свой город.
- 2) Ссылка Иосифа была не столь долгой, как думает Томадакис, и Иосиф присутствовал в Константинополе во время нападения 860 г.<sup>32</sup>
- 3) Феофан, биограф Песнопевца, ошибся: Иосифа сослал не кесарь Варда, а император Феофил (так дело представлено в биографии, написанной Иоанном Дияконом), вернулся же тот в Константинополь после восстановления иконопочитания, может быть, при патриархе Игнатии<sup>33</sup>. Но все же представляется, что подмена православного «мучителя» на иконоборческого, Феофила, является позднейшим изобретением.

Вполне вероятно, что Иосиф Песнопевец находился во время первого русского нападения в Константинополе и что он написал три канона Марии, с благодарностью за спасение Города от опасного врага, под впечатлением именно этих событий. Вскре после нападения он обратился к Богородице по поводу землетрясения 869 г., увязав это несчастье с русским набегом. Разумеется, каноны Иосифа являются шатким подспорьем в хронологических построениях, и все же зададимся вопросом: были ли воспоминания 860 г. достаточно свежи в 869 или 870 г., когда Иосиф писал свой гимн по случаю землетрясения? Конечно, так называемая Брюссельская хроника дает нам точную дату первого русского нападения на Константинополь – 18 июня 860 г.<sup>34</sup>. Но ведь это – сравнительно поздний источник

(одиннадцатого века?), а русские летописи дают иную хронологию этого похода – 865 или 866 г.

Если принять во внимание, что Mariale 5 говорит о «коронованных правителях» во множественном числе, можно предположить, что этот канон был написан после того, как Василия в 866 г. провозгласили соправителем, хотя это и не значит, что события, на которые откликается гимн, случились именно в этом году. С другой стороны, следует отметить, что Marialia 4–6 ничего не говорят об опасности землетрясения и, стало быть, относятся ко времени до 869 г.

Если все это так, то Иосиф был современником нападения, а его канон следует принимать во внимание при исследовании взаимоотношений Византии с ее соседями – как арабами, так и русскими.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ ὁ ὑμνογράφος· βίος καὶ ἔργον. Athens, 1971 – здесь дана в общих чертах биография Иосифа и список его произведений. Другая работа отличается более критическим подходом к источникам и большей осторожностью в выводах: *Stiernon D.* La vie et l'oeuvre de s. Joseph l'Hymnograph // *RÉB.* 1973. Vol. 31. P. 243–266.
- <sup>2</sup> *Follieri E., Dujčev I.* Un acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // *Byzantion* 33 (1963) 73f; см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 142, No 173.
- <sup>3</sup> *Gonzato A. D.* // I. Schirò, *Analecta hymnica graeca* (далее: AHG) 2: 313 n; *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 120, No 68.
- <sup>4</sup> *Mioni E.* I kontakti inediti di Giuseppe Innografo // *Bollettino della Badia Graeca di Grottaferrata*, 2. 1948, p. 94.
- <sup>5</sup> *Gonzato A.* AHG 2: p. 274–283; см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 119, No 60
- <sup>6</sup> *Kurtz E.* Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation der heiligen Theodora von Thessalonica. St. Petersburg, 1902, S. 82–86; новое издание: *Nikas C.*, AHG 8: p. 118–127. См.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 183, No 367
- <sup>7</sup> *Tomadakes E. I.*, AHG 7: p. 229–240; см., *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 151, no 213. Менее эмоционально такая же мольба спасти от голода и варваров выражена в каноне Феофана Бериллу Катанскому (*Papadopoulos-Kerameus A.* Θεοφάνης Σικελός // *BZ* 9. 1900, S. 378.15).
- <sup>8</sup> *Kominis A.* AHG 3: p. 407–416, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 127, No 97
- <sup>9</sup> *Kominis A.* AHG 3: p. 221–241; не отмечено Томадакисом, который указывает (с. 124, No. 84–86) другие каноны архангелу.
- <sup>10</sup> *Follieri E.* Un canone di Giuseppe Innografo per s. Fantino “il Vecchio” di Tauriana // *RÉB* 19. 1961, p. 130–151, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 179, No 350
- <sup>11</sup> *Kominis A.* AHG 3: p. 545–553. Не отмечен Томадакисом, поскольку публикация Коминиса вышла позднее (1972) его монографии.
- <sup>12</sup> *Michele Psello.* Imperatori di Bisanzio / ed. Salvatore Impellizzeri, 2. 1984, 22, титул к § 90.
- <sup>13</sup> *Tomadakes E.* AHG 7: p. 99–107, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 148, No 197. Другой гимн аморийским мученикам, также подписанный в акростихе

- «Иосиф», опубликован в Мартовской Минее (Athens 1977) с. 40–45 (см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. No 196); он гораздо менее конкретен: хотя и там есть упоминание о пленении, но про варваров и речи нет. Столь же расплывчаты и обращения к Богородице с просьбой о заступничестве.
- 14 *Gonzato A.* AHG 1: p. 98–107, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 108, No 7.
- 15 *Acconica Long A.* AHG 11; p. 481–499, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 179, No 349.
- 16 См. об этом прим. 18.
- 17 *Tomadakes E.* AHG 6: p. 288–298, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 145, No 184.
- 18 *Proiou A.* AHG 5: p. 1–11 см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 137f, No 150.
- 19 *Kominis A.* AHG 4; p. 653–662, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 136, No 138.
- 20 *Gonzato A.* AHG 1: p. 158–167; см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 109, No 10.
- 21 *Proiou A.* AHG 5: p. 513–522. Томадакис не упоминает об этом гимне.
- 22 Опубликовано Миони (см. об этом прим. 4 178–80, см.: *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 204, No 2).
- 23 PG, 105, col. 1003–1010. cf. *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 173, No 322.
- 24 PG, 105, col. 1009–1018. cf. *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 186, No 385.
- 25 PG, 105, col. 1019–28. Именно Е. Миони предположил, что канон Иосифа на Акафист «вызван аллюзией с русской осадой 860 г.».
- 26 Мысль о том, что Акафист Богородице относился к нападению 860 г., была высказана А. Пападопуло-Керамевком в 1903 г. и поддержана некоторыми учеными, прежде всего А. Васильевым *Vasiliev A. A.* The Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge Mass., 1946, p. 97f (здесь же литература), но отвергнута *Pargoire T.-J., Photius et l'Acatiste* // EO 7. 1904, p. 293–300. См. также: *Левченко М.* Очерки истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 72.
- 27 О гомилиях см.: *Mango C.* The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople. Cambridge Mass., 1958, p. 74–82. См. также *Wortley J.* The Date of Photius' Fourth Homily // Byzantion, 39, 1969–70, p. 199–203 и тот же текст в BS, 1970, 31, p. 50–53.
- 28 В позднейших источниках роль реликвий в защите Константинополя не упоминается (Theoph. Cont. 196.6–15; Skyl. 107.44–49).
- 29 PG, 105, col. 1415–22; *Christ W., Paranakis M.* Anthologia graeca carminum Christianorum. Leipzig, 1871, p. 242–47; *Tomadakes E. I.* 'Ιωσήφ..., σ. 119, No 62, следуя за Крестом и Паранакисом, соотносит гимн с землетрясением 740 г. Однако мы уже отмечали, что Иосиф интересовался событиями своего времени. Память о Великом Землетрясении 869 г. была включена в Константинопольский Синаксарь под 9 октября (éd. H. Deléhay, Bruxelles, 1902, 380.19–23).
- 30 Photii epistulae / ed. B. Laourdas and L. G. Westerink. 1. Leipzig, 1983, p. 138 f. No 101.2–9, cf. no 102.
- 31 См., например, канон Феодору Пергскому (AHG 8; 229.63), а также Оресту со товарищи (AHG 10; 28.99–100, 30.143–45).
- 32 *Stiernon D.* La vie..., p. 253 (см. об этом прим., 11).
- 33 *Dvornik F.* The Photian Schism. Cambridge, 1948, p. 238.
- 34 Л. Кюльцер в недавней статье «Studien zum Chronikon Bruxellense» // Byzantion 61, 1991, p. 422 f. обратил внимание на тот факт, что эта дата в хронике – уни-



кальна («die einzige ihrer Art in der ganzen Chronik») По его мнению, она опирается на потерянный летописный источник местного происхождения, где события были выстроены по годам. Особых доказательств этому нет – с тем же успехом можно предположить, что эта четырехчленная датировка (18 июня, 9 индикта, год 6368, пятый год правления Михаила III) явилась результатом ученых расчетов анонимного компилятора.

## **Терминологическая лексика русско-византийских договоров <sup>1</sup>**

Русско-византийские отношения – весьма многосторонняя тема. Одним из интереснейших предметов являются здесь договоры, которые заключали между собой два эти государства в X в.

Хорошо известно, сколь много проблем встает перед исследователем, занимающимся этими договорами. Большинство этих проблем коренятся в том обстоятельстве, что перевод с греческого оригинала выполнен столь неуклюже, что не только затрудняет чтение документа, но даже делает его подчас совершенно непонятным. Переводческие ошибки особенно исказили те части договоров, где переводчик не смог передать по-старославянски особенности греческого синтаксиса и следовал синтаксическим правилам греческого языка, в результате чего старославянский текст допускает более чем одну интерпретацию.

Приверженность переводчиков греческому оригиналу и сохранение в старославянском тексте греческого синтаксиса облегчили нашу задачу по реконструкции греческих оригиналов из дошедших до нас славянских текстов. Эта работа дала следующие результаты:

- 1) Удалось расшифровать доселе неясные слова и обороты славянского текста.
- 2) Прояснилось строение и членение текстов с точки зрения дипломатики.
- 3) Сравнение русско-византийских договоров с теми соглашениями, которые Византия в одиннадцатом – двенадцатом веках заключила с городами-государствами Италии, показало, что русско-византийские договоры имеют ту же или почти ту же структуру, что и итало-византийские. Мало этого, их лексика (то есть терминология и стандартные дипломатические обороты) почти полностью тождественна с лексикой итальянских документов.

Дипломатическому анализу русско-византийских договоров посвящена монография, которая увидела свет в недавнее время <sup>3</sup>. Поэтому теперь мы остановимся лишь на нескольких дипломатических терминах, встречающихся в договорах, и покажем, какими они выглядят в свете нашего анализа. Далее мы перейдем к неко-

торым юридическим терминам главы об убийствах из договора 911 года.

Итак, мы начинаем со следующих дипломатических терминов, встречающихся в трех русско-византийских договорах:

Слово *свѣщание*, которое читается в самом начале всех трех договоров, обозначает как совершаемый юридический акт, так и закрепляющий его письменный документ. Им передается греческое слово *συμφωνία* в значении «согласие», «соглашение»<sup>4</sup>.

Трудно понятное словосочетание *похотѣньемъ и по повѣленью* из договора 911 года выражает тот факт, что русские пришли в Константинополь с *полномочиями* от князя Олега и его мужей. Переводчик договора передал таким образом греческое сочетание слов *ἐξ θελήσεως καὶ ὀρισμοῦ* (по воле и по уложению), которое являлось определенным термином для наделения полномочиями послов и встречается почти во всех византийских договорных грамотах<sup>5</sup>.

Другой дипломатический термин, который очень много раз засвидетельствован в византийских договорах с итальянскими городами – это обозначение договора о дружбе. Греческое *ποιεῖν ἀγάπην* передано в договорах старославянским эквивалентом *створить любовь*<sup>6</sup>.

Термины *извещение*, *извещать* русских договоров оказались переводами греческих понятий для удостоверения грамоты *ἐπικύρωσις*, *ἐπικυρεῖν*<sup>7</sup>.

С первого взгляда не кажется, что за словом *написание* из договора 911 г. кроется некое специальное значение, – однако дипломатический анализ показал, что написание есть перевод греческого термина *ἔγγραφον* в значении «официальный документ», «грамота»<sup>8</sup>. Трудно объяснимое выражение *исповедание* соответствует греческому юридическому термину *ὁμολογία* в значении «устное признание», «обещание»<sup>9</sup>.

Установление точного значения этих выражений в договорных текстах позволило определить и способ заключения договора 911 года. Фразу текста *любовь известить исповеданием и написанием с клятвой*, следовательно, надо читать следующим образом: «договор о дружбе, который удостоверяется обещанием и грамотой с клятвой».

Дипломатическое описание архитектоники договорных текстов, которое мы привели выше, показало также, что в договоры 911 и 944 годов включены диспозитивные части из соответствующих императорских экземпляров договоров. Другими словами, средние части договорных текстов, содержащие все правовые статьи, являются условиями греческой стороны, теми правовыми рамками, которыми надо было руководствоваться, которыми регулировались контакты и сношения русских и греков на территории империи.

Греки стояли при формулировке этих статей перед очень трудной задачей. Надо было, с одной стороны, сохранить свои юридические нормы, но с другой, трудно было требовать от русских, чтобы они во время их пребывания в Византии отказались от норм своего обычного права, неприменимых в культурной жизни греков, например, от обычая кровной мести.

Как справились греки с этим положением дела? Они проводили во всех статьях принцип греческого права. Немногие исключения из этого правила оговариваются словами «по закону русскому».

Каждая из правовых статей включает в себе две, три и больше норм греческих законов. Но при выборе этих норм наблюдается одно интересное явление: там, где между русским и византийским правом имеются точки соприкосновения, там, где элементы двух правовых начал похожи друг на друга, греки используют этот факт: они не только избирают те элементы их права, которые похожи на русское, но и лексически оформляют соответствующие статьи договоров таким образом, чтобы вызвать у читателя или слушателя впечатление схожести правовых норм русских и греков.

Результатом такого подхода является умолчание важных для практики деталей применения этих юридических статей. На мой взгляд, такая неясность формулировок была сознательно допущена в надежде, что сама практика разрешит недосказанное. Попытаемся проиллюстрировать это анализом статьи договора 911 года об убийстве, которая гласит:

*О сем, аще кто убьетъ или хрестъянина русин, или хрестъянинъ русина, да умрет, идѣ же аще сотворитъ убийство. Аще ли убейтъ сотворивый убийство, да аще есть домовит, да часть его, сирѣчь иже его будетъ по закону, да возметъ ближний убьенаго, а и жена убившаго да имѣтъ толицем же пребыть по закону. Аще ли есть неимовит сотворивый убой и убежавъ, да держитъ ся тяжи, дондеже обрящется, и да умретъ*<sup>10</sup>.

Первый пункт в процитированной статье: «аще кто убьетъ... да умрет, идѣ же аще сотворитъ убийство» основывается на юстиниановом законодательстве, согласно которому убийство наказывалось смертью<sup>11</sup>, а также на главе 39.16. Прохирона, где содержится пространное объяснение, почему смертный приговор должен осуществляться на месте преступления<sup>12</sup>. Этот раздел в переводе звучит так:

*Изобличенных разбойников вешают на виселице на том самом месте, где они совершили преступление, чтобы, во-первых, это зрелище поубавило дерзости у тех, кому пришлось бы в голову совершить такое же преступление, а во-вторых, чтобы столь зримое наказание утешило родственников убитого.*

Следующий пункт соответствующей статьи русского договора повествует о зажиточном убийце, избегающем поимки: его имущество в качестве возмещения переходит к родственникам жертвы, за исключением некоторой части, которая присуждается жене преступника.

В прошлом почти все исследователи рассматривали этот пункт как доказательство того, что русские приписали Византии свое собственное обычное право, конкретно – обычай кровной мести и выкупа<sup>13</sup>. Однако в действительности этот оборот целиком опирается на начала византийского права.

Согласно византийскому законодательству, при так называемых уголовных преступлениях, к которым относилось и убийство, обвиняемый, то есть, в нашем случае, убийца мог искупить кровь. Это называлось *diálusis* (справление, примирение, компромис): убийца мог добиваться денежного соглашения с родственниками убитого<sup>14</sup>. Однако, в случае заключения подобной сделки род убитого лишался права наследовать его имущество. По этой причине подобные сделки совершались, на практике, главным образом в тех случаях, когда родные убитого были бедны. Если же, напротив, жертва была богаче убийцы, родственники предпочитали вступить в наследование и не шли на сделку. Таким образом, уголовное дело об убийстве продолжалось и, как мы уже отметили, заканчивалось для обвиняемого смертной казнью<sup>15</sup>.

На византийском праве основано и содержащееся в нашей главе упоминание насчет имущества жены убийцы: *а и жена убившаго да имѣетъ толицемъ же пребудеть по закону*.

В сто тридцать четвертой Новелле Юстиниана, в главе 13., находим соответствующее законоположение, которое явно и легло в основу статьи русского договора<sup>16</sup>. В переводе оно звучит так:

*Жены тех мужей, которые приговорены к смертной казни, получают свое приданое и их предсвадебные подарки. Те жены, у которых не было приданого, получают одну четверть имущества своих мужей.*

Следующее, заключительное положение нашей статьи не составляет особых трудностей. Если убийца скрывается, а сам беден, тогда родные убитого могут без отсрочек возбуждать против него уголовное преследование (*да держитъ ся тяжи*, так сказано в тексте), дабы он был приговорен к смерти, когда будет пойман – так как выносить смертный приговор в отсутствии обвиняемого запрещалось византийским законодательством<sup>17</sup>.

Из предпринятого нами анализа явствует следующее: статья об убийстве в договоре 911 года базируется целиком на началах византийского права. Отклонения от действовавших в Византии юридических норм, таковы:

1) Статья договора предусматривает смертную казнь за *любое* убийство, в то время как византийская норма предусматривает это наказание лишь для умышленного убийства<sup>18</sup>.

2) Договор карает смертью *всякого* убийцу, тогда как в византийском праве делалось различие между простыми и благородными убийцами. Лишь первые наказывались смертью, в то время как вторые подвергались ссылке с конфискацией имущества<sup>19</sup>.

3) Договор предусматривает казнь на месте преступления за *всякое* убийство – в то время как согласно византийскому праву на месте преступления казнили только осужденных за убийство разбойников<sup>20</sup>. Это отклонение, видимо, вызвано тем, что русское право также знало такую санкцию, как умерщвление преступника на месте преступления.

4) Договор предусматривает обязательное возмещение ущерба пострадавшей стороне за счет имущества находящихся в бегах богатых убийц, тогда как византийское законодательство не знало (до 1306 г.) обязательного возмещения пострадавшим, оговаривая лишь право обвиняемого, если он хочет, договориться с пострадавшей стороной<sup>21</sup>. И здесь идет речь о норме, совпадающей с русским правом.

Тот факт, что данная статья договора заботится и о супруге убийцы, объясняется, на наш взгляд, тоже тем, что похожие установления имелись в обеих юридических системах.

Следовательно, подтверждается сделанный на основании дипломатического анализа вывод о том, что средняя часть в текстах договоров 911 и 944 г. включает в себя отрывок из соответствующего императорского документа<sup>22</sup>. Этот факт обнаруживается и на языковом уровне. Славянский текст очевидным образом представляет собой точный перевод греческого оригинала.

Так, термин «убийца», переданный в статье выражением *сотворивый убийство*, является буквальным переводом греческого *ὁ ποιήσας φόνον* – а *сотворить убийство* – греческого *ποιεῖν φόνον*. Также буквальным переводом является и сочетание *да держать ся тяжи*, которое соответствует греческому *ἵνα κρατεῖται τῇ δίκῃ* (пусть продолжает судебное преследование.) Слово *христианин* употребляется здесь, как и в других местах, во всех трех договорах, как этноним для византийцев, подчеркивающий и противопоставляющий их христианство язычеству русских.

Теперь можно решить вопрос, который до сих пор являлся предметом спора – а именно, какое чтение надо принять в том месте статьи, где упоминается жена убийцы: следует ли читать *а и жена убившаго* или *а иже на убившаго*<sup>22</sup>. Наличие соответствую-

щей статьи в византийском праве, которую мы цитировали выше, позволяет решить этот вопрос однозначно в пользу первого чтения.

## Примечания

- 1 Эта статья представляет дополненную примечаниями версию доклада, прочитанного на международной конференции «Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время», которая состоялась 1–3 июня 1994 в Москве.
- 3 Речь идет о результатах дипломатического анализа русско-византийских договоров, который опубликован в книге: *Malingoudi J. Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jhds. aus diplomatischer Sicht. Thessaloniki, 1994.*
- 4 *Ibid.*, p. 81.
- 5 *Ibid.*, p. 55.
- 6 *Ibid.*, p. 39.
- 7 *Ibid.*, p. 56.
- 8 *Ibid.*, p. 64.
- 9 *Ibid.*, p. 63–64.
- 10 Повесть временных лет. Т. 1 / Текст и перевод Д. С. Лихачева и В. А. Романова, М.–Л., 1950, с. 26.
- 11 Василики 60.39.1 (Βασιλικά / I. Ζέπου. Αθήνα, 1910–1912, 5 t.): «Τῷ περὶ ἀνδροφόνων νόμῳ ὑπόκειται ὁ φονεύων ἀνθρωπῶν». 60.39.3: «Ἡ ποιὴ ἡ κατὰ ἀνδροφόνων ἐπὶ μὲν τῶν ἐντίμων περιορισμός ἐστὶ καὶ τελεία δήμευσις· ἐπὶ δὲ τῶν εὐτέλων, ξίφει καὶ θηρίοις ὑποβληθῆναι». 60.51.2: «Κεφαλὴ καταδίκη ἐστὶν ἡ θάνατον».
- 12 «Οἱ ἐπίσημοι λησταὶ ἐν τοῖς τόποις, ἐν οἷς ἐπλημμέλησαν, φουρκίζονται. καὶ χρὴ ἵνα διὰ τῆς θέας καταποθῶσιν οἱ ἐγχειροῦντες τοῖς τοιοῦτοις, καὶ ἵνα γένηται παραμυθία τοῖς συγγενέσι τῶν ἀναιρεθέντων» (Jus graecoromanum II / J. et P. Ζερὶ. Αθήνα, 1931 (Aalen 1962), σ. 218 (тоже в Эпаногоге, гл. 40.19). – Статья русского договора не определяет, в отличие от Прохирона, способ умерщвления убийцы. Византийское право различает распятие на кресте, сожжение, отрубание головы, разрывание лошадыми и др. Определение способа умерщвления относилось к компетенции судьи, см.: *Troianos Sp. Die Strafen im byzantinischen Recht // JÖB 42. 1992, S. 64.* Относительно казни с помощью т.н. фούрка, которую мы здесь передали выражением «вешать на виселице», см.: *Speck P. Eine Quelle zum Tod an der furca // JÖB 42. 1992, S. 83–85.*
- 13 См.: Повесть временных лет. Т. 2 / Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М.–Л., 1950, с. 275; *Мейчик Д. М. Русско-византийские договоры // ЖМНП, ч. LX, ноябрь 1915, Пг, 1915, с. 149–155; Зимин А. А. Памятники русского права. Т. 15: Памятники права Киевского государства. М., 1952, с. 17.*
- 14 Василики 60. 53. 15 «Ἐν τοῖς ἔχουσι θάνατον τὴν καταδίκην ἐξέστω τῷ ἐναγομένῳ ὑποφθεῖρειν τὸν ἀντίδικον» 11.2.35: «Ἐπὶ μὲν τῶν δι' αἵματος ἐχόντων τὴν τιμωρίαν ἐγκλημάτων, ἐξεστὶ διαλθεῖσθαι»
- 15 Василики 11.2.35 и 11.2.15 «Διάλυσις ἐστὶν ἀμφιβαλλομένου πράγματος τομὴ σύμφωνον δὲ ὁμολογουμένου χρέους συγχώρησης». Тема компромисса и возмещения за потери потерпевшей стороне в византийском праве обсуждает *Тоур-τόγλου М. Α. Τὸ φοικὸν καὶ ἡ ἀποζημίωσις τοῦ παθόντος. Αθήνα, 1960, σ. 36–48.* Соответствующие нормы по этим вопросам: Дигесты 29.5.15 и 34.9.21 (*Corpus*

- iuris civilis, vol.I: Institutiones, Digesta / Rec. P. Krueger, Th. Mommsen. Dublin-Zürich, 1973, p. 452, 539) = Василики 35.16.145 «Καὶ ὅτι, ἐὰν ὁ πορρωτέρου βαθμοῦ ὢν ἐκδικήσῃ τὸν θάνατον, οὐ μεταφέρεται εἰς αὐτὸν ἡ κληρονομία» и то же Василики 35.16.26, 35.16.34.
- 16 Corpus iuris civilis, vol.III / Rec. R. Schoell, Abs. G. Kroll. Dublin-Zürich, 1972, p. 689). Василики 60.52.165 «περὶ γυναικῶν τῶν ὑποπεσόντων θανάτῳ, ἵνα λαμβάνωσι τὴν προῖκα καὶ τὴν πρὸ γάμου δωρεάν αὐτῶν· εἰ δέ εἰσιν ἀπροικαί, ἵνα λαμβάνωσι τὸ τέταρτον μέρος τῆς περιουσίας αὐτῶν».
- 17 Василики 60.49.15 «Ἀπὼν τις οὐ καταδικάζεται μεγάλῳ ἐγκλήματι τυχὼν ἐνάγοντι ποιῆν κεφαλὴν». 60.49.6: «Ὁ ἐπὶ βαρυτάτοις ἐγκλήμασιν ἐνεχόμενος καὶ ἀπολμπανόμενος οὐ καταδικάζεται ἀπὼν, ἀλλὰ γίνεται ἀναζητούμενος». Итак, находящийся под уголовным преследованием убийца считается, судя по только что цитированной норме, «разыскиваемым, отсутствующим». Для этой категории людей имел действие византийский закон Василики 60.49, которым определялась процедура для таких случаев, например: сообщения дела правителям тех провинций, в которых находился убийца.
- 18 Василики 60.39.55 «Ὁ περὶ ἀνδροφόνων νόμος δόλον ἐπιζητεῖ, καὶ οὐ μεγάλην ἀμέλειαν». и 60.39.13. — К этому вопросу см.: Τουρτόγλου Μ. Α., Τὸ φοικδὼν... с. 18–22. О неумышленном убийстве см.: Πουλῆς Γ. Ο ἀκούσιος φόνος κατὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο. Θεσσαλονίκη, 1993 (где находится и вся литература по вопросу).
- 19 Василики 60.39.35 «Ἡ ποιὴ ἡ κατὰ ἀνδροφόνων ἐπὶ μὲν τῶν ἐντίμων περιορισμὸς ἐστὶ καὶ τελεία δήμευσις· ἐπὶ δὲ τῶν εὐτελῶν, ξίφει καὶ θηρίοις ὑποβληθῆναι».
- 20 См. прим. № 12.
- 21 См.: Τουρτόγλου Μ. Α., Τὸ φοικδὼν..., σ. 34–35.
- 22 Malingoudi J., Verträge..., S. 65, 73.
- 22 Зимин А. А. Памятники..., т. 1, с. 17; Юшков С. В. Общественно-политический строй и право киевского государства. М., 1949, с. 124–125 (Репринт The Hague-Paris 1969).



## Русь, Византия и Хазария в середине X века: проблемы хронологии <sup>1</sup>

В анонимном Письме из каирской Генизы, написанном на иврите и хранящемся ныне в Кембридже, описано нападение Руси на византийские земли, которое вплоть до мелочей напоминает хорошо известный рейд 941 г. Автор Письма представляется подданным Иосифа, правившего Хазарией в момент этого набега, следовательно, он был современником описываемых в письме событий. Тем удивительнее, что на протяжении всего документа автор утверждает, что князем на Руси как накануне, так и во время набега был Хельго или Хельгу (читай: Хельги). Перед нами значительная скандинавская форма имени русского князя Олега. Между тем, согласно хронологии Повести временных лет (далее — ПВЛ), Олег к 941 г. был уже почти тридцать лет как мертв.

Опубликованное впервые С. Шехтером в 1912 г. <sup>2</sup> Письмо поставило специалистов по древнерусской истории перед трудной проблемой. Проще всего было просто игнорировать его существование. Кто-то считал Письмо позднейшей фальсификацией <sup>3</sup>. Даже те ученые, которые отнеслись к тексту со вниманием, чаще всего были настроены скептически. Они либо сомневались, был ли автор письма современником событий, либо же обвиняли его в путанице.

Последний раз Письмо из Генизы было опубликовано Норманом Гольбом с историческим комментарием Омеляна Прицака <sup>4</sup>. Проведенный издателем палеографический анализ позволяет датировать рукопись концом XI в. <sup>5</sup>. Значит, дошедший до нас текст отстоит от описанных в нем событий не более чем на полтора столетия.

Начало и конец Письма утеряны, равно как и имя автора и его адресата. Из содержания понятно, что его написал хазарский иудей, подданный царя Иосифа, которого он называет Господином <sup>6</sup>. Что касается адресата, то Гольб сделал ценное наблюдение: хазарский царь Иосиф известен ученым своей перепиской с Хасдаем ибн Шапрутом из Кордовы. В послании Иосифу Хасдай рассказывает о своем давнем интересе к Хазарии и о своих попытках разузнать о ней. Целью нашего текста как раз и было удовлетворить этот интерес. Хасдай рассказывает, как его эmissар Исаак бар Натан тщетно пытался добиться у византийского двора помощи для экспедиции в Хазарию. Наш текст адресован человеку, живу-

щему в средиземноморской стране и «отправляющему посланцев» (л. 2 об, 1-18) в Константинополь. Начиная с самой первой публикации Письма высказывались предположения, что его адресатом (настоящим или воображаемым — в зависимости от степени доверия к тексту) был не кто иной, как Хасдай ибн Шапрут. Гольбу же удалось показать, что два листа, на которых написан наш текст, принадлежат тому же самому кодексу, что и другое письмо из Прованса, достоверно адресованное Хасдаю<sup>7</sup>.

Кембриджское собрание из Генизы содержит фрагменты пяти писем от Хасдая ибн Шапрута и к нему, разбросанные по трем разным рукописям. Видимо, все они так или иначе связаны с дипломатической деятельностью Хасдая, которую он вел от имени халифа Кордовы, но объединяет их, главным образом, участие Хасдая в делах еврейских общин за пределами Андалузии. По догадке Гольба, это собрание писем (или копия такого собрания) Хасдая было подготовлено его секретарем Менахомом ибн Саруком. Три из этих писем (от четвертого осталось слишком мало) касаются столь частных вопросов, что трудно заподозрить подлог. Это особенно касается письма из Прованса, которое идет в паре с хазарским. Итак, рукописный «конвой» Письма свидетельствует о его подлинности.

Этот аргумент не нов. Он был выдвинут еще М. И. Артамоновым<sup>8</sup>, хотя в его распоряжении было гораздо меньше рукописных данных. На это следует обратить внимание, так как новейший исследователь текста А. П. Новосельцев упустил данное обстоятельство из виду. Он признает, что Письмо является документом X в., но, смущенный появлением в нем русского князя Олега, утверждает, будто автор «свободно перемещает реальные исторические факты». Он считает, что текст был создан после гибели Хазарского государства в 969 г., а не в период его расцвета, как это подразумевается автором. Новосельцев приводит следующее доказательство: «Автор в одном месте называет своим господином («адонай») царя Иосифа, очевидно, последнего хазарского владыку, но в конце трактата обращается к какому-то другому своему господину («адони»), которому он сообщает... данные, которые любой хазарин должен был и так знать. Примечательно, что ниже автор трактата упоминает о посланцах этого «второго господина». Новосельцев заключает, что автор «после гибели каганата нашел другого господина... и по просьбе последнего составил по памяти, слухам и отчасти по книгам что-то вроде справки о Хазарии»<sup>9</sup>. Отсюда получается, что автор — сумасшедший, хвастающийся мощью только что погибшего государства. На наш взгляд, вероятнее другое: автор называет своего царя «адони» (мой Господин) когда повествует о событиях его царствования, затем, обращаясь к своему адресату, он употребляет то же слово «адони» в значении самой

обычной и нейтральной формы вежливости. Это как раз ускользнуло от Новосельцева<sup>10</sup>.

Письмо было написано за двадцать лет до падения Хазарии, по случаю визита в византийскую столицу эмиссара от Хасдая, каковой визит, в свою очередь, был вызван дипломатическими сношениями между Кордовским халифом Абд-Ар-Рахманом III и императором Константином VII Багрянородным. М. Канар датирует прибытие арабского посольства, в которое входил доверенный человек Хасдая Исаак бар Натан, второй половной 948 г. Исаак пробыл в Константинополе не менее шести месяцев<sup>11</sup>. Итак, Письмо из Генизы можно датировать примерно 949 г. Ответ царя Иосифа Хасдаю был написан, видимо, пятью-семью годами позднее<sup>12</sup>.

Итак, что же за информацию сообщает автор Письма о Руси? По его словам, после гонений на христиан в Хазарии (ок. 932 г.) византийский император Роман I Лакапин послал большие подарки «Хельго, царю Руси», и побудил его напасть на «Самкарц» (Тмутаракань русских летописей), хазарский город на восточном берегу Керченского пролива. Выбор орудия мести, осуществленный Романом, нельзя считать случайным. За тридцать лет до этого, ок. 910 г., Русь, с согласия Хазарии, совершила масштабный набег на мусульманские города Каспия, однако на обратном пути русы были вероломно атакованы мусульманской гвардией хазарского царя<sup>13</sup>. Многие тысячи из них погибли, и после этого отношения Руси с Хазарией никогда больше не восстановились. Итак, интрига Романа была беспроигрышной. Она спровоцировала серию военных конфликтов, которые в деталях описаны в Письме (л. 2,17–2 об.,14). Для хазарского еврея, писавшего всего через пять лет после событий, их финал является источником большой гордости: византийцы унижены, «Русь подчинилась власти Хазарии» (л. 2 об.,14). Первые столкновения, не имевшие серьезных последствий, упомянуты только в Письме – напротив, вторая волна военных действий нашла отражение еще в целом ряде греческих, латинских, русских и арабских источников.

Хельго воспользовался отсутствием хазарского коменданта Самкарца и захватил город ночью, «врасплох». О нападении стало известно хазарскому наместнику по имени Песах (сидевшему в Боспоре, совр. Керчи). Войско Хельго явно приплыло на кораблях, и Песах не мог преследовать их по морю, так как у хазар не было флота, но он повернул оружие против византийских владений в Крыму. Захватив три города и множество деревень, он осадил город Херсон.

Из описания осады можно заключить, что византийцы пытались использовать военную хитрость и напасть на хазар из подкопа. «Они вышли из земли, словно черви». Но замысел

провалился, «девяносто человек у них погибло» — и стороны договорились о мире на условиях выплаты контрибуции.

Дальше текст испорчен, и предлагаемое издателями прочтение не вполне ясно. Мы выдвигаем следующую реконструкцию: «(Песах) спас хазарских (пленных от) рук Руси и смел тех из них, (которые были обнаружены в городе), посредством меча» (л. 2 об., 3–5). Песах спас тех хазар, которые были пленены в Самкарце и оставлены русами в Херсоне для продажи в рабство, и казнил тех русов, которые еще оставались там для этой продажи.

Отомстив Роману, Песах «пошел воевать с Хельго. Он бился (четыре) месяца. Господь подчинил его Песаху». Песах добился возмещения той добычи, которую Хельго взял в Самкарце, и затем предъявил ему ультиматум: «Иди и войю против Романа, как ты воевал против меня — и тогда я оставлю тебя в покое. Если же нет — то я добьюсь отмщения, живым или мертвым». Песаху удалось принудить Хельго напасть на Византию. Русь четыре месяца сражалась против Константинополя на море. Лучшие воины Руси пали там, сраженные греческим огнем. Хельго бежал и, стыдясь возвращаться в свою страну, отправился морем в Персию и там погиб со всем своим войском. Тогда Русь подчинилась хазарской власти».

Продолжатель хроники Георгия Амартола, также известный под именем Псевдо-Симеона (X в.), описывает в деталях только одно нападение Руси на Константинополь в царствование Романа I Лакапина. Оно длилось четыре месяца, с июня по сентябрь 941 г., и было отбито в двух морских сражениях благодаря применению греческого огня<sup>14</sup>. Лиутпранд Кремонский, посетивший византийскую столицу через несколько лет после нападения, а также Житие св. Василия Нового дают нам более короткие, но самостоятельные свидетельства об этом событии<sup>15</sup>. С другой стороны, несколько восточных источников, в первую очередь араб Мискавейх, свидетельствуют о вторжении Руси в 944–945 гг. на западное побережье Каспийского моря, обычно называвшееся тогда Персией. Поход начался успешно, был захвачен город Бердаа — но успех длился недолго. Множество русов умерло от желудочной инфекции, вызванной злоупотреблением фруктами, к которым они не привыкли. Некоторые были убиты мусульманами. В битве погиб и предводитель. Оставшиеся в живых были вынуждены отступить<sup>16</sup>.

Изумительное совпадение в изложении последовательности событий между Мискавейхом и Письмом было замечено сразу после его публикации — но это вызвало скорее растерянность, нежели удовлетворение. Согласно русской летописи, нападением на Константинополь в 941 г. руководил князь Игорь, тогда как Хельго-Олег был к тому времени уже давно мертв. Участие Игоря в походе 941 г. независимо подтверждается историком

2-й пол. X в. Львом Диаконом, который вкладывает в уста императора Иоанна Цимисхия (969–976 гг.) напоминание сыну Игоря Святославу, как его отец бежал с десятком кораблей из десяти тысяч, сам являясь вестником собственного несчастья<sup>17</sup>. О князе Ингере-Игоре упоминает и Лиутпранд Кремонский. Какова же могла быть роль Олега?

Предпринимались весьма изобретательные попытки разрешить это противоречие. Пожалуй, изобретательности было проявлено даже слишком много. То Хельго становился вторым именем Игоря<sup>18</sup>, то Хельго-Олег оказывался командиром, сражавшимся под началом Игоря<sup>19</sup>, то независимым русским князем Тьмутаракани<sup>20</sup>. Коковцев, в первом русском издании Письма (1913 г.) признавший за ним историческую ценность, во втором (1923 г.) стал гораздо скептичнее.

Последнее переиздание Письма породило новые теории, ничуть не более удовлетворительные. Прицак утверждает, что тот Константинополь, который атаковал Хельго, «не следует воспринимать как столицу Византии как таковую – скорее византийские владения в бассейне Черного моря». Таким образом, война Хельго против Византии превращается из крупного столкновения в какой-то нигде более не зафиксированный инцидент, тогда как его персидская кампания все-таки идентифицируется с рейдом, описанным Масуди. Обе операции Прицак помещает в 920-е гг. Его интерпретацию «Константинополя» следует признать натянутой, а предлагаемая им реконструкция хода событий целиком зависит от передатировки сообщения Масуди об изгнании христианских священников из Алалии<sup>21</sup>. С этим вряд ли можно согласиться.

Новоселцев следует за Коковцевым в его сомнениях насчет исторической достоверности письма. Он признает, что автор имел в виду нападение на Константинополь в 941 г. и последующий рейд на Бердаа – однако, по его мнению, автор писал через несколько десятков лет после событий, основываясь на памяти или слухах, и потому перепутал имена и названия. Подобная точка зрения не соответствует тому, что мы знаем об истории этого текста: Письмо было создано не позднее чем через пять лет после описанных в нем событий и адресовалось посланцам Хасдая ибн Шапрута в Константинополь, где любую его деталь легко было бы перепроверить<sup>22</sup>. Все это не значит, что Письмо из Генизы не может содержать дезинформации, – это значит лишь, что такая вероятность еще выше для других, более поздних источников, например Русской летописи, которая приобрела свой нынешний вид через полтора века после войны 941 г. К счастью, нам нет надобности делать выбор между двумя этими источниками. Как я попытаюсь показать, их противопоставление в значительной мере искусственно. Однако сначала сделаем несколько предварительных замечаний о характере древнерусских источников.

Во времена Олега и Игоря письменных записей не велось. Устное предание дошло до нас в гораздо более поздних изводах. Один вариант практически одинаково воспроизводится в целом ряде летописей XIV–XV вв. и восходит к ПВЛ, другой, хотя и минимально, но отличающийся, содержится в «младшей» версии Новгородской Первой Летописи (далее – НПЛ), относящейся к XV в. За исключением двух договоров с Византией, добавленных в ПВЛ, рассказ о правлении Олега и Игоря в обеих летописях восходит к одному и тому же письменному источнику. Характер этого источника, названного А. Шахматовым Начальный Свод, был недавно исследован О. В. Твороговым, доказавшим, что это был текст, весьма близкий к НПЛ<sup>23</sup>. Ради простоты ее мы и будем анализировать, не вдаваясь в детали соотношений с ПВЛ.

Начальный Свод, относимый А. Шахматовым к 1090 гт., не был первым опытом русского историописания. В нем заметно использование связного рассказа, названного М. Н. Тихомировым «Сказание о русских князьях X века». Содержавшееся в нем краткое изложение Игорева правления было «разорвано на отдельные годы» путем «простой интерполяции» незанятых годовых обозначений<sup>24</sup>.

Положение Олега по-разному описано в ПВЛ и в НПЛ. В одном своде он предстает не как князь, но как главнокомандующий Игорь. Во втором Олег фигурирует как князь-регент, назначенный отцом Игоря Рюриком на время Игорева малолетства, но продолжавший править до смерти, несмотря на совершеннолетие Игоря. Было доказано, что НПЛ дает изначальный текст, то есть аккуратно воспроизводит то, что в ПВЛ подверглось редактированию<sup>25</sup>. Тем не менее Олег был полноправным князем: в заключенном им в 911 г. договоре с Византией он упоминается как независимый правитель. Это различие легко объяснить. Историография XI в. отрицала за Олегом княжеский статус, поскольку он не принадлежал к роду Рюрика. Но коль скоро договор 911 г. бы включен в ПВЛ, ее автор оказался вынужден как-то приспособить свой рассказ к новым фактам<sup>26</sup>. Итак, летописи выявляют изначальную двусмысленность в положении Олега. Именно эта двусмысленность, которую многие исследователи пытаются разрешить путем смелых догадок<sup>27</sup>, и является ключом к пониманию событий 941 г.

Летописи не сходятся и в хронологии княжений Олега и Игоря. В НПЛ хронологическая канва рудиментарна. Начало Олегова правления не датировано, а его смерть отнесена к 922 г. Самостоятельное правление Игоря длится больше двадцати лет (922–945). ПВЛ предлагает более детальную хронологию: каждому из князей уделено по 33 года правления (Олег – с 879 по 912, Игорь – с 912 по 945 гт.). На эпический характер этого числа указал еще Шахматов<sup>28</sup>, однако до сих пор оно принимается на веру большинст-

вом специалистов. Нет нужды объяснять, сколь искусственна хронология летописи до 945 г.<sup>29</sup> Но вот что, на наш взгляд, укрылось от внимания исследователей – так это возможность установить истинную хронологию, пользуясь ресурсами летописного рассказа о княжении Игоря.

В НПЛ самостоятельное правление Игоря начинается в 6430/922 г., после эпического похода Олега на Царьград и его таинственного исчезновения, к которому мы еще вернемся). Игорь «сидеше в Киеве княжа и воюя на деревляны и на уличе. И бе у него воевода именовъ Свенельд и примучи уличе». Здесь же повествуется о том, что воины Игоря были этим недовольны. Следующие семнадцать лет ничем не заполнены. Под 6448/940 г. мы читаем: «Се лето беше уличи по дань Игорю и Пересечен взят был. В се же лето дасть дань на них Свенельду». Под 6450 г. опять рассказывается, что он дал древлянскую дань Свенельду. 6449–6451 и 6452 годы пусты. В 6453/945 возобновляются жалобы Игоревой дружины, прерванные в 922 г.: «В то же лето ркоша дружина на Игоре: Отроки Свенельджи изоделися суть оружием и порты, а мы нази».

Цели редактора ясны: он хочет растянуть короткий рассказ, чтобы заполнить пустующие годы. Если восстановить первоначальный вид этого эпизода, он получится ясным и внутренне непротиворечивым: Игорь начал правление с похода на древлян и уличей. Последние подчинились и были обложены данью, которую Игорь уступил Свенельду. Далее последовала трехлетняя осада Пересечена. Обычно этот город помещают в земле уличей, поскольку рассказ о 940 г. связывает их капитуляцию со взятием Пересечена. Но если устранить эту фиктивную дату и следовать логике рассказа, Пересечен окажется тем самым городом древлян – именно они были обложены данью в год его падения<sup>30</sup>. В этот год древлян обложили данью дважды. Попытка Игоря сделать это в третий раз окончилась для него плачевно.

Этот рассказ выявляет длительность Игорева правления. Осада Пересечена началась в его первый год и закончилась через три года. Согласно изначальному рассказу НПЛ, Игорь правил три-четыре года. Если отсчитывать их назад, от даты его гибели в начале 945 г., окажется, что он вокняжился в 941 г., когда, согласно Письму из Генизы, его предшественник Олег навсегда покинул свою страну. Рассказ о нем в Сказании о русских князьях был таким кратким потому, что и правил он недолго<sup>31</sup>.

Теперь у нас есть возможность восстановить события начала 940-х гг. в правильной последовательности, с использованием всех имеющихся источников. Нас более не удивляет упоминание Олега как князя, содержащееся в Письме. Ключом же к событиям 941 г. оказывается двоевластие Олега и Игоря – неясность в

их взаимоотношениях отразилась и в летописях. Нам теперь понятно, что русским флотом командовали они оба<sup>32</sup>. Хотя и неизвестно, как установилось это двоевластие, мы хорошо знаем, как оно закончилось.

Русские летописи в рассказе о походе 941 г. опираются на греческие источники: Продолжение Амартола и Житие Василия Нового. В первом упоминаются два сражения: в июне – на подступах к Царьграду и в сентябре – у берегов Малой Азии. Второй источник концентрируется на втором. Русские же летописи, наоборот, целиком выбрасывают второе и утверждают, что спасшиеся в первом сразу же бежали в Киев. Недавними исследованиями доказано, что летописцы приспособили свой рассказ к местной традиции, в которой кампания 941 г. сводилась к одной битве<sup>33</sup>. Объяснение этому находим у Лиутпранда, описывающего лишь первую битву и дающего понять, что Игорь бежал немедленно после поражения<sup>34</sup>. Немудрено, что его потомки предпочли это забыть.

Во время первого сражения, в июне, Игорь с несколькими кораблями отделился от русского флота и вернулся в Киев, а основные силы были отброшены к азиатскому берегу Босфора. Пока они держались на мелководье, византийские корабли с глубокой осадкой не могли их достать. Русские разоряли побережье вплоть до Пафлагонии, но прибытие византийских сухопутных сил заперло их на кораблях. В сентябре они попытались прорваться во Фракию, но были отбиты с большими потерями. Продолжатель Амартола сообщает, что остатки их ночью бежали, но не говорит куда<sup>35</sup>. Ясно, что им оставалось лишь плыть вдоль восточного берега Черного моря, а этот путь в конце концов привел их в хазарские владения. Вряд ли они могли достичь Керченского пролива до наступления зимы, значит, Олегу пришлось просить своих новых союзников хазар о зимних квартирах. Тем самым, в распоряжении Игоря оказалось время с осени до весны, по истечении которого Олег, видимо, понял, что в Киеве его больше не ждут.

Письмо из Генизы свидетельствует, что Олег стыдился возвращаться домой после двух поражений. Наверно, он хотел реабилитироваться новой кампанией и потому напал на «Персию». Его маршрут находит подтверждение в Житии Василия Нового, где сказано, что большинство русских, бежавших из Малой Азии, умерло от диареи<sup>36</sup>. Имеется в виду то самое желудочное заболевание, о котором, применительно к походу Руси на Бердаа, упоминает Мискавейх!

Этот автор датирует появление Руси 332 годом Хиджры (с 4 сентября 943 по 23 августа 944 г.), и обычно поход относили к 943/944 гг.<sup>37</sup>. Позже было замечено, что Мискавейх в своем повествовании о походе упоминает смерть эмира Тузуна, которая



далее датирована августом–сентябрем 945 г. По нашему мнению, из текста Мискавейха следует, что Русь стояла в Бердаа длительное время (в другом источнике, созданном вскоре после вторжения, его длительность оценена в год<sup>38</sup>), а ушла из города одновременно с известием о смерти Тузуна. Тем самым, приход можно датировать серединой лета, а уход – сентябрем 945 г.

Русские не могли бы действовать на Каспии без согласия хазар. Мало того, поэт Низами, около 1200 г. описавший этот поход в своем эпосе, называет союзниками Руси буртасов и алан. Разумеется, особого доверия это позднее поэтическое описание и не заслуживает, но какую-то местную устную традицию отражать может. Участие алан, ближайших хазарских союзников, независимо подтверждено Бар Эбреем. Итак, есть все основания считать, что Русь напала на Бердаа в союзе с хазарами, или, по крайней мере, с их согласия<sup>39</sup>. Пока русские войска оккупировали Бердаа, киевский князь Игорь заключил летом 944 г. новый договор с Византией. Это хронологическое совпадение может поставить в тупик, если считать, что оба действия исходили от одной и той же власти. Трения между хазарами и Византией засвидетельствованы не только Письмом из Генизы (ок. 949 г.), но и Константином Багрянородным (952 г.), упоминающим об угрозе с их стороны для Херсона. Каким же образом Русь могла стать союзником обеих держав одновременно? Исследователи дают различные ответы. М. Половой разносит эти события по разным годам, М. Артамонов разделяет Русь на славянскую и скандинавскую, А. Новосельцев то утверждает, будто поход на Бердаа имел целью напасть на Византию в обход, то, наоборот, считает его совместным предприятием Руси и Византии. Наконец, Г. Литаврин попросту «оставляет в стороне» этот эпизод<sup>40</sup>. Между тем, Письмо из Генизы устраняет всякое противоречие: оно показывает, что Олегова Русь, вторгшаяся в «Персию» после неудачного похода на Царьград, больше не вернулась в Киев и не имела никакого отношения к Игоревой политике замирения с Византией. Этот разрыв с Киевом объясняет и те странности в поведении русских в Бердаа, которые так поразили Мискавейха. Вместо того, чтобы разорить страну, они объявили населению: «Между нами нет религиозных противоречий – мы хотим лишь власти. Наше дело – хорошо править вами, ваше дело – подчиняться нам»<sup>41</sup>. Яснее некуда: русские пришли, чтобы остаться. Другого дома у них уже не было.

Летописи путаются в показаниях относительно места и обстоятельства смерти Олега. ПВЛ ищет его могилу в Киеве<sup>42</sup>, НПЛ – в Ладого, однако признает, что «иные говорят», будто он отправился «за море» и погиб там<sup>43</sup>. В Письме сказано: «Он отправился морем в Персию. Там он и все его войско погибли»

(fol. 2r. 13). Полная же история смерти Олега рассказана Мискавейхом: после того как русское войско сократилось из-за желудочной эпидемии, арабский военачальник Марзубан ибн Мухаммад несколько раз нападал на него, но всякий раз терпел поражение. Затем он инсценировал отступление и атаковал врага из засады. Русская дружина двигалась пешим строем, а ее предводитель ехал на осле – это и понятно, ведь Олегу было в то время не меньше шестидесяти лет. В засаде погиб и он сам и семьсот его дружинников. Это случилось под стенами Бердаа в конце 944 г. или в начале 945 г. В конце той же зимы 945 г. князь Игорь с небольшим войском выехал из Киева и попытался в третий раз за год получить дань с древлян. В результате он был ими разорван на части <sup>44</sup>.

Итак, Олег потерял свою власть летом 941 г. Если считать, что он получил ее незадолго до 911 г., то получится, что его политическая карьера длилась более тридцати лет. Напротив, Игорь правил совсем недолго, менее четырех лет: с конца лета 941 по начало 945 г. Новая хронология Олегова правления заставляет многое пересмотреть: создание им первой своей базы в Верхнем Поднепровье, в Смоленске/Гнездово, последующая экспансия на юг и завоевание Киева должны быть, видимо, передвинуты с 880-х – 890-х гг. на 910–930-е гг. Это, кстати, поможет ликвидировать большой разрыв между письменными источниками и археологическими находками, ведь долгие годы раскопок так и не дали никаких материалов, которые доказывали бы важность Киева в IX в. <sup>45</sup>. На самом деле, он приобрел ее полувеком позднее.

## Примечания

- <sup>1</sup> Данная статья представляет собой перевод одного из фрагментов более обширной работы, которая опубликована в журнале *Revue des études byzantines* за 1995 г.
- <sup>2</sup> *Schechter S. An unknown Khazar Document // Jewish Quarterly Review. N. S. 1912 / 1913. Vol.3, p. 182–219.*
- <sup>3</sup> *Grégoire H. Le "Glozel" khazare // Byz. 1937. Vol.12, p. 242–248.* Позднее Грегар смягчил свой скептицизм.
- <sup>4</sup> *Golb N., Pritsak O. Khazarin Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca-London, 1982, p. 75–156.* Текст письма с параллельным переводом напечатан на с. 106–121. Он будет цитироваться по листам и строкам.
- <sup>5</sup> *Golb. Op. cit. P. 94–95.*
- <sup>6</sup> Л. 2, 15–16, 17. Хазария для автора – «наша земля», лл. 1, 19, 2 об., 15: 20.
- <sup>7</sup> *Golb. Op. cit., p. 90–95*
- <sup>8</sup> *Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962, с. 12*

- 9 Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Киева. М., 1990, с. 216–218. Ср.: с. 7–8
- 10 Ту же ошибку совершил и Коковцев (Коковцев П. И. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932, с. XXVIII), чье нерешительное замечание о двух господах Новосельцев развил в свой главный аргумент против исторической достоверности текста. А уж почему Новосельцев транскрибирует одно и то же слово сначала как «адонай» (так называли лишь Бога), а потом как «адони» – Бог весть.
- 11 Canard M. in: Vasiliev A. Byzance et les arabes. Vol. II. 1. Bruxelles., 1968, p. 322–332. cf.: Levi-Provencal E. Histoire de l'Espagne musulmane. Vol. II. P., 1950, p. 144–159 – здесь обмен посольствами датирован 947–949 гг.
- 12 Письмо Хасдая было доставлено царю Иосифу через Центральную Европу, Русь и Волжскую Булгарю. Его доставка облегчалась дипломатическими сношениями Абд ар-Рахмана с германским императором Оттоном I в начале 950–х гг. См.: Dunlop D. M. History of the Jewish khazars. Princenton, 1954, p. 136–137.
- 13 Mas'udi. Les prairies d'or. 458–461, / tr. Barbier de Meynard et al. P., 1962, p. 165–167. Cf.: Minorsky..., p. 150–153. Хронология этого эпизода еще дебатруется в науке. См.: Новосельцев. Цит. соч., с. 212–213.
- 14 Georgii Hamartoli Chronikon / ed. I. Bekker. Bonn., 1838, p. 914–916.
- 15 Liutprandi Antapodosis. V. 15 / ed. J. Beker. Die Werke Litprands von Cremona. Hannover-Leipzig, 1915, p. 137–139; Сборник Отделения русского языка и словесности. Имп. АН. 1892, Т. 53, с. 65–68
- 16 Miskawaihi. The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate / trad. D. S. Margoliuth. Vol. 5, Oxford, 1921, p. 67–74.
- 17 Leonis Diaconi. Historia / ed. C. B. Hase. Bonnae, 1828, p. 106. Cf.: p. 144.
- 18 Бруцкис Ю. Д. Письмо хазарского еврея от X в. Берлин, 1924, с. 30–31.
- 19 Впервые предложено М. Д. Приселковым, см.: Якубовский А. Ибн-Мискавейх о походе русов в Бердаа в 332 г. –943/4 г. // 1923–1926, Т. 24, с. 63–92, с. 89, прим. 1.
- 20 Mosin V. Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge // Byz., 1931, vol. 6, p. 309–325.
- 21 Pritsak. Op. cit., p. 138–142.
- 22 См. выше: с. 68–69.
- 23 Творогов О. В. Повесть временных лет и Начальный Свод (Текстологический комментарий) // ТОДРЛ, 1976. Т. 30, с. 3–26.
- 24 Тихомиров М. Н. Начало русской историографии // Вопросы истории. 1960, № 5, с. 41–56; ср.: Лурье Я. С. Проблемы изучения русского летописания // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970, с. 43–48.
- 25 Творогов О. В. Цит. соч., с. 15–16.
- 26 ПВЛ превращает Олега в родственника Рюрика и даже вкладывает ему в уста гордые слова «аз емь роду княжа» (Повесть временных лет / изд. Д. С. Лихачев. Т. 2. М.–Л., 1950, с. 19–20). Однако сравнение с Новгородской Первой (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / изд. А. Н. Насонов. М.–Л., 1950, с. 107) доказывает вторичный характер этой попытки узаконить Олегов статус.

- 27 Олега объявляют то князем «приазовской Руси» (Пархоменко В. А. У истоков русской государственности (VIII–XI вв.) Л., 1924, с. 70–76), то кровожадным варягом из Ладоги (Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982, с. 310–315), то киевским князем, погибшим за десять лет до начала игорева правления (Přisak O. Op. cit., p. 60–71). Нам же не видится никаких оснований для пересмотра показаний источников.
- 28 Шахматов А. А. Очерк древнейшего периода истории русского языка. Пг., 1915, с. XXXII–XXXIII. Шахматов гадательно датирует вокняжение Игоря в Киеве 940 г. Толочко П. П. также признает, что «сакральное число 33 не имеет отношения к реальной действительности княжений. см.: Толочко П. П. До питання про сакральні цінності становлення княжівської влади на Русі у IX–X ст. // Археологія. 1990, № 1, с. 56.
- 29 См.: Sorlin I. Les premières années byzantines du Récit des temps passés // Revue des Études slaves. 1991, vol. 63, p. 9–17.
- 30 Точная локализация города затруднительна, но из позднейших упоминаний видно, что он находился недалеко от Киева к югу, см.: Рыбаков Б. А. Уличи // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1950, т. 35, с. 6–7.
- 31 Есть и другие свидетельства того, что Игорь погиб молодым. К моменту его гибели его сын Святослав еще не мог держать копьё, а его вдова Ольга еще и через десять лет после этого по-женски очаровала Константина Багрянородного. Все это мало согласуется с датой 903 г., предлагаемой ПВЛ для брака Ольги и Игоря.
- 32 Ср., аналогичные выводы при иной системе аргументирования: Chadwick N. K. The Beginnings of Russian History: An Enquiry into Sources. Cambridge, 1966, p. 48–64.
- 33 Половой Н. Я. К вопросу о первом походе Игоря против Византии (Сравнительный анализ русских и византийских источников) // ВВ, 1961, т. 18, с. 85–104; Шапов Я. Н. Русская летопись о политических взаимоотношениях Древней Руси и Византии // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972, с. 201–208.
- 34 Liutprandi Antapodosis. V.15 / ed. I. Becker. P. 138–139.
- 35 Georgius Monachus / ed. I. Becker. Bonn, 1938, p. 916.
- 36 Житие, изд. Веселовского. С. 68: ὁσὼ δεινὴ φύσει καλὰς περὶπαύτης.
- 37 Половой Н. Я. О дате второго похода Игоря на греков и похода русских на Бердаа // ВВ, 1958, т. 14, с. 142–146.
- 38 Бейлис В. М. Народы Восточной Европы в кратком описании Мутаххара ал-Макдиси (X) в. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 2. М., 1969, с. 304–311.
- 39 См: Половой Н. Я. О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // ВВ, 1961, т. 20, с. 92–98.
- 40 Половой Н. Я. О маршруте..., с. 10–12; Артамонов М. И. История..., с. 375–384; Новосельцев А. П. Русь и государства Кавказа и Азии // Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 102–103; Он же. Хазарское государство..., с. 218–219; Litavrin G. G. Die Kiever Rus' und Byzanz im 9 und 10. Jh // Byzantinische Forschungen. 1992. Bd. 18, S. 56. Anm. 39.
- 41 Miskawaihi. The Eclipse..., p. 68.
- 42 Повесть временных лет..., с. 30.

- <sup>43</sup> Новгородская первая летопись..., с. 100.
- <sup>44</sup> *Leonis Diaconi. Historia...*, p. 106.
- <sup>45</sup> См.: *Kazanski M. L'apparition des centres proto-urbains et urbains chez les Slaves orientaux: état des recherches // Cahiers de civilisation médiévale. 1989, vol. 32, p. 336.*

Турилов А. А.  
Москва

## Византийский и славянский пласты в «Сказании инок Христодула»

(к вопросу о происхождении памятника)

«Сказание инок Христодула» о чудесах великомученика Георгия Победоносца («Сказание чудеси святого великаго и славнаго мученика Христова Георгия»), известное в научной литературе также под названием «Сказание о железном кресте» [1], принадлежит к числу важнейших памятников болгаро-византийского культурного симбиоза эпохи Первого царства. Текст цикла чудес стоит особняком в кругу современных ему памятников (созданных учениками славянских апостолов либо следующим поколением книжников), почти без исключения содержащих по меньшей мере элементы апологии славянской письменности и славянского языка как языка богослужения и литературы. В отличие от них Сказание не употребляет самого слова «славянский», в тексте фигурируют лишь «болгары», «болгарский язык», что уже отмечалось исследователями [2, с. 242 и сл.]. Несомненный, даже подчеркнутый болгарский патриотизм (ярко проявляющийся в рассказах о заступничестве святого Георгия (действующего по приказанию самого Христа) болгарским воинам в битвах с венграми [1, с. 85, 92–94, особенно 92] и в пророчестве мученика о грядущих победах и величии князя Симеона<sup>1</sup>) сочетается здесь с глубоким почтением к грекам как духовным учителям и наставникам в христианской вере и аскезе и к греческому языку как языку христианской культуры<sup>2</sup> (в этом смысле знаменательно, что железный крест, воплощающий собою покровительство Христа и Георгия болгарам, в итоге, согласно вышнему промыслу, приносится одним из спасенных болгарских воинов в греческий монастырь под Никеей в Малой Азии). Такое сочетание вызывает ассоциацию со значительно более поздним (втор. пол. XI в.) литературным памятником — «Болгарской апокрифической летописью» [3].

Использование памятника в качестве полноценного исторического источника подразумевает установление его происхождения (в данном случае это относится к языку, на котором он написан) и более или менее точную датировку<sup>3</sup>. В случае со Сказанием можно констатировать, что вокруг него сложился своеобразный заговор молчания. Исследователи предпочитают пользоваться сведениями отдельных повестей-сюжетов (в первую очередь, естественно, относящихся к истории крещения Болгарии и к болгаро-венгерским войнам конца IX в. — «Чуду о кресте и болгарине» (4 чудо цикла,

известное в отдельных списках исследователям с 1840-х гг. [1, с. 66–68; 4, с. 512]) и «Чуду о Клименте» (чудо 9) [см.: 5, с. 65, 201; 6, с. 108–110], обходя вопрос в целом. В книге М. Каймакамовой, посвященной болгарской средневековой историографии [6, с. 108–110], Сказание и его составная часть – Чудо о кресте и болгарине – рассматриваются как два самостоятельных (!) памятника. В новейшей энциклопедии «Староболгарская литература» упомянутым чудесам посвящены отдельные статьи [4, с. 512–513], при этом бóльшие, чем циклу в целом [4, с. 334].

Мало меняет в этом отношении ситуацию и значительная по объему статья Н. Драговой [6а], т. к. собственно текстологическими вопросами исследовательница не занимается, ограничившись декларацией о возможном существовании «староболгарской книги чудес св. Георгия» [6а, с. 231], ядром которой она считает почему-то лишь воинские чудеса великомученика, рассматриваемые в статье преимущественно в фольклорном плане, в связи с культом коня и предка у протоболгар. Существование первоначального болгарского цикла сомнений не вызывает (вопрос может идти лишь о форме – устной или письменной) – это рассказ Георгия Болгарина (чудеса 4–10), но вылучивание из него лишь воинского ядра невозможно без насилия над текстом.

Причина такого невнимания (или скорее – исследовательской робости) коренится в первую очередь в сложности памятника. География чудотворений весьма широка для одного цикла: они совершаются в Болгарии (чудеса 4–6, 9), на болгаро-византийском пограничье близ Месемврии-Несебра (чудеса 7, 8 [7, с. 222]), в Иерусалиме и на прилежащем к Кипру побережье Малой Азии (чудеса 1, 2), в монастыре близ Никеи (3) и у врат Константинополя (10), а также (как будет показано ниже) в Мирах Ликийских и на Крите. Разноплеменные их рассказчики: Козьма «от северския страны» (чудеса 1–2), греки Филофей (1–2), игумен Петр (4–10), пресвитер Ефрем (4–10), болгары Георгий (4–10) и Климент (9). Все вместе это навело первоиздателя цикла Б. Ст. Ангелова на мысль о компилятивном характере памятника, складывавшегося постепенно, в течение достаточно долгого времени [1, с. 75–78]. На первый взгляд, в пользу такого предположения имеется достаточно аргументов. Цикл, известный Б. Ст. Ангелову в единственном списке (ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 434–1° / Царск. 717), сохранился в восточнославянских рукописях, датированных не ранее середины XVI в. [7, с. 221, примеч. 8]<sup>4</sup>, в то время как отдельные чудеса из него встречаются в составе Пролога уже в XIV в. [1, с. 65–66 (№ 1, 3), 72, 74 и др.]; известны и компиляции, включающие по несколько чудес цикла и напоминающие его зародыши [1, с. 72–75].

Однако подобная ситуация могла бы служить в пользу позднего компилятивного происхождения Сказания, если бы восточнославянская рукописная традиция старше XV в. была сравнительно репрезентативной. Между тем это не так: большинство древних литературных текстов (как переводных, так и оригинальных) сохранилось именно в древнерусских списках XV—XVI вв. (достаточно упомянуть пространное житие Константина-Кирилла, жития Вячеслава Чешского, «Слова на арианы» Афанасия Александрийского в переводе Константина Преславского, «Беседу» Козьмы Пресвитера против богумиллов и др.). Судьба Сказания Христодула в этом смысле сходна с такими памятниками, как житие Андрея Юродивого, житие Вячеслава Чешского (Востоковская легенда) или Повесть о Варлааме и Иоасафе в древнейшем переводе, старшая традиция которых на Руси представлена только повестями и переделками в составе Пролога [8, с. 36–37; 9, с. 131–132].

Непосредственное обращение к тексту Сказания убеждает, что понятие «компиляция» к нему вряд ли применимо. Это замкнутый, завершённый цикл, снабжённый прологом [1, с. 79–80] и четырьмя (!) эпилогами: Георгия Болгарина [1, с. 96], игумена Петра [1, с. 96–97] и двумя основного повествователя [1, с. 97–98]. Эпилог как жанр не характерен для славянских литературных памятников, являя скорее исключение, чем правило. Текст цикла настолько целостен, что заглавия отдельных чудес разрывают связанное повествование (достаточно сказать, что почти все чудеса начинаются с союза), — по всей вероятности, они не первоначальные, хотя и относятся к весьма раннему времени (не позднее XIV в. ).

Необычна для славянских средневековых памятников и структура цикла (впрочем, нехарактерна она и для византийской агиографии). Это типичный шкатулочный роман, схема которого восходит ещё к античности. Но в данном случае не просто использован принцип матрешки — внутри большого повествования размещено несколько меньших «матрешек», не входящих друг в друга, а соседствующих между собой. Можно выделить несколько уровней повествования: основной повествователь — рассказчики рамочных сюжетов («большие рассказчики») — рассказчики отдельных сюжетов («средние») — рассказчики внутри сюжетов («малые»). В развернутом виде схема цикла выглядит следующим образом: текст главного автора (пролог, соединительный эпизод между чудесами 2 и 3, чудо 3, эпилоги; внутри этого текста рассказ Козьмы (чудеса 1, 2), обрамляющий, в свою очередь, рассказ Филофея о чудесном избавлении из арабского плена и о исцелении бесноватого отрока. Основное ядро цикла составляют переданный устами игумена Петра (чудеса 4–10) рассказ Георгия Болгарина о чудесах, свидетелем которых ему пришлось



быть, внутри ядра также присутствует вставной сюжет (чудо 9) – рассказ болгарина Климента о том, как святой Георгий спас его в битве с венграми, услышанный Георгием Болгарином от духовного отца Климента – пресвитера Ефрема.

Бытование отдельных повестей – чудес цикла – в восточнославянской рукописной традиции свидетельствует не о постепенном его складывании, а напротив – о разложении. Другим «романам», частично включенным в Пролог Константина Мокисийского, на восточнославянской почве – таким, как упоминавшееся уже Житие Андрея Юродивого или Повесть о Варлааме и Иоасафе – подобное разрушение не угрожало, поскольку, несмотря на сложность состава, они воспринимались как целостный житийный текст. Иное дело – сказание о чудесах. Замкнутая структура «Сказания инокa Христодула» вступила в противоречие с открытой традицией циклов чудес в позднесредневековой восточнославянской книжности (у южных славян жанр посмертных чудес святых не получил сколько-нибудь широкого распространения, сопоставимого с восточнославянской традицией). Господствующей здесь является хроника чудес, которую, в принципе, можно бесконечно продолжать во времени новыми сюжетами, одновременно интерполируя и редактируя в уже существующей части<sup>5</sup>. Типологическое сходство хроник чудотворений с летописью подчеркивается наличием в них всех разновидностей повествования, свойственных последней: погодных записей<sup>6</sup>, рассказов, повестей.

Большинство дошедших сравнительно полных списков Сказания, известных в настоящее время [1, ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 434–1<sup>о</sup>, (Царск. 717, л. 55–79, сер. XVI в. издан Б. Ст. Ангеловым – далее Ц); 2, РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 571, л. 82–105 об. трет. четв. XVI в., далее – У; 3, там же, собр. А. И. Маркушевича, № 6. л. 11–36 об. 40–48, втор. четв. XVII вв., далее – Мр.; 4, ГИМ, собр. Уварова № 439–1<sup>о</sup> (Царск. 728), л. 148–162 об., втор. четв. XVII в. – Ц2; 5, там же, Музейское собр., № 1031, л. 316 об. – 338 об., втор. четв. XVII в., далее – Мз.; 6, Новосибирск, ГПНТБ СО РАН, собр. М. Н. Тихомирова, № Р–111, л. 81 об. – 108, сер. XVII в., далее – Т] в разной степени несет на себе отпечаток этого приспособления к открытой традиции. Только списки Ц1 и Мр. включают пролог, 10 чудес и эпилоги. Список Ц2 лишен эпилога Христодула (от слов «Се же все, яко слышахом по ряду...» [1, с. 87]), в У механически опущены все соединительные эпизоды, текст порой обрывается на полуфразе. Наиболее подвергся механическим сокращениям текст Сказания в Мз и Т, безусловно восходящих к общему протографу: здесь сохранилась начальная часть пролога, озаглавленная «чудо 1» (общий заголовок цикла опущен) и чудеса 3, 5–9 (пронумерованные здесь как 2–7), продолженные

со сплошной нумерацией чудесами Георгия Победоносца, заимствованными из Стишного Пролога.

Но даже текст в Ц1 и Мр., безусловно, не является первоначальным и полным. Обращение к эпилогу главного автора [1, с. 97] позволяет утверждать, что изначально Сказание содержало большее число чудес. Основанием для этого служат следующие слова эпилога: 1) «Се же все, яко слышахом по ряду от уст мужа того великого аз убогыи грешный Х(рист)одул, (яже ту, и в Кипре, и в Мирех, и в Крите), и в новопросвещенных людех, в Болгарех» ([1, с. 97], текст в скобках, испорченный в Ц1 («яже и в Купри и в Мурех»), восполнен по У, 2) «И сказах ему и аз, яже слышах... от отца Козмы, и от И(о)сифа» [там же]. Дело в том, что ни Миры, ни Крит в дошедшем до нас тексте Сказания не фигурируют: если второй топоним можно было бы счесть вставкой, сделанной в У, то первый есть и в Ц1. Очевидно, чудеса (или чудо), происшедшие в Мирах и на Крите, как-то связаны с именем Иосифа, которое нигде более в тексте Сказания не встречается. Именно это сочетание имени и топонима (Иосиф и Миры) позволяет в конечном итоге не только с абсолютной точностью установить содержание исключенного эпизода, но и однозначно определить его местонахождение в первоначальном тексте цикла.

Имя Иосифа, неизвестное вне эпилога, не является, однако, новым для исследователей памятника. До недавнего времени, пока полный текст цикла еще не был издан и введен в научный оборот Б. Ст. Ангеловым, Иосиф был вполне реальным (хотя и не общепризнанным) претендентом на авторство «Чуда о кресте и болгарине» (4 чудо цикла). Вне Сказания текст чуда известен в двух редакциях – пространной<sup>7</sup> и краткой<sup>8</sup>. Пространная соответствует тексту чуда 4 в цикле (за исключением мелких различий)<sup>9</sup>. В краткой отсутствует рассказ о крещении Болгарии при князе Борисе, диалог Петра и Георгия и ряд более мелких эпизодов [полный перечень их см.: 15, с. 228–233], имеется целый ряд редакционных отличий, а также два небольших, но существенных дополнения. Начальным словам «Чуда» в цикле в отдельных списках краткой редакции предшествует фраза: «Сказаше Иосиф черноризец, живый в монастыри близ Мурьска града, родом Сикелит»; завершается эта редакция (после «Чуда о жене») кратким эпилогом: «Ина многа чудеса быша сим святым крестом: бесы от человек прогна, и от недуг и от рати избави молитвами святого и великаго мученика Христова Георгия».

До обнаружения полного текста цикла единая точка зрения на взаимоотношение двух редакций «Чуда о кресте и болгарине» отсутствовала, это же проявлялось и в вопросе об авторстве. Х. М. Лопарев, посвятивший памятнику целое небольшое исследование, считал первичной краткую редакцию, расширенную в

ХII–ХIII вв. рассказом о крещении Болгарии [14, с. 7–11]. Большинство других исследователей, преимущественно болгарских, рассматривали в качестве первоначальной пространную, считая другую ее сокращением [напр.: 15, с. 218–221]. В обеих позициях есть свои уязвимые места. Если, признавая правоту Х. М. Лопарева, можно было бы объяснить появление рассказа о крещении Болгарии церковным почитанием Бориса-Михаила в эпоху Второго царства [14, с. 6–7] (хотя, как можно судить сейчас, следы такого почитания, в отличие, скажем, от культа царя Петра, в реальности отсутствуют), то абсолютно непонятна и необоснованна следующая вставка в текст в форме диалога, разрывающая связное повествование («Въпрашах же и, ре(ч) великий архимандрит: «Кимъ саномъ почтен ты беше от князя». Он же рече ми: «Аз, отче, сана несмь имел, ни есмь жил, идеже князь живяше, но вне»). С другой стороны, характеристика краткой редакции как простого сокращения пространной не может объяснить наличия «излишков» в начале и конце текста (объяснение И. Снегарова, что имя Иосифа во вводной фразе появилось под влиянием имени первого болгарского епископа в сокращенном при редакции эпизоде, столь же смело, сколь и наивно [15, с. 220]).

Сопоставление краткой редакции с полным текстом цикла позволяет с полным основанием думать, что это, действительно, сокращение, но что автор его не ограничивался только текстом пространной редакции «Чуда о кресте и болгарине», а имел в руках весь цикл. Заключительная фраза текста в сокращенной редакции («Ина многа чюдеса быша ми с святым крестом: бесы от человек прогна, и от недуг и от рати избави молитвами святого и великаго мученика Христова Георгия») указывает на реальные последующие чудеса цикла: «О бесном отроке» (6), «О мужи имущем вред на ноге» (8), «О жене, имущи вред на сосце» (10), «О Клименте, его же избави святыи Георгий в рати» (9), помимо этого она находит близкое смысловое соответствие в прологе Сказания («яже бе избавил и исцелил святыи Георгий, ... овы в северных странах от языка погана в ратех, овы от дух нечистых, и овы от вред лютых и от различных недуг» [1, с. 79]). Пространная и сокращенная редакции «Чуда о кресте и болгарине» демонстрируют, таким образом, два подхода к тексту, изымаемому из цикла – механическое заимствование (пространная) и сознательное редактирование с освобождением от избыточных элементов (в сокращенной).

Выяснив, что эпилог сокращенной редакции «Чуда о кресте» восходит к полному тексту цикла, мы вправе ожидать, что оттуда же заимствована и начальная фраза (хотя в дошедших списках ее и нет). Остается определить место, где она могла находиться в тексте первоначально. Разумеется, она не может предшествовать непосредственно чуду 4, поскольку в этом случае она вклинится в

рассказ игумена Петра, начинающийся в чуде 3 и продолжающийся как обрамляющий повествование Георгия Болгарина («Отци и братие! Брат Х(рист)одул въпрашае о кресте, его же принесе авва Георгий, иже отиде от жития сего преже треи месяць. И то ны сказа о нем, да пред вами скажу брату сему, яко слышах пред вами. <заголовок чуда 4> Прииде к нам брат, странствуя...» [1, с. 84]). Логично предположить, что Иосиф был первым повествователем, названным в цикле по имени (перед Козмой, рассказчиком чудес 1 и 2 в сохранившемся тексте, хотя в эпилоге он помещен после него). Только в этом случае он мог (хотя и ошибочно) восприниматься переписчиками в качестве главного повествователя, которому можно приписать любую из повестей цикла<sup>10</sup> (напомню, что реальный главный повествователь впервые называет себя по имени (которое во всех списках передано искаженно – Христофор) лишь в соединительном эпизоде между чудесами 2 и 3 [1, с. 82]). Такое предположение подтверждается особой редакцией чуда 1 («О сыне попове»), встречающейся под 26 ноября в списках Пролога украинско-белорусского происхождения, начиная, по крайней мере, с XVI в. (старший известный мне список – ЦНБ АН Литвы, F-19, № 95, л. 301 об. – 303, 1512 г., написан в Вильне или в Новогрудке)<sup>11</sup>. Здесь начальным словам повести, известной по спискам Пролога (под 23 апреля) с XIV в. [1, с. 72]. («Поведаше Козма мних, иже бе пленен от северския страны...»), предшествуют другие («Отцю Иосифу сказующу нам чюдеса святого Георгия, нам же чюдящимся величием божим»), за ними следует указание на источник повести («и се брат другий, реченый в сказании (курсив мой – А. Т.) именем Козма... нача поведати») <sup>12</sup>.

С весьма высокой степенью достоверности можно определить и тему исключенного рассказа Иосифа. В эпилоге [1, с. 97] упоминаются «дивная чюдеса... помощника роду человека, не токмо христианом, но и поганым (курсив мой – А. Т.), и всякому, призывающему его всем сердцем». Поскольку все дошедшие чудеса цикла совершались с христианами, то, очевидно, именно Иосиф рассказал о чуде с иноверцем (язычником или мусульманином).

Из чудес Георгия, связанных с обращением иноверцев (мусульман) в славянской письменности известны три. Первое из них, начинающееся словами «В странах сирских бяше град, нарицаемый Оравлие...», можно не принимать во внимание, т. к. оно переведено на славянский в первой половине XIV в. в составе Стишного (метрического) Пролога (изд. славянского текста: [23, стб. 900, о греческом там же прим. 4]). Два других значительно более раннего времени – встречаются уже в пергаменных списках Пролога Константина Мокисийского.

Одно помещается обычно под 26 ноября (в Вильнюсском списке оно предшествует чуду о сыне попове), начинается словами

«Поведаше Улас некий: «В Дионисполии граде...». Другое встречается под 23 апреля (нач. «В граде Рамли (вар.: «Рамелии») срачинством есть церковь святого Георгия...») [изд. славянского текста: 23. стб. 857, о греческом – там же, прим. 4]. Имя Иосифа при этих чудесах не встречается (в чуде под 23 апреля видим имя иного повествователя, чудо под 26 ноября анонимно), неизвестно оно в качестве повествователя и греческой традиции [16, т. 1; 16а; 166]. Противоречат такому отождествлению и географические ориентиры – ни одно из перечисленных чудес не связано ни в Мирами, ни с Критом. И, наконец, никак нельзя объяснить причину исключения подобных чудес из цикла.

Как это нередко бывает (в силу удручающего состояния справочников по старым славянским литературной и рукописной традиции, где публикация инципитариев до сих пор составляет исключение), «пропавший» текст обнаружился благодаря счастливой случайности. Занимаясь археографией «Чуда о кресте и болгарине», я пытался, в частности, разыскать упомянутый В. И. Григоровичем список 1556 г. из библиотеки Корсунского монастыря [1, с. 66, 68] (на момент поисков самый старший из известных (в случае принадлежности к сокращенной редакции, что почти несомненно) и к тому же с точной датой). Поиски привели к сборнику № 33 из собрания Симферопольского ГПИ (ф. 445) РГБ (тогда еще ГБЛ), имеющего запись о написании в 1550/1551 (7059) г. Дело в том, что отдельные рукописи этого собрания (напр., 41 и 42) принадлежали ранее Корсунскому монастырю [17, с. 202, 203]. Вопрос о тождестве сборника ф. 445, № 33 с рукописью Корсунского монастыря остается открытым (поскольку на кодексе нет несомненных следов принадлежности монастырской библиотеке, да и дата несколько отличается, хотя и немного, – возможна описка либо опечатка в публикации), но «Чудо о болгарине» в симферопольском кодексе имеется (см. прим. 7), в кратком же печатном описании [17, с. 201] памятник, как и многие другие, не отмечен в сокращенной редакции. При сплошном просмотре этой объемистой (583 л. in folio) рукописи в ней обнаружился еще один текст, имеющий почти то же начало, что и «Чудо о кресте и болгарине» в этой редакции («Поведаше нам, братие, мужь емуже имя Иосиф [иже] живяше близь Мурьска града и родом быше Сек(е)лит»), за которым следует немаловажное продолжение: «идеже лежит честное тело великаго и славнаго отца Николы»<sup>13</sup>. Текст находится в составе чудес Николая Мирликийского (л. 230 об. – 233 об.), озаглавлен «Чудо 12 святого Николы» и в описании также не отмечен.

Загадочный текст, исключенный из «Сказания инок Христодула», оказался, таким образом, широко известным в славянской (во всяком случае древнерусской) рукописной и старопечатной традиции двойным чудом Николая Мирликийского и Георгия Побе-

доносца о критском сарацине, попавшем в плен в Мирах Ликийских (а по другой версии – на Кипре), избавленном из темницы после молитвы Николе и чудесным образом перенесенном домой, откуда он затем, по указанию св. Георгия, вновь отправился в Меры, чтобы свидетельствовать невиновность своих стражников, которым за его исчезновение грозила казнь.

Текст двойного чуда Николы и Георгия издавался неоднократно, начиная с 1640-х гг., первоначально в старопечатных изданиях (служба, житие и чудеса Николая Чудотворца – 1-е изд. М., 1641, Пролог (под 6 декабря) – 1 изд. М., 1643), а в XIX в. научно [18, 19]. Однако опубликованы другие редакции сюжета, непосредственно же связанный со Сказанием текст не издан и не исследован.

По месту действия редакции памятника можно разделить на «Мирликийскую» (редакция Сказания), «кипрскую» (Пролог и большинство рукописных сборников) и «лукоморскую» (печатное Житие Николы). «Мирликийская» представляет в восточнославянской рукописной традиции (у южных славян памятник, кажется, не известен) достаточную редкость. Н. К. Никольский, сведший в своем справочнике все редакции памятника (с общим указанием на наличие разных заголовков и иниципитов), упоминает только два ее списка: древнейший – XII в. – РНБ, Ф. п. I. 46 [20, с. 348], и один уже в дополнениях – РГБ, собр. Д. В. Пискарева, № 124/М. 559, XVI в. [20, с. 352] и еще один переделки XVII в. на ее основе (РНБ, собр. М. П. Погодина, № 961, л. 419 об. – 423 [20, с. 390]). Кроме Симферопольского списка к этому перечню можно добавить еще два (БАН, собр. Александрo-Свирского м-ря, № 27 л. 63 об. – 68), последн. четв. XV в., новгородская провинция; Гос. архив Ярославской обл., № 1088, л. 317–318 об., перв. треть XVI в., Белоруссия или Украина).

Как и «Чудо о кресте и болгарине» чудо Николы и Георгия «Мирликийской» редакции представлено двумя разновидностями, правда, отличающимися лишь в начальной части. В списках XII и XV вв. из цикла заимствован текст, начиная с заголовка повести-чуда («Ту бяху яли срачинана мужа нарочита и славна»), в списках же XVI в. он начинается несколько раньше – фразой из соединительного эпизода между прологом и основным текстом (к этой версии восходит переработка XVII в. в Погодинском сборнике № 961, но здесь добавлено еще одно вступление). Таким образом, можно заключить, что текст чуда извлекался из цикла, по крайней мере, дважды. При этом, если бы не существование ярославско-симферопольского варианта, то отсутствие упоминания Иосифа в начале списков другой группы значительно затруднило бы отождествление «пропавшего» текста Сказания с «Мирликийской» редакцией двойного чуда, поскольку вторично Иосиф упоминается

лишь во второй половине повести («Много же», – рече Иосиф отец, поведаху хелондари, – «много ся покушахом...»), это вмешательство в ход повествования напоминает аналогичный прием в рассказе игумена Петра.

Показательно, что в славянской рукописной и старопечатной традиции двойное чудо отчетливо дистанцировано (независимо от редакции памятника) от жития и других чудес Георгия Победоносца, оно помещается, как уже упоминалось выше, только при житии Николая Чудотворца. Несомненно, это произошло уже на русской почве: чудо, происшедшее «в царство Василиево» (Василий I, 867–886), в цикле чудес Николы помещается не в хронологическом порядке, а после русских чудес XI в. (о утопшем ребенке и о пленном половце – см.: [20, с. 348]). Список РНБ, F. п. I. 46 дает верхнюю границу первого опыта по изъятию «Мирликийской» редакции двойного чуда из Сказания и включению его в цикл чудес Николы – вторая пол. XII в. Таким образом, вероятнее всего, стимулом к «переадресовке» двойного чуда (где основным действующим лицом – по крайней мере в начале – выступает Никола, Георгию же отведена роль «клеветра одного старца») послужил рост почитания Мирликийского чудотворца на Руси после перенесения его мощей в 1087 г. в Бари. Подобное перемещение чуда из цикла одного святого к другому – явление, безусловное, неординарное, хотя и находящее аналогию в практике древнерусских книжников XVI в. (см. примеч. 5). Само же существование двойного чуда Николы и Георгия – наглядное свидетельство симбиоза и взаимопроникновения (вплоть до взаимозаменяемости) их культов (обычно рассматриваемого как специфически восточнославянское явление – [21, с. 138–140]) уже в Византии, что, вероятно, послужило стимулом (хотя бы отчасти) и для Руси.

В составе цикла чудес Георгия это двойное чудо образует своеобразный зеркальный диптих со следующим за ним чудом о Филофее, сыне попа (чудесное перенесение сарацина из христианской темницы в родной дом на Крите – чудесное перенесение пленного христианина из-под Иерусалима в церковь на литургию к отцу), но можно указать и более отдаленную (и тоже зеркальную) аналогию, связанную с чудесами Николы. Это эпизод из жития Иосифа Гимнографа (в славянской традиции – Песнописца, современника событий цикла (816–886), сицилиец родом (ср.: Иосиф Сикелит – рассказчик чуда), попавшего в плен к критским арабам и спасшегося благодаря чудесному заступничеству Николая Мирликийского (о греческих текстах см.: [22, славянских – 23, стб. 121–123]).

Двойное чудо в «Мирликийской» редакции – одно из самых больших в Сказании (в этом отношении с ним может сравниться лишь чудо 9 о Клименте), оно составляет около 20% текста в со-

вокупности. Находка его в значительной мере меняет взаимоотношение «византийских» и «болгарских» чудес цикла. Ядром и основой продолжает оставаться повествование Георгия Болгарина, но теперь тексты, не связанные с ним, почти равны ему по объему. Половина чудес (двойное чудо и чудеса 1–3, сохранившиеся в цикле) приходится на Малую Азию.

Все это еще более осложняет вопрос о происхождении Сказания и языке, на котором оно изначально было написано. Отсутствие в настоящий момент сведений о греческих текстах как цикла целиком, так и отдельных чудес из него <sup>14</sup> (здесь следует заметить, что двойное чудо неизвестно в греческой традиции и в составе чудес святителя Николая – 16.t.2; 16a; 166), не может являться бесспорным свидетельством того, что они никогда и не существовали. В эпилоге Сказания игумен Петр на вопрос главного повествователя – «будет ли се где написано, или ни?» – отвечает: «яко же слышах от отца Козмы и от И(о)сифа, в царство Василиево, то есть было» [1, с. 97, с дополнениями по У].

В момент публикации цикла Б. Ст. Ангеловым было высказано предположение о славянском имени автора – «Ходул» [1, с. 76, 78], но не исключалась, правда, и возможность, что имя является искажением другого («Фудул»?). Списки, обнаруженные позднее, дают варианты Худол», «Худог», «Феодор» (последний вариант – имя спутника повествователя, фигурирующее в чуде 3, перенесенное в У на самого рассказчика). Теперь, однако, нет сомнений, что основной вариант («Ходул») появился в результате невнимания переписчиков, исходное же написание этого имени (Ходуль – Христодул) <sup>15</sup> не дает оснований судить о его этнической принадлежности внутри православного мира.

Как повествователь Христодул последовательно нейтрален. Все примеры болгарского патриотизма находятся внутри повествования Георгия Болгарина и могут быть возведены к нему. В прологе и эпилоге (собственном тексте Христодула) о Болгарии и болгарях сказано лишь, что это «северные страны» [1, с. 79], «новопросвещенный народ» [1, с. 98], отношение повествователя к ним как своим («нашим») не ощущается. Отсутствием специального интереса к Болгарии Христодул контрастирует даже с игуменом Петром, задающим Георгию Болгарину вопросы о его общественном положении [14, с. 20; 15, с. 226] и грамотности [1, с. 89]. Нельзя, конечно, целиком игнорировать то обстоятельство, что Сказание в полном объеме сохранилось не в болгарской, а в восточнославянской рукописной традиции, при этом достаточно поздней: какие-то детали и особенности, присущие древнейшему тексту, позднейшими переписчиками могли быть опущены или переработаны. Примером этого могут служить эпизоды с вокняжением Симеона [1, с. 85], пророчеств Георгия о Симеоне [1, с. 94] и



иные, более мелкие, исключенные в изданном списке (следует, правда заметить, что списки Мз. и Т, сохранившие текст пророчества, еще моложе, чем Ц1); с другой стороны, фраза списка Ц1 – «и познах, яко же не *наши*, нъ угры» [1, с. 92], в других списках может читаться: «... не *блѣгары*, но угры» (Мз., курсив мой – А. Т.). Показательнее в этом смысле, быть может (но тоже в плане аргументации *ex silentio*), отношение к Христодулу его собеседников в Сказании. Его происхождение и национальная принадлежность никак не отмечаются, он просто «брат (странный)» [1, с. 84]<sup>16</sup>, тогда как, по его собственным ремаркам, Иосиф в «пропавшем чуде» – «родом бяше Сек(е)лит», (т. е., по всей видимости, грек из Сицилии), следующий рассказчик – Козьма – «быше пленен от северския страны» [1, с. 80]. Игумен Петр, начиная свой рассказ о Георгии Болгарине [1, с. 84], не называет его соотечественником автора, хотя более удобный случай для этого найти было бы трудно (ср. рассказ Георгия Болгарина (чудо 7), где старец Софроний предсказывает ему приход гостей «от твоея земля» [1, с. 90]).

Скорее, против болгарского происхождения автора свидетельствуют и точки отсчета в географических характеристиках (точнее – одна из них, поскольку остальные нейтральны). В чуде «о сыне попове» позиция основного повествователя и рассказчика этой повести – Козмы – сливаются («постави и (хозяина Козмы – А. Т.) стратига царь Василий на украине (вар.: «на страну») от срачин» [1, с. 80], т. к. для обоих точкой отсчета служит христианская ойкумена, противопоставляемая мусульманскому миру. Но в чуде 6, когда великомученик Георгий наставляет Георгия Болгарина в монашеской жизни и говорит ему: «Иди в гору, яже есть близ Всемера (искаженное: «Месемвра» – А. Т.) града [1, с. 88], (иже на межи от Болгар)»<sup>17</sup>, отчетливо видится взгляд с византийской стороны (в противном случае мы вправе были бы ожидать чтение – «от Грек»). Неясно, кому принадлежит эта географическая привязка – самому Христодулу или же игумену Петру, поведавшему автору рассказ Георгия Болгарина, но она сохранилась в тексте, оставшись как минимум незамеченной.

Таким образом, совокупность признаков, не имеющих по отдельности решающего значения, свидетельствует скорее в пользу греческого происхождения автора сказания – Христодула.

На первый взгляд такой вывод делает излишним вопрос о том, на каком языке Сказание было написано первоначально. Но даже если бы памятник содержал неопровержимые свидетельства в пользу славянского происхождения его автора, существование греческого текста (хотя бы в промежуточной устной форме) не подлежало бы сомнению. Первые чудеса, включая сюда и «пропавшее» двойное о пленном сарацине, были услышаны Христодулом где-то в Малой Азии, там же (либо поблизости) они и происходи-

ли. Едва ли можно сомневаться, что они рассказывались по-гречески, даже если (берем крайний случай) состав случайных собеседников, сидевших на привале «в день святого великого мученика Мины» (вероятно, 11 ноября) [1, с. 80], был интернациональным. Столь же мало сомнений, что и игумен Петр, обитавший в монастыре близ Никеи в Вифинии, не только пересказал на греческом пришедшему в обитель Христодулу повествование Георгия Болгарина, но и сам услышал его из уст последнего на том же языке. Мы не располагаем свидетельствами о распространении на рубеже IX–X вв. славянского литературного языка (а в литературности языка Сказания нет никаких оснований сомневаться) вне регионов деятельности славянских первоучителей и их ближайших последователей<sup>18</sup>. Даже если предположить, что архимандрит Петр, подобно Иоанникию Великому, был вифинским славянином (хотя для этого нет никаких оснований), его беседа с Георгием Болгарином о чудесах св. Георгия велась по-гречески: в тексте подчеркнуто знание болгарским монахом греческого литературного языка в такой мере, что собеседник был склонен предполагать обучение по греческим книгам (см. прим. 2). Вероятно, многослойным в языковом отношении является вставной эпизод в повествование Георгия – «чудо 9 о Клименте». Его рассказал на смертном одре болгарин из-под Доростола своему духовному отцу греку Ефрему, прожившему в Болгарии немало лет. Тот, в свою очередь, рассказал его обществу собеседников из пяти болгар (в их числе и Георгию) и одного грека (кир Софроний, наставник Георгия) в горах на болгаро-византийской границе под Месемврией-Несебром. Здесь язык, разумеется, мог быть и славянским и греческим (с большой степенью уверенности можно отрицать только протоболгарский вариант – для рубежа IX–X вв. такое предположение будет уже чересчур анахроничным), даже вероятнее первым, чем вторым – его должны были понимать все присутствующие. Следующий языковой слой текста – пересказ его на греческом игумену Петру.

Признание «Сказания инока Христодула» переводным памятником не отрицает, естественно, наличия первоначального собственно древнеболгарского ядра, существовавшего, очевидно, лишь в устной форме<sup>19</sup>: рассказ Георгия Болгарина (чудеса 4–10 дошедшего цикла), за которыми и целесообразно сохранить в дальнейшем наименование, данное при публикации Б. С. Ангеловым всему циклу – «Сказание о железном кресте». Оно, таким образом, представляет (редчайший, хотя и несколько запоздалый, но от этого, пожалуй, еще более раритетный) образец древнеболгарской грекоязычной литературы эпохи Первого царства, позволяющий в какой-то мере судить о возможных путях ее развития вне кирилло-мефодиевской традиции.

Признание «Сказания инокa Христодула» памятником, созданным первоначально на греческом языке, ставит перед исследователями вопрос о времени и месте его перевода на славянский. Разумеется, на нынешней стадии изучения текста не может быть и речи об отнесении перевода ко времени Второго Болгарского царства, как это предполагал Х. М. Лопарев в отношении «Чуда о кресте и болгарине» [14, с. 7–11]. Отождествление исключенной из цикла повести с дошедшим в составе чудес Николая Чудотворца двойным чудом о пленном сарацине (в «мирликийской» редакции) ограничивает эту датировку возрастом древнейшего ее списка (РНБ, Ф. п. I 46) – XII в., а если принять предположение о связи изъятия повести из цикла чудес Георгия с возросшим почитанием Николы на Руси после перенесения его мощей в Бари (1087 г.), то и рубежом XI–XII вв. Более узкая датировка перевода вплотную зависит от его происхождения: в указанных хронологических рамках он может быть либо болгарским первой четверти – второй трети X в., либо древнерусским XI в.

Не предпреляя окончательно ответа на этот вопрос (требующего углубленного исследования Сказания в языковом отношении и не входящего в задачи данной работы), напомним лишь, что А. И. Соболевский еще свыше ста лет назад относил двойное чудо Николы и Георгия к числу южнославянских (=древнеболгарских) переводов с греческого на основании употребления специфической лексики («хусить» (грабить) «воиска» (ж. р.) – война [29. С. 142])<sup>20</sup>. С чисто логической точки зрения для Болгарии эпохи Симеона перевод текста был делом более актуальным, чем для Руси XI в. (даже принимая во внимание, что Георгий было крестильным именем Ярослава Мудрого). С проблемой перевода тесно связан также вопрос о возможных болгарских интерполяциях греческого текста, связанных с прославлением Бориса и Симеона. Попытки решить его будут носить заведомо гипотетический характер из-за отсутствия греческого оригинала памятника<sup>21</sup>.

## Литература

1. Ангелов Б. С. Сказания за железния кръст // Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1978, Кн. III, с. 61–98 (1-е изд. Старобългарска литература. София, 1970, Кн. I, с. 129–155).
2. Ангелов Д. Образуване на българската народност. София, 1981
3. Иванов С. А. «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989, с. 70–77
4. Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Съставител Д. Петканова. София, 1992.
5. Божилов И. Цар Симеон Велики (893–927): Златният век на средновековна България. София, 1983.

6. *Каймакова М.* Българска средновековна историопис. София, 1990.
- 6а. *Драгова Н.* Българската тема в расказите с чудеса на свети Георги в славяно-византийската традиция (IX–XI в.) // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски» / Научен център за славяно-византийските проучвания «Иван Дуйчев». 1987, т. 1. София, 1990, с. 229–248.
7. *Турилов А. А.* Новосибирский список «Сказания инокa Христовула» // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990, с. 220–222.
8. [*Лебедева И. Н.*] Повесть о Варлааме и Иоасафе / Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII в. Л., 1985.
9. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987, вып. 1 (XI – перв. пол XIV в.).
10. Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Месяц декабрь, дни 6–17. М., 1904.
11. *Иосиф*, архим. Подробное оглавление Великих Четиих Миней всероссийского митрополита Макария. М., 1892.
12. Великие Минеи Чети... Месяц октябрь, дни 19–31. СПб., 1880.
13. *Турилов А. А.* Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII–XIV вв. (Проблемы и перспективы изучения) // Славянские литературы: XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. / Доклады российской делегации. М., 1993, с. 27–42.
14. *Лопарев Х. М.* Чудо святого Георгия о болгарине / Памятник византийской переводной литературы. СПб., 1894 (ПДПИ, вып. С).
15. *Снегаров И.* Старобългарският расказ «Чудо на св. Георги с българина» като исторически извор. // Годишник на Духовната Академия «Св. Климент Охридски». София, 1954–1955, т. IV (XXX), с. 217–241.
- 15а. *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильно, 1882.
16. *Halkin F.* Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1957, т. 1–3 (Subsidia Hagiographica 8a).
- 16а. *Halkin F.* Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae Bruxelles, 1969 (Subsidia Hagiographica 47).
- 16б. *Novum Auctorium Bibliothecae Hagiographicae graecae.* Bruxelles, 1984.
17. Новые поступления: Собрание Симферопольского педагогического института им. М. В. Фрунзе // Записки Отдела рукописей (ГБЛ). М., 1965, вып. 27, с. 191–205.
18. Житие Николая Чудотворца: Литографированный текст по рукописи XVI в. в МПирМ. СПб., 1882 (изд. ОЛДП, № 28, вып. 2).
19. *Леонид*, архим. (Кавелин). Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского чудотворца: Памятник древней русской письменности XI в. СПб., 1888 (ПДПИ, № 27).
20. *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.) СПб., 1906.

21. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.
22. Tomadakes E. I. Ἡ ὁμολογία τοῦ ἁγίου. Βίος καὶ ἔργον. Athen, 1971.
23. Великие Минеи Четии... Месяц апрель. М., 1916
24. Aufhauser I. Miracula Sancti Georgii. Leipzig, 1913.
25. Турилов А. А. Писа Христул // Антени. 28. XI. 1983, с. 13; то же // За буквите. София, 1987, № 13, с. 7.
27. Тахиаос А. Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии // Константин-Кирилл Философ. Доклады от симпозиумата посветен на 1100-годишната от смъртта му. София, 1971, с. 285–294.
26. Куев К. Малоазийската теория за езика на св. Кирила и Методия // Училищен преглед. София, 1940, кн. 1, с. 25–36.
28. Кръстанов Т. Откритие на българския Ватикански палимпсест в подкрепа на малоазийската теория за кирило-методиевия език. // Наука. София, 1992, № 1, с. 22–25.
29. Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода // Соболевский А. И. История Русского литературного языка. Л., 1980, с. 134–147 (1-е изд.: Труды IX Археологического съезда в Вильне (1893 г.). М., 1897, т. 2).

## Примечания

- 1 «Слыши же Клименте, по сем уже удолеет Семион князь врагам своим силою Христовою <и попрет я подножие ногама своим, и тако его Бог прославит, яко никого ж в роде Болгарсте>» [1, с. 94], текст в скобках, опущенный в опубликованном списке, восполняется по рукописи ГИМ, Музейское собр., № 1031 (здесь и далее текст приводится в упрощенной транскрипции).
- 2 «И вопросих его» (Георгия Болгарина – А. Т.) – рече блаженный архимандрит Петр: «Еси ли ся, брате, книгам учил?» И рече ми: «Несмь, отче. Егда бо мя крестиша, уже бех женат». И рекох ему: «То где еси научился греческы?» Он же рече: «У блаженного Софрония, иже научи Псалтыри изустъ» [1, с. 89].
- 3 Датировке Сказания (которое я отношу к времени между 907 и 917 гг.) будет посвящена отдельная работа.
- 4 Б. Ст. Ангелов [1, с. 69] (и вслед за ним энциклопедия «Старобългарска литература» [4, с. 334]) датирует Уваровский список концом XV – началом XV в. Почерк кодекса действительно достаточно архаичен [1, с. 70], но филигрань (гербовый щит с горизонтальной зубчатой полосой) полностью соответствует № 2025 в альбоме Ш.-М. Брике (1545 г.).
- 5 Такое отношение древнерусских книжников к посмертным чудесам как к открытой системе повествования значительно расширяло возможность их пополнения путем привлечения текстов, к жанру собственно чудес первоначально не относившихся. Так, значительная часть жития Стефана Дечанского, написанного Георгием Цамблаком, вошла в состав Великих Минеи Четых митрополита Макария в качестве двух посмертных чудес Николая Мирликийского [10, стб. 645–660, 11, стб. 155, 156]. Чудо Дмитрия Солун-

ского «об Аскалоне царе» в октябрьском томе тех же Миней Четых [12, стб. 1900–1902] представляет собой соединение похвалы Савве Сербскому (с заменой имени на Дмитрий) из Феодосиевой редакции его жития с извлеченным отсюда же рассказом о чудесной гибели царя Калояна.

- 6 Распространение в восточнославянской книжности XVI–XVII вв. таких кратких записей чудотворений, аналогичных погодным записям летописей, объясняется в значительной мере практикой «обысков» – освидетельствования церковной администрацией подлинности чудотворных святынь. Записи в подобных случаях играли роль документальных свидетельств, подтвержденных непосредственными участниками и очевидцами событий.

- 7 Известна в двух списках: 1) РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304. I) № 5. Пролог на сентябрь–ноябрь, л. 162–165, кон. XIV в., рус.; 2) Пролог на март–август, л. 364 об. – 367, кон. XIV в., серб. с болгаризмами (вероятно, восходит к русскому оригиналу [13, с. 38]). Основные издания текста – [14, с. 19–21; 15, с. 225–227; библиография – 1, с. 61–66]. Во втором из списков текст без отдельного заголовка включает также «Чудо о жене» (чудо 5).

- 8 Сохранилась в большом количестве списков восточнославянского происхождения XV–XVII вв. Б. Ст. Ангелов указывает 5 местонахождение последнего в его перечне, принадлежавшего в XIX в. Корсунскому монастырю, в настоящее время не известно, возможно, это № 8): 1) Вильнюс, ЦНБ АН Литвы, F. 19 (собр. Виленской Публичной библиотеки), № 240, Измарагд юго-западной редакции, л. 397 об. – 399 об., кон. XV (?) – нач. XVI в. (в описании [15а, с. 341] на основании пробы пера на последнем листе ошибочно датирована 1595 г.); 2) Львов, НБ НАНУ им. В. Стефаника, АСП–69, то же, л. 102–104, втор. пол. XVI в.; 3) Киев, Ин-т украинского языка им. Шевченко НАНУ, собр. И. Франко, № 4715, Сборник, л. 244 об. – 251, XVII в.; 4) РНБ, собр. ОЛДП, 0.135, Сборник, л. 389–395, XVII в. [1, с. 65–68]. В настоящее время этот перечень можно существенно дополнить, при этом более ранними списками: 5) Киев, ЦНБ НАНУ, собр. Киево-Софийского собора, № 273/1310С, Пролог на сентябрь–февраль, л. 128 об. – 130, посл. треть XV в.; 6) Там же, собр. Михайло-Златоверхого м-ря, № 529П. / 1643, то же, л. 143 об. – 144 об., посл. четв. XV в.; 7) РГАДА, ф. 181, (РС Б-ки МГАМИД) № 710, то же л. 165–166 об., перв. пол. XVI в.; 8) РГБ, ф. 445 (Симферопольского педагогического ин-та), № 33, Сборник, л. 306 об. – 308, 1550/1551 г.; 9) Там же, ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова), № 63, Измарагд юго-западной редакции, л. 252 об. – 254, кон. XVI – нач. XVII в.; 10) Там же № 1818, то же, л. 355–357 об., кон. XVI – нач. XVII в. Текст во всех списках устойчив с минимальным числом разночтений (преимущественно на уровне ошибок писцов и орфографических вариантов), обязательно включает (с отдельным заголовком) «Чудо о жене». Издан по списку ОЛДП [14, с. 22–24]. В рукописях XVII в. встречается также перевод этой редакции чуда на украинско-белорусский литературный язык («просту мову»): 1) Вильнюс, ЦНБ АН ЛИТВЫ, F. 19, № 82. Торжественник минейный, л. 185 об. – 187 об., 1664. [1, с. 66, № 4, не отмечено, что это перевод]; 2) РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцев) № 325. Сборник, л. 224 об. – 225, втор. пол. XVII в.

- 9 В списках Ц1, Ц2, Мр. цикла [1, с. 85] опущен эпизод о вокняжении Симеона и диалог Петра и Георгия [ср.: 14, с. 20; 15, с. 226], но это можно рассматривать как индивидуальную особенность данной группы списков, поскольку в У текст соответствует отдельным спискам пространной редакции чуда (из Мз. и Т текст чуда исключен целиком).

- 10 Собственно, след изъятия текста заменен при внимательном чтении и в самом цикле: «И чюдующимся нам о том, поведати нача *ин* (курсив мой – А. Т.) брат» [1, с. 80]. Но ранее как повествователь никто не упоминается.

- 11 Краткое описание кодекса (без указания на текст) [15а, с. 193–195]. Пользуясь случаем поблагодарить Б. М. Клосса, обратившего мое внимание на данную редакцию чуда, и С. Ю. Темчина, изготовившего для меня копию вильнюсского списка.
- 12 Начальными словами, приведенными выше, избыточная информация особой редакции чуда 1 не ограничивается. Только здесь читается опущенное в основной редакции отдельной повести и в цикле целиком начало кондака св. Георгию по-гречески (кириллицей): «Фисоу по феоу(с)» (греч.: *Φεσὺν πο θεοῦς*), еже е(сть) «Въздeлан Богом» (л. 312).
- 13 Тем самым попутно разрешается вопрос, близ каких Мир жил Иосиф из сокращенной редакции «Чуда о кресте и болгарине» – Ликийских или же, как предполагал более вероятным Х. М. Лопарев [14, с. 12], Фессалийских.
- 14 Попутно следует заметить, что надежды, возлагавшиеся болгарскими исследователями [1, с. 71, прим. 13; 5, с. 200–201, прим. 18] на издание чудес св. Георгия на греческом языке, осуществленное И. Ауфхаузером [25], не оправдываются – ничего, как-либо связанного с нашим циклом, в этой маленькой книжке нет. Б. Ст. Ангелову публикация Ауфхаузера не была доступна, но И. Божиллов цитирует из нее другие тексты [5, с. 124].
- 15 Подробному рассмотрению ономастики и топонимики памятника я собираюсь посвятить особую статью. Это тем более необходимо, поскольку уже предложенные наблюдения и реконструкции, в первую очередь в отношении имени автора [25], остались вне поля зрения других исследователей (ср.: [6а, с. 231–232]).
- 16 Прилагательное, опущенное в опубликованном списке, восстанавливается (согласно У, Мз., Т).
- 17 Текст в скобках, опущенный в изданном списке, приводится по Мз и Т [о реконструкции топонима см.: Т, с. 222].
- 18 Конечно, именно Вифиния (или, точнее, Олимп – как центр) условно может быть отнесена к таким регионам (в литературе высказывались даже мнения, что именно язык вифинских славян, относящийся к восточноболгарским диалектам, был положен первоучителями в основу литературного старославянского – [26; 27; 28]), но столь же несомненно, что, после ухода первоучителей из Олимпа, традиция, непродолжительно культивируемая в крайне узком кружке, неминуемо должна была прерваться. Относить же ее возрождение (свидетельств о чем мы не имеем) здесь, в центре интернациональных монашеских связей, в силу внешнеполитических обязательств целесообразнее к эпохе царя Петра, чем ко времени Симеона.
- 19 И рекох (Христовул – А. Т.) великому архимандриту Петру: «Будет ли се где написано, или ни?» И сказах ему и аз, яже слышах в Купре (вся реченная и выше) [1, с. 97], текст в скобках дается по У. Дальнейший текст испорчен во всех списках, (а в Ц2, Мз., Т эпilog опущен), наиболее полный вариант содержит У: «И рече ми великий (архимандрит – А. Т.): «Но се, еже исповедал болгарин, то в нове не будет написано, сего ж не вем. <А> яко же слышах в Крите <и> (Купре – Ц1) от отца Козмы и от И<о>сифа, в царство Васильево, то есть было». Вне зависимости от возможных контекстур («в нове ли будет», «не в нове не будет ли» и т. п.) повествование Георгия Болгарина противопоставлено в ответе игумена Петра на вопрос Христоула текстам, заведомо существовавшим в письменном виде («то есть было»).
- 20 Справедливости ради следует заметить, что другие чудеса цикла, известные ему по спискам Пролога XIV–XV вв. («о сыне попове», о бесноватом отроке, «о кресте и болгарине»), А. И. Соболевский (не зная, разумеется, о существ-

вовании единого сказания) относил (не аргументируя мнения) к числу древнерусских переводов домонгольской эпохи [29, с. 146].

- <sup>21</sup> В связи с этим нелишне еще раз напомнить, что сокращенная редакция «Чуда о кресте и болгарине», известная по спискам XV–XVII вв., в которой нет рассказа о крещении Болгарии при Борисе-Михаиле, представляет собой не исходный текст до интерполяции, а сокращенный (см. выше).



## **Византийско-славянская общность в представлениях болгар X–XIV вв.**

Цивилизационная общность славянских культур, связанных с Константинополем принятием и исповеданием восточного христианства, является одним из важнейших сегментов европейской средневековой культуры. В национальных историографиях, в мировой славистике и византиноведении распространены различные обозначения этого феномена. Наиболее популярны среди них в настоящее время, пожалуй, введенный почти 40 лет тому назад итальянским славистом Р. Пиккио термин «*Slavia Orthodoxa*»<sup>1</sup> и принятое русскими, болгарскими и отчасти сербскими учеными понятие «византийско-славянская общность»<sup>2</sup>. Однако ее адекватное описание в научной литературе до сих пор остается одной из не вполне разрешенных в славистике проблем. В диапазоне оценок – от преувеличения характера и масштабов общности средневековых культур православных славянских народов до самозабвенных поисков глубоких исторических корней национальной самобытности – до сих пор нечасты попытки объективно разобраться в культурной сущности данного феномена, например, проследить длительный и сложный путь его осознания вначале самими представителями данной культурной общности, а затем – их духовными наследниками.

По поводу того, насколько византийско-славянская общность осознавалась самими носителями этой культуры, существуют различные мнения. Так, представляя читателям фундаментальный сборник работ Р. Пиккио, изданный в Софии в 1993 г., видный исследователь средневековой южнославянской книжности К. Станчев упрекнул маститого итальянского коллегу в «приписывании исследовательского понятия самому объекту исследования как части его самосознания». Правда, тут же болгарский славист сделал оговорку, что сознание византийско-славянской общности самими славянами произошло не ранее времени распространения исихазма в XIV–XV вв.<sup>3</sup>

Действительно, в XIV–XV вв. идея общности православных народов находит ряд ярких выражений, как прямых, так и косвенных, в текстах, происходящих из среды балканских исихастов – патриарха Филофея Коккина, митрополита Киприана, Евфимия Тырновского, Григория Цамблака и др. Однако, можно

ли утверждать, что феномен, складывавшийся к тому времени на протяжении почти пяти веков, не находил адекватного отражения в культурном сознании южных славян в течение всего этого времени?

Сомнения такого рода, несомненно, оправданны – подмена реального объекта историко-культурного исследования научной абстракцией наносит результатам не меньший вред, чем модернизаторские попытки экстраполировать на Средневековые особенности национального самосознания Нового времени. Но несомненно и другое – любой из православных славянских народов обладал культурным самосознанием, опиравшимся на определенный механизм идентификации, одной из координат которой было соотнесение себя с источником, «зеркалом», следуя выражению Д. Оболенского, – Византией, а затем и с другими христианскими народами <sup>4</sup>.

Нередко модели такой идентификации предлагались самим Константинополем в духе идей патриархов Фотия и Николая Мистика о «членах одного тела» или широко распространенной концепции «семейства православных государей» <sup>5</sup>. Будучи, как правило, увязанными с представлениями о политической и конфессиональной зависимости от Византии, греческие «подсказки» в зависимости от конкретных обстоятельств находили у православных славян неоднозначный прием – от прямого отторжения в Болгарии при царе Симеоне в начале X в. или декларируемого в актах первых Неманичей принятия в Сербии конца XII – начала XIII вв. до фактического игнорирования на Руси.

Собственные представления византийско-славянской, или, в более широком понимании, восточноправославной, общности у южных славян, судя по сохранившимся источникам, редко переходили из плана содержания в план выражения. Они почти не зафиксированы в непосредственных декларациях и просматриваются лишь через идеи о своем положении в христианском мире или через соотнесение элементов собственных культурных моделей с их византийскими прототипами и аналогами.

Содержание и структура модели болгарской средневековой культуры в своих основных чертах сформировались уже в первой четверти X в., в эпоху Симеона, и, несмотря на весьма существенные трансформации в течение последующих веков, продолжали определять ее облик на протяжении всего Средневековья. Среди других православных славян болгар отличала неотделимость их культурной идентификации от византийского «зеркала». Сочетание симбиоза и противопоставления болгар и греков присутствовало в средневековом болгарском самосознании и в условиях прямой культурной конфронтации с Константинополем при Симеоне или при первых Асенях, и в обстановке

в целом неконфронтационного культурного взаимодействия при Петре или при Иване Александре<sup>6</sup>. Конечно, и для других православных славянских культур Византия была отправной точкой собственной идентификации, но, возвращаясь к «зеркальной» аналогии Д. Оболенского и дополняя ее хрестоматийным образом Л. Кэролла, можно сказать, что все принявшие из Константинополя христианство славяне смотрелись в византийское «зеркало», но лишь Болгария перешагнула зыбкую, но реальную грань Зазеркалья.

Модель болгарской средневековой культуры отчетливо отражала специфику положения болгар в византийско-славянской общности, их особую роль в восприятии славянами православной византийской культуры. Византийско-болгарское культурное взаимодействие составляло ядро всей культурной общности вплоть до последних десятилетий XIV в., когда в активизировавшейся рецепции духовного наследия Византии славянами центр тяжести был перенесен в полиэтническое исихастское сообщество, представители которого активно работали на Афоне, в монастырях и городских центрах Болгарии, Сербии, Валахии, Молдавии и Руси<sup>7</sup>. В болгарской средневековой системе культурных координат центральное место занимало сопоставление с Византией, что, наряду с отождествлением болгар со славянами вообще в плане языка и письменности, сводило представления о всей византийско-славянской общности к симметричному болгаро-греческому симбиозу, в основе которого лежала идея о разделе наследия Константина Великого – и имперского, и духовного – между двумя православными народами<sup>8</sup>. Другие православные народы, в том числе и славянские, оставались на далекой периферии и лишь эпизодически попадают в круг культурных представлений болгар.

Характерно, что интерес к православным собратьям явно стал нарастать с усилением османской опасности. Например, если ранняя редакция Краткого жития св. Константина-Кирилла (т. н. Успение Кириллово), восходящая к XIII в., завершается славословием «Болгарскому царству», то списки, отражающие более позднюю редакцию, содержат моление укрепить «все царства православных христиан»<sup>9</sup>. В целом же внимание к Сербии и Руси становится характерным для средневековой болгарской культуры только после падения Болгарского царства под власть османов. Последователи Тырновской школы Иоасаф Бдинский, Григорий Цамблак и Константин Костенецкий как бы пытаются подставить Сербию на место павшей Болгарии в традиционную двухполюсную модель византийско-славянского симбиоза. В начале XV в. уникальное для болгарского восприятия восточнославянской общности сопоставление болгар и русских

как этноконфессиональных общностей сделал в Надгробном слове митрополиту Киприану Григорий Цамблак, как бы передавая от имени своего народа русскому честь считаться первым среди православных славян<sup>10</sup>.

Узкий и в то же время наиболее важный для болгар контекст их культурной идентификации в системе координат «Болгария – Византия» достаточно легко обнаруживается и в целом ряде прямых деклараций, в том числе в титулатуре болгарских государей<sup>11</sup>, и в некоторых специфических манифестациях. Как одни из самых интересных можно отметить нередкие попытки «антропоморфного» выражения идеи болгаро-греческого культурного симбиоза, возможно, восходящие к образу Николая Мистика, представлявшего болгар и греков как «члены одного тела»<sup>12</sup>. «Полугреком» называли соотечественники Симеона<sup>13</sup> – живое олицетворение болгарской культурной модели, «дитя мира» между греками и болгарам, заключенного при его отце Борисе<sup>14</sup>. Болгарская редакция жития св. Димитрия Солунского (XIII в.)<sup>15</sup> и житие св. Ромила Бдинского (XIV в.)<sup>16</sup> подчеркивают как реальное, так и вымышленное происхождение своих героев от смешанных браков между греками и болгарам. «Антропоморфные» манифестации культурной модели интересны и тем, что не оставляют места для присутствия в них каких-либо иных элементов.

Большинство манифестаций более широкого общеправославного контекста средневековой болгарской культуры также чаще всего выражены в моделях, нежели в текстовых формулах. Наиболее масштабной и осязаемой моделью восточноправославной общности был Афон, и единственное, как нам представляется, развернутое текстовое выражение средневековые болгарские представления об этой общности получили именно в памятнике, связанном с Афоном, – в промюоне грамоты царя Ивана Александра Зографскому монастырю 1342 г.: «На Святей горе Афонской, еже быти в ней пристанище всякой души христианской, паче же православной... обретаются здания от всякого рода и языка православного, еже суть перъвее и изряднейшее – Гръци и Блъгаре, потом же Сръбье, Руси, Ивере...»<sup>17</sup>. Как бы микромоделью православного сообщества, «малым Афоном», была и Тырновская Святая гора – местность неподалеку от болгарской столицы, где были сосредоточены многочисленные монастыри. Среди них был и монастырь св. Троицы, при патриархе Евфимии ставший главным центром Тырновской школы. Как пишет Григорий Цамблак, здесь собралось «множество людей не только от болгарских родов, но и издалека, из всех северных стран до самого Океана и из западных до Иллирика», впоследствии ставших «наставниками в своих отечествах»<sup>18</sup>. Сообщение Цамблака примечательно и

обозначением географических границ восточноправославной общности, центром отсчета для которых в данном случае явилась Болгария.

С Афоном была связана и практика совместных богослужений представителей различных православных церквей. При отпевании Симеона (Стефана) Немани «мнози езици придоша поклонитися ему и с великою почестию отдати пение, певше пръво Гръци, потом Иверие, та же Руси, по Русех Блъгаре, потом паки мы» (т. е. сербы)<sup>19</sup>. Но болгарские представления о совместном богослужении были и иными. Восходящая к XIII в. редакция «Слова о письменех» Черноризца Храбра снабжена таким дополнением: «Если соберутся вместе два священника – болгарский и греческий... и если оба (служат) – пусть служат литургию, но пусть не отпадают славянская литургия, а греческое – пение, ибо свята славянская литургия, что святой муж составил»<sup>20</sup>.

Это сведение отводит нас сразу к двум сюжетам – к отчетливо осознававшимся болгарами (хотя не всегда безоговорочно признаваемым) кирилло-мефодиевским корням византийско-славянской общности (совместная латинско-греко-славянская служба упоминается в Пространном житии Мефодия в связи с отпеванием славянского апостола)<sup>21</sup> и к попыткам выстроить иерархию народов православной общности, одна из которых представлена цитируемой выше Зографской грамотой. В средневековой болгарской книжности такие попытки связаны чаще всего с богатой апокрифической традицией, что указывает и на единство моделей официальной и неофициальной культур. Тексты, восходящие к XIII–XIV вв. (Сказание о Сивилле, Разумник-Указ), выстраивают троичную (три рода, три царства, три правоверных книги) иерархию, где чаще всего представлены греки, болгары и иверы, и более сложную пентархическую схему, где присутствуют «сириане, иверы, греки, болгары и русы»<sup>22</sup>. Скорее всего с учетом апокрифического характера этих текстов в них следует, скорее, видеть выражение идеи восточноправославной традиции, хотя в поздних редакциях XV–XVI вв. отражаются и современные им реалии, например, в число православных народов включаются валахи<sup>23</sup>.

С литургической практикой связаны и опосредованно выражавшие идею общности православных народов служебные и четьи книги, отражавшие годовой цикл богослужений – Минеи, Прологи и др. Памяти почитаемых в Болгарии святых и специфические праздники вносятся в месяцесловы первых переписанных здесь в X в. Евангелий<sup>24</sup>. По-видимому, к эпохе византийского господства в XI–XII вв. относится начало распространения в болгарских землях Пролога<sup>25</sup>. В XIII в. возникает болгарская

редакция Праздничной Минеи, включающая службы св. Константину-Кириллу, св. Мефодию, св. Ивану Рильскому, св. царю Петру, св. Петке и св. Михаилу Воину<sup>26</sup>. В XIII–XIV вв. формируется монументальный тырновский агиографический и гимнографический цикл. Его последовательные редакции, принятые в XIII в., в первой половине и в конце XIV в., отражают и трансформацию представлений о византийско-славянской общности. Так, если в первые редакции житий, служб и похвал святым, чьи мощи хранились в Тырнове, вошли фрагменты, резко подчеркивавшие величие Болгарского царства и его противостояние Византии в духе идеи «Тырново – новый Царьград», то последняя из редакций, связанная с деятельностью тырновской школы при патриархе Евфимии в 70–90-е годы XIV в., акцентирует внимание на том, что болгарская столица – все-таки «второй после Царьграда и словом, и делом» царствующий град, порожденный «царицей городов» – Константинополем<sup>27</sup>.

Из сказанного выше можно заключить, что восприятие общности православных народов в средневековой болгарской культуре происходило в двух контекстах – узком, болгаро-греческом, который в целом определял ее самосознание, и в широком, общеправославном, источником которого были хранимые Афоном и другими центрами общения православных народов традиции. Характерно, что собственно византийско-славянская общность осознавалась либо в общеправославном контексте, не выделяющем славян среди прочих православных народов, либо в рамках болгаро-греческого симбиоза, где болгары отождествлялись со славянами вообще.

Средневековые болгарские источники отражают и ойкуменический общехристианский контекст восприятия византийско-славянской общности. Он, несомненно, восходит к кирилло-мефодиевской традиции, привившей средневековой болгарской культуре определенный иммунитет к активно навязывавшимся Византией, начиная с первых лет после принятия Болгарией христианства, антилатинским тенденциям (Фотий, Николай Мистик, Феофилакт Охридский). В болгарских памятниках вплоть до XIII в. почти не прослеживаются антикатолические сюжеты, широко распространенные, например, в ранней древнерусской книжности. В этом плане и конфессиональная лабильность Бориса и Калояна выступает не только как продуманная политическая игра, но и как вполне обусловленные заложенной в культуру системой координат поиски места Болгарии в более равнозначном, чем поляризованном конфессионально-культурном пространстве. Например, наряду с Греческим, Иверским и Болгарским царствами в одной из редакций «Разумника-Указа», вос-

ходящей к XIII в., упоминается «Аламанское царство»<sup>28</sup>. Видимо, вплоть до XIII в. в болгарском культурном самосознании не сложилась резкая граница между восточноправославной общностью и Западом. Это также отличает болгарскую культуру, по крайней мере, до 30-х гг. XIII в., от культуры сербов в державе Неманичей и от культуры Древней Руси. Одним из интересных косвенных доказательств этому является убедительная атрибуция В. Г. Пуцко западных мотивов Добрейшова Евангелия<sup>29</sup>.

Разграничение православной общности с Западом в средневековой болгарской культуре прослеживается с постоянным нарастанием антизападных тенденций в сохранившихся литературных памятниках и актовом материале, начиная с 30-х – 70-х гг. XIII в. Антилатинские выпады впервые фигурируют в текстах, связанных с восстановлением Болгарской патриархии в середине 30-х гг.<sup>30</sup> и достигают апогея в памятниках, отражающих реакцию болгар на конфессиональную политику Михаила VII Палеолога, Лионскую унию 1274 г. и предпринятое византийскими наемниками в наказание за отказ от унии разграбление Афона в 1275 г.<sup>31</sup> Характерно, что именно ко времени Лионской унии относятся попытки болгарских книжников впервые представить Тырново в качестве центра всей православной общности. Это – глосса Тырновского евангелия 1272/73 гг., где болгарская столица впервые названа Царьградом, приписка к Апостолу 1276/77 гг., где тырновский патриарх именуется «столпом православия»<sup>32</sup>, и, особенно, дошедшая до нас в поздней русской версии «Повесть о монастыре Ксиропотам», где прямо утверждается, что во время нападения «латинских» наемников Михаила VIII на афонские монастыри кафедр вселенского патриарха находилась в Тырнове<sup>33</sup>.

Таким образом, представления о византийско-славянской общности в болгарской средневековой культуре формировались в процессе конфессионально-культурной идентификации болгар как через диалог с Византией, так и в более широких общеправославном и общехристианском контекстах. Редко получая прямое выражение в текстовых формулах, эти идеи составляли основу системы координат – модели средневековой болгарской культуры, – которая проявлялась в различных аспектах культурной деятельности и определяла ее взаимоотношения с культурами других православных народов.

## Примечания

- 1 *Marti R.* Slavia Orthodoxa als literar- und sprach-historischer Begriff // *Studia slavico-byzantina et medievalia europensia*. V. I. Sofia, 1989, S. 193—200.
- 2 Византия и славяните на Балканите. Типологическа съпоставка на културните модели // Годишник на Софийския университет. Научен център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев», 1990, т. 84, кн. 4, София, 1994 (в печати).
- 3 *Пиккио Р.* Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993, с. 679—680.
- 4 *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth. N.-Y., 1971.
- 5 *Dölger F.* Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers // Сборник в памет на професор Петър Ников. София, 1940, с. 219—232.
- 6 *Поливянний Д.* Култура на кръстопът // История, София, 1993, № 2, с. 12—16.
- 7 *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1974, т. 29, с. 291—305.
- 8 *Бадаланова-Покровская Ф.* «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры. М., 1990, с. 137—151.
- 9 Българската литература и книжнина през XIII в. София, 1987, с. 61, 220.
- 10 Стара българска литература. Т. 2: Ораторска проза. София, 1982, с. 209—210.
- 11 *Бакалов Г.* Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. София, 1985, с. 110, 114, 161—162, 171—172.
- 12 Цит. по: *Златарски В.* История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2. София, 1971, с. 789. Выражение Николая Мистика восходит к евангельскому: «Вы – тело Христово, и в отдельности – члены» (I Кор., 12, 27).
- 13 Латински извори за българската история. Т. II. София, 1961, с. 320.
- 14 Цит. по: *Божилков И.* Цар Симеон Велики (893—927). Златният век на Средновековна България. София, 1983, с. 33.
- 15 Българската литература..., с. 64.
- 16 Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII вв. М., 1990, с. 353.
- 17 *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970, с. 587—588.
- 18 Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. София, 1971, с. 196.
- 19 Примери из старе српске књижевности. Београд, 1975, с. 18.
- 20 Българската литература и книжнина през XIII в., с. 173.
- 21 Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 101.
- 22 Българската литература..., с. 169.
- 23 Там же, с. 279.
- 24 *Сергий*, архиепископ Владимирский. Полный месяцеслов Востока. Т. 1: Восточная агиография. Владимир, 1901, с. 19, 31, 115—116, 124, 128.
- 25 *Петков Г.* Два фрагмента от Търновската редакция на Стихияния Пролог // Търновска книжовна школа. Т. IV. Културно развитие на българската държава (краят на XII—XIV в.). София, 1985, с. 223—231.



- <sup>26</sup> *Иванова К.* Житията в стара българска литература // Стара българска литература. Т. IV. Житиеписни творби. София, 1986. с. 17–20.
- <sup>27</sup> Житие и жизнь отца нашего Феодосия // Сборник за народни умотворения и книжнина. София, 1904, т XX, с. 12; *Kaluzniacki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthimius. Wien, 1901, S. 274.
- <sup>28</sup> Българската литература..., с. 1, 9, 277–288.
- <sup>29</sup> *Пуцко В.* О портретном изображении попа Добрейша // Старобългаристика. 1985, № 3, с. 65–73.
- <sup>30</sup> Българската литература..., с. 112.
- <sup>31</sup> Там же, с. 62.
- <sup>32</sup> Там же, с. 197.
- <sup>33</sup> *Вишенский И.* Сочинения. М.–Л., 1955, с. 334.

Вин Ю. Я.  
Москва

## **Судьба славянской семьи глазами охридского архиепископа Димитрия Хоматиана: опыт историко-психологического исследования**

В настоящее время в исторических исследованиях все чаще и чаще на первый план выдвигаются проблемы психологического по своей природе характера. С этой точки зрения, особое значение обретают труды, направленные на качественное улучшение синтеза истории и психологии. К таковым, в ряду других, принадлежит и коллективная монография под редакцией видного психолога В. М. Рэнайэна. В ней всесторонне рассматриваются кардинальные вопросы применения психологического анализа в историческом исследовании. Сам В. М. Рэнайэн в своем очерке, опубликованном в этой книге, развивает и совершенствует воспринятую у его предшественников методику психологического изучения общественных отношений шестисистемного уровня<sup>1</sup>. Ее сущность состоит в том, что взаимосвязи психологических явлений и процессов, с одной стороны, и исторических событий, с другой, подлежат дифференцированному анализу на шести уровнях. Ученый предлагает проводить такой анализ на уровне отдельных личностей, затем переходить на уровень социальных групп, далее — организаций, например, церкви и политических структур. Центральное место отведено анализу важнейших общественных институтов — экономики, политики, образования, религии и т. п., тогда как высшие ступени занимает изучение психологических феноменов в масштабах социокультурных систем, в их числе — наций и международных отношений. По словам В. И. Рэнайэна, эта методика призвана сосредоточить внимание ученых на взаимных связях психологических процессов внутри индивидов и коллективов и истории общественных групп, организаций, институтов и т. д. Это делает возможным широкое использование описываемой методики в междисциплинарных исследованиях различных системных уровней. Свои примеры автор очерка заимствует из новейшей истории и высказывает убеждение в том, что выработанный им подход с учетом необходимых коррективов приложим и к более давним историческим эпохам, включая средневековье<sup>2</sup>.

Историк, который следует за В. М. Рэнайэном, должен помнить, правда, о том, что закономерности функционирования общественных институтов в корне отличны от норм, опосредующих деятельность людей, представленных в том или ином институте,

и не могут быть объяснены при помощи анализа психологии отдельного человека. Недаром еще М. Вебер, в свое время предостерегая от подобного заблуждения, настаивал на том, что к пониманию характера общественных институтов нужно идти не от анализа психологических свойств человека, а наоборот, и тем самым углублять наши знания об исторической культурной обусловленности и культурном значении общественных институтов<sup>3</sup>. Таков истинный путь познания роли общественных институтов в человеческой жизни, их влияния на нее. Конечно, этот тезис М. Вебера – безусловно, одна из блистательных граней главной идеи его трудов, постулирующих необходимость комплексного подхода к изучению социальной истории и исследованию социокультурного универсума в единстве «человек–культура»<sup>4</sup> – привлекается нами отнюдь не для того, чтобы поколебать логику научных построений В. М. Рэнайэна. Наша цель состоит не в подтверждении или опровержении их на примере средневековых материалов. Наша задача – взять на вооружение общие принципы научного подхода зарубежного психолога, в частности и тот, что для понимания исторических процессов и политических явлений дифференцированный психологический анализ в соединении с другими системными и междисциплинарными формами исследования должен служить обязательным его компонентом<sup>5</sup>. Вместе с тем, усматривая в нем непрменный прием исторического познания, попытаемся преобразовать методику дифференцированного психологического анализа, приняв во внимание вышеприведенное высказывание М. Вебера. В этом случае, изучение конкретно-исторических материалов необходимо начинать на макроуровне предложенной нам В. М. Рэнайэном схемы и завершить анализом поведения отдельных людей и занятой ими индивидуальной позиции.

Предметом изучения послужит одно из посланий охридского архиепископа Димитрия Хоматиана, посвященное судебному слушанию по иску жителя хоры (области) Призрена Василия Добрешина к свояку Георгию ввиду разрыва им супружеских уз<sup>6</sup>. В ряду примерно двух десятков описаний разводов, данных архиепископом в его сочинениях, это послание, без всякого сомнения, выделяется. Оно содержит единственные в своем роде сведения об альтернативном каноническому пути расторжения брака. К тому же эти сведения обнаруживают достаточно откровенные признаки сохранения этнической самобытности местного населения и его исконных обычаев в сфере семейно-брачных отношений<sup>7</sup>, несмотря на господство церкви и насаждаемых ею ортодоксально-канонических по духу порядков.

Известный исследователь охридской архиепископии И. Снегров склонен датировать изучаемое послание периодом 1216–

1219 гг., а отображенные в нем события отнести к началу XIII столетия<sup>8</sup>. Суть исковой жалобы заключалась в следующем. Первоначально Георгий был женат на дочери Радослава из Нижнего Полога Обраде, с которой потом развелся с согласия ее родителей и в присутствии покойного епископа Призрена Никифора<sup>9</sup>. Недолгое время спустя Георгий женился на свояченице Василия Добрешина – двенадцатилетней Чернокосе. С ней Георгий прожил 18 лет и у них родилось 8 детей. Обрада же после развода вышла замуж повторно и стала матерью детей не названного в послании супруга. К несчастью для главных персонажей рассказа Димитрия Хоматиана, второй муж Обрады скончался, а Георгий поспешил бросить Чернокосу с тем, чтобы вернуться вновь к Обраде. Такова фабула высказанной на судебном слушании Василием Добрешиным жалобы<sup>10</sup>. Присутствовавший при разбирательстве дела свояк Георгия согласился с ее содержанием. В свою очередь, его рассказ выявил новые подробности развода Георгия с Обрадой и его женитьбы на Чернокосе. За ними-то и скрываются психологические установки и мотивации поступков причастных к этим событиям лиц. Анализ подоплеки судеб главных героев судебного слушания, по нашему мнению, будет успешным, если к их изучению приступить, определяя важные в отношении названных людей особенности окружающей их социокультурной среды по ее отображению в личности Димитрия Хоматиана.

Нет нужды обсуждать, что Димитрий Хоматиан известен как авторитетный церковный деятель на периферии так называемого «Византийского содружества» первых десятилетий XIII в. Архиепископ являлся главой византийской церковной администрации в Охриде<sup>11</sup>. Здесь Димитрий Хоматиан провел долгие годы, в полной мере изведав обычаи и нравы местного населения. Грек по происхождению, он овладел славянским языком<sup>12</sup>. Однако это не снимало внутренней – «психологической» – коллизии, находившей свое выражение в социокультурном плане.

Выясняя сущность мировосприятия Димитрия Хоматиана, прежде всего, необходимо указать на сугубую его приверженность христианской ортодоксии и неуклонное следование нормам византийского законодательства и канонического права. Именно эта идея предопределяет логику исследования или неоднократно подчеркивается в некоторых трудах по весьма различным поводам, включая в их число суждения А. Е. Лапу, придававшей особое значение юридическо-правовой стороне анализа иска Василия Добрешина<sup>13</sup>. Наряду с тем, отметим и гуманистические веяния, пронизавшие мировоззрение Димитрия Хоматиана. Обративший на них наше внимание во время обсуждения излагаемых далее материалов академик Г. Г. Литаврин считает, что и в деликат-

ности выносимых архиепископом судебных постановлений в целом, и в бережном отношении владыки к судьбам представших перед ним участников слушаний по делу Василия Добрешина и его свояка Георгия неизбежно воплощалась гуманистическая по своей природе общественная позиция и культура Димитрия Хоматиана<sup>14</sup>. Вполне возможно, гуманистические начала в какой-то степени объясняют увиденную И. Снегаровым в отношении архиепископа к местному населению веротерпимость<sup>15</sup>. Правда, по нашему убеждению, судебная и каноническая практика охридского владыки, в первую очередь, дает право говорить о его религиозном, христианском гуманизме<sup>16</sup>. Он, несомненно, проявлялся в той сфере самосознания Димитрия Хоматиана, которая поддерживала в нем, несмотря на раскол Византийской державы после завоевания в 1204 г. Константинополя крестоносцами, верность ее культурным традициям. Во всяком случае, Димитрий Хоматиан без обиняков противопоставлял себя своему повседневному славянскому окружению. Ясная антитеза ему выступает в риторическом заявлении патриарха о собственном одичании, равно и в нарочитых сетованиях владыки на участь долговременного пребывания среди «варваров»<sup>17</sup>.

Действительно, не приходится сомневаться в этнической принадлежности большинства упомянутых в изучаемом послании архиепископа лиц. О том красноречиво свидетельствуют имена Василия Добрешина и Чернокосы, Радослава и Обрады. Помимо этнической принадлежности названных лиц, особо выделяется факт раннего замужества и высокой плодовитости Чернокосы, рожавшей в среднем каждые два с половиной года. Этих сведений самих по себе, конечно, недостаточно, чтобы усмотреть в них признаки славянского типа брачности, но в них нужно искать один из мотивов разрыва брачных уз Георгия с Чернокосой. Она, если и не исчерпала свои физические возможности к деторождению, то, наверное, утратила прежнюю привлекательность для Георгия. Что же касается его влечения к Обраде или других мотивов морального характера, вытекающих из обстоятельств их прежней интимной жизни, – приходится констатировать отсутствие явно различимых оснований для утверждений, подобных эмоциональному выводу И. Снегарова. По словам этого ученого, Георгия наполняла «страсть», которую тот пронес сквозь годы и продолжал питать к своей первой жене<sup>18</sup>. Но этому не противоречат и наблюдения на последующих – «институциональных», согласно выражению В. М. Рэнайэна, – уровнях анализа.

К сожалению, исследуемое нами послание не содержит сведений об экономическом и социальном положении ни истца, ни ответчика. Очевидно лишь одно – речь идет о жителях локально ограниченного региона. Не зная местонахождения отчего дома

Георгия, можно только догадываться о том, что предопределяло его выбор жен сначала в мелком провинциальном центре, затем – по соседству с более крупным городом. Затрудняет решение этого вопроса и отсутствие каких-либо указаний на сословные привилегии брачных партнеров. В любом случае, однако, у нас нет оснований отбрасывать напрочь вопрос об их экономических и социальных позициях, которые, по-видимому, оказывали опосредованное, косвенное влияние на состояние семейно-брачных связей Георгия, явно не расцениваемое без учета каких-то иных факторов.

В противоположность тому более заметно, по нашему мнению, стремление брачующихся сторон к легализации их отношений. Оно, в свою очередь, обязано религиозно-церковным установкам и правовым воззрениям участников излагаемых в послании событий<sup>19</sup>. Об этом говорит не только обращение Василия Добрешина к архиепископу и явка его на суд Георгия. В этом плане нагляден и развод Георгия с Обрадой. Бракоразводный ритуал включал принесение клятв обеими сторонами, представленными родителями Обрады и самим Георгием, и составление акта, в котором свои подписи поставили родители Обрады, а вслед за ними – неназванные «достойные веры лица» и присутствовавший тут же епископ Призрена Никифор<sup>20</sup>.

Необходимо сказать, что развод Георгия с Обрадой является ключом к пониманию и объяснению их судеб. Сознательно ли или неосознанно участники развода совершили его по «местному обычаю» («этосу»), что неоднократно подчеркивает в своем послании Димитрий Хоматиан и вслед за ним А. Е. Лаиу<sup>21</sup>. Сущность же этого обычая состояла вовсе не в обрядности, а в заключенном при разводе взаимном соглашении супругов и их родни, о чем А. Е. Лаиу упоминает лишь вскользь<sup>22</sup>. Разрывающий брачные узы Георгий присягал в том, что никогда больше не взыщет Обрады в качестве своей супруги, а ее родители – Георгия в качестве зятя. Следовательно, смысл развода проистекал из обоюдного соглашения расходящихся сторон, которое питало их психологический настрой. Он-то и пробуждал в них уверенность в правомерности создания бывшими супругами новых семей<sup>23</sup>.

Последующий уровень анализа полностью опирается на суждения самого Димитрия Хоматиана. Они пространны и канонически и законодательно аргументированны. А. Е. Лаиу права в том, что архиепископ был мало удовлетворен решением призренского епископа Никифора<sup>24</sup>. В отличие от него Димитрий Хоматиан отказался признать развод Георгия и Обрады и сразу же после заслушивания сторон назвал его недействительным. К этой мысли Димитрий Хоматиан возвращается и в дальнейшем. По его представлениям, их развод не основывался на законодательно оправданных причинах. Сочтя виновниками незаконного развода

Георгия и родителей Обрады, владыка отмечает ее послушание воле родителей. Вместе с тем, Димитрий Хоматиан указывает, что незаконность развода Георгия и Обрады способствовала возникновению двусмысленного положения: и многолетнее супружество Георгия с Чернокосой, и повторное замужество Обрады – вместо предписанного законом ухода ее в монастырь – также оказываются недействительными. Они квалифицируются, со ссылками на Девятый канон Василия Великого, как связь с «мужами-прелюбодеями» и «нечестие прелюбодейства». Более того, лишена законной силы и попытка Георгия вернуться к Обраде. В конце своего послания Димитрий Хоматиан в изысканно-риторической манере обрушивается на Георгия как главного виновника ситуации, сложившейся в результате «языческого», по словам ахиерископа, «развода» и «обычая». И все же важно, пожалуй, другое: наложение на Георгия епитимьи сопровождается оговоркой о признании им, в конце концов, незаконности его развода с Обрадой.

Вынесение обвинительного приговора Георгию не служит, однако, главным итогом нашего исследования. Оно требует еще двух уровней анализа событий – с точки зрения семьи Чернокосы и самого Георгия. В этой связи нужно вернуться к изложению в послании показаний истца и ответчика. Характерно, что поступки Георгия отчасти проясняет анализ позиции семьи Чернокосы, а ее, в свою очередь, – заявление Георгия.

Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что акт о разводе Георгия и Обрады был представлен на суд архиепископа не Георгием, а Василием Добрепиным. Сам по себе этот факт обнаруживает недоверие, сохраненное семьей Чернокосы к Георгию. Без всякого сомнения, его стремление во что бы то ни стало уйти к Обраде подтолкнуло семью Чернокосы обратиться к зафиксированным в этом документе клятвам, в том числе – обязательству Георгия впредь не домогаться Обрады. Нельзя упустить из виду и того, что именно в заявлении Василия Добрепина указано на продолжительность сожительства Георгия с Чернокосой и численность их потомства – факт, который, наверное, обладал весьма определенным значением для истца.

В то же время Георгий на суде Димитрия Хоматиана показал: к разводу с Обрадой и сочетанию с Чернокосой его «ум был обращен магическим стяжанием «со стороны» (то есть – семьи) Чернокосы», а не ее самой, как интерпретировала этот пассаж А. Е. Лапу, не совсем точно воспроизведя аргументацию Георгия<sup>25</sup>. Остается непонятным, отчего этот его довод в дальнейшем архиепископ, по сути дела, обходит молчанием и не вспоминает о нем прямо, даже клеймя Георгия в конце послания. Очень просто было бы допустить, что слова Георгия надуманны и означают попытку переложить ответственность за собственные прегреше-

ния на семью Чернокосы. Так и считает А. Е. Лапу, полагая, что в единственном аргументе Георгия заключен предлог для развода с Чернокосой наподобие разводов ввиду ненависти, вызванной сверхъестественным образом<sup>26</sup>. Но если поверить этому аргументу Георгия, то заинтересованность в заключении с ним брака Чернокосы проявила именно ее семья. Возможно, заявление Георгия в какой-то степени соответствует действительности, а мотивы активности семьи Чернокосы кроются, как можно предполагать в таком случае, в сословном положении или профессиональной деятельности, хотя они и не получили отражения в ходе тяжбы, членов этой семьи, равно и Георгия.

Далее в послании излагается, вероятно, точка зрения не столько Димитрия Хоматиана, сколько семьи Чернокосы: само согласие, вобравшее греховное и недействительное, подразумевается, очевидно, выступление Георгия на суде архиепископа, изобличено продолжительным сожительством Георгия с Чернокосой и рождением их детей. Слова Димитрия Хоматиана о «греховном и недействительном» – если эта фраза нами понята правильно, пожалуй, единственный его намек на упомянутое Георгием чародейство семьи Чернокосы. Эти слова одновременно служат и оценкой, данной владыкой доводу Георгия. В действительности же, настаивает автор послания вслед за показаниями Василия Добрешина, Георгий знал о повторном замужестве Обрады, но не воспрепятствовал тому и даже не упоминал о возвращении к ней. Таким образом, намерение Георгия вернуться к Обраде явилось полной неожиданностью для семьи Чернокосы или изображалось этой семьей в подобном ракурсе – во всяком случае, встретило решительный ее отпор.

Судить о поступках Георгия по его выступлению на процессе достаточно трудно. Ссылка на «магическое стяжание» семьи Чернокосы, возможно, помимо прочего, свидетельствует о попытке Георгия найти законодательно признаваемую причину для развода с Чернокосой, которая только и могла бы быть принята во внимание на суде архиепископа. Иначе говоря, решение вернуться к Обраде – для Георгия вполне осмысленное действие. А его «неожиданность» хорошо демонстрирует психологический перелом в отношении Георгия к своему сожительству с Чернокосой и стремление изменить нежелательную для него ситуацию.

Итак, методика дифференцированного психологического исследования привела нас к изучению некоторых объектно-субъектных аспектов личностной структуры и межсубъектных отношений персонажей послания Димитрия Хоматиана в рамках их микро-социального анализа. Он направлен на становление принятых в среде Василия Добрешина и Георгия стереотипов поведения и обусловленных ими социальных функций главных героев посла-



ния. Под социальными функциями, тем самым, понимается приверженность брачных партнеров и их родственников, с одной стороны, законодательно-каноническим, с другой – обычно-правовым нормам и традициям. Это позволяет отказаться от однозначного толкования изучаемого послания и излагаемых в нем событий. Так, И. Снегаров, освещая содержание этого послания, не придавал должного значения принципиальным отличиям в разрыве брачных уз Георгия с Обрадой и Чернокозой. И то, и другое историк оценивал одинаково. Причем в расторжении брака Георгия и Обрады ученого, вторившего Димитрию Хоматиану, в первую очередь занимала ритуальная своеобычность этого акта<sup>27</sup>. По существу, тот же самый аспект подчеркивается и в труде А. Е. Лаиу, уверяющей, будто принятая у славян процедура делала развод делом «обычным и легким»<sup>28</sup>. Наш анализ семейно-брачных отношений Георгия и его партнеров не только выдвигает на первый план бракоразводный процесс Георгия и Обрады, но и помогает, как можно надеяться, реконструировать ряд обстоятельств, сопутствовавших этому.

Весьма возможно, что инициатором, по неясным до конца причинам, развода Георгия и Обрады и его женитьбы на Чернокозе стала ее семья. Однако Георгий, выдвигая против нее встречное обвинение, мог быть не вполне искренним. Как бы то ни было – все причастные к разводу Георгия и Обрады лица прибегли к местному обычаю добровольного соглашения обеих брачных сторон о разрыве между ними. И это хорошо отражает их уровень окрашенного в яркие цвета этнической и культурной самобытности самосознания. Длительное сожителство Георгия с Чернокозой, несмотря на рождение многочисленных детей, не принесло ему, в конечном итоге, морального удовлетворения. Смерть второго мужа Обрады побудила Георгия возвратиться к ней. Однако этого недостаточно, чтобы объяснить его возвращение на основе не исключаемых нами моральных соображений и физиологических причин. Этот шаг Георгия натолкнулся на бесповоротное сопротивление семьи Чернокозы, да и архиепископа Димитрия Хоматиана. Он, будучи чуждым по этническому происхождению и истцу, и ответчику, и, конечно, сознавая разницу в культурном развитии, продемонстрировал свою приверженность законодательным и каноническим нормам. Владыка усмотрел в разводе Обрады и Георгия несообразный этим нормам языческий обряд. В глазах архиепископа Георгий – главный виновник возникновения противозаконной ситуации, из-за которого и Обрада, и Чернокоза оказались вовлеченными в предосудительные связи. Поэтому Димитрий Хоматиан осудил Георгия, но, пребывая в затруднении, фактически уклонился, как это правильно показала А. Е. Лаиу, от урегулирова-

ния сложившегося положения, когда свободной от порицаний владыки осталась разве только Чернокоса<sup>29</sup>. Но все же – если в потоке упреков у Димитрия Хоматиана и проскользнула, как думается нам, нотка отеческой растроганности, то ее вызвала Обрада благодаря ее послушанию родительской воле. И вот вопрос – почему Обрада, а не Чернокоса? Не скрывается ли за этим неприязнь архиепископа к Василию Добрешину и его родне?

Эти вопросы в завершение нашего исследования призваны показать, что нам удалось осветить, конечно, отнюдь не все нюансы во взаимоотношениях Георгия и его брачных партнеров, вряд ли нами исчерпана мотивация их поведения и суждений на этот счет. Несомненно иное: познание общественных явлений и процессов по единичным свидетельствам и при отсутствии или недостатке каких-либо сведений настоятельно требует применения междисциплинарных подходов, в частности приемов психологического анализа. В нашем примере уникальность данных о местном обычае развода, равно и неопределенность социально-экономических позиций участников судебного слушания, закамуфлированность их сословного положения и его влияния на описанные в послании архиепископа семейно-брачные связи делают невозможным полноценное историческое исследование. И тогда достичь логичного его завершения позволяет изучение межличностных и групповых отношений посредством использования элементов дифференцированного психологического анализа. Именно такой подход – при заданных нам источником условиях – сулит наиболее широкие перспективы в выявлении мотивов и характера исследуемых событий и их обстоятельств, придавая изучению строгую систему, а случайной, по сути, выборке данных – обязательную для исторического исследования репрезентативность.

## Примечания

- 1 Psychology and historical Interpretation / Ed. by W. M. Rnyan. N-Y.–Oxford, 1988, p. 249 etc.
- 2 Ibid., p. 264 etc.
- 3 Вебер М. Избранные произведения. М., 1990, с. 388.
- 4 См.: Жук С. И. Макс Вебер и социальная история // ВИ. 1992, № 2/3, с. 175.
- 5 Psychology..., p. 282.
- 6 См.: *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata* / Ed. J. Baptista, card. Pitra. Parisiis; Romae, 1891, Vol. 65, No 103, p. 437–442. Новое издание этого акта (по рукописи Cod. Monac. Gr. 62. F. 196v-197v) см.: *Laiou A. E. Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIIIe siècle* // *Fontes minores*. Frankfurt a/M., 1984, Bd. VI, S. 321–322.
- 7 Ср.: Ангелов Д. Българинът в средновековието (светоглед, идеология, душевност). Варна, 1985, с. 143. О разводах по материалам посланий Димитрия Хо-

матиана подробнее см.: *Angelomatis-Tsougarakis H. N. Women in the Society of the Despotate of Epirus* // JÖB. 1982, Bd. 32/2, S. 475–476; *Laiou A.E. Contribution...*, p. 300–317. Ср. оценку, данную А. Е. Лаиу уникальности сведений о бракоразводном процессе изучаемого послания архиепископа: *Ibid.*, p. 315, 316. К сожалению, А. Е. Лаиу не привлекает интересующего нас послания Димитрия Хоматиана в посвященной разводу главе своей новой книги. См.: *Eadem. Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe–XIIIe siècle. Paris, 1992, p. 113–136.*

8 *Снегаров И.* История на охридската архиепископия (отъ основаннето и до завладяване на Балканския полуостров от Турците). София, 1924, т. 1, с. 217

9 О епископе Призрена Никифоре см.: Там же., с. 217

10 См.: Там же. С. 256, *Laiou A.E. Contribution...*, p. 315–316.

11 См.: *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Ed. by A. P. Kazhdan et al. N.-Y.–Oxford, 1991, vol. 1, p. 426.

12 Ср.: *Analecta... Epoteseis*. p. 685–686; No 193/10.701. Также см.: *Снегаров И.* История..., с. 248–249; *Ангелов П.* Демографският облик на град Охрид XIII–XIV вв. // *Векове*. 1981, № 5, с. 16, 17; *Nicol D. M. The Despotate of Epiros. Oxford, 1957, p. 85.*

13 См.: *Laiou A. E. Contribution...*, p. 315, 316. Также см.: *Снегаров И.* История..., с. 241 и далее, 274–280, 314–315; *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 709.* Высказанному нами утверждению не противоречат и наблюдения Д. Зимона. См.: *Simon D. Byzantinische Provinzialjustiz* // *BZ*. 1986, Bd. 79, S. 310–343; *Idem. Die Busbeschiede des Erzbischofs Chomatian von Ochrid* // JÖB. 1987, Bd. 37, S. 235–275.

14 Также см.: *Marcou G. S. Demetrio Chomatianos nel quadro della cultura bizantina del secolo XIII* // 'Επιστημονικός Ἐπετηρίς παντείου Ἀνωτάτου Σχολῆς Πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 1976–1977, 'Αθήνα, 1978, σ. 435–446 (Нам недоступно).

15 См.: *Снегаров И.* История..., с. 248 и далее.

16 Ср.: *Ангелов Д.* Българинът..., с. 230 и далее. О теоретических основах христианского гуманизма и его истоках см.: *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991, с. 24–28.

17 См.: *Analecta...* No 8.40; No 107.464. Также см.: *Снегаров И.* История..., с. 95–96; *Ангелов П.* Демографският облик... С. 17; *Nicol D. M. The Despotate...*, p. 85.

18 *Снегаров И.* История..., с. 256.

19 Ср.: Там же., с. 256; *Laiou A.E. Contribution...*, p. 316.

20 Ср.: *Ibid.*, p. 315, 316.

21 Ср.: *Ibid.*, p. 316.

22 Ср.: *Ibid.*, p. 315.

23 Ср.: *Ibid.*, p. 316.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 См.: *Снегаров И.* История..., с. 256.

28 См.: *Laiou A.E. Contribution...*, p. 315–317.

29 *Ibid.*, p. 316.

## Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных даров в славянских служебниках XII–XIV вв.

Среди памятников, позволяющих реконструировать византийское богослужение, важное место занимают славянские богослужебные книги. Несмотря на свое сравнительно позднее происхождение, славянские рукописи содержат описания некоторых элементов раннего византийского богослужения, не сохранившихся в греческих источниках, но имеющих большое значение для исследования происхождения различных богослужебных чинопоследований.

Настоящая статья посвящена славянским спискам литургии Преждеосвященных Даров (далее ЛПД). Эта литургия состоит из служащейся по особому чину вечерни литургии оглашенных, в ходе которой произносятся дьяконские ектеньи и священнические молитвы о готовящихся к крещению, и литургии верных, во время которой происходит подготовка верных к причастию и свершается таинство евхаристии. В настоящее время ЛПД служится только в период Великого поста и в первые три дня Страстной седмицы.

В исследованиях, посвященных вопросу времени появления и месте происхождения ЛПД, ключевую роль играет изучение особенностей вечерни, с которой начинается литургия преждеосвященных. Анализируя эти особенности, Янерос делает вывод о константинопольском происхождении вечерни ЛПД<sup>1</sup>. Винклер, выделяя в чинопоследовании вечерни древнее антиохийское зерно, полагает, что эта часть службы была в первой половине VI в. заимствована Константинополем у Антиохии<sup>2</sup>.

В древнейших греческих рукописях, содержащих чинопоследование ЛПД, находится, как правило, указание на наличие вечерни, предваряющей литургию, но не приводится порядок совершения этой вечерни. В одном из наиболее ранних списков литургии – Порфириевом евхологии из собрания Российской национальной библиотеки (греч. 226) – чинопоследование ЛПД начинается так: 'Εν δὲ τῷ λυχνικῷ τῶν ἡρατέων μετὰ τὰ ἀναγνώσματα καὶ τὸ κατεθυσινήτω, καὶ τὸ κύριε ἐλέησον γίνεται εὐχή κατηχομένων ἐπὶ τῶν προηγιασμένων οὕτως... – «в светильничное поста после чтений и «Да исправится» и «Господи помилуй» творится молитва оглашенных перед преждеосвященными так...». Подобным образом начинается литургия преждеосвященных и в других греческих евхологиях VIII–XI веков<sup>3</sup>. В рукописях XII в. и

века и в более поздних списках содержится последование вечерни, близкое к современному<sup>4</sup>.

Славянские служебники XII–XIV вв. по описанию вечерни ЛПД можно разделить на две группы. Рукописи первой группы содержат тот же порядок вечерни, что и современные им греческие евхологии. В служебниках второй группы, состоящей преимущественно из более ранних рукописей, сохраняется более древнее описание начальной части ЛПД, в греческих евхологиях отсутствующее. Таким образом, славянские списки являются одним из важнейших источников для реконструкции чинопоследования византийской ЛПД на раннем (до XII века) этапе его развития. Настоящая работа посвящена описанию этого ценного и ранее полностью не опубликованного материала.<sup>5</sup>

### 1. Источники.

Согласно материалам сводного каталога славяно-русских рукописных книг<sup>6</sup>, чинопоследование ЛПД содержится в так называемом Служебнике Варлаама Хутынского конца XII – начала XIII вв. из собрания Государственного Исторического музея, *Сн 604* (СК № 167), служебников XIII века из собрания Российской Национальной библиотеки *Сол. 1016/1125* (СК № 310), *Соф. 518* (СК № 312), *519* (СК № 313) и *525* (СК № 31), *Q. n. I–68* (СК № 397), списков первой половины XIV века – РНБ, *Q. n. I–67* (СК № 479)<sup>7</sup> и Ярославский музей-заповедник № 15472, (ПС I 469)<sup>8</sup>, а также рукописей втор. пол. XIV и рубежа XV века из собраний ГИМ *Сн 598* (ПС № 868), *Сн 892* (ПС № 1232), *Сн 601* (ПС № 869, «Служебник митрополита Киприана»), *Сн 952* (ПС № 870, «Служебник Сергия Радонежского»), РНБ, *Q. n. I–48*, *Пог. 37* (ПС № 753), *О. n. I–4*, *О. n. I–5*, *Соф. 521* (ПС № 1237), *526* (ПС № 1239), Российской Государственной библиотеки, *Тр. 8* (ПС № 524, «Служебник Никола Радонежского») и Библиотеки РАН 17. 12. 1 (ПС № 659)<sup>9</sup>.

Издатель греческих рукописей ЛПД Д. Морайту разделил евхологии на три группы по периодам, соответствующим развитию текста евхологии. Рукописи последнего периода (XII–XIV вв.) содержат близкое к современному последование вечерни ЛПД, в частности три светильничные молитвы в начале литургии<sup>10</sup>. Содержание рукописей этого периода отражает состояние богослужения, наступившее в результате литургической реформы патриарха Филофея, унифицировавшего богослужебную практику Византийской империи. Соответствующие изменения богослужения русской православной церкви были проведены митрополитом Киприаном (1390–1406). В результате деятельности митрополита Киприана богослужение русской церкви было приведено в соответствие византийскому образцу.

Служебники *Q. n. I68*, *Q. n. I–67*, *Пог. 37*, *Q. n. I–48*, *Сн 601*, *Сн 952*, *Тр. 8*, БАН 17.12.1 содержат последование ЛПД, соответст-

вующее греческим евхологиям филофеевской редакции. Тексты этих рукописей имеют сравнительно немного разночтений, чин вечерни ЛПД достаточно подробно разработан, и, в целом, весьма близок к нынешнему (в частности, содержит тексты или указание на совершение трех светильничных молитв).

## 2. Первоначальная славянская редакция вечерни ЛПД.

Несмотря на тенденцию к унификации богослужения в период становления централизованного государства, проявившуюся в деятельности митрополита Киприана, во многих частях Руси, и прежде всего в новгородских землях, еще долгое время сохранялись элементы более древней практики. Богослужебный строй домонгольской Руси определялся уставом (типиконом) храма св. Софии в Константинополе<sup>11</sup>. Согласно Типикону Великой Церкви, ЛПД служилась не только Великим постом, но также в среду и пятницу сырной недели, предшествующей Великому посту<sup>12</sup>. Такая практика соответствует и указанию, с которого начинается чинопоследование вечерни ЛПД в служебниках *Сн* 604, *Сол.* 1016/1125, *Соф.* 519, *Соф.* 526, ЯМЗ 15472, *Сн* 598, *Сн* 892, *О. п.* I–4, *О. п.* I–5: «В сре(д) сыроустьную вечер. на литургии. по стихѣрях выинидеть по(п) и дия(к) съ кадѣльницею»<sup>13</sup>. Эти рукописи, а также служебники *Соф.* 518 и *Соф.* 525, *Соф.* 521 сохраняют чинопоследование ЛПД, соответствующее порядку богослужения, предшествовавшему реформе патриарха Филофея. Однако, в отличие от соответствующих им греческих евхологиев, славянские служебники содержат описание вечерни ЛПД. Это различие определяется тенденцией развития евхология. Со временем, наряду с изменением состава и содержания молитв, меняется и сама форма книги. Если первоначально в рукописях содержались только тексты, произносимые священником, то в дальнейшем в евхологий начали попадать также описания священнодействий и порядка службы – евхологий стал содержать указание действий, производимых всеми участниками богослужения. Содержание указанных выше двенадцати славянских служебников отражает раннюю фазу развития византийской ЛПД, сохранившуюся в греческих евхологиях X–XI веков. Но по своей структуре эти славянские памятники принадлежат к позднему периоду развития евхология, когда в него входят уже не только тексты, произносимые священником, но и описание порядка службы.

## 3. Время совершения литургии.

В служебнике *Соф.* 518 первым днем совершения ЛПД назван понедельник первой недели Великого поста: «в поне(д) 1 не(д) по(с)» (л. 10 об.)<sup>14</sup>. В рукописях *Соф.* 525, *Соф.* 521 день начала служения ЛПД не указан, а в остальных служебниках, содержащих первоначальную редакцию чинопоследования ве-

черни, таким днем названа среда сырной седмицы (см. п. 2). При этом в ЯМЗ 15472, *Сн* 598, *О. п.* I–4, *О. п.* I–5 указан разный порядок служения вечерни в сырную неделю и Великим постом. В частности, в сырную неделю пение «Да исправится молитва моя» (Пс. 140,2) заменяется на «Да уповает Израиль на Господа» (Пс. 130,3). Это различие соответствует всем трем известным рукописям Типикона Великой Церкви, указывающим в сырную седмицу на пение «Да уповает Израиль на Господа» в начале ЛПД<sup>15</sup>.

В служебниках *Сол.* 1016/1125, *Сн* 598, *О. п.* I–4, *О. п.* I–5 чинопоследование вечерни ЛПД завершается указанием о совершении литургии в Великую Пятницу: «сиде же пѣти до велико(г) пята»<sup>16</sup>. Этот литургический обычай также соответствует практике Великой Церкви. Во всех известных рукописях Типикона Великой Церкви мы находим указание на совершение ЛПД в Великую Пятницу<sup>17</sup>. Отметим, что данные о совершении литургии преждеосвященных в пятницу страстной седмицы содержатся и в некоторых славянских уставах и триодях<sup>18</sup>.

#### 4. Элементы первоначальной славянской редакции вечерни ЛПД.

В служебниках, содержащих первоначальную славянскую редакцию ЛПД, упомянуты следующие литургические элементы вечерни: выходная молитва «Вечерне, заутро и полудне», гимн «Свете тихий», прокимны, паремии, возглас «Свет Христов просвещает всех», пение «Да исправится молитва моя», пение «Да уповает Израиль на Господа». В отличие от других частей текста, описания чинопоследования вечерни в 12 славянских служебниках, содержащих ЛПД в первоначальной редакции, имеют существенные различия.

**4. 1. Начальная форма вечерни.** Первая часть вечерни ЛПД изложена в служебниках наиболее единообразно. Перед началом чинопоследования ЛПД содержится указание на исполнение стихир, следующих, очевидно, за чтением вечерних псалмов. В большинстве списков первоначальной редакции литургии преждеосвященных начинается с иерейской выходной молитвы и пения «Свете тихий». Указания о выходной молитве отсутствуют лишь в *Соф.* 518, *Соф.* 521, а указания об исполнении «Свете тихий» – в списках *Сн.* 604, *Соф.* 521<sup>19</sup>. Полный текст молитвы выхода «Вечере, заутра и полудне» содержится в служебнике *Соф.* 519 перед началом чинопоследования ЛПД, в *Сол.* 1016/1125, *Соф.* 525, *Сн.* 598, *О. п.* I–5 приводятся начальные слова этой молитвы. Полного текста гимна «Свете тихий» в рукописях не приводится. В *Сол.* 1016/1125, *Соф.* 518, ЯМЗ 15472, *Соф.* 526, *О. п.* I–4 указано, что «Свете тихий» исполняется народом, а в *Соф.* 519, *Сн.* 598, *Сн.* 892 – дьяконом. По-видимому, в последних списках речь идет об

исполнении дьяконом первого стиха гимна, как это описано в рукописи *О. п.* I-5: «и реце(т) дьяко(н) свѣт ти(х) с(вя)тыя лю(д) бес(с)м(е)ртнаго о(т)ца нб(с)наго» (л. 118).

Во всех 12 служебниках, содержащих первоначальную редакцию вечерни ЛПД, имеются упоминания о чтении ветхозаветных паремий. В *Сн* 598, *О. п.* I-4, *О. п.* I-5, приводящих различный порядок вечерни ЛПД в сырную неделю и в Великий пост, в качестве первого из двух чтений периода Великого поста предписывается чтение из книги Бытия: «таже про(к). с паремью. о(т) бытия. искони створи бѣ»<sup>20</sup>. Указание на чтение из Бытия содержит также служебник *Соф.* 518, в котором первым днем совершения ЛПД назван понедельник первой недели Великого поста, и служебник *Соф.* 521. В качестве второго чтения в *Соф.* 521 и в *О. п.* I-5 (на период поста) названа книга Притчей Соломоновых «пѣв(ц). о(т) прито(ч). чте(н). в»<sup>21</sup>. Остальные рукописи содержания ветхозаветных чтений не приводят.

**4. 2. Чин света.** Упоминание священнического возгласа «Свет Христов просвещает всех» и связанных с ним действий имеется во всех служебниках, содержащих первоначальную редакцию вечерни ЛПД, кроме *Сол.* 1016/1125, *Соф.* 525 и *Соф.* 526 (в *Сн* 598, *О. п.* I-4 и *О. п.* I-5 указание на возглас «Свет Христов просвещает всех» приведено только для периода Великого поста и в чинопоследовании вечерни Сырной недели отсутствует). Во всех рукописях чин света приведен в одном и том же месте – между двумя ветхозаветными паремиями (Служебники *Соф.* 518, *Сн* 598, *О. п.* I-4, *О. п.* I-5 содержат указание на исполнение прокимна после первого чтения и до возгласа «Свет Христов»). Описание чина света во всех рукописях различно. В большинстве источников указано, что возглас произносит дьякон: «и па(к). ишед. дия(к) с кадильницею. и с трѣми свѣщами. гѣ. свѣт х(с)в просвѣщае(т).» (*Сн* 604, л. 20) – «и выидет. дья(к). с кадило(м) и с свѣтило(м). и ре(ч) свѣт х(с)ю» (ЯМЗ 15412, л. 106 об.) – «дья(к) выиде(т) с кадилницею и двѣ свѣ(щ) преди носим и ре(ч) свѣ(т) х(с)в просвѣщаетъ вся(к)» (*Сн* 892, л. 45) – «по сконцаньи паремей изидет дьяко(н) с кадилом и свѣщами и рчетъ свѣт х(с)в просв» (*Соф.* 521, л. 36) – «выниде(т). дьяко(н). с кадѣльницею. и ре(ч)гѣ свѣт х(с)в просвѣщаетъ вся ны» (*О. п.* I-4, л. 24). Обычай произнесения возгласа «Свет Христов» дьяконом соответствует практике церкви Св. Софии в Константинополе и, как отметил М. Лисицын, является одним из свидетельств того, что богослужение на Руси в домонгольский период определялось Типиконом Великой церкви<sup>22</sup>. Служебник *Соф.* 519 указывает на произнесение возгласа священником: «а по первой паремьи. выше(д) по(п) с. ѿ ми свѣщами. и с кадѣльницею. и речеть свѣт х(с)в просвѣщаетъ вся ны» (л. 11), что соответствует современной практике. Приведенная цитата записана в *Соф.* 519 на полях рукописи и, возможно, отно-



сится к более позднему времени. Одной из причин замены более позднего чина на современный является отсутствие в некоторых храмах дьякона. Это предположение подтверждается свидетельством списка *Сн* 598: «выниде(т) дьяко(н) с ка(д)лом. с свѣща(м) аще ли не бу(д). дьяко(н). по(п). по про(к). рче(т). свѣ(т) х(с)в пр(с)цаеть вся» (л. 59 об.). Из изложения чина света в служебнике *Соф.* 518 не ясно, совершается ли возглас «Свет Христов» священником или дьяконом: «та(ж) про(к) ѿ и тѣгда вынидеть с кади(л)м и р(ч)еть свѣ х(с)в» (л. 40 об.).

Список *О. п.* I–5, вероятнее всего, указывает на совершение чина света дьяконом, однако допускает и другое прочтение – указание на совместное совершение чина света дьяконом и чтецом (дьякон выходит с кадилом и свечами, а чтец возглашает «Свет Христов»): «и яко(ж). концаеть. чте(н). ѿ. выиде(т) дьяк(н). .: с кадилницею. и с свѣщама. из олт(р)а. .: а пѣве(ц). пое(т). про(к). ѿ. и яко(ж). кончае(т). про(к). и рече(т). .: свѣт х(с)в просвѣщает вся. и иде(т) в олтарь» (л. 119). Отметим, что произнесение возгласа «Свет Христов» чтецом упоминается в некоторых славянских литургических памятниках. Например, болгарская Погодинская триодь (РБН Пог 40 – перв. пол. XIV в.) содержит на понедельник первой недели Великого поста следующее указание: «чѣтець речеть. свѣтъ хѿ просвѣщаетъ вся» (л. 35).

4. 3. Окончание вечерни. В рукописях *Сн* 598, *О. п.* I–4, *О. п.* I–5 приводится различный порядок вечерни ЛПД в Сырную неделю и в период Великого поста. Во время поста вечерня кончается чтением второй ветхозаветной паремии и пением «Да исправится»: «та(ж) ѿ. ю паремью. и потомъ. да ся исправить. сти(х) ги возвах<sup>23</sup>. и по(п) поклонится прѣд тряпезою»<sup>24</sup>. О чтении второй паремии в сырную неделю служебники не упоминают, а вместо «Да исправится» содержат пение «Да уповаet Израиль на Господа». Об этом пении в среду и пятницу сырной недели сообщают и списки уставов Великой Церкви. В Дрезденской рукописи пение «Да уповаet Израиль на Господа» описано так: τοῦ ἀρχιδιάκονου ἐκφωνοῦντος· Σοφία, λέγεται ἀντὶ τοῦ Κατευθινητῶ, προκείμενον β' μετὰ τοῦ ψαλμοῦ τῷ Δαβίδ, ἡχος πλ. β' Ἐλπισάτω Ἰσραὴλ. Στίχος α'· Κύριε, οὐχ ὑψώθη ἡ καρδία μου. Στίχος β'· Οὐδὲ ἐπορεύθην ἐν μεγάλοις. Στίχος γ'· Εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν<sup>25</sup> – «архидьякон возглашает» Премудрость» произносит вместо «Да исправится» прокимен 2-ой псалом Давида глас 2-ой: «Да уповаet Израиль» стих 1-ый «Господи, не вознеси сердце мое»<sup>26</sup>, стих 2-ой «Ниже ходих в великих»<sup>27</sup>, стих 3-ий «Аще не смиренномудрствовах, но вознесох душу мою»<sup>28</sup> – в списке Иерусалимском 1 40 следующим образом: Καὶ πάλιν προκείμενον ἡχος πλ. β' Ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν Κύριον, ὥς τοῦ αἰῶνος. Στίχος β'· Εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν, ὥς· ἐπὶ ψυχὴν

μου<sup>29</sup> – и опять прокимен глас 2-ой «Да уповает Израиль на Господа отныне и до века», стих 2-й «Аще не смиренномудрствах, но вознесох душу мою», а в Патмосской рукописи 1 226 Καὶ πάλιν προκείμενον ἡχος πλ. β' 'Ελπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν Κύριον<sup>30</sup> – и опять прокимен глас 2-ой «Да уповает Израиль на Господа». Среди списков Сн 598, О. н. I–4, О. н. I–5 наиболее полно разработанный чин пения «Да уповает Израиль на Господа» приводится в рукописи О. н. I–5: «та(ж) пѣ(н)е. да уповаеъ изѣль на г(с)а лю(д). то же. пѣвц. сти(х) г(с)и не възнесеса ср(д)це. .: л/(д). да уповаеъ изѣл: .: до конца. пѣвц. то(ж). да уповаеъ изѣль. .: лю(д). конецъ. рькут. .: о(т)селѣ и до вѣка. пѣв(ц). то(ж). о(т)нынѣ и до вѣка» (л. 118–118 об.).

Служебник ЯМЗ 15472 сообщает о втором ветхозаветном чтении, пении «Да уповает Израиль на Господа» и о замене последнего на пение «Да исправится молитва моя» в период Великого поста. Остальные 8 рукописей первоначальной славянской редакции ЛПД не содержат упоминания о различном порядке служения вечерни в сырную неделю и Великим постом. В Соф. 518, Соф. 519, Соф. 525, Сн 892, Соф. 521 вечерня ЛПД заканчивается вторым ветхозаветным чтением и пением «Да исправится», в Соф. 526 упоминается только пение «Да исправится».

Во всех славянских служебниках, содержащих вечерню ЛПД в первоначальной редакции, как и в греческих евхологиях IX–XI веков, способ исполнения «Да исправится» не упоминается. Энгбердинг, анализируя связь «Да исправится» с ветхозаветными чтениями, предполагал, что это пение первоначально могло являться прокимном к чтению<sup>31</sup>. Винклер приводит аргументы против этой точки зрения, отмечая, в частности, что «Да исправится» всегда упоминается не до, а после чтений и никогда в рукописях не называется прокимном<sup>32</sup>. Во всех славянских служебниках первоначальной редакции ЛПД «Да исправится» завершает вечерню и исполняется после всех чтений. В О. н. I–5 «Да исправится» названо пением: «та(ж) пн(ѣ). .: да ся исправъ млт. .: ст(х). ѿ. г(с)и возвах к то(б)» (л. 120), а в ЯМЗ 15472 и Сн 892 прокимном: «проки(м) да ся исправить сти(х). г(с)и возвах к тебѣ»<sup>33</sup>. В остальных рукописях «Да исправится» никакой характеристики не имеет. «Да уповает Израиль на Господа» в Сол 1016/1125, Сн 598, О. н. I–4, О. н. I–5 названо пением. В наиболее ранней из рассматриваемых славянских рукописей, «служебнике Варлаама Хутынского» Сн 604, вечерня ЛПД заканчивается второй паремией и пением «Да уповает Израиль на Господа». Это пение в Сн 604 названо прокимном, что соответствует и названию пения «Да уповает Израиль на Господа» в рукописях Типикона Великой Церкви.

Необычно заканчивается вечерня ЛПД в Сол 1016/1125. Этот служебник не упоминает возгласа «Свет Христов» и второго ветхозаветного чтения, однако содержит указание как о пении «Да упоает Израиль на Господа», так и о пении «Да исправится», причем распространяет эту практику на весь период служения литургии преждеосвященных: «та(ж) пѣнье с. да упоает Изль на г(с)а. коне(ц) до вѣ(к) лю(д) то(ж) пѣние и по се(м) да ся исправить млтва моя сти(х) Г(с)и возва(х) к тобѣ сие(ж) пѣти до велико(г) пятка» (л. 55 об. ).

## 5. Схема первоначальной славянской редакции вечерни ЛПД.

5. 1. Обозначения на схеме. В таблице схематически представлено чинопоследование вечерни ЛПД в славянских служебниках, сохранивших ее первоначальную редакцию. В этой таблице использованы следующие обозначения: среда – указание о среде Сырной недели, как о дне служения ЛПД, понед – указание о понедельнике первой недели Великого поста, как о дне служения ЛПД, вых – выходная молитва, Св тих – гимн «Свете тихий», прок – покимен, пар – паремия, Да уп – пение «Да упоает Израиль на Господа», Да исп – пение «Да исправится», стих 1 – стих «Господи, не вознесет сердце мое», стих 2 – стих «Господи, воззвах к тебе», Пт сыр – указание о совершении ЛПД в пятницу Сырной недели, Вел Пт – указание о совершении ЛПД в Великую Пятницу. Цифры I или II соответствуют упоминанию служебника о первой или второй паремии, втором прокимне. Буква Б или П после знака пар соответствуют указанию рукописи на чтение из Книги Бытия или Притчей Соломоновых. Знак \* показывает, что сведения о помеченных им литургических элементах записаны на полях рукописи.

5. 2. Примечания к таблице. В списках *Соф.* 525 и *О. п.* I–5 после прокимна указаны паремии, однако, поскольку в них не содержится упоминания о втором прокимне, то, возможно, речь идет об одном ветхозаветном чтении: «та(ж). про(к) и паремьи» (*Соф.* 525 л. 40) «по се(м) пороки(м). вечернии по обычаю. та(ж) паремьи.» (*О. п.* I–5 л. 118).

В рукописи *Соф.* 519 нет прямого указания на вторую паремию, но после возгласа «Свет Христов» содержится запись «мир ти премудро(с) (л. 11 об. ), что позволяет сделать предположение о наличии второго ветхозаветного чтения.

В рукописи ЯМЗ 15472, после изложения чинопоследования вечерни ЛПД в среду Сырной недели, сказано: «в поне(д). а не(д) по(с). проки(м) да ся исправить» (л. 107). Это, по-видимому, означает замену пения «Да упоает Израиль на Господа» на пение «Да исправится» и сохранение остальных элементов чинопоследования вечерни на период Великого поста.

В конце вечерни ЛПД список *Соф.521* указывает на исполнение стихир: «потом да ся исправит потом сти(х)ры на Г(с)и възва(ъхъ (л. 36 об. ), что, по-видимому, является ошибкой писца. Обычно (в служебниках Сн 604, ЯМЗ 15472, *О. п. I-4, О. п. I-5*) «Господи, воззвах» (Пс 140,1) назван стихом к «Да исправится».

#### 6. Некоторые закономерности порядка чинопоследования вечерни.

В рукописях Сн 598, *О. п. I-4 О. п. I-5* представлены два типа последования вечерни ЛПД – один на время Сырной недели и другой на период Великого поста. В Сырную неделю после выходной молитвы, пения «Свете тихий» – чтение паремии и пение «Да уповает Израиль на Господа». В пост после выходной молитвы, пения «Свете тихий» и чтения Бытия – возглас «Свет Христов» и пение «Да исправится». Порядок вечерни, изложенный в списках *Соф.518, Сн 892, Соф.521*, повторяет порядок вечерни, приведенный в Сн 598, *О. п. I-4, О. п. I-5* на период Великого поста.

Таким образом, в ранних славянских служебниках имеется следующая тенденция: возглас «Свет Христов», второе ветхозаветное чтение и «Да исправится» появляются совместно, т. е. составляют единый литургический комплекс. Особенно ярко совместное появление этих богослужебных элементов проявляется в списке *Соф. 518*. Указание на возглас «Свет Христов», вторая паремия и пение «Да исправится» приведены в *Соф. 519* в виде вставки на полях рукописи. Причем содержание этой вставки (произнесение возгласа «Свет Христов» священником) позволяет сделать предположение о более позднем, чем основной текст рукописи, ее происхождении. Связь возгласа «Свет Христов» и «Да исправится» подтверждает и Погодинская триодь. Эта рукопись (РНБ, *Пог. 40*) содержит следующее указание о служении ЛПД в сырную неделю: «а вѣмѣ(с). да ся исправитъ млтѣ. да упова Іѣзь на ѿа о(т) нынѣ. свѣтъ х(с)в не глѣм ни в пя(к)» (л. 21 об. ).

Тенденция совместного появления в славянских рукописях возгласа «Свет Христов» и пения «Да исправится» подтверждает предположение Винклер об едином (антиохийском) происхождении этих элементов чинопоследования ЛПД<sup>34</sup>. Вместе с тем, в Сн 604, *Сол. 1016/1125, Соф. 525, Соф. 526, ЯМЗ 15472* мы видим смешение литургических элементов, соответствующих в Сн 598, *О. п. I-4, О. п. I-5* либо периоду Сырной недели либо времени Великого поста. Поскольку смешение двух типов вечерни происходит, как правило, в более ранних рукописях, то это, в частности, может означать, что богослужение, построенное на основе Устава Великой Церкви, налагалось на более раннюю практику совершения ЛПД, частично не соответствующую порядку, устанавливаемому Типиконом Великой Церкви.

## 7. Вечерня ЛПД в рукописи № 117 Хлудовского собрания.

Замечательным во многих отношениях славянским литургическим памятником является рукопись ГИМ Хлуд 117, относимая ранее к рубежу XIV–XV вв.<sup>35</sup>, эта рукопись западно-болгарского происхождения конца XIII века (не ранее 1282 г.)<sup>36</sup> содержит в своем составе ЛПД в весьма необычной редакции. От всех упомянутых выше служебников рукопись Хлуд 117 отличается не только иным переводом молитв, но и своеобразным составом литургии преждеосвященных. В данной работе мы остановимся только на особенностях вечерни ЛПД в Хлуд 117.

Литургия преждеосвященных начинается в списке *Хлуд. 117* следующим образом «починаемъ в ср(д)ѣ сирѣна. до патка великааго. благо(с)ловеное цръство ѡца и сѣна и пох(т) цѣра нбе(с)ни. таж(д)е. ѡ(ч)е нѣшь. придѣте и поклонимеса х(с)юу дига(к) блгослови дѣше мога гѣ» (л. 43)<sup>37</sup>. Далее следуют три светильничные молитвы, причем их порядок отличается от обычного – первая и вторая переставлены местами. После светильничных приведены две короткие молитвы, названные в рукописи молитвой входа и молитвой вхождения, а также дьяконская ектенья. По окончании ектеньи содержится указание о чтении псалтири и текст молитвы «Вечере, утра и полудне, хвалим тя» известной по греческим рукописям gr 330 Парижской Национальной библиотеки и № 5 Византийского музея в Афинах<sup>38</sup>. После этой молитвы Хлуд 117 содержит окончание вечерни ЛПД в следующем виде «по(п). прѣмх(д)рость. стѣа слаи св(т)ѣ х(с)вѣ. дръжа св(ѣ)щх и кадильничх. рестаи. блг(с)лови вл(д)ко стѣи свѣт). іако ти еси просвѣщение: та(ж): да са исправи м(л)итва мога положи гѣ сохранение оустомъ моимъ<sup>39</sup>. с. не оуклони срь(д)ца моего<sup>40</sup>: да са исправить м(л)и».

Таким образом, с одной стороны, чинопоследование ЛПД и *Хлуд. 117* имеет элементы, появившиеся в евхологии в сравнительно поздний период его развития, начиная с XII века, – возглас «Благословенно царство», светильничные молитвы. С другой стороны, рукопись *Хлуд. 117* содержит такую архаичную черту, как указание о совершении ЛПД в Сырную неделю и Великую Пятницу. Уникальной особенностью чинопоследования ЛПД в *Хлуд. 117* является отсутствие указания на исполнение гимна «Свете тихий» и на ветхозаветные чтения. Вместе с тем, рукопись содержит как чин света, так и пение «Да исправится». Это является еще одним свидетельством того, что данные литургические элементы имеют единое происхождение. Отсутствие же упоминаний о прокимнах и паремиях показывает возможность независимого появления в составе чинопоследования византийской ЛПД ветхозаветных чтений и возгласа «Свет Христов».

## 8. Заключение.

Наиболее ценным источником изучения ранней истории развития чинопоследования ЛПД среди славянских служебников являются рукописи, содержащие первоначальную редакцию вечерни. Отличительной особенностью служебников этой группы является отсутствие в составе ЛПД упоминаний о светильничных молитвах. В греческих еххологиях эти молитвы, наряду с возгласом «Свет Христов», появляются только с XII века. Однако славянские служебники первоначальной редакции, при отсутствии в них светильничных молитв, содержат указание на возглас «Свет Христов», что является одним из доказательств раннего появления чина света в составе ЛПД.

Из таблицы 1, отражающей содержание служебников первоначальной редакции, мы видим существование двух типов чинопоследования вечерни ЛПД, наиболее ярко представленных в рукописях Сн 598, *О. п.* I–4, *О. п.* I–5 (первый тип соответствует в этих рукописях времени сырной недели, второй – Великого поста). В целом состав первоначальной редакции чинопоследования вечерни ЛПД в славянских служебниках подтверждает предположение Винклер об едином происхождении в составе чинопоследования ветхозаветных чтений, чина света и пения «Да исправится».

Важным для исследования истории ЛПД литургическим памятником является рукопись ГИМ Хлуд. № 117. Наряду со сравнительно поздними литургическими элементами, в рукописи Хлуд 117 приводится и ряд важных архаических деталей. В этом списке ЛПД имеется чин света и пение «Да исправится» в сравнительно пространных редакциях, однако отсутствуют указания о гимне «Свете тихий» и паремиях, т. е. Хлуд 117 содержит чин света вне связи с ветхозаветными чтениями.

Таким образом, славянские служебники XII–XIV веков сохраняют ряд архаичных черт, отражающих ранний период развития чинопоследования византийской ЛПД. Эти рукописи являются ценным источником сведений не только о литургических обычаях славянских стран, но и об истории ранних этапов византийского богослужения.

XII в.		XIII в.			Перв. пол. XIV в.		Втор. пол. XIV в. — нач. XV в.						
Ск	Сол. 1016/ 1125	Соф. 518	Соф. 519	Соф. 525	ЯМЗ 15472	Ск 598	Ск 892	Соф. 521	Соф. 526	О. л. 1-4		О. л. 1-5	
					сырная	пост.	сырная	пост.	сырная	пост.	сырная	пост.	
срета вых.	срета вых.	понед.	срета вых.	срета вых.	срета вых.?	понед.	срета	срета вых.	срета вых.	понед.	срета вых.	срета вых.	понед.
св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.	св. тих.
прок.	прок.	прок.	прок.	прок.	прок.?	прок.	прок.	прок.	прок.	прок.	прок.	прок.	прок.
пар.	пар.	пар. Б	пар.	пар.	пар.?	пар. Б	пар.	1 пар. Б	пар.	пар. Б	пар.	пар.	1 пар. Б
		II прок.				прок.	прок.	св. Хв.		св. Хв.			II прок.
св. Хв.		св. Хв.	св. Хв.*		св. Хв.	св. Хв.?	св. Хв.	св. Хв.		св. Хв.			св. Хв.
пар.		II пар.	пар.*	пар.?	пар.	пар.?	пар.	II пар. П		II пар.	пар.?	пар.?	II пар. П
да уп.	да уп.			да уп.	да уп.	да уп.?	да уп.			да уп.	да уп.	да уп.	
стих. 1				стих. 1	стих. 1	стих. 1?		да исп.	да исп.	стих. 1	стих. 1	стих. 1	да исп.
	да исп.	да исп.*	да исп.*	да исп.	да исп.	стих. 2	да исп.	да исп.	да исп.	стих. 2	стих. 2	стих. 2	да исп.
	стих. 2	стих. 2	стих. 2		стих. 2	стих. 2?				стих. 2	стих. 2	стих. 2	стих. 2
	Вел. Пр.				Пг. сыр.	Вел. Пр.		Пг. сыр.		Пг. сыр.	Пг. сыр.	Пг. сыр.	Вел. Пр.

# Примечания

- 1 Janeras S. La partie de la liturgie byzantine des Présanctifiés // ОСП, 30. 1964, p. 193–222.
- 2 Winkler G. Der geschichtliche Hintergrund der Présanktifikatenvesper // Oriens Christianus 56. 1972, p. 184–206.
- 3 Μωραΐτου Δ. Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων. Θεσσαλονίκη, 1955, σ. 110.
- 4 Ibid., σ. 64–71.
- 5 Некоторые особенности чинопоследования вечерни ЛПД в древних славянских служебниках обсуждались – см. в монографии: Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон, СПб. 1911, с. 58, 69, 70, 73.
- 6 Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984 (далее СК); Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV веков, хранящихся в СССР // Археографический ежегодник за 1965 г. (=АЕ 1965). М., 1966, с. 177–309, (далее ПС); Розов Н. Н. Русские служебники и требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1979, ч. 1, вып. 2, с. 314–339; Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (М., 1986)». М., 1993. (далее ПСХVд). По независимым от автора обстоятельствам, в работе не были использованы следующие рукописи XIV в., содержащие ЛПД: 1) ГИМ, собр. Уварова, № 46–8\*, 1 пол. (нач. ?) XIV в., болг., (ПСХVд с. 45, № 1531); 2) Там же, № 574–4\*, серб. XIV в., серб. (датировка рукописей уточнена А. А. Туриловым); 3) РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии, № 40, втор. пол. XIV в., древнерусск. (ПС № 1481); 4) Там же, № 42, кон. XIV в., древнерусск. (ПС № 1483); 5) Там же, № 43, втор. пол. XIV в., древнерусск. (описание типографских служебников см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988, ч. 2, с. 310–313, № 158–160); 6) ЦГИА, собр. Архива Синода, оп. 1, № 731, кон. XIV – нач. XV в., древнерусск. (ПС № 1484).
- 7 Обоснование датировки рукописи см.: Столярова Л. В. Мария Дмитриевна – жена псковского князя Довмонта // Чтения памяти В. Б. Кобрин «Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма». М., 1992, с. 167–170.
- 8 В ПС рукопись датируется XIII–XIV вв. (№ 469). Г. И. Вздорнов относит ее ко второй пол. XIV в. см: Вздорнов Г. И. Искусство книги Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – нач. XV вв. М., 1980, Каталог, 1, с. 93. На основании палеографических особенностей и данных помянника на л. 62, написанного писцом, кодекс может быть датирован 1328–1336 гг. (датировка А. А. Турилова).
- 9 Обоснование датировки кодекса концом XIV в. см.: Турилов А. А. О времени и месте создания пергаменного Евангелия «Мемнона книгописца» // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1992, Вып. 26. С. 36. Примеч. 39.
- 10 Μωραΐτου Δ. Op. cit., σ. 64, 65.
- 11 Лисицын М. Указ. соч.
- 12 Ibid. 57–69; Mateos J., Le Typikon de la Grande Église, ms. Saint-croix n 40, X-e siècle // OCA. 196, Roma, 1962, p. 68.
- 13 Соф. 519, л. 10 об.
- 14 Согласно современной практике русской православной церкви, ЛПД служит Великим постом в среду и пятницу. Ежедневное совершение ЛПД в будние дни Великого поста, начиная с понедельника первой недели, соот-



ветствует традиции церкви св. Софии в Константинополе и, наряду с греческими рукописями Устава Великой Церкви, упоминается в славянских триодах и уставах. (см.: *Лисицын М.* Указ. соч., с. 74–77).

15 Дрезденский типикон л. 122 об. *Дмитриевский А. А.* Древнейшие патриаршие Типиконы. Киев, 1907, с. 327–330; Иерусалимский № 40 л. 215–215 об. *Mateos J.*, Op. cit., p. 68; Патмосский № 226. Ibid.

16 О. п. I–5, л. 119.

17 Дрезденский Типикон л. 122 об. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Типика. Киев, 1895, с. 131; Иерусалимский № 40, л. 228 об. *Mateos J.*, Op. cit., p. 82; Патмосский № 226. Ibid.

18 *Лисицын М.* Указ. соч., с. 59, 60, 213.

19 В рукописи *Соф.* 521 перед началом чинопоследования ЛПД писцом оставлено пустое место для заглавия и описания начальных действий. Впоследствии на этом месте скорописью было написано: «слу(ж)ба с(вя)т(а)го поста г(с)и блг(с)лви о(т)це» (л. 36 об).

20 О. п. I–4, л. 24.

21 О. п. I–5, л. 119.

22 *Лисицын М.*, Указ. соч., с. 69–71.

23 Пс. 140,1.

24 О. п. I–4, л. 24 об.

25 *Дмитриевский А. А.* Древнейшие..., с. 329–330.

26 Пс. 130,1.

27 Пс. 130,1.

28 Пс. 130,2.

29 *Mateos J.*, Op. cit., p. 6.

30 Ibid.

31 *Engberding H.* Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben // *Ostkirchliche Studien* 13. 1964, S. 311–313.

32 *Winkler G.*, Op. cit., p. 196.

33 ЯМЗ 15472 л. 107.

34 *Wincler G.*, Op. cit., p. 205.

35 *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М. 1872. С. 277, (кон. XIV – нач. XV в.); *Щепкина М. В.* и др. Описание пергаменных рукописей ГИМ. Ч. 2: Рукописи болгарские, сербские, молдавские // АЕ 1965. С. 283–284 (XV в.); ПСХVд № 1532.

36 ПСХVд, с. 24–25, примеч. 36.

37 Для обозначения букв Ъ (ер) и ь (ерь) в рукописи *Хлуд.* 117 писцом употребляется единый знак.

38 *Μωραΐτου Δ.* Op. cit., p. 68.

39 Пс. 140,3.

40 Пс. 140,4.

## Некоторые замечания о политике константинопольского патриархата по отношению к Восточной Европе в XIV в.

Когда в середине XIV столетия Великий князь московский Симеон Гордый хотел упразднить Галичскую митрополию и, таким образом, способствовать интересам Москвы, он считал полезным льстить императору Иоанну Кантакузину, утверждая в своем письме, что «византийская империя является источником всякого благочестия и учительницей законоположений и освящения»<sup>1</sup>. При всем том Симеону и его наследникам должно было быть хорошо известно жалкое состояние империи в 40–50-х гг. XIV столетия. В первые два десятилетия этого века османские захватчики отняли у Византии оставшиеся у нее территории в Малой Азии, за исключением нескольких городов. В 30-е годы большинство этих городов также ускользнуло из ее рук.

В 1354 г. было основано постоянное поселение османов в Европе. Не только византийские, но и западные хронисты понимали, что это событие чревато опасными последствиями в будущем. В конце 40-х годов сербский король Стефан Душан занял всю Македонию. В 1351 году византийская территория ограничивалась лишь Фракией и самим Константинополем. Две междоусобные войны, которые длились с 20-х до 50-х годов этого столетия, нанесли тяжелый удар экономическому положению и центральному управлению государства. У нас имеются данные о недостатке рабочей силы, которые являются красноречивым свидетельством этого упадка.

Таковым было положение в Византийском государстве и в византийской церкви в то время, когда им предстояло занять позицию в борьбе, которая развертывалась на широких пространствах дочерней церкви — церкви Руси и Литвы, которая упоминается как ἐκκλησία Ῥωσίας в Актах константинопольского патриархата. Это была церковь значительного и многочисленного народа — выражение *πολύανθρωπον ἔθνος* встречается по крайней мере восемь раз в патриарших грамотах, относящихся к Руси и Литве, и не меньше четырех раз в Истории византийского гуманиста Никифора Григоры. Итак, неудивительно, что существенные изменения, которые происходили в церковной организации в Восточной Европе в XIV столетии, определялись скорее политическими переменами на этой территории, нежели событиями в Константинополе.

Борьба за контроль над киевской митрополией одновременно являлась борьбой между несколькими политическими центрами, где (в зависимости от точки зрения участников) речь шла об одном из двух: или о власти над всей Русью, или о независимости от нового восходящего политического центра – Москвы, великое будущее которой могло лишь смутно угадываться современниками. К этому времени город Киев уже перестал быть центром событий.

В какой степени политика византийского императора и патриарха по отношению к Восточной Европе определялась существованием разных центров на Руси? Иными словами, в какой степени различие между литовско-белорусскими, украинскими и московскими землями осознавалось и признавалось в Константинополе XIV столетия? Мы все помним, что разделение Руси, как его понимал константинопольский патриарх, отражалось, между прочим, в терминах «Малая, Великая» и «Вся Русь».

В связи с существовавшей практикой деления Руси возникает интересная проблема, которой посвящена центральная часть настоящей статьи. В 50-х годах XIV столетия византийский историк Никифор Григора составил ученый экскурс, в котором он утверждал, что народ Рос разделяется на три или четыре Руси – три христианских и одну языческую, которая, как он с гордостью добавил, почти непобедима, противостоит татарам и не платит им дани, как это делают другие Руси<sup>2</sup>. Из трех христианских Русей мы с уверенностью можем определить две – Москву и Тверь. Менее ясно дело обстоит с третьей Русью. Скорее всего, это была μικρά Ῥωσία с центром в Киеве. Относительно четвертой, языческой Руси, нет и тени сомнения, что это была Ольгердова Литва. Григора был большим другом Литвы. Предположение, что приверженцы Литвы в Константинополе включали Литву в состав Руси, подтверждается теми колебаниями, которые отразились в патриарших актах, относящихся к этой теме. В самом деле, отношение патриархата к вопросу, принадлежит Литва к общности Руси или нет, может считаться лакмусовой бумажкой в нашей оценке византийской политики по отношению к Руси вообще в XIV столетии.

Notitiae episcopatum, в которых упоминается о создании около 1300 г. литовской митрополии, включают Литву в общность Руси: в одной из них говорится, что τὰ Λίτβαδα ἐνὸρα (или ἐνὸρία) διὰ τῆς μεγάλης Ῥωσίας возведена в статус митрополии<sup>3</sup>. Обыкновенно слово ἐνὸρία переводят как «соседствующие», и вся фраза понимается так: «Литва, будучи соседкой Великой Руси, стала митрополией». Однако ἐνὸριος отнюдь не имеет такого однозначного смысла. Это слово значит «тот/та, что находится внутри границ, а ἐνὸρία означает территорию внутри пределов юрисдикции епископа, иначе говоря, диоцез. Патриаршие грамоты, одобряющие мо-

сковскую политику, исключают Литву из общности Руси, которую они в идеале отождествляют с Москвой. С другой стороны, менее многочисленные грамоты, которые склоняются в сторону Литвы, считают ее частью Руси.

Так, в 1354 г., когда константинопольский патриарх рукоположил Алексия, личность, приближенную к московскому престолу, митрополитом всея Руси, он мотивировал свой выбор, среди прочего, тем фактом, что Русь должна была противостоять языческим огнепоклонникам в Литве, и определил их как *πληθιόχωροῦντας*, т. е. обитающих неподалеку, соседствующих<sup>4</sup>. Кстати сказать, в греческом языке это очень редкий термин, в сходном контексте Григора употребляет перифразу *πλησιόχωρος οὖσα*<sup>5</sup>. В грамоте, адресованной в 1361 г. ставленнику Ольгерда митрополиту Литвы и Малой Руси Роману, явно ему враждебной, патриарх напоминает ему о своем желании быть посредником между «тобой и христианнейшим племенем всея Руси»<sup>6</sup>.

В попытках проскользнуть между литовской Скиллой и московской Харибдой константинопольский патриарх следовал определенной линии по отношению к «многолюдному народу Руси». Как правило, константинопольский патриархат отдавал предпочтение московской Харибде. Он следовал принципу, согласно которому митрополия должна была включать все земли Руси, он настаивал на своих правах подтверждения, а если возможно, и назначения кандидата на митрополичий престол из числа своих греков, наконец, он притязал на верховенство над христианским населением Руси.

В теории, в отношениях с Русью Византия могла поставить не только на московскую, но и на литовскую карту. Пролитовская политика могла бы быть более динамичной, ибо заключала бы в себе возможность возврата к великой миссионерской традиции X–XI вв. и включения еще одного языческого народа в сферу византийского влияния.

В 50-х годах XIV столетия в Византии, в самом деле, существовали группировки с пролитовскими симпатиями, хотя они и сложились не из любви к Литве или вследствие определенных взглядов на историческую миссию Византии, но из-за необходимости найти союзников в борьбе с местными противниками, которые склонялись к Москве. В одном случае, по крайней мере, московские и литовские кандидаты на митрополичий престол опирались на поддержку двух соответствующих партий, а именно – паламитов и антипаламитов, которые противостояли друг другу в богословской, политической и социальной борьбе, имевшей место в Константинополе этого времени.

Главным глашатаем антипаламитских кругов являлся уже нам известный Никифор Григора. Почти всецело он посвятил од-

ну из концовок своей «Истории» полемике против паламитов или, выражаясь точнее, против патриарха Филофея и его покровителя – императора Иоанна Кантакузина. Здесь, в этой концовке, по непонятным, на первый взгляд, причинам, содержится пространный – и нами уже частично использованный – экскурс, посвященный Руси<sup>7</sup>.

В экскурсе два героя – митрополит Роман и его ученик и покровитель Ольгерд. В этой версии ничего так Ольгерд не желает, как, во-первых, видеть Романа рукоположенным митрополитом всея Руси, и, во-вторых, принять православие для своего народа и для самого себя. В экскурсе существуют и антигерои. Одним из них является Алексей, человек лукавый и чуждый всяческого благочестия, который явился в Константинополь с мешками, полными золота. Второй антигерой – подкупленный Алексием Филофей. Последний из антигероев – патриарх Каллист, который сначала соглашался защищать Романовы права, но оказался не в состоянии устоять перед звоном Алексиева злата.

По словам Григоры, обескураженный всем этим Ольгерд предпочел молиться животворящему солнцу, нежели поклоняться демону стяжания, который правит патриархами Константинополя. Он чувствовал себя свободным от обещания привести свой многочисленный народ в лоно православия<sup>8</sup>. Таким образом, Григора намекал, что патриархи Филофей и Каллист, сознательно расколовшие единую митрополию Руси надвое ради вящего мздоимства, потеряли шанс привлечь литовское стадо к православию.

Экскурс Григоры полон несуразностей. Так, к нашему удивлению, язычник «этнарх» Ольгерд, который представлен Григорой как разновидность благородного дикаря XVIII столетия, цитирует отрывки из Деяний Апостольских и Послания св. Павла к Римлянам без каких бы то ни было затруднений. Кроме того, Григора утверждает, что ему неизвестно, сколько времени русский митрополит восседал на престоле во Владимире на Клязьме, хотя он легко мог об этом узнать.

С другой стороны, Григора сообщает нам ценные детали о Романи и о Твери. Так, ему известно, что Роман был ученым иеромонахом, что ему было около пятидесяти пяти лет, когда он прибыл в Константинополь, и что он родственник князя Всеволода Александровича Тверского, который, в свою очередь, был родственником по браку (κνδεστωῦ)<sup>9</sup> Ольгерда. Это и в самом деле было так. Тут мы оказываемся уже в сфере литовского влияния, так как Юлиана Тверская, вторая жена Ольгерда, была дочерью Александра Тверского, следовательно, она была сестрой Всеволода Александровича.

Долгое время историки не придавали внимания этому свидетельству византийца. Но когда в 1922 г. был опубликован так на-

званный Рогожский летописец, сочинение с протверскими тенденциями, то оказалось, что он является единственным русским источником, в котором говорится о монахе Романе, сыне боярина Тверского<sup>10</sup>. Случайной информации, предоставленной нам Григорой, можно вполне доверять: он отнюдь не был заинтересован в победе Романа над Алексием – его целью было разоблачение коварства Филофея и Каллиста: дело в том, что первый из них написал трактат против Григоры, а второй заточил его в один из монастырей столицы. Удивительно точное свидетельство Григоры о Романе наводит на мысль, что антипаламиты находились в контакте с литовским посольством, возглавляемым тем же Романом, который, как нам известно, по крайней мере дважды навещал Константинополь в 50-е годы XIV столетия.

Отражает ли какой-нибудь славянский источник существование для середины XIV в. пролитовской и промосковской партий в Константинополе? Кажется, что да. Все русские хроники, которые сообщают о событиях, связанных с избранием Алексия, благожелательно относятся к императору Иоанну Кантакузину и патриарху Филофею, т. е. все, за исключением уже известного «Ростовского летописца», отражающего тверскую традицию. Это – единственная хроника, которая упоминает под 1352–1354 годами о гражданской войне в Константинополе (*бысть в Царьгородѣ замятня*). Это – также единственная хроника, которая называет императором Иоанна V Палеолога, а не Иоанна Кантакузина. Последнего она называет всего-навсего тысяцким отца Ианна V (т. е. Андроника III). Несмотря на то, что летописец враждебно настроен по отношению к Филофею, он в доброжелательном духе говорит о патриархе Каллисте – вспомним замечание Григоры о том, что сначала Каллист благоволил к Роману<sup>11</sup>. Далее в хронике следует текст, о котором мы уже упомянули, а именно – о монахе Романе, сыне боярина Тверского. Таким образом, по всей видимости, мы можем связывать борьбу за всю Русь, которая длилась в сороковых – пятидесятых годах XIV столетия, с внутренней борьбой за всю Византию, которая разворачивалась в то же самое время.

Отношения между Византией и Русью в XIV столетии – это отчасти взаимодействие двух культур, одной из которых принадлежало прошлое, а другой – будущее. У Византии оставалась лишь тень ее былого престижа. Московская Русь пыталась использовать этот престиж в своих целях. XIV столетие особенно привлекательно для византинистов, так как в течение последних ста лет, предшествующих падению Византии, появились тенденции, которые сосуществовали с традиционной идеологией, но которые предвосхищали последующую роль византийского патриарха в поствизантийский период. Промосковская линия византийского патриархата выходила за узкие пределы падкости на

взятки. В ней была политическая прозорливость. Она предвосхищала события XVI—XVII столетий: такие, как основание московского патриархата в 1589 г. и подчинение киевской православной митрополии Москве в 1686 г.

Умелая политика против унии, которую проводил патриархат в XIV столетии, потерпела, правда, известные неудачи в XV столетии, вследствие Флорентийского собора, но она была восстановлена вскоре после Брестской унии в 1596 г. и продолжается до сегодняшнего дня, несмотря на II Ватиканский собор и на встречу между папой Павлом VI и константинопольским патриархом Афинагором.

Амбиции, которые лелеяла Византия во времена своего величия — властвовать, в идеале, над всем христианским миром — не были забыты в XIV столетии. Их провозглашали во всеуслышание, и иногда невизантийцы к ним прислушивались. Византийский патриарх Антоний IV в своем хорошо известном историкам Руси письме к князю Василию Дмитриевичу прекрасно отразил сосуществование жалкой действительности в настоящем с блестящими миссионерскими достижениями в прошлом, когда писал: «Оттого, что из-за общих грехов мы потеряли районы и области, нас еще не должны презирать христиане, даже если нас презирают, когда имеют в виду мирскую власть, ведь <все-таки> христианство провозглашается повсюду»<sup>12</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Нашу тему близко затрагивают две старые, но все еще ценные статьи священника Яна Фиялка: *Fijalek J., Średniowieczne biskupstwa kościoła wschodniego na Rusi i Litwie* // *Kwartalnik historyczny*, 1896, 10, p. 489–527; *Idem.*, *Biskupstwa greckie w Ziemach ruskich od połowy w. XIV. Na podstawie źródeł greckich* // *ibid.* 1897, 11, p. 1–63. Общий ход событий, рассматриваемых в настоящем докладе, подробно предствлен в прекрасной книге о. Иоанна Феофиловича Мейендорфа *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. Cambridge, 1981. Мы расставляем акценты немного по-другому. — Относительно высказывания Симеона Гордого, см. *Acta patriarchatus Constantinopolitani, MCCCXV–MCCCCII* / ed. F. Miklosich, I. Müller. Wien, 1860 (далее: MM), I, p. 263 (=Русская историческая библиотека. 6. Приложения. 1880, (далее: РИБ, 6, прил.), с. 25): «ἡ βασιλεία τοῦν τῶν Ῥωμαίων... ἔτι, ὡς ἐγραφεσ καὶ σὺ, πηγὴ πάσης εὐσεβείας καὶ διδάσκαλος νομοθεσίας καὶ ἀγίασμοῦ».
- <sup>2</sup> *Nicephorus Gregoras. Historia Byzantina*. / ed. L. Schoppen. Bonnae, 1829–1830. T. I–III. XXXVI, 25–26; 32–33. См. также *Fijalek. Średniowieczne...*, p. 518 и *Idem. Biskupstwa...*, p. 7–21.
- <sup>3</sup> См. *Getzer H. Ungedruckte und ugenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum* // *Abhandlungen der I. Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. XXI, Abt. III. 1901, S. 600, 602–603; *Darrouzes J. Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris, 1989, p. 399 [=Notitia 17,83], ср. также 407 [=Notitia 18,83] и 413 [=Notitia 19,90] (*Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I). В позднейшем приложении

к Notitia 18 (=1509, р. 409) уже сказано, что литовский народ «лежит рядом» (παρεκείμενου) с Русью и потому может быть управляем русским митрополитом (ὑπὸ τοῦ Ῥωσίας).

<sup>4</sup> ММ, I, р. 336 = РИБ, 6, прил., с. 41–43: «ἐπειδὴ καὶ πολλοὺς πλησιοχωρούτας ἔχει (т. е. митрополия, которую поставил Алексей – И. III.) ἐκείσε ἀσεβεῖς τε καὶ πυρολάτρας».

<sup>5</sup> Nicephorus Gregoras, Historia..., t. III, p. 514,7.

<sup>6</sup> ММ, I, р. 435 = РИБ, 6, прил., с. 87: «ἡ μετρίότης ἡμῶν (т. е. патриарх – И. III.)... βουλομένη... εἰρήνην οἰκονομεῖσαι... μέσον ὑμῶν (т. е. Романом или Романом и Ольгердом – И. III.), καὶ τοῦ τῆς Ῥωσίας πάσης χριστιανικοῦ γένους...».

<sup>7</sup> Nicephorus Gregoras, Historia, t. III, p. 511,16–528,11. Особ. р. 518,6–22, 519,19–17.

<sup>8</sup> Ibid., p. 517,25–518,5; 518,9–17; 519, 10–17; 520,26–521,7; 525,10–16.

<sup>9</sup> Ibid., p. 518,7.

<sup>10</sup> Ibid., p. 525,18–526,4; 514,12–13; 518,6–24. Рогожский летописец: см. ПСРЛ. XV, 1. Пг., 1922, с. 61, ср. также с. 63–65 (репр. Москва, 1965). Во время дискуссии, состоявшейся в Москве после моего доклада, Б. Н. Флоря заметил, что согласно Я. С. Лурье Рогожский летописец в статьях, относящихся к 6860–6862 годам, отражает московское летописание. Я не смог найти это утверждение в книге Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976, его нет на с. 40–41 (прим. 75), посвященных интересующим нас статьям Летописца.

<sup>11</sup> Nicephorus Gregoras, Historia..., t. III, p. 520,3–11

<sup>12</sup> ММ, II, р. 189 = РИБ, 6, прил., с. 269: «οὐ γὰρ διότι διὰ τὰς κοινὰς ἀμαρτίας ἀπωλέσαμεν τοῦ τόπου καὶ τὰς χώρας ἡμῶν, ἥδη καὶ παρὰ τῶν χριστιανῶν ὀφείλομεν περιφρονεῖσθαι εἰ γὰρ καὶ εἰς τὴν κοσμικὴν ἀρχὴν περιφρονούμεθα, ἀλλ' ὁ χριστιανισμὸς κηρύττεται πανταχοῦ».



## К вопросу о восприятии Ферраро-флорентийского собора русской делегацией.

(анализ сведений Симеона Суздальского)\*

Изобилующая неточностями и фантастическими сюжетами повесть Симеона Суздальского «Исидоров собор и хождение его»<sup>1</sup> рассматривается в литературе либо как образчик специфического восприятия Ферраро-Флорентийского собора членами присутствовавшей на нем русской делегации, либо как плод намеренного фантазирования ее автора, который, по возвращении на родину, стремился представить себя в выигрышном свете. Так, с одной стороны, И. Шевченко, пришел к выводу о том, что в Повести Симеона Суздальского отражены распространенные в греческой среде доводы против происходившего на соборе<sup>2</sup>. Однако это его наблюдение не было подтверждено достаточно подробным сличением «Исидорова собора» с соответствующими византийскими источниками. Кроме того, убедительности такого вывода вредило высказанное им же мнение о том, что ни Симеон, ни кто-либо другой из русской делегации не знал по-гречески, и их общение с греками ограничивалось разговорами с иерархами, почему-либо знавшими славянский язык<sup>3</sup>. С другой стороны, осуществивший последнее критическое издание «Исидорова собора» И. Крайцар фактически представил Симеона лишенным элементарных познаний в греческом языке и нечистым на руку человеком<sup>4</sup>, рассказ которого о соборе изобилует фантазиями и злонамеренной ложью.

Таким образом, чтобы судить, на основании Повести Симеона, об особенностях восприятия русской делегацией Ферраро-Флорентийского собора, необходимо предварительно уточнить характер этого памятника, метод работы Симеона с фактическим материалом и степень преодоления им языкового барьера. Решению этих задач и посвящена настоящая статья.

Первая версия повести Симеона Суздальского о Ферраро-Флорентийском соборе, озаглавленная «Исидоров собор и хождение его», сложилась в ее настоящем виде к 1448 г.<sup>5</sup> В тексте ее, однако, присутствуют, по крайней мере, три разновременных слоя, не всегда, к сожалению, легко отделимые друг от

---

\* Статья является результатом исследовательской работы, проводимой при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и фонда «Культурная инициатива».

друга. Во-первых, в Италии по ходу событий Симеон вел записи дневникового характера. Об их существовании свидетельствуют как заявление самого Симеона <sup>6</sup>, так и многочисленные даты, приводимые им с точностью до дня или с незначительной погрешностью <sup>7</sup>. Такая точность была бы недостижима, если бы Симеон создавал свой рассказ о соборе задним числом по памяти. Грубую ошибку в датах Симеон допустил лишь дважды: при указании дня первого общего заседания в Ферраре (26 сентября <sup>8</sup>, в то время как настоящая дата – 9 октября) и дня последнего общего заседания во Флоренции (17 марта <sup>9</sup>, что соответствует дню шестой сессии, меж тем как последней была восьмая сессия, состоявшаяся 24 марта). Однако и эти две ошибки, похоже, не являются в полном смысле слова ошибками, но имеют реальные основания. Дважды допущенная Симеоном неточность в исчислении состоявшихся в Ферраре заседаний (он считал, что выступление св. Марка Эфесского соотоялось не на третьей, а на четвертой сессии <sup>10</sup>, которых всего в Ферраре было, по его счету, 17 <sup>11</sup>, а не 16 <sup>12</sup>), позволяет предположить, что в первом случае он назвал дату одного из имевших место незадолго до первой официальной сессии частных собраний греческой делегации или же переговоров с латинской стороной по организационным вопросам <sup>13</sup>, причисленных им к общим собраниям. Для второго случая следует отметить, что в названный Симеоном день закончилось участие в полемике главного героя его Повести – св. Марка Эфесского. На последних двух заседаниях говорили одни латиняне <sup>14</sup>, чьи выступления вызвали столь мало интереса среди православных, что не нашли даже отражения в греческих актах собора <sup>15</sup>.

Вероятно, записи, которые Симеон делал в Италии, содержали, в основном, лишь краткие заметки для памяти. Во всяком случае, о сделанной им по свежим следам подробной записи своего разговора с неким епископом Дорофеем Симеон упомянул особо <sup>16</sup>. Большую же часть того, что он «видел и слышал» в Италии, Симеон записал, по своему собственному утверждению, лишь в Новгороде <sup>17</sup>, где он провел лето 1440 г. <sup>18</sup>. Именно здесь, по всей вероятности, сложилась оснащенная точными хронологическими привязками средняя часть «Исидорова собора», которая охватывает события от прибытия русской делегации в Феррару до бегства Симеона с тверским послом Фомой из Венеции <sup>19</sup>.

Впоследствии к своему рассказу о событиях в Италии Симеон добавил дублирующее некоторые его сообщения вступление, которое завершается краткой похвалой московскому князю Василию Васильевичу <sup>20</sup>, а также рассказ о заключении Симеоном смоленским князем, за которым следует описание прибытия Исидора в Москву и пространная похвала тому же московскому князю <sup>21</sup>. Не исключено, что при этом Симеон внес также некоторые

новые дополнения и изменения в среднюю часть «Исидорова собора».

Роль дневниковых записей при формировании средней части «Исидорова собора» была довольно значительна. Так, присутствующее в ее начале нарушение хронологического порядка событий (Симеон сперва сообщает о прибытии в Феррару русской делегации<sup>22</sup>, а затем сообщает дату прибытия туда императора и греков, на пять месяцев ее опередивших)<sup>23</sup>, несомненно, восходит к «дневниковому» пласту: Симеон сделал запись о своем прибытии на собор, а дату приезда императора узнал и зафиксировал чуть позже.

Не основанными на дневниковых записях (то есть внесенными Симеоном в текст его повести лишь в Новгороде или даже позже) являются, вероятнее всего, эпизоды, лишенные определенной хронологической привязки и нарушающие хронологический порядок повествования. К их числу относятся:

1) Описание собраний православной делегации в резиденции патриарха, на которых говорилось о желании греков получить положенное им от папы содержание («и митрополитом, яко и црю хотящим злата и сребра доволно взяти»), а также ставился вопрос о немедленном возвращении греков в Константинополь<sup>24</sup>. Симеон вводит этот эпизод словом «тогда» и помещает его вслед за упоминанием о выплате грекам содержания, имевшей место «не по мнозех днех» после третьего общего заседания в Ферраре (16 октября 1438 г.)<sup>25</sup>. Время выплаты, произведенной 21 октября<sup>26</sup>, Симеон обозначил верно, однако описанные им собрания у патриарха в действительности происходили лишь в конце декабря 1438 – январе 1439 г., когда общие заседания в Ферраре уже завершились и встал вопрос о переносе собора во Флоренцию<sup>27</sup>.

2) Включенное Симеоном в рассказ об общих заседаниях во Флоренции упоминание о подаче греческими иерархами своих мнений в письменной форме («подписавше книги своя») <sup>28</sup>. В действительности подача письменных мнений членами греческой делегации имела место в конце апреля 1439 г.<sup>29</sup>, в то время как общие заседания окончились 24 марта.

3) История о якобы предреченной св. Марком Эфесским смерти Иоанна де Монтенеро, болезни, которая постигла разгневавшегося за это на Марка императора, и о том, как заболевший император «нача слати по Марка брата своего деоспота»<sup>30</sup>. Сюжет этот призван, по замыслу Симеона, выгодным образом объяснить неожиданное окончание догматических дискуссий во Флоренции, которые вылились в богословский поединок св. Марка Эфесского с Иоанном де Монтенеро и были оборваны Марком в одностороннем порядке. Последнее обстоятельство Симеону бы-

до известно: «... Иван нача злословити Марку много і впреки глати с ним, а ему же ничто же глѣюще <...> исходящу іс палаты папезевы»<sup>31</sup>. В действительности Иоанн де Монтенеро до самого подписания унии продолжал участвовать в работе собора и умер лишь много лет спустя, Иоанн VIII заболел не сразу после окончания общих сессий (т. е. в конце марта 1439), а месяц спустя<sup>32</sup>, деспот же Димитрий посредничал между Иоанном VIII и св. Марком Эфесским уже непосредственно перед подписанием декрета об унии (5 июня), выхлопотав последнему гарантию неприкосновенности в случае отказа присоединиться к решению собора<sup>33</sup>. На этом примере мы наблюдаем, как Симеон совмещает в одном вымышленном эпизоде несколько сохранившихся в его памяти разновременных реальных событий, соединив их причинно-следственными связями, характерными, скорее, для житийной, чем для исторической или «мемуарной» литературы.

4) Предваряющий известие о провозглашении унии рассказ о двух неудачных попытках папы добиться от св. Марка Эфесского ее признания: сперва папа пытался заставить Иоанна VIII воздействовать на Марка силой<sup>34</sup>, а затем хотел пригласить Марка к себе для беседы, задобив его дарами и почестями<sup>35</sup>. В основе этих эпизодов лежат, соответственно, отклоненное императором требование папы выдать ему св. Марка Эфесского на суд за отказ подчиниться решению собора<sup>36</sup> и состоявшаяся затем по инициативе папы беседа с Марком, в ходе которой Евгений IV безуспешно пытался воздействовать на Марка убеждением<sup>37</sup>. Оба события на самом деле имели место уже после подписания декрета об унии. Характерно, что нежелание нечестивого императора оказывать давление на св. Марка Эфесского и отказ папы от насильственных методов Симеон снова объясняет их страхом разделить участь Иоанна де Монтенеро.

Таким образом, большинство не основанных на дневниковых записях эпизодов у Симеона относится к флорентийскому этапу собора. Это наблюдение подтверждается словами самого Симеона, который признается, что рассказ о событиях во Флоренции он составил лишь по прибытии в Новгород<sup>38</sup>.

Выявленные особенности работы Симеона над «Исидоровым собором» (фиксация ключевых моментов работы собора в дневнике на месте и обширное использование этого дневника впоследствии при составлении рассказа о соборе) заставляют признать за ним не только склонность к фантазии, но и известное стремление к добросовестной точности. Как правило, в его сочинении мы имеем дело не с намеренными выдумками, а именно со специфическим восприятием реальных событий. При этом

сведения его были гораздо обширнее, чем можно предположить по комментариям И. Крайцара. Возникает вопрос, как именно Симеон получил использованную им информацию. Только ответив на этот вопрос, мы сможем понять, в какой степени Симеону удалось преодолеть языковой барьер.

Рассматривая под этим углом зрения «Исидоров собор», следует признать, что существенную роль в повествовании Симеона играют визуальные наблюдения, успешная интерпретация которых не требовала от него дополнительных вербальных контактов с другими участниками собора. Именно на таких чисто зрительных впечатлениях основаны наиболее точные и яркие эпизоды «Исидорова собора»: переезд православной делегации из Феррары во Флоренцию, который патриарху Иосифу пришлось проделать тяжело больным<sup>39</sup>, погребение патриарха<sup>40</sup>, провозглашение унии<sup>41</sup>.

На зрительном восприятии, скорее всего, основано также данное Симеоном верное описание организации работы собора в Ферраре, где для ведения споров каждой стороной была назначена специальная группа лиц<sup>42</sup>: во время заседаний эти ораторы сидели на отдельных скамьях друг против друга<sup>43</sup>. При этом Симеон назвал по три оратора с каждой стороны, в то время как на самом деле назначено было по шесть<sup>44</sup>. Вероятно, Симеону как раз не хватило словесных пояснений к увиденному: он смог назвать лишь тех, кто активно участвовал в дискуссиях, а о тех, кто молчал, узнать было не у кого.

Подобным образом он составил представление и о расколе внутри православной делегации после окончания общих заседаний во Флоренции<sup>45</sup>: на начавшихся тогда частных совещаниях у патриарха сторонники и противники унии садились друг против друга<sup>46</sup>, так что Симеону нужно было лишь сосчитать по головам тех, кто сел со св. Марком Эфесским. Отсюда вытекают два важных следствия: во-первых, Симеону случилось лично присутствовать на этих совещаниях, во-вторых, сообщаемое им число противников унии, скорее всего, соответствует действительному раскладу сил на одном из них. Остальные источники, характеризующие это размежевание среди греков, не называют конкретных цифр.

На собственных наблюдениях могли основываться сведения Симеона о болезни императора во Флоренции<sup>47</sup> и о подаче православными иерархами письменных мнений на частных совещаниях у патриарха<sup>48</sup>.

Особый интерес представляет основанный на зрительном восприятии рассказ Симеона о смятенном бегстве латинян с третьей общей сессии в Ферраре после обличительного выступления св. Марка Эфесского<sup>49</sup>. Эпизод этот объявлен выдумкой<sup>50</sup>. Между тем, на третьей сессии имел место следующий инцидент: выступление Марка было прервано латинянами, которые предъявили древний

манускрипт, содержащий определение VII Вселенского собора с Filioque в символе веры<sup>51</sup>. Согласно греческим актам, общее знакомство с манускриптом происходило прямо на заседании. По нашему мнению, связанное с этим сильное движение в зале, будучи ложно понято, легло в основу рассматриваемого эпизода Повести. Таким образом, мы снова имеем дело со специфическим восприятием Симеоном реального события, а не с чистой выдумкой.

Приведенные выше эпизоды «Исидорова собора», вкупе с сообщениями о датах и числе заседаний, приездах и отъездах, составляют довольно добротную фактическую основу Повести Симеона, при чем, как мы показали, все это могло быть записано в настоящем своем виде даже человеком, находившимся в полной языковой изоляции. Однако наряду с этим, «Исидоров собор» содержит сведения, источником которых могли стать лишь разговоры с членами греческой делегации. К их числу относятся:

1) Состав греческой делегации на соборе<sup>52</sup>. Не получив дополнительных разъяснений, Симеон едва ли смог бы распознать и назвать в числе приехавших лиц тех, кто не принимал хоть сколько-нибудь заметного участия в работе собора. Его сведения о составе латинской делегации менее конкретны<sup>53</sup>, однако и они свидетельствуют о том, что у Симеона были на слуху названия областей и народов, действительно упоминавшиеся на соборе.

2) Имена Григория Иверского и Исаяи Ставропольского<sup>54</sup>, которые за все время собора проявили себя лишь тем, что заблаговременно покинули Флоренцию, чтобы уклониться от участия в подписании и провозглашении унии<sup>55</sup>. Очевидно, именно этот поступок побудил Симеона благословиться у них. В таком случае их благословение он мог получить лишь на обратном пути в Венеции. Не исключено, что с этими державшимися в тени иерархами Симеона свел св. Марк Эфесский, у которого Симеон, по собственному утверждению, тоже благословился в Венеции<sup>56</sup>.

3) Дата приезда в Феррару греческой делегации, свидетелем которого Симеон не был, ибо сам приехал позже<sup>57</sup>.

4) Обстоятельства переноса собора во Флоренцию: предшествовавшие переносу попытки греков убедить императора и патриарха вернуться в Константинополь<sup>58</sup> и обещание папы выплатить грекам содержание на новом месте<sup>59</sup>. Даже высказанное Симеоном в связи с переносом собора обвинение против неких греков, советовавших папе вынуждать у православных иерархов согласие на унию, удерживая их содержание<sup>60</sup>, находит подтверждение у

Сиропула, который писал подобное про великого протосинкелла Григория – будущего патриарха Григория III Мамма<sup>61</sup>.

5) Посредничество деспота Димитрия между императором и св. Марком Эфесским<sup>62</sup>.

6) Попытки Евгения IV добиться от св. Марка Эфесского признания унии<sup>63</sup>.

Беседы с членами греческой делегации легли, скорее всего, в основу также некоторых суждений Симеона, параллели которым можно найти в византийских источниках о соборе.

Здесь, прежде всего, надо отметить приписываемые Симеоном св. Марку Эфесскому неоднократные (в том числе в речи на третьей сессии в Ферраре) обличения папы в непоминании на первом месте византийского императора и непризнании Восточных патриархов братьями<sup>64</sup>. Ни на третьей сессии в Ферраре, ни в иных, сходных с приводимыми Симеоном, обстоятельствах Марк ничего подобного не говорил, что и было отмечено И. Крайцаром, считавшим подобные пассажи плодом безграмотности и суеверия Симеона<sup>65</sup>. Между тем, такие высказывания отражали действительное положение вещей и указывали на несоответствие Ферраро-Флорентийского собора усвоенному им статусу вселенского. Ведь именно императорам надлежало созывать Вселенские соборы и председательствовать на них. Что еще важнее, Вселенские соборы были соборами единой Церкви, Симеон же подчеркивал фактический разрыв папства с православным миром. Согласно Сиропулу, специфичность собора, не все «отцы» которого принадлежали единой Церкви, подчеркивалась греками (в том числе св. Марком Эфесским) в сентябре 1438 г. (т. е. вскоре после прибытия Симеона в Феррару)<sup>66</sup>.

Примечательно также сходство между записанной Симеоном похвалой св. Марку Эфесскому<sup>67</sup> некоего епископа(?) Дорофея и приведенными у Сиропула словами диакона Филиппа<sup>68</sup>: в обоих случаях о Марке говорится как о святом отце и учителе Церкви.

Приведенные примеры позволяют утверждать, что языковой барьер не был для автора «Исидорова собора» непреодолимым. При этом, чтобы объяснить, как Симеон общался с греками, совершенно излишне предполагать у его собеседников знание славянского языка. Выполненный силами русской делегации славянский перевод декрета об унии однозначно свидетельствует о присутствии в ней человека (или людей), владевшего греческим<sup>69</sup>, через которого могли осуществляться контакты Симеона с греками. Более того, вопреки авторитетному мнению ряда исследователей<sup>70</sup>, нам представляется вероятным, что Симеон Суздальский и сам достаточно знал по-гречески, чтобы кое-как объясняться с греками. Так, Симеон, единственный из членов русской делега-

ции, оставивших записки о своем «хождении» в Италию на собор, попытался рассказать о работе самого собора: вероятно, именно знание языка позволило ему, в отличие от остальных авторов, составить некоторое представление о происходившем. Рассказывая о соборе, Симеон щеголял (не вполне, впрочем, удачно <sup>71</sup>) грецизмами <sup>72</sup>. Кроме того, он сам подчеркивал свои прямые контакты с греками: св. Марком Эфесским, Исайей Ставропольским, Софронием Анхиальским <sup>73</sup>, Григорием Иверским (языком общения здесь мог быть только греческий) и неким епископом(?) Дорофеем <sup>74</sup>. Впрочем, на вопросе о контактах нам придется остановиться подробнее, ибо относительно их языка и даже их реальности в литературе высказывались определенные сомнения.

Так, И. Шевченко, идентифицируя Дорофея с Досифеем Драмским (Македония), который мог знать славянский язык, считал, что Симеон беседовал с ним по-русски <sup>75</sup>. При этом, помимо созвучия имен, доводом в пользу такой предположительной идентификации выступало предположительное же знание Драмским епископом славянского языка. Однако, скорее всего, Симеон беседовал с Дорофеем на греческом языке, ибо рассказ об их беседе содержит грецизмы. В пользу достоверности эпизода с Дорофеем в целом говорит как его контекст, так и содержание беседы: эпизод этот введен в повествование в связи с рассказом о смятении латинян во время выступления св. Марка Эфесского в Ферраре, который, как мы показали, основан на реальных обстоятельствах; в самих же словах Дорофея зафиксировано отношение к Марку, действительно бытовавшее среди православных греков на соборе.

Что же касается контактов Симеона с остальными четырьмя упомянутыми им иерархами, то И. Крайцар квалифицирует открывающее «Исидоров собор» заявление Симеона о полученном от них благословении как чисто литературный топос <sup>76</sup>. Однако о благословении одного из них, а именно св. Марка Эфесского, Симеон упоминает затем особо и уж явно не в фигуральном смысле <sup>77</sup>. Кроме того, остается неясным принцип, по которому Симеон прибавил к именам трех не примкнувших к унии митрополитов (св. Марка Эфесского, Григория Иверского и Исая Ставропольского) Софрония Анхиальского, который подписал декрет, хотя и против совести (на частных собраниях у патриарха он солидаризировался с Марком <sup>78</sup>, и у Геннадия Схолария фигурирует как раскаявшийся в данной им подписи <sup>79</sup>). Участие Софрония в работе собора было довольно скромным, и на его месте Симеону логичнее было назвать хотя бы Антония Ираклийского. Объяснить появление в перечне благословивших Симеона иерархов такой неприметной фигуры, как Софроний, проще всего, на



наш взгляд, предположив, что Симеон действительно имел с ним личный контакт и принял от него благословение.

Не исключено даже, что Симеон участвовал в работе над переводом декрета об унии. Косвенное указание на это можно усмотреть в его рассказе о том, как Исидор подвергал заточению его и Авраамия Суздальского<sup>80</sup>. Рассказ этот сомнителен<sup>81</sup>, однако в рамках настоящего рассуждения степень его достоверности не играет роли. Если заточение Авраамия (или вымышленный рассказ о нем) у Симеона выглядит мотивированным, ибо Исидору нужно было вынудить, а Симеону – оправдать подпись Авраамия под декретом об унии, то содержание в «нятстве» самого Симеона остается необъясненным. Подписываться под декретом ему было не обязательно. Тогда чего же добивался от него Исидор и в чем хотел оправдаться Симеон? Предположив, что Симеон участвовал в переводе декрета, мы смогли бы ответить на этот вопрос. Вместе с тем, вопреки мнению А. Данти<sup>82</sup>, Симеон заведомо не был ни единственным, ни главным переводчиком декрета: ведь уже после того, как Симеон покинул Исидора, кто-то перевел на славянский окружное послание Исидора<sup>83</sup> и грамоту, данную им в Холме<sup>84</sup>.

Совокупность приведенных фактов указывает, на наш взгляд, на знание Симеоном греческого языка. Впрочем, знание это было далеко от совершенства. В потоке речи оратора Симеон мог разобрать лишь немного. Из речи св. Марка Евгеника на третьей сессии в Ферраре, где были собраны выдержки из деяний соборов и св. отцов против прибавления в символ веры<sup>85</sup>, Симеон понял лишь, что речь идет о семи Вселенских соборах и уловил фрагмент знакомого ему, скорее всего, определения VI Вселенского собора<sup>86</sup>. Все остальное, пересказывая эту речь, он домыслил в меру собственного разумения<sup>87</sup>. Тем не менее, при непосредственном общении, имея возможность переспрашивать, он должен был понимать собеседника лучше.

Итак, мы можем констатировать, что, хотя «Исидоров собор» значительно уступает греческим памятникам в достоверности, большая часть содержащейся в нем информации так или иначе верифицируется по византийским источникам и даже фантастические сюжеты при проверке оказываются густо замешаны на реальных обстоятельствах. Языковой барьер не был для Симеона Суздальского непреодолимым, хотя и представлял некоторую сложность, результатом чего стал значительный удельный вес в «Исидоровом соборе» сведений, являющихся результатом самостоятельной интерпретации чисто зрительных наблюдений.

В целом, «Исидоров собор» имеет много общего с кругом аналогичных ему византийских памятников: «дневниковой» части греческих Актов собора<sup>88</sup>, «Мемуаров» Сильвестра Сиропула и рассказа о соборе Св. Марка Эфесского<sup>89</sup>. На уровне общего под-

хода их сближает, в первую очередь, предпочтительный интерес к отношениям внутри греческой делегации, а не отношениям греков с латинянами.

Вместе с тем, главнейшим отличием «Исидорова собора» от греческих источников является полное отсутствие в нем информации о происходившей на соборе богословской полемике. Читая Симеона, можно лишь заключить, что папа прибавил нечто к семи вселенским соборам и даже вовсе их отверг. Отсутствие недоступной ему богословской аргументации против латинян Симеон восполняет аргументами *ab miraculo*, вводя в повествование сюжеты о якобы предсказанных св. Марком Эфесским смертях Иоанна де Монтенеро и Амвросио Траверсари. В византийских источниках о соборе чудесный элемент отсутствует. Однако близкую аналогию «Исидорову собору» в плане подмены богословского аргумента чудесным знамением мы находим в Послании прота и иноков афонских на Московскую Русь, где главным доказательством «суеверия» латинян служит знамение с почерневшими костями предавшихся латинянам монахов<sup>90</sup>. Есть основания полагать, что отказ от богословской аргументации в этом случае был сделан сознательно, чтобы приспособиться к понятиям аудитории, а не вследствие отсутствия у составителей письма необходимой подготовки<sup>91</sup>. По-видимому, проявившуюся у Симеона Суздальского предрасположенность к аргументам *ab miraculo* византийцы считали характерной чертой русской духовной культуры того времени.

## Примечания

- <sup>1</sup> Acta Slavica Concilii Florentini. Documenta et Scriptores / J. Kraicar. Roma, 1976. p. 51–76 (далее – AS). Литературу см. в: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989, вып. 2, ч. 2, с. 336, а также неучтенные там статьи: Arrignon J.-P. Les Russes au Concile de Ferrare-Florence. «Récit du huitième Concile» par Siméon de Suzdal // Irénikon, 1974, t. 47, p. 188–208, где приводится французский перевод памятника; Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence // Orientalia Christiana Periodica, 1979, t. 45, p. 103–130.
- <sup>2</sup> Šeučenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History, 1955, t. 42, p. 20, 33.
- <sup>3</sup> Ibid., p. 33.
- <sup>4</sup> Гипотезу о воровстве Симеона см. в статье: Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account..., p. 114–115.
- <sup>5</sup> Черепнин Л. В. К вопросу о русских источниках по истории Флорентийской унии // Средние века, Вып. 25, С. 176–187; AS, p. 49.
- <sup>6</sup> AS, p. 52<sup>7–8</sup>.
- <sup>7</sup> Незначительная (в несколько дней) погрешность при указании дат – нормальное явление для источников того времени. Абсолютного совпадения дат не дают даже греческие и латинские акты Ферраро-Флорентийского собора,

считающиеся достовернейшими источниками по его истории: Gill J. The «Acta» and the Memoires of Syropoul as Historical Source // Gill J. Personalities of the Council of Florence and other Essays. Oxford, 1964, p. 144–178;

8 AS, p. 55<sup>20–21</sup>.

9 Ibid., p. 63<sup>19–20</sup>.

10 Ibid., p. 55<sup>22</sup>–57<sup>10</sup>.

11 Ibid., p. 61<sup>15</sup>.

12 Цифра дана с учетом заседания, на котором был провозглашен перенос собора во Флоренцию.

13 Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439) / V. Laurent. Paris, 1971, p. 310–318 (далее – Syrop.); Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini / J. Gill. Roma, 1953, t. 1, p. 26 (далее – AG); *Andreas de Santa Croce*. Acta latina Concilii Florentini / G. Hofmann. Roma, 1953, p. 33. (далее – AL).

14 AL, p. 196–222; Syrop., p. 394.

15 AG, t. 2, p. 393–394; Syrop., p. 394.

16 AS, p. 58<sup>20</sup>.

17 Ibid., p. 52<sup>7–8</sup>.

18 Ibid., p. 68<sup>23</sup>–69<sup>7</sup>.

19 Ibid., p. 53<sup>3</sup>–69<sup>7</sup>.

20 Ibid., p. 51<sup>1</sup>–53<sup>2</sup>.

21 Ibid., p. 69<sup>8</sup>–76.

22 Ibid., p. 53<sup>3–6</sup>.

23 Ibid., p. 54<sup>6</sup>.

24 Ibid., p. 60<sup>10</sup>–61<sup>14</sup>.

25 Ibid., p. 60<sup>3–10</sup>.

26 Syrop., p. 334.

27 AG, t. 1, p. 221, Syrop., p. 342–344; 352–378.

28 AS, p. 64<sup>21–22, 26</sup>.

29 Syrop., p. 416–418, 424, 428.

30 AS, p. 64<sup>2–16</sup>.

31 Ibid., p. 64<sup>3–5</sup>.

32 AG, t. 2, p. 417; Syrop., p. 416.

33 Syrop., p. 482–484.

34 AS, p. 65<sup>3–25</sup>.

35 Ibid., p. 65<sup>26</sup>–66<sup>20</sup>.

36 Syrop., p. 502.

37 Ibid., p. 508.

38 AS, p. 52<sup>7–8</sup>.

39 AS, p. 62<sup>17</sup>–63<sup>2</sup>. Cp.: AG, t. 1, p. 218, 221, 227; Syrop., p. 386.

40 AS, p. 64<sup>26</sup>–65<sup>2</sup>. Cp.: AG, t. 2, p. 445; AL, p. 225; Syrop., p. 472.

- 41 AS, p. 66<sup>21</sup>–67<sup>14</sup>. Ср.: AG, t. 2, p. 467; Syrop., p. 498–500.
- 42 AS, p. 54<sup>14</sup>–55<sup>11</sup>.
- 43 Syrop., p. 324. Сам Симеон также упоминает об особом «богословлѣ столѣ» «пред црємъ самимъ и патриархомъ» (AS, p. 59<sup>1-2</sup>), что совпадает с описанием Сиропула.
- 44 AG T.1, P. 36; AL, p. 33; Syrop., p. 318–320.
- 45 AS, p. 64<sup>14-26</sup>.
- 46 Syrop., p. 402.
- 47 AS, p. 64<sup>12-14</sup>; AG, t. 2, p. 417; Syrop., p. 416.
- 48 AS, p. 64<sup>21-22, 26</sup>; Syrop., p. 416–418, 424, 428.
- 49 AS, p. 57<sup>11-23</sup>.
- 50 Ibid., p. 57, n.30; *Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account...*, p. 117.
- 51 AG, t. 1, p. 85; AL, p. 45; Syrop., p. 330.
- 52 AS, p. 53<sup>8</sup>–54<sup>5</sup>. О составе православной делегации см.: *Leontides I. G. Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine Prosopographische Skizze // Annuario Historiae Conciliorum* 21. 1990, p. 353–369.
- 53 AS, p. 54<sup>8-14</sup>.
- 54 Ibid., p. 51<sup>4-7</sup>, 65<sup>9-11</sup>.
- 55 Syrop., p. 462, 494.
- 56 AS, p. 52<sup>16-19</sup>.
- 57 Ibid., p. 54<sup>6</sup>.
- 58 Эти просьбы вложены Симеоном в уста Марка Эфесского: Ibid., p. 60<sup>18-24</sup>, 61<sup>24</sup>–62<sup>1</sup>. Ср.: AG, p. 221; Syrop. 348–356.
- 59 AS, p. 62<sup>15-16</sup>. Ср.: AG, p. 220–221, 223; Syrop., p. 378, 384.
- 60 AS, p. 62<sup>8-12</sup>.
- 61 Syrop., p. 406.
- 62 AS, p. 64<sup>16</sup>; Syrop., p. 482–484.
- 63 AS, p. 65<sup>3</sup>–66<sup>20</sup>. Syrop., p. 502, 508.
- 64 AS, p. 56<sup>6-12</sup>, 57<sup>6-10</sup>, 59<sup>21-30</sup>, 60<sup>27</sup>–61<sup>6</sup>.
- 65 Ibid., p. 57, n. 28; *Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account...*, p. 121–122.
- 66 Syrop., p. 300, 304.
- 67 AS, p. 58<sup>9-13</sup>.
- 68 Syrop., p. 506.
- 69 Древнерусский текст грамоты Флорентийского собора 1439 / А. Данти. Флоренция, 1971; *Keipert H. Der Weg des russischen zur Weltsprache: Das slavische Alternat der Konzille von Ferrara-Florenz vom 6. Juli 1439 // Slavistische Linguistik* 1986. Referate des XII Konstanzer Slavistischen Arbeitstrreffens. Frankfurt a.M., 16–19.9.1986. München, 1987, S. 248–251.
- 70 *Ševčenko I. Intellectual Repercussions...*, p. 33; *Keipert H. Der Weg...*, S. 251, 161; *Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account...*, p. 117–118.

- 71 См. анализ И. Крайцара: *Krajcar J. Simeon of Suzdal's Account...*, p. 117–118. Тот факт, что Симеон приводил греческие слова в искаженном виде, еще не доказывает, на наш взгляд, будто он не мог объясняться на этом языке.
- 72 AS, p. 58<sup>3–5</sup>,
- 73 *Ibid.*, p. 51<sup>1–6</sup>, 52<sup>16–18</sup>.
- 74 *Ibid.*, p. 57<sup>26</sup>–58<sup>20</sup>.
- 75 *Ševčenko I. Intellectual Repercussions...*, p. 33.
- 76 AS, p. 51, n.1.
- 77 *Ibid.*, p. 52<sup>16–19</sup>.
- 78 Syrop., p. 454.
- 79 *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios / L. Petit, A.Sidéridès, M.Jugie.* Paris, 1930. Vol.3, p. 195.
- 80 AS, p. 52<sup>13–15</sup>, 67<sup>23</sup>–68<sup>2</sup>.
- 81 *Ševčenko I. Intellectual Repercussions...*, p. 32–33; AS, p. 68, n. 61.
- 82 Древнерусский текст..., с. 7.
- 83 AS, p. 140–142.
- 84 *Ibid.*, p. 144–145.
- 85 AG, t. 1, p. 66–88.
- 86 Ср. «Ниже прибавляти что либо, ниже оубавляти» (1 правило VI Вселенского собора) и «ни приложити, ни уложити ничесо же» (AS, p. 57<sup>2–4</sup>).
- 87 AS, p. 56<sup>1</sup>–57<sup>10</sup>.
- 88 О составе текста греческих Актос см.: AG, t. 1, p. LV; *Gill J. Personalities...*, p. 131–144.
- 89 *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse / L.Petit // Patrologia Orientalis.* Paris, 1923, t.17, Fasc. 2.
- 90 Послание прота и иноков великой Афонской горы к Великому князю московскому Василию о правоверии Восточной Церкви и суевории Западной по случаю Флорентийского собора // *Летопись занятий Археографической комиссии.* СПб., 1865, вып. 3, приложение, с. 28–32.
- 91 См.: Ломизе Е. М. Письменные источники сведений о Флорентийской унии на Московской Руси в середине XV в // *Россия и православный Восток.* Вып. 1. 1996 (в печати).

## Болгары и греки в Османской империи: опыт межэтнического общения в XV–XVI вв.

В XV столетии в истории этнического взаимодействия между болгарами и греками произошел резкий перелом. Два соседних народа, веками воевавшие друг с другом, оказались вдруг в одинаково униженном положении завоеванных. Создание Османской империи означало для покоренных народов не только потерю собственной государственности, но и втягивание в новую систему межэтнического общения, принципиально отличающуюся от традиционно принятой в регионе. Игнорирование османами этнических различий в обществе, социальная политика, нацеленная на его конфессиональную переструктуризацию, создавали реальные предпосылки для начала ассимиляционных процессов между народами, исповедующими общую религию.

Что касается болгар и греков, то наиболее активным бытовое взаимодействие, являвшееся важнейшим условием для начала этих процессов, было на границе так называемой Одринской и Пловдивской Фракии, а также на юге Македонии. Оба эти района, исторически являвшиеся контактными зонами, где равным образом проживало как болгарское, так и греческое население, были объединены в XV в. общими рамками политических границ и административного деления: вся Пловдивская Фракия, большая часть Одринской Фракии и Македонии (вплоть до северных районов Фессалии) были включены в санджак Паша. Одновременно все православное население Фракии было подчинено юрисдикции Константинопольской патриархии, а проживающее в Македонии – входило в диоцез Охридской архиепископии.

Важной составной частью общения болгарского и греческого населения было также взаимодействие греческого клира с прихожанами-болгарами. Данная форма межэтнического контакта получила в условиях османского владычества довольно широкое распространение, т. к. передача основной территории Тырновской патриархии в ведомство Константинополя сопровождалась постепенной заменой высшего болгарского клира представителями греческого духовенства. Этот же процесс был типичен и для болгарских епархий, отошедших к ведомству Охридской архиепископии. Например, в Софийской митрополии на протяжении всего периода, когда она принадлежала Охриду (весь XV и первая треть XVI в.), митрополитами были исключительно греки<sup>1</sup>.

Данный вопрос представляет тем больший интерес, что в историографии он специально фактически не разрабатывался. Встречающиеся в некоторых работах общие оценки характера болгаро-греческих отношений в XV–XVI вв. носят слишком краткий и подчас декларативный характер, сводясь, чаще всего, к утверждениям, что греческие иерархи всегда считались в Болгарии чужаками, а между ними и паствой стоял непреодолимый языковой и культурный барьер<sup>2</sup>. Лишь немногие исследователи сомневаются в том, что в рассматриваемый период греческое духовенство проводило «националистическую» политику и находилось в состоянии конфронтации с местным населением<sup>3</sup>. Между тем, выяснение характера отношений между греческим клиром и болгарским населением важно еще и для определения степени межэтнической напряженности между двумя народами в целом.

Прежде всего остановимся на проблеме бытового взаимодействия двух этносов. Как уже упоминалось, объективные условия поставили болгарское и греческое население в положение непосредственного этнического контакта в основном в двух районах – на востоке Пловдивской Фракии и в южных районах Македонии. Однако, судя по имеющимся данным, источником которых являются многочисленные наблюдения иностранцев, рукописи болгарских книжников, материалы ономастики и этнографии, вряд ли можно говорить, что в XV–XVI вв. имели место процессы, связанные с односторонней или взаимной греко-болгарской ассимиляцией, а также с возникновением очагов межэтнической напряженности. Одна из причин этого состояла, возможно, в том, что различия между этими двумя народами, закрепленные прежде всего в языке и традиционной культуре, были настолько ярко выражены, что не создавали в сознании и подсознании населения напряженности, нацеленной на защиту внешних признаков своей этнокультурной общности. Эти же различия препятствовали, по-видимому, и чрезмерно широкому взаимодействию соседних культур.

В этом отношении особенно показательна реакция населения Фракии и юга Македонии в сравнении с реакцией, последовавшей за ликвидацией этнополитической границы на западе болгарских земель, где в условиях беспрепятственного контакта оказались поставлены болгары и сербы – два народа, лишь незначительно отличающиеся языком, происхождением и культурой. Здесь возникла реальная угроза начала ассимиляционных процессов и, как следствие, практически мгновенная и, безусловно, спонтанная реакция населения в виде культивирования им различных внешних приемов этноразграничительной практики. Выражалось это, в частности, в том, что в деревнях представители обеих общин проявляли, по наблюдениям путешественников, особое внимание к присутствию национальных элементов во внешнем уб-

ранстве костюмов, украшений и т. д. Это позволяло иностранцам, проезжавшим район между Белградом и Софией, на удивление единодушно фиксировать официально несуществующую границу между болгарскими и сербскими землями. По их наблюдениям, это была река Нишава и город Ниш<sup>4</sup>. Красочные описания костюмов, народных обычаев, сделанные именно здесь участником немецкой дипломатической миссии Х. Дерншвамом, французским дипломатом О. де Бузбеком и многими другими<sup>5</sup>, показывают, что население местного пограничья нарочито выставляло напоказ свои отличия, превращая ареал реки Нишавы в район исключительно благоприятный для этнографических наблюдений.

Для болгаро-греческих контактных зон адекватной реакции населения источники не фиксируют. И хотя относительно местопрохождения этнической границы в районе между Пловдивом и Адрианополем иностранцы также единодушны, указывая линию, приблизительно совпадающую с течением реки Марицы<sup>6</sup>, однако она определялась ими не по комплексу этнографических признаков, а исключительно по смене разговорного языка. В этом отношении характерна запись, сделанная в путевом дневнике Х. Дерншвамом, который, возвращаясь в середине 50-х гг. XVI в. из Стамбула в Европу (через Софию и Белград), отметил, что «за Адрианополем начинается Болгария, во всех селах говорят по-болгарски»<sup>7</sup>.

Что же касается данных ономастики, то содержащиеся в османских налоговых регистрах этнонимы, записанные чиновниками со слов местных жителей в качестве клички того или иного члена общины и обычно употребляемые в качестве этнической характеристики в случаях совместного проживания представителей различных народов (например: Никола Болгарин, Никола Серб, или Никола Грек), также свидетельствуют против предположения об активном взаимодействии болгар и греков на бытовом уровне. По наблюдениям болгарского исследователя Хр. Гандева, специально занимавшегося данным вопросом, случаи употребления этнонимов в этом качестве в греко-болгарских контактных зонах единичны<sup>8</sup>, что резко отличает их от районов совместного проживания болгар и сербов. Впрочем, возможно, это объясняется и тем простым обстоятельством, что в деревнях болгары и греки неохотно селились вместе.

Если же говорить о культурном общении между широкими массами болгарского и греческого населения, то, хотя оно, несомненно, имело место, масштабы его определить трудно. Для жителей контактных зон на Балканах традиционно был характерен билингвизм, однако имеющиеся в наличии данные содержат очень мало информации о последствиях обыденного культурного взаимодействия в рассматриваемую эпоху. Одним из немногих со-



хранившихся памятников может служить так называемый Костурский сборник конца XVI в., содержащий, в частности, текст трех народных любовных песен, записанных по-болгарски греческими буквами<sup>9</sup>. Косвенным свидетельством может являться и ряд общих сюжетов в героическом фольклоре болгар и греков<sup>10</sup>. Однако необходимо отметить, что это относится, прежде всего, к тематике, связанной с гайдучеством, что указывает на сравнительно поздний характер заимствований.

Относительно влияния элитарной культуры греков, а точнее – канонического византийского искусства на произведения болгарских мастеров, среди специалистов существует мнение, что в XV–XVI вв. оно было по-прежнему велико<sup>11</sup>. Основная роль в распространении византийских традиций принадлежала Афону, сумевшему сохранить не только лучшие образцы, но и непрерывность самой художественно-ремесленной традиции. Однако данная проблема далеко выходит за рамки рассматриваемой тематики, т. к. относится не столько к сфере этнокультурных контактов, сколько к вопросу становления региональных художественных школ в русле единого средневекового восточно-православного искусства.

Важной составной частью взаимодействия болгарского и греческого населения в условиях османского владычества стали отношения, складывающиеся между прихожанами-славянами и новым клиром. Процесс замены высшего болгарского клира на греческий был, по-видимому, также как и процесс ликвидации Тырновской патриархии, довольно продолжительным. После падения Тырнова (1393) и изгнания османами патриарха Евфимия процесс юридической ликвидации патриархии прошел, по мнению специалистов, несколько стадий: учреждение в 1394 г. должности местоблюстителя патриаршего престола, ликвидация в 1416 г. статуса автокефальности, понижение статуса до ранга рядовой митрополии в период 1416–1438 гг.<sup>12</sup>. Параллельно происходило и назначение из Константинополя новых иерархов. Известно, в частности, что в болгарских епархиях, отошедших к Константинополю, в рассматриваемый период митрополитами были исключительно греки<sup>13</sup>.

Необходимо, впрочем, сразу оговориться, что данный процесс в значительной степени имел вынужденный характер, связанный с затяжными и разрушительными военными действиями именно на территории Болгарии, и не затрагивал приходское духовенство. Судя по сохранившимся османским налоговым регистрам и церковной документации, в подавляющей своей массе оно продолжало оставаться славянским. В частности, в Видине в 1542 г. большинство религиозно-территориальных общин христиан, зарегистрированных по имени приходского священника (что слу-

жило распространенной формой регистрации), имели типично болгаро-славянские наименования: «Поп Иван», «Поп Средко», «Поп Пене» и т. д.<sup>14</sup>

К сожалению, источники, относящиеся к данной эпохе, практически не содержат материала, позволяющего судить об отношении рядового населения к греческому клиру. Но при этом имеются некоторые данные, вынуждающие усомниться в известном тезисе болгарской историографии относительно его традиционной конфронтации с местными жителями в рассматриваемый период.

Прежде всего, этот тезис противоречит логике исторической конъюнктуры, в которой была вынуждена действовать православная церковь в Османской империи в XV–XVI вв. Известно, что в основе социальной политики османов лежала конфессиональная категоризация населения, что, в сочетании с целым рядом других экономических и социальных факторов, создавало предпосылки для перехода некоторой части христиан в мусульманство. В этих условиях особую важность в деятельности православной церкви приобретала политика межэтнической интеграции и внутренней идеологической консолидации разноплеменной паствы как единственного средства противостояния религиозной агрессии ислама. Одним из решающих факторов, определявших возможности реализации этой политики, было соблюдение межэтнического согласия в среде христиан и решение проблемы языкового общения между греческими иерархами и местным иноэтничным населением, объединенным османами под их юрисдикцией.

Проблема языкового общения не являлась новостью для греческого духовенства. Оно довольно успешно справлялось с ней и в доосманский период.

Сохранившиеся источники свидетельствуют, что в первые века османского владычества греки также не пренебрегали языком местного населения. Причем это касалось не только Балкан, где билингвизм был зачастую неременным условием существования, но и азиатских провинций Османской империи. Так, например, немецкий путешественник Ст. Герлах, достаточно поездивший в 1573–1578 гг. по различным областям империи, сообщает, что в Карамании, Анатолии, Сирии и Египте церковные проповеди читались на арабском языке, поскольку большинство местных жителей говорило именно на нем<sup>15</sup>. Известно также, что видный греческий церковный деятель Милетий Пигас, будучи поставлен в 1584 г. архимандритом в Египет, читал свои проповеди на арабском языке, который выучил от местных жителей<sup>16</sup>.

Не являлись, с этой точки зрения, исключением и славянские епархии. Славянский язык достаточно активно употреблялся в XV–XVI вв. в канцелярии Охридской архиепископии. Причем это относится не только ко времени пребывания во главе ее архиепи-

скопов-славян Дорофея (1466) и Прохора (1528–1550), но и к другим периодам<sup>17</sup>. В болгарских епархиях, относящихся к юрисдикции Константинопольской патриархии, согласно некоторым данным, славянский язык занимал в богослужебной практике равноправное положение с греческим. Уникальная информация на этот счет содержится в путевом дневнике уже упоминавшегося немецкого путешественника Ст. Герлаха. Посетив в середине 70-х годов XVI в. Софию, он отметил, что в ней (являвшейся, кстати, крупнейшим митрополичьим центром, чей престол традиционно был занят греками) на языке коренного населения не только читались проповеди, но и служилась литургия<sup>18</sup>. В качестве же отличительной особенности местной богослужебной практики Ст. Герлах отметил ее принципиальный билингвизм, что выражалось в выборе языка в зависимости от конкретного этнического состава прихожан в тот или иной день<sup>19</sup>. На то, что этой традиции могли придерживаться и в других болгарских епархиях, косвенным образом указывает относительно большое количество славянских богослужебных книг XV и особенно XVI в., зафиксированное в каталогах рукописей.

Об отсутствии конфликтной межэтнической ситуации между греческим духовенством и болгарам говорит также то обстоятельство, что, по сведениям того же Ст. Герлаха, в Болгарии не чинилось препятствий для подготовки священнослужителей из числа местного населения. В его дневнике дано указание на существование в Софии нескольких болгарских духовных училищ<sup>20</sup>. Одно из них находилось непосредственно при митрополичьей церкви, а другое – в самом городе. Герлах особо отметил, что греческих духовных училищ в Софии нет вообще, а указанные были местом обучения для большинства болгарских священников. Аналогичное заведение он наблюдал и в сельской местности сравнительно недалеко от Софии. Согласно его записям, при монастыре «Св. Димитра» пять монахов содержали болгарское училище, в котором учили грамоте, письму и славянской литургии<sup>21</sup>.

Следует также иметь в виду, что в условиях стабилизации османского режима, когда сам факт существования болгарского народа игнорировался вслед за османской также и международной официальной документацией<sup>22</sup>, титулатура высшего православного духовенства была едва ли не единственной официальной формой признания существования болгар в качестве особой этнической общности. Следуя древней византийской традиции, греческие иерархи продолжали и в османский период включать в свою титулатуру этнонимы подвластных народов. Известно, например, что тырновский митрополит носил титул экзарха всех болгар, который равным образом употреблялся в греческом и славянском вариантах<sup>23</sup>. Охридские архиепископы также указывали этнический

состав своего диоцеза, употребляя формулу «архиепископ Первой Юстинианы, всех болгар, сербов и прочее»<sup>24</sup>.

Относительно же бытующего в болгарской историографии мнения о том, что греческие архиереи всегда воспринимались коренным населением Болгарии как «чужаки» и не могли претендовать на роль духовных вождей народа, необходимо отметить, что церковные иерархии, независимо от этнической принадлежности, своих личных устремлений, а также желаний паствы, были реально поставлены османами в положение духовных представителей и юридически ответственных лиц за вверенное им население. К сожалению, современные события источники практически не сохранили информацию о том, как болгары воспринимали создававшуюся ситуацию. Об этом можно судить лишь косвенным образом. Например, тот факт, что подготовкой тырновского восстания (1598 г.), провозгласившего возведение на престол нового болгарского царя Шишмана III, занимался целый ряд митрополитов-греков во главе с представителем византийской династии Палеологов и Кантакузинов тырновским митрополитом Дионисием Ралли, вряд ли может свидетельствовать о существовании значительной межэтнической отчужденности в болгарском обществе конца XVI в.

Думается, однако, что многовековая история военной конфронтации между Болгарией и Византией все же не могла пройти бесследно, не оставив никакого холодка в отношении широких масс болгар к своим южным соседям. Хотя неприязнь и не носила, по видимому, в данный период конфликтной формы, некоторые ее отдаленные отголоски в источниках все же удалось обнаружить. Иностранцы, проездом посещавшие Болгарию, не замечали никакой напряженности в отношениях болгар к грекам, акцентируя основное внимание на общности их вероисповедания и социального положения. Однако Паоло Джорич – дубровницкий купец и тайный осведомитель австрийского двора, подолгу живший в болгарских землях и хорошо знакомый с внутривосточной ситуацией, имел на этот счет иное мнение. В 1595 г. в своем тайном донесении трансильванскому князю Сигизмунду Баторию он писал, в частности, что при выработке антиосманской стратегии необходимо иметь в виду, что болгары «враги турок», но «вовсе не друзья греков»<sup>25</sup>.

К сожалению, не представляется возможным уточнить, в чем именно выражался в XV–XVI вв. негативный стереотип греков в глазах рядового болгарского населения. Необходимых для этого сведений обнаружить не удалось. Стереотип же, который можно реконструировать на основе произведений болгарских книжников начала XV – середины XVI вв., с одной стороны, сильно подвержен влиянию более ранних литературных клише, а с другой – связан с установками, типичными для официальных церковных кругов, нацеленными на противодействие агрессии исламской идеоло-

гии и, как следствие, на внутреннюю внеэтническую консолидацию паствы. Кроме того, отношение авторов к грекам обычно не носило декларативного характера, поэтому об их восприятии приходится судить, опираясь, в основном, на анализ смыслового содержания употребляемых книжниками этнонимов и этниконов.

Среди сохранившихся оригинальных сочинений наиболее богатый материал для реконструкции стереотипа греков содержится в сочинениях Григория Цамблака и Константина Костенечского (первая треть XV в.). Прежде всего, это «Похвальное слово Евфимию Тырновскому» Цамблака и два основных произведения Костенечского – трактат «О письменах» и «Житие деспота Стефана Лазаревича». Проведенный анализ показывает<sup>26</sup>, что в них этнические представления авторов о наиболее типичных чертах греков базируются на противопоставлении эллинов-язычников и греков-христиан. Конкретным выражением данной позиции выступает параллельное использование этнонима «эллины» и этникона «греки» с различным смысловым содержанием.

В тех случаях, когда речь идет о каких-либо событиях греческой истории дохристианского периода или о противоборстве язычества и христианства в греческом регионе, оба автора последовательно и без исключений употребляют этноним «эллины». Для обозначения греков-христиан он не используется. В целом этноним носит оценочный характер, являясь, по существу, негативным конфессиональным.

Традиция смыслового разделения терминов «греки» и «эллины» прослеживается и в сочинениях болгарских книжников XVI в. В Житии и Службе новомученику Георгию Новому, написанным вскоре после 1515 г. софийским священником Пейо, и в Житии и Службе новомученику Николаю Софийскому, созданным после 1555 г. книжником Матвеем Грамматиком, этноним «эллины» также используется для обозначения язычников, в то время как этникон «греки» имеет этнически окрашенный характер и одновременно подразумевает обязательную принадлежность к христианству<sup>27</sup>.

И если можно говорить о существовании в рассматриваемых текстах негативного стереотипа греков, то он относится к язычникам древнейших времен и имеет не этнопсихологическую, а конфессиональную основу. Главными же пороками эллинов-язычников книжники считали идолопоклонство<sup>28</sup>, «безумное мудрование»<sup>29</sup> и гордыню<sup>30</sup>. Современные же греки-христиане не вызвали, по-видимому, у книжной элиты болгарского общества в XV–XVI вв. негативных эмоций. Скорее, наоборот. Как не раз отмечалось в историографии, сочинения Константина Костенечского полны чувства уважения и преклонения перед ученостью византийцев и их книжной культурой<sup>31</sup>. Данный элемент отчасти мож-

но проследить также в произведениях Григория Цамблака и Матвея Грамматика<sup>32</sup>.

В целом же сам факт скудости материала, ориентированного на греческую тематику, косвенным образом указывает на то, что данная тема не являлась в рассматриваемый период актуальной и не затрагивала болезненные струны самосознания болгарского народа. Тесное общение столь разных этносов, как болгары и греки, не вызывало, по-видимому, в обществе беспокойства, способного вызывать рост грекофобских настроений. Тем более, что этому препятствовало равенство общего социального статуса в системе османской империи и разумная, адекватная ситуации, политика Константинопольской патриархии. И хотя некоторые элементы традиционной неприязни между двумя народами, возможно, сохранялись, имеющиеся источники не позволяют говорить о наличии в отношениях элементов явной конфронтации.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Снегаров И.* История на охридската архиепископия-патриаршия от падането из под турците до нейното унищожаване. София, 1931, с. 250–251.
- <sup>2</sup> *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976, с. 49; *Муртузалиев С. И.* Из истории болгарского народа под османским господством: Константинопольская патриархия в системе османского управления XV–XVI вв. // Советское славяноведение. 1982, № 3, с. 35–42 и др.
- <sup>3</sup> *Снегаров И.* История..., с. 279–280; *Гандев Хр.* Закономерности в отношенията между българския и гръцкия народ през епохата на Възраждането // *Гандев Хр.* Проблеми на българското Възраждане. София, 1976, с. 702–703.
- <sup>4</sup> Немски и австрийски пътеписи за Балканите. XV–XVI вв. София, 1979, с. 163, 235, 233, 350, 374 и др.
- <sup>5</sup> Немски и австрийски пътеписи..., с. 231–236; Френски пътеписи за Балканите. XV–XVIII вв. София, 1975, с. 127–128.
- <sup>6</sup> Немски и австрийски пътеписи..., с. 161, 235, 260.
- <sup>7</sup> Там же, с. 260.
- <sup>8</sup> *Гандев Хр.* Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване. София, 1972, с. 287–292.
- <sup>9</sup> *Gianelli G., Vaillant A.* Un lexique macédonien du XVI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1958, p. 23–24.
- <sup>10</sup> *Стойкова С.* Общи черти и различия между българските и сръбските хайдушки и гръцки клефтически песни // Славянска филология. София, 1973, т. 14, с. 121–138.
- <sup>11</sup> *Протич А.* Света гора и българското изкуство // Български преглед. 1929, 12, с. 38–84, *Протич А.* Денационализиране и възраждане на нашето изкуство от 1393 до 1879 // България 1000 години. София, 1930, с. 383–540, *Сантова М.* Взаимодействия между фолклорна и специална култура в периода XVI–XVII вв. // Проблеми на изкуство. 1984, № 2. С. 48–55.

- 12 *Tachiaos A.* Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo // *Balkan studies.* 1963, 1, S. 78.
- 13 *Снегаров И.* Търновски митрополити в турско време // *Списание на Българската Академия на науките.* София, 1935, т. 52, с. 207–257.
- 14 *Kraelitz-Greifenhorst F.* Kanunname Sultan Mehmeds des Eroberers. Die ältesten Straf und Finanzgesetze // *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.* 1921, 1, S. 23.
- 15 *Герлах Ст.* Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград. София, 1976, с. 74.
- 16 *Малышевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872, с. 198.
- 17 *Снегаров И.* История..., с. 280, 308–309.
- 18 *Герлах Ст.* Дневник..., с. 264.
- 19 Там же.
- 20 Там же.
- 21 Там же, с. 269.
- 22 *Георгиева Ц.* Етнонимът «българи» в системата на българския исторически спомен през XV–XVII в. // *Изследвания в чест на проф. Хр. Гандев.* София, 1982, с. 165.
- 23 *Снегаров И.* Културни и политически връзки между България и Русия през XVI–XVIII вв. София, 1953, с. 5.
- 24 *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970, с. 45.
- 25 *Макушев В.* Болгария под турецким владычеством, преимущественно в XV–XVI вв. // *ЖМНП*, ч. 163, № 10, с. 317.
- 26 *Макарова И. Ф.* Этнические представления болгарских книжников начала османского владычества // *Советская этнография.* 1990, № 2, С. 76–84.
- 27 *Сырку П. А.* Очерки по истории литературных отношений болгар и сербов в XIV и XVII вв. Житие святого Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901, с. 90, 118; *Новаковић С.* Служба и живот светого Гурга Кратовца // *Гласник Српског ученог друштва.* Београд, 1867, т. 19, с. 4.
- 28 *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // *Исследования по русскому языку.* т. I. СПб., 1885–1895, с. 395, *Сырку П. А.* Очерки..., с. 90.
- 29 *Сырку П. А.* Очерки..., с. 91.
- 30 *Ягич И. В.* Рассуждения..., с. 394.
- 31 Там же, с. 368–369; *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. // *Доклады на IV Международном съезде славистов.* М., 1958, с. 22–23.
- 32 *Сырку П. А.* Очерки..., с. 118.

## «Синтагматιον» Гавриила Севера греческий оригинал и украинский перевод

Последняя четверть XVI в. в среде ученых и писателей греческой диаспоры во владениях Венецианской республики и в Александрии характеризовалась переориентацией интересов от классико-филологической деятельности к занятиям широкой литературной полемикой против греков – сторонников церковной унии с латинянами и протестантами. Одним из актуальных вопросов, к которому неоднократно обращались греческие полемисты Мелетий Пигас, Гавриил Север, Максим Маргуний, была тема церковных таинств.

Еще Мелетий Пигас написал на эту тему сочинение, направленное против учений Лютера и Кальвина. Позже, в письме Гавриилу Северу Мелетий излагает свои размышления о необходимости и цели установления таинства евхаристии, обращая внимание на разницу в обряде святого причастия в православной и католической церквях<sup>1</sup>. В письме Ипатии Потюю, убеждая Владимирского епископа возвратиться к православной вере, Мелетий снова объясняет сущность евхаристии и ее трактовку Восточной церковью<sup>2</sup>.

Данной проблематике посвящен «Συνταγμάτων περὶ τῶν ἁγίων ζ' ἱερῶν Μυστηρίων συνθεθὲν παρὰ τοῦ Παιερωτάτου Μητροπολίτου Φιλαδελφείας Κύρ Γαβριήλ τοῦ Σεβήρου». Работа принадлежит перу известного греческого писателя – полемиста, теолога и церковно – религиозного деятеля из Венеции Гавриила Севера и написана в конце XVI в. Другое сочинение Гавриила – «О тайне божественной литургии» – отдельное произведение, дополняющее первое.

Гавриил Север родился в 1541 году в городе Монебвасии, или Мальвазии (древнем Эпидавре в Арголиде). Впоследствии переехал с родителями на Крит. Образование получил в Падуе. Возможно, именно здесь он сменил первичное прозвище Σβήρος на классифицированное Σεβήρος.

Возвратившись на Крит, Гавриил некоторое время был священником в городе Кидонии. В 1573 году он стал священником греческой общины церкви св. Георгия в Венеции. В 1577 году Гавриилу был пожалован Кнстантинопольским патриархом Иеремией титул архиепископа Филадельфийского, но он продолжал оставаться в Венеции. С 1591 года Гавриил Север – экзарх вселенского патриархата для православных общин Венеции, Далмации, а впоследствии – всей Италии.



Интересный документ в своей диссертации упоминает Б. Гудзяк. Это письмо папского нунция Германико Маласпины, в котором речь идет о том, что князь Константин Острожский в 1594 г. приглашал в Острог «патриарха» из Венеции, предполагая, что им, возможно, был Гавриил Север<sup>3</sup>. Если это так, то мы имеем дело с еще одним свидетельством венецианско-острожских связей.

Гавриила Севера называли одним из самых выдающихся богословов новой греческой церкви. В своих трудах он выступает как полемист и систематизатор. Полемические произведения Гавриила направлены против католиков, а также против униатских устремлений в своем окружении например, в деле Максима Маргуния по поводу введения григорианского календаря). Он защищал правоту своей церкви, выступая против утверждений иезуитов Роберта Беллармина и Антонио Поссевино, будто бы греки являются еретиками. Будучи в оппозиции к римско-католической церкви, он в то же время очень многое заимствовал из методики и терминологии латинской схоластики. Следует отметить также участие Гавриила в издании полного собрания сочинений Иоанна Златоуста англичанином О. Сэвилем (Итон, 1612).

Привлекший наше внимание «Синтагматийон» впервые был издан в 1600 г. в Венеции в типографии Антония Пинелли. Последующее издание было осуществлено тоже в Венеции в 1691 г. Иерусалимский патриарх Хрисанф, внося некоторые изменения, воспроизвел это сочинение под заглавием «Σινταγματίων περί τῶν ὁφικίων κληρικῶν καὶ ἀρχοτικῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς σπουδῆς αὐτῶν» (Трговиште, 1715, Венеция, 1778).

Начинается «Синтагматийон» с патристического пролога – обращения автора к родине – Монебвасии. Во вступительной части рассматриваются следующие вопросы: о разделении святых таинств, об этимологии и различных значениях слова *μυστήριον*, об определении таинств, их количестве, отличиях, утановлении, порядке. Особенно Гавриил акцентирует внимание на количестве святых таинств (семь), что сравнивает со следующими понятиями: семь добродетелей, которые помогают преодолеть семь основных грехов, семь даров св. Духа, семь труб, разрушивших стены Ерихона, семь звезд, которые Иоанн увидел в правой руке Иисуса, семь светильников, увиденных Захарией, семь столпов, на которых Христос утвердил свою церковь, семь святых даров, получаемых входящими в лучший мир и т. д.

После вступления, соответственно количеству таинств, следуют семь глав. Каждая глава делится на несколько разделов, в которых разъяснены святые таинства, их сущность, названия, происхождение, две составные части (материя и форма), связанные с ними обряды и их цель. В соответствующих разделах приводятся высказывания о тех или иных таинствах евангелистов, апостолов, отцов

церкви. В сочинении много цитат из Ветхого Завета (книг Моисея и пророков), Евангелия, восточной и западной патристики (Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина, блаженного Августина), византийских богословов, философов, историков (Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Михаила Глики, Евсевия Емесийского, Константина Арменопула и др.), из постановлений церковных соборов (Халкидонского, Карфагенского, Константинопольского, Никейского).

«Синтагматсион» Гавриила Севера как актуальное произведение известного и авторитетного богослова получил широкое распространение в греко-православном ареале. Пользовалось популярностью это сочинение и на Западе. Отдельные его положения использовали латинские теологи в своей борьбе с протестантами, в частности кардинал Дю Перрон, Аркудий, Аллаций, авторы «Вечности веры касательно святой евхаристии» (1669), П. Нуэ, де Моррен<sup>4</sup>. Два отрывка «Синтагматсиона» (вступление и раздел о главных особенностях евхаристии) были переведены на латинский язык и опубликованы Р. Симоном в сочинении «Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula» (Париж, 1671).

В 1623 году в Дерманском Святотроицком монастыре вблизи Острога на Волыни – известном культурно-просветительском и научном центре конца XVI – начала XVII вв. – появился украинский перевод «Синтагматсиона». Его заглавие: «Синтагматсион или о святых седми тайнах церковных списание блаженного митрополита Филадельфийскаго кир Гаврила во монастыри святой живоначальной Троицы Дерманскомъ на Волыни з греческаго на словенский диалектъ переведено в року от воплощѣня Сына божия 1(6)23 мар(та) 31».

Перевод принадлежит предположительно перу острожского архидьякона Киприана, хорошего знатока греческого языка, «суца от града Острога, мужа в Еллинскомъ диалектъ искусна, в Енетих же и Патавии (т. е. в Венеции и Падуге – А. Я.) любомудрствоваша, по сих в святѣй горѣ Афонстѣй поживша»<sup>5</sup>. Перевод мог быть осуществлен с греческой рукописи или же с издания 1600 года. Произведение переведено на древнеукраинский язык (так называемую «просту мову») со значительным количеством полонизмов, грецизмов и латинизмов.

Украинская версия «Синтагматсиона» начинается со стихотворного посвящения некоему Симеону «Здравствуй спасаєм кир Семионе благородне...» Обращение «кир», по всей вероятности, свидетельствует о его принадлежности к священническому чину. Можно предположить, что это тот же монах Симеон, которого упоминает Кирилл Лукарис в письмах архидьякону Киприану (1594)<sup>6</sup> и анонимному дидаскалу (1594)<sup>7</sup>, а также

Мелетий Пигас в письме львовскому епископу Гедону Балабану (1597)<sup>8</sup>.

Известны два списка украинского перевода «Синтагматона»: один хранится в Киеве, другой – во Львове. Киевский список хорошо сохранен, имеет самые полные выходные данные. Он переплетен в одном конволюте с острожским печатным изданием «Лѣкарство на оспалый оумысль чововѣчий» (1607). На титульном листе первой части «Лѣкарства...», по свидетельству Н. Петрова, была надпись: «Петр Могила Архиепископ митрополит киевский»<sup>9</sup>. Этот лист не сохранился. Запись, очевидно, свидетельствует о принадлежности конволюта этому деятелю.

В настоящее время книга хранится в отделе старопечатных и редких изданий Центральной научной библиотеки НАН Украины в Киеве, куда поступила из библиотеки Софийского собора.

Этот перевод не является подстрочным. Переводчик допускает значительные отклонения от текста оригинала, изменяет порядок слов и предложений, употребляя характерные для украинского языка синтаксические конструкции. Среди более значительных нарушений структуры греческого текста – написание совершенно отличного пролога-посвящения, предисловия, сокращение количества разделов в некоторых главах, купюры в тексте (особенно в главе о браке), изменение последовательности глав (главы о священстве и литургии). Все это свидетельствует о творческом методе работы переводчика, хорошем владении греческим языком, а также незаурядных литературных способностях.

Второй список «Синтагматона» почти идентичный с выше рассмотренным, хранится во Львове, в отделе рукописей Львовской научной библиотеки им. В. Стефаника. Список помещен в сборнике, включающем в себя также «Науку... о хлѣбѣ и оприсноцѣ» (сочинение, возможно, тоже восходящее к греко-венецианскому центру, поскольку известно, что тематика святой евхаристии была особенно актуальна и распространена среди полемистов из Венеции и Востока) фрагмент древнеукраинского перевода «Хроники» польского историка Мартина Бельского.

Разночтения между списками сводятся к стилистическим особенностям: ближе к народно-разговорному язык киевского списка, а к литературному церковно-славянскому – язык львовского списка. Иногда встречаются лексические и фонетические разночтения, а также изменения порядка слов. Таким образом, рассмотренный львовский список «Синтагматона» является более поздней копией киевского, о котором шла речь выше. Об этом свидетельствует также тот факт, что глоссы киевской рукописи (они совпадают с глоссами греческого оригинала) вошли в состав львовского списка в качестве основного текста.

Кроме двух вышеназванных списков на Украине бытует еще одна версия произведения Гавриила Севера. Рукопись, хранящаяся в Львовском историческом музее, в точности воспроизводит церковнославянский текст «Синтагматиона», опубликованный в качестве заключительной части «Скрижали духовной» (Москва, 1659). Сравнение этого перевода с оригиналом дает основания утверждать, что это подстрочный перевод, выполненный на высоком профессиональном уровне. Судя по данным анализа бумаги, филиграней и почерка рассматриваемая рукопись возникла в конце XVII века и является, очевидно, списком с московского издания.

Мы не знаем была ли известна московским переводчикам украинская версия сочинения Гавриила Севера о церковных таинствах, созданная на пятьдесят лет раньше, и не оказала ли она влияния по крайней мере на выбор именно этого произведения для перевода в Москве. Эта возможность не исключается. Однако следует подчеркнуть, что московский перевод – совершенно новый, текстологически независимый от украинского.

Таким образом мы пришли к выводу, что в XVII веке на Украине бытовали две редакции трактата Гавриила Севера о семи церковных таинствах. Один перевод (на украинский язык) был осуществлен, вероятно, Киприаном в Дермани в 1623 г. Другой (церковнославянский) исполнен и опубликован в Москве (1659), а впоследствии был скопирован украинским переписчиком.

Что же был причиной появления «Синтагматиона» в украинском переводе? В конце XVI – начале XVII веков во время обострения идеологического противостояния между православными и католиками, когда после Брестской унии 1596 года усилилась религиозная полемика, православная сторона нуждалась в подкреплении своих позиций древними и современными церковными авторитетами. Таковыми были отцы Восточной церкви и другие византийские теологи и философы. «Синтагматион», где объясняется один из важнейших постулатов христианства (церковные таинства) – это своеобразная антология из текстов Святого Писания (главным образом Нового Завета), патристики и византийских теологов. Это произведение, не имевшее аналога в украинской философско-богословской литературе, могло стать весьма полезным для православных в их полемической борьбе.

С другой стороны «Синтагматион» Гавриила Севера, как памятник богословской литературы, свидетельствует о новой тенденции в теологии новой греческой церкви, о попытке модернизации богословской доктрины под известным латинским влиянием. Это направление получило развитие не только в греческом православном мире, но было воспринято также на Украине, в Остроге и

Львові, а потім отримало своє подальше розвиток в Києві, особливо в діяльності київського митрополита Петра Могили.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Малышевский И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872, Т. 1, с. 482.
- <sup>2</sup> Там же, т. 2. № XL, с. 109.
- <sup>3</sup> *Gudziak B.* Crisis and Reform: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest. Thesis... for degree of Ph. D. Cambridge, ass. 1992, p. 208, ref. 101.
- <sup>4</sup> Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. T. 6, pars 1. Paris, 1924, col. 980.
- <sup>5</sup> *Захария Копыстенский.* Второе предисловие к «Беседам св. Иоанна Златоуста на 14 посланий апостола Павла» См.: *Тітов Х в.* Матеріали до історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. // Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924, (=Збірник іст.-філол. відділу УАН, № 17)
- <sup>6</sup> *Legrand É.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. T. IV. Paris, 1896, p. 220. No 47.
- <sup>7</sup> Ibid., p. 218, No 42.
- <sup>8</sup> *Соколов І.* Про відоносини української церкви до грецького сходу наприкінці XVI та на початку XVII ст. за нововиданими матеріалами: Історичний нарис // Записки іст.-філол. відділу УАН. Кн. 1. Київ, 1919, с. 482.
- <sup>9</sup> *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. III.: Библиотека Киево-Софийского собора. М., 1904, с. 252.

## Греко-византийская гимнография в контексте украинской певческой культуры XVI–XVII вв.

Музыкальный стиль украинской певческой школы XVI–XVII вв. формировался на стыке певческих традиций Востока и Запада – местной школы, латинской западной, и греко-византийской восточной. Уже современники четко осознавали системность этого нового культурного явления и выработали для различных его сторон стабильные терминологические понятия – *киевское знамя, киевская азбука, киевское пение, киевские воспеваки*. То есть, определение «киевское», как общеукраинское, охватило основной круг различных сторон музыкально-певческого искусства – музыкальную письменность, педагогику, творчество и исполнительство.

В ранний период границы влияний Востока и Запада просматриваются достаточно четко. Киевская нотация и музыкальная педагогика были синтезом латинских традиций с местными. В то же время киевское пение (творчество) и киевские воспеваки (исполнительство) в значительной мере синтезировали ко всему и поствизантийские традиции. Специфика взаимообусловленности всех трех культурных традиций на украинской почве состояла в том, что трансплантация новогреческой певческой культуры и ее запись в украинских певческих рукописях осуществлялась благодаря *латинскому* посредничеству – переводам на киевскую линейную нотацию, которая представляла собой вариант латинской нотации.

В ренессансно-барокковую эпоху этот тройной синтез достигает на украинской почве нового интенсивного развития. Однако эти вопросы изучены явно недостаточно и слишком односторонне. Если значение латинско-славянского синтеза в это время в украинской музыке частично изучено и осознано, то греко-славянский аспект взаимодействия явно недооценивается. Действительно, только «крайней скудностью конкретных сведений» можно объяснить парадоксальный вывод талантливого русского исследователя-музыковеда С. Скребкова о греческом напеве и его отношении к киевскому: «Мы утверждаем, что так называемый греческий распев есть ветвь украинского знаменного пения, и, следовательно, приходится родным братом киевскому распеву. Его связи с Грецией представляют собой парадоксальную случайность»<sup>1</sup>.

В нашем исследовании взаимодействия византийско-украинских музыкальных культур ренессансно-барокковой эпохи мы опи-

раемся на полный корпус памятников греческого напева, которые содержатся в украинских и белорусских нотолинейных певческих сборниках Ирмологионах конца XVI–XVIII вв. и которые записаны киевской пятилинейной нотацией. Уже в древнейших нотолинейных списках находим образцы греческого напева, музыкальное прочтение которого сегодня абсолютно однозначно, и не представляет каких-либо сложностей дешифровки.

Исторические факты свидетельствуют, что такие заимствования были планомерным и постоянным явлением. Было несколько путей освоения греческого напева в XVI–XVII вв.: через Молдаво-Валахию, где расцвело греческое пение, через балканских славян, которые часто посещали Украину, а многие из них обосновывались здесь, через греческих церковных иерархов и их окружение, которые также появлялись на Украине, наконец, непосредственно благодаря посещению украинскими певцами и священнослужителями Афона, Константинополя, других очагов поствизантийской культуры и церковного пения. Так, в своем письме львовянам молдавский воевода Александр приглашает к себе для обучения греческому напеву львовских дьячков (1558 г.) и замечает, что такие певцы-дьячки из Перемышля уже пребывали в Молдавии<sup>2</sup>. Известный Супрасльский ирмолой 1601 г. свидетельствует о прямом заимствовании греческого напева в Константинополе от патриаршего певца каким-то украинским или белорусским певцом 8 сентября 1583 г., т. е. на Рождество Богородицы. На л. 519 этой рукописи читаем, что мелодия Херувимской песни «царигороскіи гласа третього предположен[а] от пѣвца патріаршаго на русский [я]зык 1583 [року] сеп[теврія] 8»<sup>3</sup>. Львовский историк И. З. Мыцько высказал предположение, что этим певцом мог быть россиянин Федор Касьянович<sup>4</sup>. Он был специально послан Иваном Грозным в Константинополь для изучения греческого языка, однако по некоторым причинам долго не возвращался в Россию и оказался в Западной Украине. Позже, после возвращения в Москву, Федор Касьянович стал известным знатоком греческого пения и «хабув»<sup>5</sup>. Именно в 1583 г. он принимал участие в специальной дипломатической миссии к Константинопольскому патриарху, где, вероятно, и получил возможность услышать греческую Херувимскую песнь.

Главный массив греческого напева в украинской гимнографии сосредоточен в нотолинейных певческих сборниках, которые на украинской почве создали свой собственный структурный тип и единое именование – Ирмологион (или Ирмолой)<sup>6</sup>. Из более 1000 сохранившихся списков удалось извлечь значительное количество песнопений греческого напева, определить динамику его развития, устойчивый репертуар и случайные явления.

Греческий напев в Ирмолаях имеет две важнейшие внешние характеристики – указания «грецкої», «грецкий», «по грецку»

и греческую подтекстовку кириллицей. И только в некоторых случаях имеется церковнославянская подтекстовка, причем писцы обычно отмечают это особой формой ремарки – «от грецкого», подчеркивая тем самым перевод с греческого на славянский язык.

Характерной особенностью отбора греческого репертуара украинских Ирмолоев является его стабильность. Он охватывает почти исключительно песнопения литургии, за исключением двух кондаков. И это не случайно: петь литургию по-гречески было давним обычаем на архиерейской службе, и не только на Украине, но и в Армении, Грузии, на Балканах, в России. Вот этот репертуар:

#### **Литургия Иоанна Златоуста**

Агиос о Теос (Святый Боже)

Аксион естин (Достойно есть)

Аллилуя

Докса Патрике (Слава Отцу)

Кирие елейсон (Господи помилуй)

Ис агиос, ис кириос (Един свят, един Господь)

Неанес ита херувим (Иже херувими)

Ените тон кириос (Хвалите Господа)

Ис мнимосинон (В память вечную)причастны

Потирион сотирион (Чашу спасения)

Тон деспотин ке архиерея (Многолетие)

*Литургия Преждеосвященных даров*

Неанес нене динамис урон (Ныне силы небесные)

#### **Утреня**

Паса пнои (Всякое дыхание)

#### **Кондаки**

И парфенос (Дева днесь), на Рождество Христово

О Пефани симерон, на Богоявление.

Указанные образцы греческого напева переводили на «киевскую квадратную ноту» сами современники, что позволяет относиться к этим образцам с достаточным доверием как к музыкально-историческим источникам.

Все же важнейшим критерием для определения напева как греческого является его музыкально-стилевая сущность. Греческие образцы в украинских источниках составляют ярко очерченную национальную самобытность и стилевую специфику, в частности, высокоразвитые формы музыкально-словесной вер-



сификации, влияние которых наблюдается в украинском, сербском, болгарском гимнографическом искусстве.

Синкретические музыкально-словесные формы опираются на такие наименьшие единицы, которые мы называем *метр-стопами*, подчеркивая в этом определении целостность понятия – музыкальную и словесную<sup>7</sup>. Тесная взаимозависимость, однако, предполагает известную автономность структур – как словесного ряда (текст делится смысловыми цезурами на *стопы*), так и музыкального (мелос напева разделяется на синхронные *стопам* метрические единицы – *метры*). Первичным элементом при этом являются смысловые цезуры текста: разделяя словесный ряд на *стопы*, они одновременно определяют деление мелоса на *метры*. Таким образом, в музыкальном стихе, каковым является напев, параллельно взаимодействуют и словесная *стопная* структура, и музыкальная *метрическая* структура, которые «сходятся» на границах каждой *метр-стопы* в общих для них узлах-цезурах.

Метрика в музыкальном стихе наделена специфической функциональностью, поскольку базируется не на акцентных, а на временных (квантитативных) принципах. Сущность временной функциональности метра состоит в действительности на наше восприятие *разновеликих* по времени *метров*, причем в их релятивном соотношении – например, гемиольном 1:1,5 (к примеру двухдольность к трехдольности). Реализуется такая функциональность метра в своеобразной «игре частицами времени» (различными по времени квантами), которые изменяются, т. е. реально уподобляются в различных моделях *метров*: трех-, четырех-, пяти-, шести-, семи-дольными. Как показало наше исследование, в греческих напевах действует виртуозно разработанная релятивная система метро-ритмики, которая базируется на игре временными пропорциями, причем в различных масштабах: и на уровне долей (отсюда драматургия пульсации долгих и кратких долей в напеве), и на уровне метров-стоп (отсюда экспрессия взаимодействия различных по длительности *метров*), и более масштабной архитектоники в стихотворных строках и строфах.

Новогреческая культура певческого искусства имела развитой музыкальный язык и в сфере мелодики, ибо опиралась на тональное мышление, была, по мнению современников, «мусикийской», т. е. опиралась, как и киевское пение, на новую аккордовую структуру. Это было ренессансное искусство с высокоразвитым музыкальным мышлением, где доминировало музыкальное, а не словесное начало. Современники называли это искусство «ангельским», и оно действительно было кульминационным явлением многовековой византийской культуры<sup>8</sup>. Этот репертуар требовал исполнителей-виртуозов, которые, вероятно, были в украинских крупных кафедральных соборах и монастырях, где исполнялся

«великий» греческий напев. Распространяли это искусство, по-видимому, и сами греки. Вероятно, этому пению обучал в Львове Арсений, епископ Елассонский, который преподавал греческий язык в местной братской школе и в 1591 г. издал во Львове грамматику греческого языка «Адельфотис», возможно, таковым был и Кирилл Лукарис и многие другие греки, которые посещали украинские и белорусские культурные очаги, школы. Со временем появляются собственные знатоки этого искусства.

Важно отметить, что греческие напевы не были ассимилированы в певческой практике Украины, хотя и послужили мощным стимулом стиливого обновления украинского гимнографического искусства ренессансно-барокковой эпохи. Новогреческий репертуар содействовал освоению новой тональной системы музыкального мышления на почве собственной «античности», каковым было для восточных славян искусство Византии. Благодаря своим исключительным художественным и профессионально-техническим качествам греческий напев занял высший уровень многостилевой пирамиды украинской гимнографии и содействовал формированию собственного национального стиля – киевского пения.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Скребков С.* Русская хоровая музыка XVII – начала XVIII вв. М., 1969, с. 41–42.
- <sup>2</sup> Юбилейное издание в память 300-летнего основания Львовского Ставропигийского братства. Т. I. Львов, 1886, № VIII.
- <sup>3</sup> *Ясиновський Ю.* Джерела вивчення українсько-білорусько-російських музичних зв'язків XVI-середини XVII ст. // З історії української музичної культури. Київ, 1991, с. 12.
- <sup>4</sup> *Мицько І.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія. Київ, 1990, с. 94.
- <sup>5</sup> Музыкальная эстетика России XI-XVIII вв. М., 1973, с. 60.
- <sup>6</sup> *Ясиновський Ю.* Український нотолінійний Ірмолай як тип гимнографічного збірника: зміст, структура // Записки НТШ. Т. 226. 1993, с. 41–55.
- <sup>7</sup> *Цалай-Якименко О.* Перекладна півча література XVI–XVII століть в Україні та її музично-віршова форма // Записки НТШ. Т. 226. 1993, с. 11–40.
- <sup>8</sup> *Герцман Е. В.* Византийское музыкознание. Л., 1988, с. 143–144.

## **Россия, стамбульские греки и начало Кандийской войны**

Настоящая работа представляет собой продолжение исследования русско-греческих связей 30-х – 40-х гг. XVII в., начатого статьей «Россия и стамбульские греки в годы борьбы за Азов (1637–1642)»<sup>1</sup>. В этой работе было показано, что в пришедшемся на годы «азовского сидения» противостоянии между Россией и Османской империей круг традиционно связанных с Москвой стамбульских греков решительно встал на сторону России в ее конфликте с государством, подданными которого они являлись. Эта позиция греков нашла свое отражение в том, что они снабжали русских дипломатов информацией о трудностях, переживавшихся Османской империей в эти годы и о подготовке османами походов на Азов и содействовали сношениям этих дипломатов со своим правительством, доставляя их донесения в Москву. Их позицию достаточно определенно характеризует и то, что, ссылаясь на большие потери и деморализацию османской армии, они настойчиво советовали русским политикам не возвращать османам Азова.

В данной статье будут рассмотрены данные о действиях стамбульских греков несколькими годами позднее, когда в отношениях между Россией и Османской империей снова возникла конфликтная ситуация. Вскоре после того, как Османская империя в 1645 г. вступила в войну с Венецией за обладание Критом (так наз. Кандийская война), наметились серьезные осложнения в отношениях между ней и восточноевропейскими государствами. Между Москвой и Варшавой начались переговоры о союзе, целью которого должно было стать завоевание Крымского ханства, а летом 1646 г. царь Алексей Михайлович направил свои войска против крымских татар. Россия и Османская империя оказались на грани войны<sup>2</sup>. Русское посольство во главе с С. Телепневым и А. Кузовлевым, которое начало военных действий застало в Стамбуле, было здесь задержано и оказалось фактически под арестом<sup>3</sup>.

В этих условиях выполнить свою задачу – информировать правительство о положении в Османской империи и планах османов в отношении России – русские дипломаты смогли лишь благодаря содействию стамбульских греков. Они не только сна-

бжали дипломатов разнообразной информацией<sup>4</sup>, но и доставляли в Москву посольские отписки, что требовало от гонцов в сложившейся ситуации немалого мужества. Особенно важную роль сыграл при этом грек Федор Юрьев. Отправившийся в Стамбул в апреле 1646 г., он сумел уехать из османской столицы с отписками послов в сентябре 1646 г., в то время, когда на Дону шли военные действия между русскими войсками и татарами<sup>5</sup>. В декабре 1647 г. он снова привез отписки из Стамбула<sup>6</sup>. В качестве курьера выступал и его двоюродный брат Дмитрий Юрьев, доставивший в Москву донесения дьяка Алферия Кузовлева в июне 1647 г.<sup>7</sup> В феврале 1647 г. целый ряд отписок Кузовлева привез в Москву «гречанин» Юрий Константинов<sup>8</sup>, двоюродный брат одного из главных русских информаторов – Ивана Петрова. Его сообщение в Москве, что он не мог встретиться с А. Кузовлевым, а отписку ему отдали «на Степанове гробе (т. е. на могиле скончавшегося в Стамбуле С. Телепнева. – Б. Ф.) тайно», показывает, в каких экстремальных условиях добровольные греческие курьеры должны были связываться с русскими дипломатами<sup>9</sup>. Когда в апреле 1647 г. в Стамбул был послан с сообщением о заключении мирного договора между Россией и Крымом переводчик Посольского приказа Б. Лыков, его шифрованные отписки привез в Москву грек Петр Юрьев<sup>10</sup>.

В еще большей мере отношение стамбульских греков к происходящему находило свое выражение в массиве информации, поступавшей в Москву в первые годы Кандийской войны, то благодаря грамотам постоянных информаторов русского правительства в Стамбуле (таких, как халкидонский митрополит Даниил или Иван Петров), то благодаря устным рассказам посещавших Москву греческих купцов и духовных лиц.

Среди этой информации следует, прежде всего, выделить слой сведений, характеризующих политику османов в Черноморском бассейне, их взаимоотношения с Крымом и с Дунайскими княжествами, что имело для начавшего военные действия против Крыма русского правительства непосредственно практическое значение.

Известно, что, вступив в конфликт с Венецией, османское правительство в Стамбуле стремилось избежать осложнений в отношениях с другими соседями. В грамотах, посылавшихся в Москву, подчеркивалось миролюбие султана, его желание жить в мире с Россией, отрицалась причастность османских политиков к нападениям татар<sup>11</sup>. Поэтому интересам Османской империи никак не соответствовали сообщения стамбульских греков о том, что предпринятое зимой 1645/6 г. нападение орды на Россию было предпринято по приказу султана, чтобы «наполнить русскими людьми ево, салтановы, каторги» – суда, строившиеся в Стамбуле для продолжения войны с венецианским флотом<sup>12</sup>. Митрополит халки-

донский Даниил сообщил даже точную дату, когда приказ о набеге был послан хану<sup>13</sup>. Позднее, летом 1646 г., Ф. Юрьев специально убеждал русских политиков не верить заверениям османских политиков, что подобный «приказ» был самовольно послан везиром без ведома султана. «И буди ведомо великому вашему царствию, — писал Ф. Юрьев, — что к крымскому царю посылают отсюды всегда наскоро, чтоб ему быть готову с своими воинскими людьми»<sup>14</sup>. Эти сообщения стамбульских греков, несомненно, повлияли на решение русского правительства в следующем, 1647 году, при заключении мирного договора с Крымом добиваться включения в его текст условия, что хан не должен нападать на Русь даже в том случае, если получит соответствующее «повеление» от султана<sup>15</sup>.

Прямой ущерб интересам Османской империи и Крымского ханства наносили и те сведения, которые поступали в Россию от стамбульских греков во время войны между Россией и Крымом. Так, стамбульские греки сообщили, что эскадра, курсировавшая на Черном море для защиты берегов Империи от нападений казаков, отправлена на Средиземное море, чтобы усилить флот, ведущий войну с венецианцами<sup>16</sup>. Митрополит Даниил сообщал о том, что войска из балканских провинций империи («западной страны») собираются в Солуни для отправки на Крит<sup>17</sup>. В османской столице, по оценке гонцов от митрополита Даниила, также почти не осталось войск — «янычен 2000 человек и меныши»<sup>18</sup>. Несколько информаторов одновременно сообщали о том, что султан, находящийся сам в стесненном положении, отказал в помощи крымскому хану («я, де, и своей головы не ведаю, где деть, наступили на мене немецкие короли, а ты, де, как ссорился с Московским государем, так и продельвайся с ним»)<sup>19</sup>. Тогда же в Москву пришло сообщение, что перепуганная татарская знать отсылает из Крыма жен и детей в Белгород Днестровский<sup>20</sup>. На протяжении 1646 г. в Москву поступил также ряд сообщений о том, что правители Дунайских княжеств отказались по приказу султана послать войска для защиты Азова, набирают войска и намерены «за себя стоять» в случае нападения османов<sup>21</sup>. Все эти сведения, говорившие о неспособности Османской империи оказать помощь Крыму, могли лишь побудить русское правительство продолжать наступление на ханство. Сходный характер носили и сообщения, которые поступали в Москву от стамбульских греков в следующем, 1647 году. В них говорилось об отправке войск из Румелии на Крит и отсутствии у Османской империи значительных войск на Дунае, а также о том, что у османского правительства по-прежнему нет кораблей на Черном море и поэтому оно не в состоянии посылать запасы и подкрепления в

Азов («в Азов, де, ратных людей на прибавку ничего не послано да и посылать неково да и каторг, де, на Черном море ничего не готовлено») <sup>22</sup>. В конце 1647 г. один из греческих иерархов, посещавших Москву, архиепископ Григорий, сообщил о том, что население Дунайских княжеств отказалось платить двойную дань, которую потребовал султан («лутче хотим ныне под саблюю погибнуть, нежели нам вторую дань давать») <sup>23</sup>.

Передача в Москву всех этих сведений ясно указывает на то, что в новом конфликте между Россией и Османской империей стамбульские греки снова определенно встали на сторону России, указывая русским политикам те слабые места османских позиций в Северном Причерноморье, которые русское правительство могло бы использовать в своих интересах.

Особо следует остановиться на той роли, которую сыграл один из главных информаторов русского правительства Иван Петров в установлении политических связей между Россией и Валахией. В 30-х – 40-х гг. XVII в. контакты между обоими государствами имели место, но носили спорадический характер и ограничивались просьбами прислать помощь валашским обителям или разрешить посланцам валашского господаря купить в России мехов <sup>24</sup>. Интерес к контактам с Россией с валашской стороны заметно возрос, когда в первые годы Кандийской войны начались переговоры господарей Дунайских княжеств с польским королем Владиславом IV о совместных действиях против османов. В составе такого союза господари хотели бы видеть и Россию, о чем говорил в Посольском приказе в июне 1646 г. гонец молдавского воеводы Василия Лупу И. Григорьев <sup>25</sup>. Когда в конце лета 1646 г. стало известно о начале войны между Россией и Крымом, воевода Матвей Басараб «дал во всякой монастырь... по пяти ефимков, чтобы молили бога и пели молебны повседневныя» о здравии царя Алексея Михайловича <sup>26</sup>. Активно вовлеченный в переговоры о создании антиосманской коалиции и выступавший в роли посредника между Владиславом IV и покоренными народами Балкан <sup>27</sup> М. Басараб стал еще более заинтересован в привлечении России к антиосманскому союзу потому, что на пути к вступлению Речи Посполитой в войну с османами возникли трудности в связи с оппозицией шляхты военным планам Владислава IV. Вместе с тем валашский господарь не доверял Василию Лупу, который занял в этой ситуации очень осторожную позицию и не желал порывать с османами <sup>28</sup>. Почву для установления прямых связей между Россией и Валахией подготовил Иван Петров. В своем письме от 10 ноября 1646 г. он убеждал русских политиков, что Матвей Басараб – «друг» царя, и сообщал о его желании обсудить с царем разные политические вопросы. Одновременно он убеждал

их в том, что в отличие от Василия Лупу М. Басараб пользуется поддержкой населения своей страны («за Матвея воеводу стоят всю землю») и, следовательно, может быть для русской стороны надежным партнером. Наконец, в том же письме содержались важные сведения, полученные в Баре от гетмана М. Потоцкого, о планах совместного похода польско-литовских войск и войск господарей «ныне зимою воевати Подунайскую страну, потому что турецкие воинские люди распущены»<sup>29</sup>.

Содержание письма позволяет предполагать, что И. Петров был сторонником возвращения России к антиосманскому союзу с Речью Посполитой, от которого русское правительство отошло, узнав о недовольстве шляхты военными планами Владислава IV, и своим письмом хотел подготовить почву для соответствующей попытки валашского господаря. Действительно, в декабре 1647 г. при содействии гетмана М. Потоцкого Басараб направил в Москву посла К. Мануйлова с сообщением, что правители Дунайских княжеств и Трансильвании совместно с Владиславом IV намерены «итти ныне в Великой пост войною на Крым»<sup>30</sup>. Невысказанной, но очевидной целью сообщения было участие России в этой войне.

Наконец, для оценки общего отношения стамбульских греков к отношениям между Османской империей и Россией очень существенным представляется то, что целый ряд информаторов Русского правительства характеризовали Османскую империю как государство, которое в принципе не соблюдает мирных договоров с Россией и на мирные заверения которого нельзя полагаться. Так, халкидонский митрополит Даниил, сообщая в Посольский приказ о военных действиях на Крите, начатых султаном без объявления войны, использовал этот пример как доказательство того, что «османы на дружбе не стоят и непостоятельны, потому оне и веницейскому такожде божилися по своей вере и на куране повседневно перед веницейским послом, что оне не имеют войны с веницейским». Митрополит поэтому советовал не верить османам и не направлять к ним послов, так как переговоры они используют только для того, чтобы вводить в заблуждение относительно их намерений<sup>31</sup>. Иван Петров также настоятельно советовал не верить дружественным заявлениям османов и готовиться к войне с ними: султан «от великие нужды, что ныне имеет над собою, объявляет дружбу к вам, потом не будет покою украине царствия вашего»<sup>32</sup>. Летом 1646 г. сам константинопольский патриарх Парфений II нашел нужным встретиться с русскими послами в Стамбуле и предостеречь их, что османы, когда «послов отпускают, а против писма и речей дела сполна не вершат, хотя словесно и скажут, что учинитца во всем довершение против писма и речей, и того своего слова никак не исполняют»<sup>33</sup>. Когда в 1647 г. после

ссылки патриарх смог вернуться в Стамбул, он нашел нужным сообщить в Москву о разговорах османских сановников: «как даст бог, Критцкой остров возьмем, и оттуды первая служба на московскую Украину и на литовскую»<sup>34</sup>.

Все это составляло лишь небольшую часть того корпуса сведений, которые в середине 40-х годов XVII в. поступали в Москву из Стамбула. Главное место в грамотах стамбульских греков и их устных рассказах дьякам Посольского приказа занимали повествования о событиях Кандийской войны.

Уже в наиболее ранних сообщениях о начале войны – грамотах халкидонского митрополита Даниила – подчеркивалось, что первые успехи османов были связаны с тем, что они напали на венецианские владения без объявления войны: османский флот, якобы направлявшийся на Мальту, пристал к Криту «будто ся хотят воды взять» и неожиданно высадил войска. Однако и в этих условиях захват опорного пункта на Крите стоил османским войскам больших потерь. При этом митрополит подчеркивал, что сильные удары османам нанес не только венецианский гарнизон, но и местное греческое население. В одной из грамот Даниила помещен рассказ о старцах монастыря Иоанна Предтечи, которые «рекли межю собою: чем нам быти в полону в турских руках, да лутчи днесь помрем все вместе». Они бросились на врага и триста старцев убили четыре тысячи турок – пример зарождающейся почти одновременно с событиями народной патриотической легенды.

Хотя османам удалось закрепиться на Крите, османская эскадра была разбита венецианским флотом, а османы блокированы в занятой ими крепости, где «помирают голодом и безводицею», «а ся каторг у них не осталось, а отсюды им послать помочи нельзя, и они о том ныне в великом сумненье»<sup>35</sup>. Гонцы, доставившие грамоты, дополнили сообщения митрополита рядом еще более ярких деталей. Они сообщали о десятках судов, на которых увозили с Крита больных и раненых. Таких больших потерь у османской армии не было даже при взятии Багдада. Возвращавшиеся с Крита солдаты «проклинали тех, которые ту войну зачали и под Критцкой остров послали воевать» – «и во всей во турской земле от нынешние войны страх и ужас во всех людех большой и тово проклинаят, хто ту войну завел и зачал»<sup>36</sup>.

Характерная для этих сообщений тональность обнаруживается и в последующих сообщениях стамбульских греков о ходе Кандийской войны. В их изображении война выглядела как целый ряд сплошных неудач османов как на море так и на суше. На море османский флот неоднократно терпел поражения уже в 1646 г. Как сообщал в августе 1646 г. митрополит Даниил, весной на Средиземное море вышел огромный османский флот, в составе которого было 99 боевых кораблей и 15 судов, «на



которых наклали ружья и воинских людей из западных и восточных стран», но венецианцы «побили турецкую армату до основания со всем войском»<sup>37</sup>. В конце 1646 г., давая оценку сложившемуся положению, греческий богослов из Ясс Гавриил Власьев писал царю Алексею: «В Цареграде турки все кручинны до смерти и посрамлены и позорно, и каютца, что начали такое дело, а не могут довершить. А Белое море наполнено есть немецкими кораблями и разоряют зело турецкие места»<sup>38</sup>. В следующем, 1647 году, судя по сообщениям, приходившим в Москву, на море установилось господство венецианского флота, блокировавшего проливы и прервавшего морские связи между османской столицей и африканскими владениями империи<sup>39</sup>.

Одновременно в Москву приходили сведения и о сухопутных неудачах османов: безуспешных попытках боснийского паши занять Задар и бегстве населения из Боснии<sup>40</sup>. Единственным успехом османов было то, что, несмотря на все трудности, им удалось перебросить подкрепления своим войскам на Крите, но эти войска «ничево не учинили»<sup>41</sup>. Как сообщал в конце 1646 г. Иван Петров, значительная часть этих войск была уничтожена греческим населением острова, которое венецианское правительство освободило от уплаты налогов<sup>42</sup>.

После все новых поражений, нанесенных Венецией, по оценкам стамбульских греков падала боеспособность османской армии и росла ее деморализация. Уже летом 1646 г. «гречане» Дмитрий Венедиктов и Мануил Иванов сообщали дьякам Посольского приказа, что теперь на войну из Стамбула посылаются люди «обычные, а которые были у Ибрагим-салтана лутчие служилые люди Румельские, и тех, де, всех в прошлом году под Ханею немцы побили»<sup>43</sup>. В конце того же года Иван Петров писал, что из-за недостатка людей в армию забирают уже низы городского населения — «из харчевен и из квасников и из бражников и из ярыжных»<sup>44</sup>. В следующем, 1647 году в Москву сообщали, что деморализованные неудачами войска не желают идти на войну<sup>45</sup> и что с возвращением в Стамбул войск, которые находятся на войне, «от них... будет большое смятенье»<sup>46</sup>.

Уже сам подбор фактов и характер их освещения позволяют судить о том, как связанные с Россией стамбульские греки относились к тому государству, подданными которого они были. Впрочем, иногда они демонстрировали свои симпатии и антипатии совершенно открыто. Так, Иван Петров, рассказывая о планах османов весной 1647 г. выслать флот на Крит, писал даже: «а до весны уповаю на бога, что от них не станет ни единой ноги»<sup>47</sup>, а халкидонский митрополит Даниил, сообщая о высадке османских войск на Крите, констатировал с досадой, «а толко бы захотели немцы, на море турок бы победили, толко помрачил их бог»<sup>48</sup>.

К этой картине неудач османов на военных фронтах следует добавить отзывы о неспособности управлять государством султана Ибрагима, который «малоумен» и «упиваетца» и тратит государственную казну на подарки своим женам<sup>49</sup>, и о широком недовольстве его политикой «всяких чинов людей»<sup>50</sup>. По словам архимандрита Лаврентия, посланца константинопольского патриарха Парфения, сам везир говорил патриарху, что «нынешний Ибрагим султан несчастлив, как, де, он сел на царство и по ся место никоторое дело в путь нейдет и никакого добра нет»<sup>51</sup>.

Сопоставляя характеристики положения в Османской империи в письмах стамбульских греков, относящихся ко времени «Азовского сидения», с тем образом Османской империи, который рисуется в сообщениях середины 40-х гг. XVII в., можно прийти к выводу, что сообщения об отдельных неудачах османов, встречавшиеся и ранее, перерастают в эти годы в картину общего развала государства. И этот развал державы, подданными которой они являлись, вызывал у интересующего нас круга лиц отнюдь не печаль, а удовлетворение,

Особо стоит остановиться на той характеристике поведения османской правящей элиты, которую мы находим в наших источниках. Ее усилия уходят на то, чтобы скрывать от населения неприятные факты: блокаду османских войск на Крите, неудачи на море и устраивать праздники по поводу побед, которые в действительности не имеют места<sup>52</sup>. Вместе с тем она не в состоянии справиться с трудностями и охвачена страхом перед перспективой присоединения к Венеции восточноевропейских государств («от всех сторон боитца») <sup>53</sup>. Яркий образ охваченной страхом власти встает в рассказе митрополита Гавриила, посетившего Москву в сентябре 1646 г.: султан находится «в великом страхованьи, и ночью сна ему нет, ходит по всякой ночи з ближними людьми по городу, а Царьград запирают за час до вечера, а отпирают с утра в час дни». В том же рассказе митрополит привел слова, якобы сказанные султаном на заседании дивана: «наступили на него многие немецкие государства, московский государь и литовский король на него ж збираютца, и нечто, де, нам от Царяграда отступить и быть попрежнему на своих юртах»<sup>54</sup>.

Эти высказывания, столь яркие и столь неправдоподобные, заставляют подозревать, что в сообщениях стамбульских греков положение в Османской империи рисовалось в чрезмерно мрачных красках. Это говорит, разумеется, не о том, что они хотели ввести русских политиков в заблуждение, а о том, как сильно вспыхнули в их среде надежды на распад Османского государства после неудачного для османов начала Кандийской войны. Слова о том, что османам придется покинуть Константинополь и удалиться на свою

историческую родину, говорят не о реальных опасениях османских вельмож, а о надеждах покоренных греков.

Убеждение, что война с Венецией станет началом падения Османской империи, поддерживалось в сознании греческого общества второй половины 40-х гг. XVII в. представлением о том, что эта война должна перерасти в войну Османской империи с латинскими государствами Европы. Слух об этом зафиксирован уже в грамоте халкидонского митрополита Даниила от 24 октября 1645 г. Митрополит сообщал в Москву, что «все короли соединились заедино на турского, а между собою укрепились на шесть лет не воеватца, только турского гонити»<sup>55</sup>. Употребленное здесь выражение «все короли» достаточно неопределенно и никак не окрашено конфессионально, но направленность слуха позволяет уточнить его воспроизведение в «распросных речах» митрополита Гавриила, прибывшего в Москву в сентябре 1646 г.: «А папа, де, римский приказал всем неметцким королем войну вести с турским Ибрагим-салтаном 7 лет»<sup>56</sup>. В ходивших среди населения слухах указывались и конкретные названия целого ряда государств, якобы выступавших вместе с Венецией против османов. «Гречане», привезшие летом 1646 г. грамоту от иерусалимского архимандрита Анфима, сообщали, что у османов «нынешнего, де, лета война с Виницейским да Шпанским да с Французским королями и с папою римским»<sup>57</sup>. В другом, более раннем, сообщении наряду с испанским королем и папой как союзники венецианцев выступали великий герцог Тосканы («флоренский князь») и Мальтийский орден<sup>58</sup>. Слухи о союзе латинских государств против османов, заключенном на много лет, повторялись, обрастая конкретными деталями. Так, гречин Ф. Юрьев сообщал в Посольский приказ в «писме», поданном 24 августа 1646 г., что «венецейской соединился с папою и с князем флоренским и с шпанским на семь лет имети недружбу с турским», и добавлял, что их суда действуют на море «вместе с каторги виницейскими»<sup>59</sup>. Задержанные в Стамбуле русские послы, черпавшие свои сведения из той же среды, отметили в своем статейном списке слухи о выходе испанского флота в море и о том, что испанский король послал на помощь венецианцам 12 больших галеонов и не позднее зимы 1646/7 г. к ним на помощь придут и французские суда<sup>60</sup>.

В отличие от Франции и Испании о «цесаре» в распространившихся слухах говорилось редко, но и на него возлагались известные надежды. Так, сообщая в Москву, что польский сейм обсуждает вопрос о войне с османами, один из главных русских агентов на православном Востоке, Иван Петров, выражал надежду, что «будет приговорят не сойме быть войне с турским, пришлет к ним царской силы и папа римской»<sup>61</sup>. То обстоятельство, что не только духовные лица и купцы, но и люди, много лет регулярно

снабжавшие Москву международной информацией и выполнявшие дипломатические поручения русского правительства, поверили в истинность этих слухов и сообщали о них в Посольский приказ, как о достоверных фактах, говорит наглядно о том, как сильно эти слухи были распространены и каким большим доверием они пользовались со стороны греческого общества, что и понятно, так как они сулили скорое освобождение.

Печальная истина стала постепенно открываться наиболее внимательным наблюдателям. Показательным примером здесь может служить изменение характера информации, поступавшей в Москву от упомянутого выше «гречина» Ф. Юрьева. В грамоте, посланной в Москву в июне 1647 г., он уже констатировал, что «виницеийской ни от кого помочи не имеет», и правильно связывал этот факт с тем, что в Европе продолжаются международные конфликты (в частности, испано-французская война)<sup>62</sup>. Однако для того, чтобы этот человек, состоявший фактически на русской дипломатической службе, сделал подобный вывод, понадобилось, чтобы минуло два года со времени начала Кандийской войны. На некоторое, правда, достаточно короткое время эти представления оказали воздействие на русскую внешнюю политику (получив у халкидонского митрополита Даниила сведения о союзе латинских государств против османов, царь приказал проверить их истинность русским послам в Варшаве<sup>63</sup>), но гораздо больший отпечаток они наложили на поведение греческого общества по отношению к восточноевропейским государствам. Естественно было бы ожидать присоединения к такому союзу не православной России, а католической Речи Посполитой. Неудивительно поэтому, что, всячески содействуя русскому правительству в его конфликте с османами, греческое общество в те годы связывало свои надежды на освобождение не с Россией, а с Речью Посполитой<sup>64</sup>. Так, сохранился польский перевод послания константинопольского патриарха Парфения II Владиславу IV, в котором этот духовный глава православного мира выражал надежды на то, что польский король освободит христианские народы от иноземного гнета и сядет на престоле Константина Великого<sup>65</sup>. Это обращение не было единственным. Уже В. Чермак обратил внимание на сообщение папского нунция в Варшаве Торреса, относящееся к 1646 г., о приходе к Владиславу IV двух монахов с тайной миссией от трех восточных патриархов (константинопольского, иерусалимского и антиохийского) и от Святой Горы. Они сообщали, что покоренные народы возьмутся за оружие, как только услышат сигнал к восстанию<sup>66</sup>. Подобных обращений в Москву для первых лет Кандийской войны мы не знаем.

Разумеется, и в это время были люди, которые связывали свои надежды на освобождение не с действиями латинских государств,

а с Россией. Среди них первым должен быть назван греческий богослов из Ясс Гавриил Власьев, уже в годы «Азовского сидения» выразивший убеждение в том, что русский царь станет преемником византийских императоров<sup>67</sup>. Он не поддавался общей иллюзии о союзе латинских государств и в начале 1646 г. проникательно констатировал в письме, адресованном Алексею Михайловичу, что, хотя «папа римский радеет велми с великим раденьем, чтоб учинить всех царей и королей и князей немецких быть заедино в собрании» против османов, но «только тое немецкие цари промежу себя совету не имеют и бранятца»<sup>68</sup>. В октябре того же года, узнав о начале войны между Россией и Крымским ханством, он радовался тому, что царь послал войска «супротиву... нечестивых и немилосердных скиф и татар», выражал свое убеждение, что сам бог царя «наставил на такое божественное и святое дело, разорити той поганой и нечестивой народ татарской», и надежду на то, что наступит день, когда Алексей Михайлович займет «праотеческой престол Костянтинопольской» и освободит православные народы «от поганных рук нечестивых агарян»<sup>69</sup>. В первые годы Кандийской войны такие настроения в греческом обществе отнюдь не доминировали, хотя, как отметил уже Н. Ф. Каптерев, именно в это время в сообщениях, приходивших в Москву, появляются упоминания о пророчествах, содержащихся в «турских книгах», что Стамбул будет взят «русами»<sup>70</sup>.

Надежды на Речь Посполитую и западные державы постепенно слабели, так как их не подкрепляли реальные действия. Перемены наметились прежде всего в том достаточно узком круге людей, который был сравнительно хорошо информирован о положении в Речи Посполитой и об отношениях между латинскими государствами. Показательно, что еще недавно возлагавший большие надежды на Речь Посполитую Иван Петров уже в марте 1647 г. обратился к Алексею Михайловичу, убеждая его не заключать мира с турками, а следовать примеру Юстиниана, Ираклия и «царя Ивана, что разорил недругов своих»<sup>71</sup>. Ссылка на Ираклия – сокрушителя Иранской державы и на Ивана Грозного – покорителя Казани и Астрахани говорит сама за себя. Решительный сдвиг в настроениях греческого общества наступил после воссоединения Украины с Россией. Это событие не только способствовало росту престижа Русского государства, но и на какое-то время вплотную придвинуло его границы к Балканам.

## Примечания

1

Опубликована в издании «Славяне и их соседи». вып. 4. Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках. М., 1992.

- 2 *Флоря Б. Н.* К истории русско-османских отношений в середине 40-х гг. XVII в. // *Études balkaniques*, 1991, No 2, p. 73 и сл.
- 3 Там же, с. 76.
- 4 См. помещенный в статейном списке посольства под июнем 1646 г. основанный на сообщениях стамбульских греков подробный рассказ о начале Кандийской войны – Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА), ф. 89 (Сношения России с Турцией) 1645 г., № 1, лл. 203 и сл.
- 5 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 85, 152; 1645 г., № 1, л. 228.
- 6 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 307; ф. 52, (Сношения России со странами Балканского полуострова) 1648 г., № 6, л. 1.
- 7 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 277, 289, ф. 52, 1647 г., № 25 л. 1.
- 8 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 16, л. 1; ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 246, 263, 265.
- 9 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 269.
- 10 РГАДА, ф. 89, 1647 г., № 1, л. 44; ф. 52, 1648 г., № 1, л. 1.
- 11 *Флоря Б. Н.* К истории..., с. 73.
- 12 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 13, лл. 3, 6, № 14, лл. 2–3, 5, № 19, л. 6; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914, с. 325–327.
- 13 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 13, л. 12.
- 14 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 118–119.
- 15 См об этом *Б. Н. Флоря.* К истории..., с. 81.
- 16 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 23, л. 9; 1647 г., № 4, лл. 20, 22, *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 330–331.
- 17 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 4, л. 15. *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 329.
- 18 Там же, л. 9.
- 19 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 23, л. 12; ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 105–106 («да вперед, де, от турского крымскому помочи никакие не чаять»).
- 20 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 23, л. 12; ф. 89, 1645 г., № 4, л. 150.
- 21 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 106, 150; ф. 52, 1647 г., № 4, л. 10, № 7, л. 25.
- 22 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 304, 330; ф. 52, 1647 г., № 22, лл. 9, 11, 1648 г., № 1, л. 3.
- 23 РГАДА, ф. 52, 1648 г., № 10, лл. 17–18.
- 24 *Семенова Л. Е.* Политические контакты между Россией и Дунайскими княжествами в первой половине XVII в. // Связи России с народами Балканского полуострова. М., 1990, с. 71, 83, 89.
- 25 Там же, с. 85.
- 26 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 15, лл. 17–18.
- 27 См. об этом подробнее *Станимиров С.* Политическата дейност на Българите католици през 30-те/70-те години на XVII век. София, 1988, с. 66, 68–72.
- 28 О позиции Василия Лупу см. *Семенова Л. Е.* Указ. соч., с. 86.
- 29 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 7, лл. 16–18.

- 30 РГАДА, ф. 68 (Сношения России с Молдавией и Валахией), 1647 г., 14, лл. 6–7; Исторические связи народов СССР и Румынии в XV – начале XVIII в. М., 1968, с. 373–374.
- 31 РГАДА, ф. 52, 1646 г., 1 13, лл. 12–14.
- 32 Там же, 1647 г., 1 24, л. 29.
- 33 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 1, л. 173.
- 34 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 24, л. 29.
- 35 Тексты грамот митрополита Даниила см. РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 13, лл. 11–14, 1646 г., № 14, лл. 22–35; *Н. Ф. Каптерев*. Характер..., с. 327–328.
- 36 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 13, л. 5, № 14, лл. 5, 14–15.
- 37 РГАДА, ф. 52. 1647 г., № 4, лл. 21–13; *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 330–331.
- 38 РГАДА. ф. 68 (Сношения с Молдавией и Валахией). 1646 г., № 4, л. 19.
- 39 РГАДА, ф. 52, 1648 г., № 1, лл. 4, 9.
- 40 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 132, 298–299; ф. 52, 1648 г., № 1, л. 8.
- 41 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 143; ф. 52, 1647 г., № 16, л. 8.
- 42 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 7, л. 10.
- 43 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 23, л. 7.
- 44 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 24, л. 20.
- 45 РГАДА, ф. 52, 1648 г., № 1, л. 5.
- 46 РГАДА, ф. 52, 1648 г., № 6, л. 20.
- 47 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 7, л. 11.
- 48 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 16, л. 8.
- 49 *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 334–335; РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 109, 1647 г., № 24, л. 21; 1648 г., № 1. л. 10.
- 50 РГАДА, ф. 89, 1645 г. № 4, л. 109, 305; ф. 52, 1647 г., № 24, л. 21.
- 51 *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 334.
- 52 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 146–147; ф. 52, 1647 г., № 16, л. 9. Ср.: ф. 89, 1645 г., № 1, лл. 245, 249–250.
- 53 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, лл. 118–120, 147, 249.
- 54 РГАДА. ф. 52, 1647 г., № 1, лл. 19–20; *Каптерев Н. Ф.* Характер..., с. 335.
- 55 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 13, л. 13.
- 56 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 1, л. 14.
- 57 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 23, л. 2.
- 58 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 14, л. 32.
- 59 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 130.
- 60 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 1, л. 193, 239.
- 61 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 7, л. 16.
- 62 РГАДА, ф. 89, 1645 г., № 4, л. 300.
- 63 РГАДА, ф. 79, (Сношения России с Польшей), 1646 г., № 5, лл. 63–64.

- 64 Имела, разумеется, свое значение и большая географическая близость Речи Посполитой к Балканам и то, что военные планы Владислава IV предусматривали ведение войны за Дунаем, на территории Османской империи.
- 65 Станимиров С. Указ. соч., с. 77.
- 66 *Czermak W. Plany wojny tureckiej Władysława IV. Kraków, 1895, s. 92; Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantiae / Ed. A. Welykyj. V. 6, Romae, 1962, p. 187—188.*
- 67 *Флоря Б. Н. Россия и стамбульские греки..., с. 119—120.*
- 68 РГАДА, ф. 52, 1646 г., № 19, л. 32.
- 69 РГАДА, ф. 68, 1647 г., № 1, лл. 17—19.
- 70 *Каптерев Н. Ф. Характер..., с. 352.*
- 71 РГАДА, ф. 52, 1647 г., № 24, л. 29.



## **Опыт использования «наказов» русским послам в Константинополь для изучения греческо-русских связей XVII в.**

С падением Константинополя характер греческо-русских взаимоотношений претерпел существенные изменения. Ввиду утраты греками государственности и признания турками константинопольского патриарха духовным и светским главой православного милета<sup>1</sup>, межцерковный уровень связей России с православным населением Балканского полуострова стал доминирующим. Одной из главных форм этих связей стали контакты с греческим духовенством в рамках посольских миссий к султанскому двору, которые и находятся в фокусе нашего внимания.

Настоящее исследование носит источниковедческий характер. Материалы российских посольств в Османскую империю содержатся в фонде «Сношения России с Турцией» в РГАДА. Необходимость всестороннего изучения документов этого фонда для истории российско-балканских связей подчеркивалось в современной исторической науке<sup>2</sup>. Мы избираем в качестве объекта для нашего исследования «наказы», т. е. инструкции российским дипломатам, оставив в стороне остальные виды посольской документации. Выбор представляется нам актуальным. Действительно, историки единодушны в своем мнении: из всего многообразия документов, составляющих фонд, «статейные списки» являются источником первостепенной важности<sup>3</sup>. Не отрицая этого, мы стремились к максимальному изучению «наказов» с целью доказать, что они незаслуженно остались на периферии источниковедческой базы истории греческо-русских связей. Основное значение «наказов» — наличие информации о целях и задачах, которые ставил Посольский приказ, и о методах, которыми эти задачи предполагалось решить. Поэтому такие инструкции — ценный источник для понимания внешнеполитического курса России.

«Наказы» как исторический источник обладают еще одним преимуществом — среди «посольских дел» сохранились их черновики. Благодаря этому, мы имеем редкую возможность изучить историю становления текста инструкций. Это, в свою очередь, позволяет представить дело выработки целей и задач посольств как процесс. Настоящая работа является первым шагом в исследовании «наказов» российским послам в Константино-

поль 60-х – 80-х гг. XVII в. Его выводы базируются на данных одного документа – «наказа» Афанасию Поросухову, ездившему в Константинополь в 1677 г. с сообщением о вступлении на престол Федора Алексеевича и предложением о прекращении военных действий против России. Предполагается использование строго определенных методов работы с рукописью, а именно: приемов текстологического и палеографического анализов.

Конечно, в рамках избранной проблемы первостепенный интерес вызывает та часть «наказа», в которой содержится описание встречи А. Поросухова с патриархом. Однако, т. к. этот отрывок является одной из составляющих документа, развивающейся вместе с остальными компонентами памятника, мы обязаны прежде всего выявить особенности «наказа» в целом (1 раздел). Только после этого мы считаем себя вправе перейти непосредственно к теме нашего исследования. Во втором разделе изложены наблюдения над историей создания текста инструкций о греческо-русском взаимодействии, что дает возможность осознать технику выработки задач миссии. Последний раздел посвящен эволюции этих задач и выяснению причин, их обусловивших.

**1. «Наказ» А. Поросухову 1677 г. Текстологические особенности.** Прежде всего оговоримся: «наказы» ряда миссий к султану (в том числе и интересующий нас документ) сохранились в двух списках, из которых один содержится в столбцах, а второй – в «книгах». В дальнейшем мы ограничимся анализом «наказов», находящихся в столбцах. Мы считаем это допустимым по следующим причинам.

1) «Наказы», содержащиеся в «книгах», являются списком с «наказов», содержащихся в столбцах. Докажем это на примере дела об отправлении в Турцию Афанасия Поросухова (1669 г.)<sup>4</sup>. В книге, касающейся этого посольства<sup>5</sup>, имеются следующие характерные записи: «с оборотом»<sup>6</sup>, «да за приписью дьяка Ефимьева»<sup>7</sup>, «и на выписке помета думного дьяка Герасима Доктурова»<sup>8</sup> и т. п. Они свидетельствуют, что протографом, с которого «наказ» списывался в «книгу», являлся документ, в котором, во-первых, основной текст писался на одной стороне листа, а на обороте лишь делались приписки (они-то и попали в «книгу» с записью «с оборотом»), а, во-вторых, на котором оставляли свои автографы дьяки Посольского приказа. Если еще прибавить, что «наказ», в «книге» почти не имеет исправлений и идентичен исправленному тексту «столбцов», то не остается сомнений, что «наказ», содержащийся в «книге» являлся белой копией аналогичного документа, находящегося в «столбцах».

2) Преимущественное изучение «столбцов» не только возможно, но и необходимо. Они обладают большей информатив-

ностью, т. к., будучи черновиками, отражают этапы работы над текстом.

Текст «наказа» 1677 г.<sup>9</sup> можно условно разделить на три части, различающиеся по своему происхождению и структуре.

Первая часть «наказа» содержит «шапку» и инструкции о путешествии Афанасия от Москвы до Ясс<sup>10</sup>. По сравнению с предшествующими посольствами второй половины XVII в. маршрут был нов и пролегал через Батурин и Чигирин. Неудивительно поэтому, что эта часть документа обладает оригинальным текстом, испытавшим влияние предшествующих «наказов» лишь со структурной точки зрения, поскольку она составлена по обычному плану описаний проездов государевых посланцев через малороссийские города. Над рукописью работали 2 писаря, из которых один осуществил и последующую правку текста. Наиболее существенное изменение, внесенное ими в рукопись, касается маршрута: из числа городов, через которые должны были проехать государевы посланцы, был исключен Киев<sup>11</sup>. Объяснение этому следует искать, видимо, в бурных событиях военного времени и, в частности, в попытках турецкой армии овладеть Киевом в 1677 г.<sup>12</sup>

Вторая часть наказа начинается описанием пребывания посланника в Дунайских княжествах и заканчивается просьбой Афанасия об «отпуске» на родину<sup>13</sup>. Она содержит наиболее формальные и общие для «царегородских посылок» элементы «наказов», отражающие сюжетную канву взаимодействия государевых посланцев с турецкими властями.

В исторической науке неоднократно поднимался вопрос о роли традиции в составлении документов. Так, Л. В. Черепнин на материале княжеских духовных и договорных грамот доказал, что возникновение нового акта связано с переработкой предшествующей документации<sup>14</sup>. Использование архива Посольского приказа для подготовки инструкций послам отмечал Н. М. Рогожин<sup>15</sup>. Изучение материалов посольств в Османскую империю второй половины XVII в. показывает, что черновики инструкций часто содержат указания на «наказ», послуживший образцом для их составления. Речь идет о появлении в первоначальном тексте реалий, характерных для его протографа, в первую очередь — имен собственных. Например, черновик «наказа» А. Нестерову и И. Вахромееву (1667 г.)<sup>16</sup> содержит неоднократные обращения к послам как к Олферию и Степану. Сверка текстов убеждает нас, что прототипом «наказа» 1667 г. послужили инструкции Степану Телепневу и Олферию Кузовлеву (1649 г.). Если теперь мы вернемся к «наказу» А. Пороухову, то обнаружим, что имена написаны набело и безошибочно. Посланник именуется Афанасием. Однако в тексте вто-

рой части рукописи имеются пассажи, безусловно, не соответствующие обстоятельствам 1677 г., но отражающие специфические черты «посылки» того же Афанасия Поросукова в 1669 г.: упоминание «листа», посланного визирю от А. Нестерова и отсутствие предписания передать ему «государеву грамоту»<sup>17</sup>. Косвенным свидетельством родства текстов этих «наказов» является правильное именование посланника, ведь в обоих случаях в Царьград ездил один и тот же человек. Безоговорочным аргументом в пользу генеалогической связи документов могут являться лишь результаты сличения их текстов. В данном случае они доказывают, что первоначальный текст второй части «наказа» А. Поросукову 1677 г. переписан с соответствующей части «наказа» 1669 г. Правка первоначального текста «наказа» немногочисленна и затрагивает лишь отрывки, не соответствующие обстоятельствам нового посольства. С этой целью подвергается исправлению уже упоминавшееся предписание передать визирю лист от А. Нестерова и изымается просьба Афанасия о прислании в Москву гонца от султана<sup>18</sup>.

Третья часть документа, озаглавленная «статьи в запас»<sup>19</sup>, имеет необычную для «наказов» 60–80-х гг. XVII в. форму организации материала. «Статьи» представляют собой пронумерованные параграфы, обладающие смысловой законченностью и не связанные друг с другом. Посвящены «статьи» затруднительным ситуациям, в которых может оказаться А. Поросуков в период выполнения им дипломатической миссии. Текст «статей» оригинален и затрагивает специфические задачи посольства. «Статьи» являются нехарактерным для второй половины XVII в. способом внесения в текст, в основу которого положен предшествующий «наказ», нового материала. Действительно, если мы обратимся к инструкциям, данным главам предыдущих «посылок» (А. Нестерову, А. Поросукову в 1669 г., Даниле Григорову)<sup>20</sup>, то увидим, что новые отрывки вносятся в их текст в местах, соответствующих логике развития событий, либо путем вклеек дополнительных листов, либо путем приписок на оборотной стороне листа. Сосредоточение же в «наказе» А. Поросукова всего нового текста в конце документа повлекло за собой нарушение последовательности событий, описываемых в «наказе».

Над рукописью «статей в запас», представленных в столбцах, работала группа писарей, в том числе и переписчики 1-ой и 2-ой части «наказа». Правка текста распределена очень неравномерно: отдельные статьи не тронуты справщиком, в то же время некоторые параграфы, особенно посвященные внешнеполитическим вопросам, были подвержены очень крупным изменениям. Однако надо учитывать, что эта рукопись не является их первоначальным вариантом. Она является копией с текста,

которая была подвергнута дальнейшей переработке. В этом убеждает погрешность на стыке листа 59 и 60: <sup>21</sup> последнее предложение 59-го листа, написанного одним писарем, полностью совпадает с первым предложением 60-го листа, выполненного другой рукой. Этот повтор мог появиться лишь в том случае, если текст переписывает сразу несколько человек, предварительно поделив работу.

Наиболее ранний слой в тексте памятника — первоначальный (т. е. без учета исправлений) вариант текста двух его первых частей. Участие в их создании одних и тех же писарей, пользующихся одинаковыми чернилами, свидетельствует, что между их написанием прошло немного времени. Можно ли считать их единым «пластом», если, как мы выяснили, происхождение текстов первой и второй частей «наказа» различны? Для ответа на этот вопрос важна не специфика компонентов текста, а характер работы писарей над частями рукописи. Первоначальный вариант второй части является списком соответствующего блока инструкций «наказа» 1669 г., следовательно, работа писцов заключалась в переписывании параграфа. Первая часть обладает оригинальным текстом. Значит ли это, что авторы рукописи самостоятельно, без предварительных письменных наметок, сочиняли текст первой части «наказа»? Почти полное отсутствие помарок заставляет сомневаться в этом. Кроме того, мы располагаем данными о методах работы тех же писцов над оригинальным текстом «статей в запас». Они показывают, что авторы рукописи лишь дублировали не дошедший до нас черновой вариант «статей» <sup>22</sup>. Маловероятно, что методы работы одних и тех же писарей над текстами схожих характеристик могли меняться. Логичнее предположить, что при написании первой части рукописи ее создатели также опирались на некий несохранившийся документ.

Дополнительным аргументом в пользу отнесения первой и второй частей памятника к одному «пласту» истории текста служит отношение к ним авторов «наказа» как к единому целому. Это, кстати, отразилось и на характере «справы». Исправления первой и второй частей производились одним человеком. Чернила, которыми сделаны пометки, в обеих частях идентичны. Особенности первого слоя правки текста является немногочисленность изъятий из первоначального текста и полное отсутствие в тексте нового материала. Таким образом, текст первых двух частей «наказа», скорректированный справщиком, является вторым «пластом» текста памятника.

На дальнейшую судьбу документа проливает свет «Доклад-выписка о титулах великого государя», находящийся в материалах посольства <sup>23</sup>. В конце источника имеется «приписка»: «Да

Афанасию ж в наказ написать о принятии Дорошенка и о Украине отговариватца... о патриаршей грамоте, что с ним послана, написать в наказе». Вопросы, которые, согласно приведенной цитате, следует обговорить в инструкциях Афанасию, составят впоследствии «статьи в запас». Из этого источника мы узнаем, что решение о внесении в «наказ» дополнительных статей было принято после слушания первого варианта инструкций на заседании Боярской думы. Видимо, вначале предполагалось, что «наказ» будет состоять из двух частей (благо эти части представляют собой логически законченный текст). Однако впоследствии было решено дополнить документ «статьями в запас». Причины очевидны: обострение отношений с османами (русско-турецкая война 1676–1681 гг.)<sup>24</sup> должно было существенно осложнить задачи, стоящие перед посланником. Следовательно, появление в «наказе» третьей части можно считать еще одним этапом становления текста.

Правка «статей в запас» подвела итог эволюции текста памятника. Ни по палеографическим данным, ни по характеру изменений она не может отождествляться с исправлениями в первой и второй частях, а следовательно, должна быть выделена в отдельный этап истории «наказа» 1677 г.

Итак, текст памятника имеет 4 «пласта»:

- 1) первая и вторая части без учета справки;
- 2) исправленный текст первой и второй частей;
- 3) исправленный текст первой и второй частей в сочетании с первоначальным вариантом «статей в запас»;
- 4) окончательный текст «наказа».

**2. «Наказ» о технике создания инструкций, посвященных визиту А. Поросукова к константинопольскому патриарху.** Инструкции о контактах посланника с вселенским патриархом в период выполнения им дипломатической миссии являются одним из элементов «наказа» 1677 г. Они расположены в третьей части памятника и составляют «статью в запас» под № 17<sup>25</sup>. Текст «статьи» имеет два слоя, соответствующие третьему и четвертому этапам формирования «наказа» в целом. В основе статьи лежит «наказ» А. Поросукову 1669 г. с учетом правки своего предшественника. Имеется лишь одно разночтение в их текстах. В протографе при описании речи посла к патриарху имеется обращение: «Тебе, Нектарию, Божию милостию архиепископу константинопольскому...»<sup>26</sup>. В «статье» же написано: «Тебе, имярек, Божию милостию архиепископу константинопольскому...»<sup>27</sup>. Вселенский престол в то время в очередной раз занимал Дионисий IV Муселимис (1676–1679)<sup>28</sup>. Нектарий же был иерусалимским патриархом<sup>29</sup> и умер в 1669 г. Покойный был достаточно известен в России. Что касается кон-

стантинопольской кафедры, то частые смены патриархов делали их имена менее известными среди русских. Так, с 1669 г. на все-ленский престол всходило шесть иерархов. Поэтому писарь, используя здесь грамоту к иерусалимскому патриарху, формуляризировал в этом месте текст, рассчитывая на его будущую правку<sup>30</sup>.

Согласно протографу, посланнику вменяется в обязанность быть у патриарха «на благословении» и передать «поклон» от российского самодержца. Ни грамот, ни «государева жалованья» главе вселенского православия прислано не было. Эти инструкции резко отличаются от задач, которые поставила перед составителем документа Боярская дума (напомним, что, кроме всего прочего, предписывалось «написать в наказе о патриаршей грамоте»)<sup>31</sup>, т. е., когда составлялся первоначальный текст «статьи», уже было известно, что он будет подвергнут корректированию. Справа была осуществлена в один прием. Новые по содержанию фразы были вписаны в рукопись, а все лишнее изъято. Исправления затронули три четверти «статьи». В связи с этим встает вопрос о смысле внесения первоначального текста в «статью» и о его значении для формирования инструкций о взаимодействии Афанасия с патриархом. Если обратиться к тем компонентам «статьи», которые были оставлены справщиком, то видно, что это – наиболее устойчивые выражения и отвлеченные формулы, отражающие общие принципы церковной политики России (требование видаться с патриархом лишь «обослався с везирем»<sup>32</sup>, декларация, что русские и греки «одной благочестивой христианской веры»<sup>33</sup>, титулы константинопольского патриарха<sup>34</sup>, приветствия в его адрес)<sup>35</sup>. Кроме того, протограф обуславливает и структуру будущей «статьи», т. к. на него, как на каркас, наслаиваются новые компоненты инструкций. Следовательно, смысл первоначального варианта текста «статьи о патриархе» – усвоение традиции составления «наказов» прошлого. Влияние его распространяется на внутреннюю форму документа: на его структуру и формуляр. (Однако следует оговориться, что слабое влияние протографа на содержание окончательного текста является специфической чертой «статьи о патриархе». Обычно зависимость бывает более тесной).

Итак, инструкции о контактах А. Поросукова и Дионисия Муселимиса являются результатом синтеза традиционных для посольств последних десятилетий и характерных для настоящей «посылки» элементов.

3. «Наказ» о процессе целеполагания греческо-русского взаимодействия в рамках посольства А. Поросукова. Следует различать два понятия: этапы становления текста «статьи о патриархе» и этапы выработки задач по взаимодействию посланника с

Дионисием Константинопольским. В первом случае выводы строятся на данных текста «статьи», которая как бы выделяется из «наказа» и рассматривается обособленно. Выводы же об этапах целеполагания должны базироваться на показаниях текста памятника как единого целого, т. к. визит к патриарху – лишь одна из задач посольства, зависящая от обстоятельств миссии к султану. Различны и цели, которые мы ставим перед собой при исследовании истории создания текста инструкции, с одной стороны, и выявлении задач, стоящих перед посланником, с другой. При текстологическом анализе «статьи» мы стремились постигнуть технику ее составления. Выделенные нами пласты назывались текстом лишь условно, т. к. они никогда не являлись самостоятельными образованиями. Например, первоначальный вариант «статьи о патриархе» не рассматривался создателем «наказа» как законченный текст, он выполнял роль промежуточной стадии при формировании окончательного варианта. Изучая процесс целеполагания контактов А. Поросукова с патриархом, мы преследуем цель выделить комплекс задач, который в свое время был сформулирован как нечто законченное, но затем, по тем или иным причинам, подвергся изменению. Такие задачи должны находить отражение в тех пластах истории текста, которые когда-либо имели самостоятельное значение. Таких пластов можно выделить два: окончательный текст «наказа» и тот его вариант, который был представлен на рассмотрение Боярской думы (т. е. 1-я и 2-я части документа с учетом исправлений). Описание контактов А. Поросукова с греческим духовенством во 2-й части отсутствует. Означает ли это, что вначале посланник не должен был вступать во взаимодействие с греками? Мы сможем сделать такое утверждение только в том случае, если докажем, что вторая часть представлена сейчас в своем изначальном виде. Ответ на этот вопрос во многом зависит от решения проблемы местоположения «статьи о патриархе». Вызывает удивление, что «статья», имеющая традиционный текст, находится в окружении оригинального материала. То обстоятельство, что вторая часть «наказа» и первоначальный вариант «статьи» имеют один и тот же текст, восходящий к «наказу» А. Поросукову 1669 г., наталкивает нас на мысль, что текст 17-й статьи некогда входил во вторую часть «наказа». Это тем более вероятно, т. к. в протографе сразу после просьбы посланника «об отпуске» (напомним: это последнее положение второй части) идет описание встречи Афанасия с патриархом. Может быть, текст второй части не заканчивался на просьбе «об отпуске», а имел продолжение? В таком случае, листы, содержащие описание встречи с патриархом, были впоследствии изъяты и вставлены в «статью в запас».



Введение этого отрывка в «статьи» могло осуществиться двумя способами. Во-первых, он мог быть перенесенным вместе с листами, на которых был написан. Условием для этого является размещение отрывка на отдельных листах. В таком случае, рукопись 17-й статьи должна обладать палеографическими признаками второй части «наказа». Однако почерк переписчика опровергает наше предположение, т. к. «статья» выполнена рукой писаря, который не участвовал в создании двух первых частей рукописи.

Возможен другой путь. Писарь, работая над «статьями», мог просто скопировать описание встречи Афанасия с патриархом, находящееся во второй части. Эта версия устраняет противоречие между палеографическими данными рукописи и происхождением ее текста. Однако действия создателей рукописи представляются нелогичными. Действительно, писец лишний раз переписывает отрывок (а он достаточно велик), а образец при этом уничтожается. Непонятны мотивы подобного усложнения им своей работы.

Приведенная версия основывается на предположении, что первоначальный текст «статьи» списан с изъятого впоследствии отрывка, расположенного во второй части памятника, который, в свою очередь, восходит к «наказу» А. Поросукову 1669 г. Между тем возможен вариант, что зависимость «статьи» и «наказа» 1669 г. была непосредственной. Это значит, что вторая часть рукописи не была подвержена изъятию, и в ней никогда не было отрывка о патриархе. Процесс создания «статьи» № 17, в таком случае, выглядел следующим образом. После слушания первого варианта «наказа» боярами, было рекомендовано расширить его новым материалом. Поскольку описания визита к патриарху являются элементом большинства «наказов», в основу «статьи» было решено положить текст одного из предшествующих посольств. Выбор пал на «наказ» 1669 г., который оказался под рукой, т. к. с ним работали при написании второй части памятника. По нашему мнению, последняя версия наиболее вероятна, т. к. объясняет мотивацию поступков писарей и палеографические особенности рукописи. Наши рассуждения приводят к выводу, что вторая часть «наказа» никогда не содержала отрывка о патриархе. Следовательно, изначально встреча А. Поросукова с патриархом Дионисием не входила в планы Посольского приказа.

Итак, в ходе снаряжения «посылки» А. Поросукова 1677 г. задачи, стоящие перед посланником, подверглись изменению. На первых порах предполагалось, что Афанасий не будет вступать в контакт с греческим духовенством. Впоследствии, однако, было принято решение о необходимости его визита к константинопольскому патриарху.

Прежде чем перейти к вопросу о факторах, влияющих на выбор той или иной линии поведения посланника, следует

определиться в вопросе о возможности (или невозможности) расценивать изменения инструкции как следствия поворота в межцерковной политике Российского государства. От решения этой проблемы зависит, будем ли мы изыскивать причины для каждого этапа обособленно или осознаем этапы целеполагания как два проявления единой концепции, которой придерживалась Россия в период снаряжения посольства 1677 г.

Большинство «наказов» 60-х – 70-х гг. XVII в. содержат стандартные распоряжения касательно греческо-русских контактов: дипломатам вменяется в обязанность нанести визит к патриарху с целью получения благословения. Визиту придается чисто религиозный характер, политические мотивы не просматриваются. Инструкции такого типа свойственны «наказам» В. Тяпкина (1666 г.), В. Даудова (1668 г.), А. Поросукова (1669 г.) и Д. Григорова (1669 г.). Формально их сходство связано с тем обстоятельством, что тексты этих документов восходят к одному архетипу – «наказу» В. Тяпкину<sup>36</sup>. Вспомним, что «наказ» 1677 г. (причем и начальный его «пласт» и «статья о патриархе») находится в генеалогическом родстве с «наказом» А. Поросукову 1669 г., а значит – и с инструкциями группы В. Тяпкина. В таком случае следовало ожидать, что отрывок, содержащий описание контактов Афанасия и патриарха в «наказе» 1677 г., будет близок аналогичным отрывкам своих предшественников. Как было показано выше, это не так: в интересующих нас отрывках «наказ» 1677 г. отступает от текста родственных ему документов. Эта особенность характерна для инструкций, принадлежащих как к первому, так и ко второму этапам целеполагания, т. е. в подходах к взаимодействию А. Поросукова с константинопольским патриархом просматривается некоторая закономерность. На первом этапе посланник не имел серьезных поручений к главе вселенской церкви, и потому Посольский приказ посчитал их встречу излишней. На втором этапе цели аудиенции определились (было составлено послание с сообщением о смене монарха на российском престоле), и посланника обязуют посетить Дионисия. Итак, инструкции разных этапов целеполагания отражают единую концепцию греческо-русских отношений, которой придерживался Посольский приказ в тот период: не вступать во взаимодействие с греческими церковными властями без особых на то оснований. Просто желание получить благословение патриарха не рассматривалось в качестве такового.

Обратимся к причинам, побудившим авторов инструкций относиться к греческо-русскому взаимодействию столь прагматично. Отказ от посещения вселенского патриарха царскими посланцами к султану – явление достаточно редкое. Во второй

половине XVII в. только Тимофей Протопопов (1681 г.)<sup>37</sup> не имел поручения к главе мирового православия. Русское правительство должно было иметь веские основания, чтобы не воспользоваться одним из главных каналов греческо-русского общения. В качестве причины не может рассматриваться статус глав дипломатических миссий, т. к. полномочия А. Поросукова и Т. Протопопова были не равноценны. Афанасий был посланником, а Тимофей – простым гонцом, т. е. дипломатическим агентом низшего ранга<sup>38</sup>. С другой стороны, В. Тяпкин (1666 г.)<sup>39</sup> и В. Даудов (1668 г.)<sup>40</sup>, хотя и именовались гонцами, были обязаны быть «на благословении» у патриарха. Тщетно искать объяснение и в характере греческо-русских взаимоотношений того времени. Наиболее прохладные отношения были у России с вселенской церковью в конце 60-х гг. XVII в., когда константинопольский и иерусалимский патриархи не оказали Алексею Михайловичу должной поддержки в деле осуждения московского патриарха Никона<sup>41</sup>. И хотя в это время с дипломатами патриархам не посылаются государевы грамоты и «жалованья», посланцы Алексея Михайловича регулярно бывают у вселенского патриарха «у благословения» и заверяют его в расположении российского монарха. Скорее всего, истоки отсутствия в «наказе» предписаний о встрече посланника с патриархом лежат в сфере русско-османских отношений. С начала русско-турецкой войны (1676–1681 гг.) и до утверждения султаном Бахчисарайского договора 1681 г. в Стамбул было послано три миссии: А. Поросукова, Т. Протопопова и «великое посольство» во главе с И. Чириковым и П. Возницыным (1681 г.). В «наказах» этим дипломатам вселенский патриарх либо вообще не упоминается («наказ» Т. Протопопову и первоначальный вариант «статьи о патриархе» инструкций А. Поросукову), либо предписывается соблюдение особой осторожности и секретности при передаче владыке царского послания (окончательный вариант 17-й «статьи в запас» и «память» И. Чирикову и П. Возницыну)<sup>42</sup>. Если обратиться к «статейным спискам» той эпохи, то выясняется, что дипломаты стремились к контактам с зарубежными иерархами «тайно», без ведома турок, и лишь по желанию греков вынуждены были предварительно ставить в известность осман<sup>43</sup>. Видимо враждебные отношения с Портой заставляли Россию, по возможности, избегать открытых сношений с православным населением империи из-за боязни, что это скажется на результатах переговоров с турками.

**Закключение.** Итак, «наказ» А. Поросукову 1677 г. является важным источником по истории греческо-русских связей второй половины XVII в. Характер содержащегося в документе материала делает его незаменимым для изучения намерений

российского правительства в отношении контактов посланника с константинопольским патриархом. Текстологический анализ памятника и выявление «пластов» его текста позволяют не только раскрыть технику составления инструкций, но и исследовать сложный процесс формирования задач миссии.

Еще более плодотворные результаты ждут историка, который предпримет комплексное изучение «наказов» за 60-е – 80-е гг. XVII в. Это может позволить выявить закономерности в подходах российского правительства к контактам с греками в рамках дипломатических миссий к султану. С другой стороны, подобный метод даст возможность оценить место отдельных посольств, своеобразие задач, стоявших перед главами конкретных миссий. Таким образом, изучение роли «общего» и «особенного» в постановке посольских задач даст новые данные для понимания внешнеполитической концепции России по отношению к Православному Востоку.

## Примечание

- <sup>1</sup> *Pantazopoulos N. J.* Church and law in the Balkan peninsula during the Ottoman rule. Thessaloniki, 1967. P. 5–6; *Papadopoulos J. H.* Studies and documents relating to the history of the Greek church and people under Turkish domination. Brussels, 1952. P. 9–10.
- <sup>2</sup> Связи России с народами Балканского полуострова. М., 1990, с. 5.
- <sup>3</sup> *Новосельский А. А.* «Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.–Л., 1948, с. 7; *Он же.* Разновидности крымских «статейных списков» XVII в. и приемы их составления // Проблемы источниковедения IX, М., 1961; *Орешкова С. Ф.* Русско-турецкие отношения в начале XVIII в. М., 1971, с. 15; *Смирнов Н. А.* Россия и Турция в XVI–XVII вв. М., 1945, т. I, с. 29.
- <sup>4</sup> РГАДА ф. 89, Оп. 1, 1669 г. Д. 1.
- <sup>5</sup> Там же. д. 11.
- <sup>6</sup> Там же, л. 8 об.
- <sup>7</sup> Там же, л. 16.
- <sup>8</sup> Там же, л. 18.
- <sup>9</sup> См.: РГАДА ф. 89, оп. 1. 1677 г. д. 1; там же, д. 15.
- <sup>10</sup> РГАДА оп. 1, 1677 г., д. 1, лл. 27–32.
- <sup>11</sup> Там же, л. 27–28.
- <sup>12</sup> *Петросян Ю. А.* Османская империя. Могущество и гибель. Исторические очерки. М., 1990, с. 153.
- <sup>13</sup> РГАДА оп. 1, 1677 г., д. 1, л. 33–43.
- <sup>14</sup> *Каштанов С. М., Буганов В. И.* Русская дипломатика. М., 1988, с. 192.
- <sup>15</sup> *Автократова М. И., Буганов В. И.* Сокровищница документов прошлого. М., 1986, с. 220.
- <sup>16</sup> РГАДА. ф. 89, оп. 1. 1667 г., д. 1.

- 17 Там же, 1677 г., д. 1, л. 35.
- 18 Там же, л. 42.
- 19 Там же, л. 43–86.
- 20 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1669 г., д. 1.
- 21 Там же, 1677 г., д. 1, л. 59–60.
- 22 См. выше.
- 23 РГАДА ф. 89, оп. 1, д. 15, л. 23 об.–24 об.
- 24 История дипломатии. М., 1959, т. 1, с. 297, *Новичев А. Д.* История Турции. М., 1963, т. 1, с. 185–186.
- 25 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1677 г., д. 1, л. 78–80.
- 26 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1669 г., д. 1, л. 37.
- 27 Там же. 1677 г., д. 1, л. 79.
- 28 Καραφανάσης Α. Ε. Ο έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670–1714). Θεσσαλονίκη, 1982, σ. 104–108.
- 29 См.: *Кантерев Н. Ф.* Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством. СПб., 1895, ч. 1.
- 30 *Лихачев Д. С.* Текстология. Л., 1983, с. 78–85.
- 31 РГАДА ф. 89, оп. 1, д. 15, л. 24 об.
- 32 Там же 1677 г., д. 1, л. 78.
- 33 Там же, л. 79.
- 34 Там же.
- 35 Там же.
- 36 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1666 г., д. 1, л. 34а – 37.
- 37 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1681 г., д. 2.
- 38 *Похлебкин В. В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. М., 1992, Вып. 1. С. 261.
- 39 РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1666 г., д. 1.
- 40 Там же, 1668 г., д. 2.
- 41 См. *Гиббинет Н. А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1884, т. 2, с. 148–152, 177–178, *Hionides H. T. Paisius Ligarides.* N.-Y., 1972, p. 71–73.
- 42 РГАДА ф. 89, оп. 1, 1681 г., д. 3, л. 260.
- 43 Там же, д. 17, л. 64.

**«История во кратце»  
иеросхимонаха Спиридона: опыт  
исследования в контексте европейской  
историографии XVII в.**

1. На исторический труд Спиридона уже несколько раз обращали внимание известные исследователи в Болгарии и в России. В своем основном предисловии к изданию 1900 г. В. Н. Златарский указал как на важное место Спиридона в развитии интеллектуальной жизни Болгарии накануне нового времени, так и на основные источники, которыми он пользовался, определив во многих случаях характер их использования: точность следования используемому тексту, его переделку или сокращение. В двух последних случаях речь идет о придании нового значения «старому» содержанию. По Златарскому, например, Спиридон знал «Славеноболгарскую историю» Паисия Хилендарского, но придал заимствованному им у Паисия материалу новые идеологические и повествовательные характеристики. Златарский отметил также, что Спиридон пользовался как «авторитетным» источником русским переводом «Деяний церковных» кардинала Барония (перевод сделан, как известно, с сокращенного польского издания Петра Скарги)<sup>1</sup>, но одновременно игнорировал отрывки, не отвечающие его представлениям об историческом прошлом Болгарии или идущие вразрез с его религиозными убеждениями<sup>2</sup>. Отмеченный характер отношения к источнику может быть выявлен и на материале других источников, начиная с византийской «Летописи Зонары».

На современном этапе научной жизни открытие новых произведений Спиридона и появление новых изданий дают возможность более глубокого изучения идеологического, источниковедческого, лингвистического и культурного значения этого писателя<sup>3</sup>.

Сегодня мне хотелось бы обратить внимание на замечание об отношении Спиридона к Дмитрию Ростовскому, высказанное Н. М. Дылевским. Дылевский (как это раньше делали Д. С. Лихачев и А. Н. Робинсон) справедливо определил общее значение митрополита Ростовского для культуры «Slavia orthodoxa», для культуры православных славян балканского полуострова и для Спиридона в частности<sup>4</sup>. Спиридон действительно писал, что «никто не писал так право яко святой Дмитрий Ростовский»<sup>5</sup> и пользовался неоднократно его авторитетными произведениями. В другой статье, однако, Дылевский<sup>6</sup> подчеркнул, что Спиридон

относится критически к митрополиту Ростовскому: в действительности он опровергал утверждение митрополита, что Мосох был праотцем Русских и что Кимвры – славяне<sup>7</sup>. Какое значение имеет это противоречивое отношение Спиридона к украинско-русскому святителю? До какой степени прав Дылевский, когда писал о критическом отношении Спиридона к Дмитрию Туптале?

2. Для решения такого небольшого, но не совсем второстепенного вопроса позволим себе вернуться к своим предыдущим работам по историографии.

Исследуя известное произведение Рагузского историка М. Орбини «Королевство славян», я указала на существование двух историографических течений, одно из которых основывается на принципе прославления прошлого своей «*natio*» (в неопределенном этническом значении, которое имело это слово в XVI в.), своей династии, своего государства, или (более узко) своего региона или города. Специфические характеристики этого «этнически-мифологического» течения можно найти как у славянских авторов (таких как Прибоевич<sup>8</sup> и Орбини<sup>9</sup> в Далмации, Стрыйковский<sup>10</sup> и Сарницкий<sup>11</sup> в Польше и Гайек<sup>12</sup> в Чехии), так и у некоторых западных ренессансных авторов (прежде всего у немцев). В числе таких характеристик можно назвать технику отождествления древних народов с новыми (напр. иллирических, сарматских, готских, вандальских, и т. д. со славянами), приведение библейских или античных предков, ссылки на античные привилегии. Сюда же относится сопоставление древних славян (или германцев) с наиболее прославленными народами античности – македонцами, греками, римлянами: только римляне, например, могли одолеть славян, или наоборот, славян никто не мог одолеть – ни Александр Великий, ни греки, ни римляне – и т. д. Некоторые из названных приемов имеются уже в средневековых славянских, греческих и западных летописях, но их расцвет приходится на время Ренессанса в связи с ростом этнического и государственного самосознания. Историография этого типа тесно связана с итальянским Возрождением, хотя очень часто она представляет собой идеологически противоположное явление: пользуясь одними и теми же жанрами, схемами и приемами, она имеет противоположную функцию и является как бы зеркальной копией классических и итальянских ренессансных прототипов, другой стороной той же медали<sup>13</sup>.

В конце XVI – начале XVII вв. исследователями отмечено распространение в западных странах нового историографического течения. С одной стороны, ослабевает влияние риторических образцов Цицерона и Ливия (понимавших историческое пове-

ствование как «opus oratorium») с одновременной переориентацией на таких историков и мыслителей как Тацит, Лукиан, Плутарх, Гвиччардини, Юстус Липсиус, и др. С другой стороны, усиленно развивается церковная историография, которая противопоставляется (иногда сознательно, даже на теоретическом уровне) историографии светской. Необходимо признать, что старые историографические формы продолжают свое существование очень долго. Особенно жизнеспособной оказывается всемирная хроника с ее сугубо провиденциальным мировоззрением, которая, продолжая средневековую традицию, одновременно сумела вписаться в круг идей эпохи барокко. Примерами новой церковной историографии являются произведения протестантских авторов т. н. «Магдебургских Центурий»<sup>14</sup> и противостоявшего им римского кардинала Ц. Барония. Наиболее характерными особенностями этого историографического течения являются сильная идеологическая предвзятость при одновременном осознании необходимости новой критической оценки и нового обоснования исторической правды, не только гражданской, но и церковной. Историки – в том числе и церковные – считают необходимым не только утвердить истину веры и церкви, но и подкрепить ее неоспоримыми историческими документами. Отсюда – нагромождение бесчисленных актов и «подлинных» (или «подлинными считающихся») архивных документов. Отсюда и простой, нериторический стиль, и скептическое отношение к героическому, мифологизирующему этническому подходу ренессансной историографии, в котором выражалось оптимистическое самосознание расцветающих новых государств и народов<sup>15</sup>.

Данное представление о развитии историографии может показаться слишком схематичным. Действительно, многочисленные исторические произведения выпадают из представленной картины, либо повторяя старые модели, либо подражая классическим образцам другого типа. Однако для Италии, Германии, Франции и фламандских земель распространение (преимущественно в католических центрах) этого эрудитского историографического течения отмечено многочисленными исследователями<sup>16</sup>.

В западнославянских культурах в XVII в. можно проследить развитие обоих упомянутых течений, иногда противостоявших, иногда взаимодействовавших друг с другом. В Польше, например, мифологизирующее, сугубо национальное, «сарматизирующее» течение сохраняется в работах Демболенцкого. Но, вместе с тем, такое произведение, как «Меховия», т. е. история монашеского ордена Гроба Господня, написанная С. Накельским<sup>17</sup>, очень точно следует научным принципам западноевропейской церковной историографии и содержит известия и документы, не потерявшие ценности и до сегодняшнего времени. Автор старается



доказать древность и авторитетность своего ордена на основании документированных фактов, связывая его польскую ветвь со всеобщей историей ордена и церкви. Другой автор, С. Шчигельский, в явной связи с католическими планами международной антитурецкой лиги и с польской антимосковской политикой «*antemurale christianitatis*», старается, наоборот, соединить «сарматскую» тенденцию, прославлявшую польское государство, с восхвалением польской католической традиции<sup>18</sup>.

Что происходит в восточнославянском ареале? Во второй половине XVII в. можно бы было ожидать аналогичного, ориентированного на международные образцы развития историографии. Итак, при первом моем знакомстве с «Летописцем» Димитрия Ростовского легко было распознать некоторые из основных принципов западноевропейской, точнее итальянской и фламандской эрудитской школы, связанной с традицией Барония и Болландистов, – в первую очередь авторов нового, ученого собрания «Житий святых» католической церкви<sup>19</sup>. Я имею в виду принцип строгого разделения истории церковной и гражданской. Как в самом «Летописце», так и в своих письмах к друзьям Митрополит Ростовский подчеркивает свое намерение писать только историю церкви, точнее, историю христианского общества, историю «сбора» верующих: это – история церкви в таком смысле, в котором она понимается православной традицией. Димитрий Туптало заявляет, что гражданская история его не интересует: это «не архиерейское дело» – пишет он – «пусть особа мирская пишет историю народов и государств. Они равноправны, но отдельные».

Более глубокое изучение «Летописца», его образцов, его источников и (что важнее) способа выбора, цитирования и распределения этих источников показало, однако, что «Летописец» – исключительно оригинальное сочинение, хотя оно и построено полностью на цитатах из других произведений. Он подражает разным историческим и неисторическим жанрам, хорошо известным на западе и, частично, у западных славян: это одновременно всемирная хроника, учительное евангелие, толкование Библии, история спасения человеческого рода, теологический трактат, глубоко риторический обличительный памфлет и сочинение проповедническое. Как цельное произведение, «Летописец» является, однако, независимым от всех названных жанров, хотя всем им и принадлежит. В этом его оригинальность, благодаря которой его можно определить как одно из первых произведений новой русской литературы, и вместе с тем как последнее произведение православной церковно-славянской традиции.

Замечательно, что Димитрий Ростовский сознательно отступает от историографической традиции своего времени, хотя и прекрасно знает ее правила. Это не столько литературная игра,

сколько риторическая потребность: он хотел и должен был приспособляться к своим читателям — к русской, простой, малоученой православной пастве. Отлично зная нормы риторики, митрополит Ростовский в совершенстве сумел адаптировать их к потребностям своим и своей публики<sup>20</sup>.

### 3. Какое положение занимает «История во кратце» в начертанной нами схеме?

Может быть, уже само заглавие «История» отличает произведение Спиридона от других церковных хроник. «История» предполагает более сложное распределение материала и более сложную его разработку, чем в летописании: так, по крайней мере, учили теоретические трактаты эпохи ренессанса и барокко, в конечном счете, восходящие к античной традиции (и латинской, и греческой, и ранневизантийской). Конечно, Спиридон не читал западные трактаты: но некоторые правила, или, скорее, эхо этих правил, могли дойти и до него, через русские переводы и украинские переделки западной историографии (Бароний-Скарга<sup>21</sup>, русский Орбини<sup>22</sup>, Стрыйковский через «Синописис» И. Гизеля, и т. д.). Можно выдвинуть осторожную гипотезу, что для Спиридона термин «История» связывался более или менее определенно именно с разработкой материала, касающегося не только истории церкви, но также и, в значительной степени, истории народов, или, точнее, народа болгарского.

Такое предположение подтверждается при внимательном рассмотрении Предисловия и начальных страниц «Истории во кратце». Там Спиридон выражает сожаление, что в иностранных источниках известия о славянах и о болгарях очень немногочисленны и неточны, в то время как у самих славян не было письменности, что и привело к забвению их древней истории. Здесь нет места для примеров: только напомним о похожих утверждениях в многочисленных произведениях польских, далматинских и немецких историков эпохи ренессанса<sup>23</sup>.

С этими предпосылками связаны первые рассуждения Спиридона: ссылаясь на Димитрия Ростовского, Зонару и Скаргу, он старается определить место славянских народов в библейской генеалогии. При этом он критикует митрополита Ростовского за то, что тот объединяет кимвров со славянами. У Димитрия Ростовского проблема происхождения народов излагается очень кратко и неясно, но дело в том, что митрополита Ростовского проблемы этногенеза славян вообще не волновали. Этим объясняется факт относительно редких ссылок Спиридона на Димитрия Туптало, при всем его глубоком уважении к украинско-русскому святителю (уже канонизированному, когда Спиридон писал свое произведение).

Итак, болгарский историк очень внимателен к проблемам генеалогии славянских предков, потому что это позволяет ему ввести в повествование главную тему своего труда: прославление болгарского царства и болгарской патриархии. Это наиболее важный пункт всего исторического произведения, и это отличает его от «Летописца» митрополита Ростовского, посвященного исключительно всемирной истории Церкви и ее толкованию.

В произведении Спиридона есть некоторые приемы и определенные типологические характеристики, связывающие его и с ренессансными «национальными» историями, и с церковными летописями XVII в. У Спиридона совмещаются определенные черты обоих указанных типов. Необходимо более точно определить функцию каждого приема, так как она может глубоко меняться в зависимости от исторического и идеологического контекста нового произведения, от времени его написания, от его целей и от личности автора. В случае «Истории во кратце» полную картину такого рода можно нарисовать только при сравнении всех его источников и изучении всех возможных моделей, которые могли бы оказать влияние на Спиридона, при изучении техники выбора и цитирования им источников. Более того, надо выявить разницу между самими источниками, между материалом, собранным Баронием, и материалом, собранным его продолжателями, надо сравнить разработку этого материала у Барония, у Скарги, у составителя русского перевода, и, наконец, у Спиридона. Это все — долгая работа, которая еще ждет своего исследователя.

Здесь же мы ограничимся некоторыми примерами, позволяющими нам хотя бы частично определить характер изучаемого нами памятника.

Спиридон подчеркивает, что Мосох был праотцем не только русских, но и всех славян. Его определение славянских народов и идентификация их первых поселений напоминает технику многочисленных ренессансных историков, с гордостью подчеркивавших, что их народы ведут происхождение от древнейших жителей того же региона, где они обитали и в новое время. Спиридон отличается от автора печерского «Синописа» тем, что он противопоставляет московскоцентрическому началу болгароцентрическое. Его метод напоминает скорее Орбини, хотя он отвергает предположение о скандинавском происхождении славян: подчеркивая, что праотцем всех славян был Мосох, Спиридон утверждает не только, что тот мигрировал из Малой Азии в «Иллирик» (где древние славяне поселились «над Доном и Волгою»<sup>24</sup>), но и что болгарский — древнейший и главнейший из народов славянских — является «начальником» других славянских народов. От Орбини Спиридон отличается тем, что не вво-

дит в круг славян все те народы, которые первый без колебания идентифицировал с ними, чтобы изобразить славянские племена наиболее сильными, многочисленными, героическими и распространёнными в мире. По мнению Орбини, славянами были и Вандалы и Готы и Маркоманны и др., что позволило ему представить славян завоевателями Испании, Северной Африки и победителями Римлян. Спиридон отказывается от такого мифологизирующего героического понимания истории и от подобных преувеличений, но не от известного топоса «привилея Александра Македонского», утверждающего, что великий полководец даровал славянам-иллирам-болгарам «царскую титулу за превеликую храбрость и за преславную победу» (против «Пора Индийского») и «от тогда прияша болгары имя словяни и македонцы зватися»<sup>25</sup>. При этом Спиридон использовал один из любимых приемов мифологической историографии, представленной Прибравичем и Орбини: он писал, что только Александр мог победить короля болгарско-иллирических племен Перуна — то есть быть побежденным от самого могущественного царя мира, Александра, считалось честью и для побежденных. Тем более, что именно Александр первым легитимизировал царскую власть болгар, которую «в лето господне 717» царь Асен Великий получил «второе от Лева Исаура кесара»<sup>26</sup>.

В духе прославления древнейшей болгарско-славянской истории Спиридон рассказывает и о походах римского императора Траяна на балканском полуострове. Когда Траян узнал, «что народ дивий словенский» остался единственным, которого римляне не покорили и которому они должны платить дань, он собрал огромное войско «русов, аланов, сарматов, болгаров» и с большим трудом с помощью самих славян разбил декефалово войско, подчинив себе Декефала и его (славянский) народ. В этом рассказе мы узнаем известный прием ренессансной историографии: славяне такие сильные, что победа над ними стоит римской империи большого труда, более того, Траян обязан ею именно помощи славян.

Замечательно, однако, что Спиридон сразу после этого рассказа ссылается на авторитет Димитрия Ростовского, чтобы перевести повествование в совсем другой план: Траян победил языческого короля Декефала, потому что в его войске находились многочисленные христиане и, следовательно, Бог подарил победу римскому императору<sup>27</sup>.

Эта деталь не имела бы большого значения, если бы Спиридон не перешел затем к рассказу о христианских императорах Цареграда, вводя историю болгарского славянского народа в русло всемирной христианской истории. Отсюда начинается новая история болгар: их постепенное приближение к христианской

вере. Несмотря на то, что Спиридон продолжает рассказывать и о языческих болгарских королях, в его повествовании доминирует интерес к развитию христианской веры. Так, он излагает историю 377 первых мучеников: они были греками, не славянами, — пишет Спиридон, — греками они были и убиенными, однако их подвиг совершен в пределах болгаро-славянской территории. Далее повествуется параллельно о византийских императорах и о болгарских королях (а потом царях), причем в первую очередь оценивается их отношение к вере: правоверность или ересь (иконоборчество, несторианство и т. д.). Иногда впадением в ересь византийских правителей объясняется их жестокость к болгарам, хотя указаны и многие случаи несправедливого отношения греков к болгарам во время царствования правоверных императоров. В истории Болгарии специально подчеркивается обращение в христианство королей, предшествовавших Борису, например, Тривелии или Телерика (последний, «к сожалению», принял крещение у еретического императора Византии!)<sup>28</sup>. Интересно, что Телерик скрывал свое новое вероисповедание от подданных (как и Святослав не решался креститься из-за своей дружины), и что он крестился один (как это сделала Ольга). Было бы интересно рассмотреть подобные исторические и типологические параллели между рассказом Спиридона и историей постепенного распространения христианства на Руси.

Повествование Спиридона о начале христианства в Болгарии интересно также сравнить с аналогичными рассказами других историков с точки зрения контекста европейской историографии XVII в. Мысль о постепенном распространении христианства на Руси и попытка датировать первое крещение русских племен второй половиной IX в. (ок. 870.) имеются у Барония: ему необходимо было доказать принадлежность начальной русской церкви к вселенской церкви до ее разделения. Спиридон тоже упоминает несколько раз императоров и святых, принадлежащих единой неразделенной церкви. У него, однако, доминирует другая типология: это — типология «апостольская», известная в Византии и на Руси (легенда о св. Андрее), а позднее и в Польше, где Ожеховский и Щчигельский старались доказать очень древнее, апостольское происхождение христианства в своей стране. Бароний, напротив, отказывает этим теориям в достоверности, придерживаясь свидетельства Послания Фотия и других документальных источников — Римской Курии, конечно, было невыгодно признание апостольского начала христианства у славянских народов.

Итак, Спиридон, как бы «ощутив» существование в культурах разных народов византийского и западного ареала тенденции к поиску древних корней своего христианства, постарался вос-

пользоваться этим приемом и для своего болгарского народа. Критическому подходу Барония он предпочитает при этом южно-славянскую традицию апостольства св. Павла и его учеников.

В духе прославления православной церковной традиции и одновременно болгарского «национального» начала сделан также рассказ Спиридона о создании славянской азбуки: она будто бы была подсказана Кириллу двумя монахами Студийского монастыря, знавшими болгарский язык<sup>29</sup>. Нельзя ли интерпретировать эту деталь как факт болгарской (возможно, полемической) переработки известного предания, по которому Константин-Кирилл учился писать «русскими писмены»? Во всяком случае, бесспорно, что этим рассказом Спиридон старается обосновать и «освятить» примат болгарского христианства. (Не случайно, может быть, он рассказывает о негорящем евангелии, которое должно было убедить русских креститься: «обаже они паки не крестияся, — пишет Спиридон, — и сии бяху початок русскому языку богопознания»<sup>30</sup>). Отношение Спиридона к этому рассказу, приведенному у Барония, загадочно: может быть, он воспроизводит рассказ Скарги — в нем чувствуется легкий иронический оттенок. Во всяком случае, Спиридон как бы «легализует» славяно-болгарскую азбуку и (связанное с именем Мефодия) крещение Бориса совместной авторитетностью константинопольского «кесаря» Михаила, «царя» болгарского Бориса-Михаила, патриарха Игнатия и Студийского монашества. Именно этими четырьмя авторитетами определяются мировоззрение и историософия Спиридона: они обрисовывают идеологию его произведения, основанного на идее вселенской православной церкви, вселенского константинопольского кесаря и болгарского «национального» царя.

Интересно заметить, что, с другой стороны, Спиридон с восторгом прославляет государственные и военные подвиги язычника «Круна великаго, царя болгарского», который расширил свою власть «даже до Франции» (т. е. до пределов Римской империи Франков), и победил татарского хана и византийского императора. Причем Спиридон ставит в вину не Круну, а греческому императору начало войны, так как «разори миръ» именно последний. В конце, однако, Спиридон переходит от рассказа о героических успехах Круны к христианской интерпретации этого рассказа: греческий царь нарушил мир с болгарями, потому что, по совету св. Феодосия, не хотел отдать Круну уже крещеных болгарских пленников; взятие Адрианополя Круном происходит по Божественному Промыслу: адрианопольский митрополит св. Василий и многочисленные христианские пленники обратили большое количество болгар в христианскую веру, и, что еще важнее, — в веру православную (не иконобор-

ческую)<sup>31</sup>. В конце концов, доминирующей является православная идеология.

Итак, в мировоззрении Спиридона сосуществуют два идеологических и теоретических принципа: прославление болгарского народа и государства и развитие истинно православного, ничем не прерываемого христианства. С одной стороны, он отождествляет древние и новые народы (как это делали Прибоевич и Орбини), с другой — он распределяет материал таким образом, что в центре его внимания находится христианская традиция Болгарии. Торжествует идея медленного, но непрерывного развития христианства на болгарских (иллирических) землях от начала христианской эры и до времени самого Спиридона. Это ясно видно в рассказе Спиридона об основании независимой болгарской епископии: решение царя Симеона он оправдывает тем, что «иллирическая земля, сиречь Болгария, исперва прия крещение от апостолов верховных Петра и Павла, и епископов от числа 70 апостолов», что обеспечивало Болгарии моральное превосходство над «лжеименитым патриархом»<sup>32</sup>. Таким образом, вполне закономерно, что Спиридон считает последующее учреждение болгарской патриархии кульминационным моментом всей параболы болгарской государственной и церковной истории. Не случайно рассказ об этих событиях находится в центре, в середине «Истории во кратце»<sup>33</sup>. Это основа мировоззрения самого Спиридона. Здесь прослеживается и теснейшая связь и разница с печерским «Синописисом», автор которого придает огромное значение основанию московской патриархии, занявшей (конечно же не случайно) место, ранее принадлежавшее патриархии римской<sup>34</sup>.

Позволю себе обратить внимание на еще одно обстоятельство. Каждый раз, когда Спиридон рассказывает о важных эпизодах в жизни болгарского государства и болгарской церкви, он дает оценку государственным деятелям (например, византийским императорам или патриархам) с точки зрения чистоты их веры. На этом фоне явственно ощутимо, что в спиридоновом повествовании Болгарии отводится роль преемника истинно-православной традиции именно тогда, когда разные ереси потрясают греческое царство или греческую церковь. Не менее интересен тот факт, что во всех основных событиях болгарской государственной и церковной истории принимают участие не только царь, патриарх (или епископ), но и авторитетные представители монашеского сословия. Это происходит при крещении Тривелия и Бо(га)риса, при обретении славянской азбуки, при основании епископства и патриархии, при решении религиозно-догматических вопросов и во многих других случаях. В этом выражается связь Спиридона не только с сильной мона-

шеской традицией православной церкви вообще, но и с новой традицией, заложенной Паисием Величковским на Украине и в Румынии<sup>35</sup>. Его мистическое и анти-западное мировоззрение, несомненно, повлияло и на исторический труд Спиридона. Было бы ошибочно, однако, видеть в Спиридоне историка, всецело занятого проблемами истории церкви и монашества. В этом его основное отличие от Дмитрия Ростовского.

Спиридон цитирует западные источники только (или преимущественно) по русским переводам, но в его «Истории во кратце» присутствуют приемы, связанные с освещением мифологизированной этнической тематики, которые на типологическом уровне сближают Спиридона с некоторыми ренессансными авторами западно-славянского и западно-европейского мира. Вместе с тем, по другим характеристикам Спиридон тяготеет к таким представителям нового течения западной церковной историографии, как Бароний и его последователи. Простота стиля, отсутствие риторических украшений, выдуманных речей, воспроизведение целых отрывков из разных источников, намеки на существующие в монастырских архивах документы, постоянное внимание к сотрудничеству императоров и церковных деятелей или (наоборот, осуждение враждебного отношения первых ко вторым), старание выявить период, когда вселенская церковь была неразделенной – все это создает типологическое сходство с методом Барония. В параллельном расположении материала, касающегося церковных и государственных дел, можно предположить даже прямое воздействие Барония (через переведенного на русский Скаргу).

Однако, здесь проявляется и разница между «Деяниями» Барония-Скарги и Спиридона. Для последнего характерно повторение одного и того же эпизода при изменении его трактовки на расстоянии нескольких страниц: он как бы освещает определенный факт двусторонне – с национально-государственной и с церковной точки зрения. У Барония внимание сосредотачивается исключительно на церковном аспекте, даже тогда, когда рассказ касается «гражданских дел», Спиридона характеризует сознательное намерение описать параллельно церковные и гражданские дела, причем эти два поля человеческой деятельности совершенно нераздельны: царство и церковь (последняя в своих двух ипостасях: белое духовенство и монашество) представляют собой две равноправные стороны всемирной реальности, «симфонию» главных авторитетов, направляющих земную историю человечества на пути к спасению. Итак, славная история славянского болгарского царства является первой частью той же самой истории, второй частью которой является история православной церкви. До некоторой степени такое восприятие истории типоло-



гически сходно с некоторыми (например, польскими) западными произведениями XVII в., в которых этнически-государственная идеология сливается с принципами церковной историографии<sup>36</sup>. Особое значение для Спиридона мог иметь печерский «Синописис»: это произведение, может быть, непосредственно повлияло на «Историю во кратце», хотя у Спиридона чувствуется, как мне кажется, несколько полемическое отношение к московско-центрической концепции И. Гизеля. Проблема заслуживает дальнейшего изучения.

Если Спиридон отличается идеологически от Гизеля (возможно, и по причине сильной зависимости последнего от западных источников и моделей, которая не могла ускользнуть от Спиридона), он, безусловно, находит в Димитрии Ростовском церковного писателя, который в теоретическом плане мог служить основным образцом благодаря чистоте своего православия, антиеретической деятельности и свойственного ему восприятия православного церковно-славянского религиозного и литературного наследства. Спиридон близок к митрополиту Ростовскому прежде всего в том, что в его восприятии болгарская история имеет свой глубокий смысл, свое право на существование только в связи со всемирной историей православной веры, в перспективе общего спасения православия.

И все-таки, как известно, Спиридон относительно мало пользовался произведениями Димитрия Ростовского и даже относился к нему критически. Это связано с тем, что последний интересовался только историей церкви и спасения. Для Спиридона, напротив, было необходимо в общем контексте всемирной истории православия обеспечить болгарской истории почетное место, соответствующее провиденциальному развитию ее преславного прошлого. В этом его основное отличие от митрополита Ростовского.

Итак: Спиридон внимательно подбирал и цитировал свои источники, хотя пока довольно трудно определить, какие из них оказали на него преобладающее влияние. Удивительна его близость к концепции всемирной истории знаменитого протестантского деятеля первой половины XVI в. Филиппа Меланхтона, для которого история гражданская и церковная неразделимы, при главенстве последней, так как она имеет дело с божественными предметами и со спасением человечества<sup>37</sup>. Надо думать, что прямой связи с произведением Меланхтона у Спиридона нет, и не могло быть. Провиденциальное понятие истории, параллельное изложение гражданских и церковных дел, связь между царским (имперским) и религиозным началами — все это свойственно и византийской и западной традиции средневековых всемирных хроник. Отношение произведения Спиридона к его греческим, западным и славянским источникам и возможным моделям яв-

ляется сложным, многослойным и самобытным. Его нельзя свести к одному определенному источнику или модели – ни к византийским хроникам (Зонара), ни к Баронию-Скарге, ни к русскому Орбини, ни к печерскому «Синописису». Мы имеем дело с поздним плодом православной славяно-греческой традиции, место которого пока определено только приблизительно. Тщательное дальнейшее изучение, наверно, покажет нам, в чем заключается специфика и оригинальность этого произведения, которое, также как и «Летописец» митрополита Ростовского, является сведением в единое целое («коллаж») отличающихся друг от друга разных противоположных произведений, созданных в разных, иногда очень далеко отстоящих друг от друга ареалах, и несмотря на это представляет собой оригинальное и самостоятельное по сравнению и с западной и со славяногреческой традицией произведение.

## Примечания

- <sup>1</sup> Велчев В. Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. София, 1943; *Picchio R. Gli Annali del Baronio-Skarga e la Storia di Paisij Hilendarski // Ricerche slavistiche III*, 1954, p. 212—233.
- <sup>2</sup> Златарски В. Н. История во кратце о болгарском народе словенском. Сочинися и списася в лето 1792 Спиридоном Иеросхимонахом. София, 1900.
- <sup>3</sup> Спиридон Иеросхимонах. История во кратце о болгарском народе славенском. 1792. Юбилейно издана посвещено на 200-год от создаването. София, 1992.
- <sup>4</sup> Робинсон А. Н. Историография славянского возрождения и Паисий Хилендарский // Доклады советской делегации. V Междунар. съезд славистов (София, 1963). М., 1963; Дылевский Н. М. Житие славянских первоучителей Мефодия и Кирилла в обработке Димитрия Ростовского // *Études balkaniques*. 1986, No 1, p. 105—113.
- <sup>5</sup> Златарски В. Н. Ук. соч., с. 78.
- <sup>6</sup> Дылевский Н. М. История во кратце о болгарском народе словенском Иеросхимонаха Спиридона и ее судьба // *Études balkaniques*. 1992, No 1, p. 80—81.
- <sup>7</sup> Димитрий Ростовский. Летописец // Сочинения Святого Димитрия митрополита Ростовского. Ч. IV. Киев, 1881, 281; Златарски В. Н. Ук. соч., с. 7—8.
- <sup>8</sup> *Priboevius V. De origine et successibusque Slavorum. Venetiae*, 1532.
- <sup>9</sup> *Orbini M. Il Regno degli Slavi. Pesaro*, 1601.
- <sup>10</sup> *Strykowski M. Kronika polska. Królewiec*, 1582.
- <sup>11</sup> *Sarnicki S. Annales, sive de origine et rebus gestis Polonorum. Cracoviae*, 1587.
- <sup>12</sup> *Hájek V. z Lubočany. Kronyka Czeská. S. I*. 1564.
- <sup>13</sup> *Brogi Bercoff G. Il Regno degli Slavi di M. Orbini e la storiografia europea del Cinquecento // Ricerche slavistiche, XXIV—XXVI, 1977—79, p. 119—156; eadem. L'istoriographie croate du XVII<sup>s</sup>.: de l'opus oratorium à la recherche documen-*

taire // Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud. Firenze, 1983, p. 93—105 (с цитированной библиографией).

- 14 Ecclesiastica historia itegram Ecclesiae idiam continens. Basileae, 1559—1574.
- 15 Spini G. I trattatisti dell' arte storica nella Controriforma italiana // Quaderni di Belfagor diretti da L. Russo, I. Firenze, 1948, p. 109—136; Otwinowski B. Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. Wrocław, 1967; eadem. La ars historica en Pologne au XVI et XVII siècle // Dall'opus oratorium alla ricerca documentaria: La storiografia polacca, ucraina e russa fra il XVI e il XVIII secolo (=Europa Orientalis, V, 1986) p. 49—64; Lewin P. Ancient and Early Modern Thought in Ukrainian Historiography // Dall'opus oratorium... p. 311—331; Brogi Bercoff G. The History of Christian Rus' in the "Annales ecclesiastici" of Caesar Baronius // Harvard Ukrainian Studies, XII—XIII. 1988—89, p. 551—575; eadem. L'historiographie érudite dans l'aire dalmato-croate et serbe // Западноевропейски барок и византијски свет. Београд, 1991, с. 175—190.
- 16 Scherer E. C. Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin, Freiburg im Br., 1927; Jedin H. Kirchengeschichte als Heilsgeschichte? // Saeculum, V. 1954, p. 121—123; Zimmermann H. Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit // Sitzungsberichten der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-Hist. Kl.). Bd. 4, 1960, S. 235; Hazard P. La crise de la conscience européenne (1680—1715). Paris, 1961; Romuald G., OFM. Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku. Poznań, 1964; Religion, érudition et critique à la fin du XVII et au début du XVIII siècle // PUF. Strasbourg, 1968 (Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés — Université de Strasbourg); Neddermeyer U. Das katholische Geschichtslehrbuch des 17. Jahrhunderts: Orazio Torsellinis "Epitome historiarum" // Historisches Jahrbuch, 108, 1988, p. 469—483; idem. The Middle Ages in German Historiography // La percezione del Medioevo nell'epoca del barocco: Polonia, Ucraina, Russia (=Ricerche slavistiche), XXXVII. 1990, p. 62—90.
- 17 Nakielski Samuel A. Miechovia. Cracoviae, 1634.
- 18 Brogi Bercoff G. Polskie dziejopisarstwo kontrreformacyjne wobec wzorów i instytucji rzymskich // Literatura i instytucje w dawnej Polsce. Warszawa 1994, p. 79—97.
- 19 Acta Sanctorum. Antverpiae
- 20 Brogi Bercoff G. The "Letopisee" of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the context of Western European culture // Ricerche slavistiche, XXXIX—XL, No 1: Contributi Italiani all XI Congresso Internazionale degli Slavisti, Bratislava 1993. 1992—1993, p. 293—362.
- 21 Baronius Caesar. Annales ecclesiastici. Romae, 1593—1607.
- 22 Орбини М. Книга историографии. СПб., 1722
- 23 Brogi Bercoff G. Il Regno degli Slavi di M. Orbini...
- 24 Златарски В. Н. Ук. соч., с. 11.
- 25 Там же, с. 14—15.
- 26 Там же, с. 14—15, 33.
- 27 Там же, с. 16.
- 28 Там же, с. 32, 34.
- 29 Там же, с. 46—48.
- 30 Там же, с. 48.

- 31 Там же, с. 35–38.
- 32 Там же, с. 50.
- 33 Там же, с. 50.
- 34 Sinopsis. Kiev, 1681. Facsimile mit einer Einleitung / H. Rothe. Köln; Wien, 1983
- 35 Tachiaos A. Paisij Veličkovskij and Grigorij Savvič Skovoroda: Two Unconventional Reactions to Kievan Theology // *Filologia e letteratura nei paesi slavi*. Roma, 1990, p. 613—621; The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century. Texts Related to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky / A. Tachiaos. Thessaloniki, 1986.
- 36 *Szczygielski Stanisław*. Aquila polono-benedictina. Cracoviae, 1663; *Brogi Bercoff G*. Polskie dziejopisarstwo kontrreformacyjne...
- 37 *Melanchton Philipp*. Oratio de argumento historiarum et de fructu petendo ex earum lectione, recitata in Academia Witebergensi anno 1568 // *Chronicon Carionis*. Wittembergae, 1572; *Stupperich R*. Der unbekannte Melanchton. Wirten und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. Stuttgart, 1961, p. 72—84.

## Два послания Г. Власьева царю Михаилу Федоровичу

Послания Гавриила Власьева, греческого богослова, близкого к константинопольскому патриарху Кириллу Лукарису, нашедшего после смерти патриарха приют в Молдавии, занимают особое место среди писем и сообщений, поступавших в Москву из греческой среды в 30-х – 40-х гг. XVII в. Это особое место определялось отнюдь не ценностью тех конкретных сведений о положении в Османской империи, которые сообщал царю его корреспондент. Находясь вдали от Стамбула и не обладая знакомствами с приближенными османских сановников, он вряд ли мог в этом отношении соперничать с такими русскими агентами на Ближнем Востоке, как архимандрит Амфилохий или Иоанн Варда (Иван Петров). Главный интерес посланий Г. Власьева заключен в содержащихся в них политико-идеологических представлениях, являвшихся явным новшеством для общественного сознания греческого мира.

Известный исследователь русско-греческих связей XVI–XVII вв. Н. Ф. Каптерев был убежден в том, что идеи старца Филофея о превращении Москвы в политический и духовный центр всего христианского мира («Москва – третий Рим») получили признание в среде интеллектуальной элиты греческого общества, по крайней мере, со времени утверждения константинопольским патриархом акта царского венчания Ивана Грозного<sup>1</sup>. Однако приведенные им примеры, почерпнутые из посланий, направлявшихся в Москву в конце XVI – первых десятилетиях XVII в., как представляется, не подтверждают его вывода. Правда, в посланиях греческих иерархов и других духовных лиц царю имеются утверждения, что Русь является единственным на земле православным царством, восточная церковь не имеет в мире другого покровителя, кроме царя, и лишь в Москве православные христиане находят для себя утверждение в вере, помощь и «тихое, надежное пристанище». Однако нетрудно заметить, что во всех этих высказываниях лишь констатируется фактическое положение вещей, но не формулируется, по какому праву Россия занимает это положение. Нигде не высказывается мысль, что Византийская империя бесповоротно сошла с исторической арены и не будет восстановлена, мысль, являющаяся важной составной частью схемы Филофея.

Тому же Н. Ф. Каптереву принадлежит наблюдение, что уже со времени царского венчания Ивана IV греческое общество стало

связывать с русским царем свои надежды на освобождение<sup>2</sup>. Эти пожелания носили, как видно из собранных исследователем текстов, очень общий характер, здесь никак не устанавливается, как произойдет это освобождение и к каким последствиям это приведет. Более конкретный характер имеют высказывания александрийского патриарха Иоакима о том, что ему не удастся дожить до того времени, когда бог «подаст» русскому самодержцу «наследие царя Константина», но значение этого свидетельства снижается тем, что перед нами не текст, исходящий от самого иерарха, а запись высказываний последнего, сделанная русским послом Б. Благим, посетившим Стамбул в 1585 г. Обращает на себя внимание, что немногие собранные исследователем свидетельства относятся к концу XVI в., а затем после большого перерыва они появляются в источниках конца 40-х гг. XVII в.

Сделанные Н. Ф. Каптеревым наблюдения позволяют определить историческое место публикуемых посланий, написанных в 1640 г. Это – хронологически наиболее ранние письменные тексты, исходящие от греческого духовного лица, где определенно и открыто выражались надежды на то, что царь Михаил Федорович освободит, как новый Моисей, православное население Византийской империи от османского ига и утвердится в Константинополе как законный преемник Византийских императоров. Особый интерес представляет то, что греческий богослов во втором своем послании назвал «праотцами» Михаила Федоровича Константина Великого и Юстиниана. Так как не могло быть речи о физическом родстве между указанными лицами, в использовании такой терминологии нельзя не усмотреть косвенного, но убедительного свидетельства того, что для Гавриила Власьева Русское государство было историческим преемником Византийской империи.

Несколькими годами позже он прямо использовал в своем обращении к царю Алексею Михайловичу созданную Филофеем схему смены мировых царств – «человеколюбец бог не оставил нас быти в кручине, утешил нас благочестивым царем московским, якоже да от Рима перешло царство во Царьград, такожде из Царягорода перешло к славному граду Москве и тамо пребывает»<sup>3</sup>. Послания дают, таким образом, наиболее ранние доказательные примеры усвоения греческим обществом разработанной на русской почве схемы исторического развития христианского мира.

Помимо этого второе из публикуемых посланий содержит ряд интересных сведений по истории переговоров о создании в Москве училища, где обучали бы греческому языку, в которые оказался вовлеченным и Г. Власьев. Свообразное завершение эти события получили в начале 50-х гг., когда греческий богослов, ставший к то-

му времени митрополитом Навпакта и Арты, прибыл в Москву для обучения русских учеников греческому языку и богословию по рекомендации вселенских патриархов<sup>4</sup>. Представляют известный интерес и содержащиеся в обоих посланиях сведения о положении в Османской империи после неожиданной смерти султана Мурада IV.

В настоящей публикации воспроизводятся современные посланиям древнерусские переводы, сохранившиеся среди документов Посольского приказа.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914, с. 31 и сл.
- <sup>2</sup> *Каптерев Н. Ф.* Указ. соч., с. 350 и сл.
- <sup>3</sup> Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА), ф. 52 (Сношения России со странами Балканского полуострова). 1646 г. № 19, л. 22 (грамота от января 1646 г.).
- <sup>4</sup> *Каптерев Н. Ф.* Указ. соч., с. 490 и сл.

**Послание Гавриила Власьева  
царю Михаилу Федоровичу.  
12 апреля 1640 г.**

Перевод з греческой грамоты, что писал ко государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси из Молдавские земли иноко-священник Гаврил Власьев з греченином з Дмитрием Филиповым в нынешнем во 148 году мая в 20 день.

Державному, богом венчанному, богом почтенному, богом соблюденному милостию божиею великому государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси самодержцу, Владимирскому, Московскому, Новгородскому, царю Казанскому, царю Астараханскому, царю Сибирскому, великому государю Псковскому и великому князю Смоленскому (л. 24), Тверскому, Югорскому, Пермскому, Болгарскому, Черниговскому, Резанскому, Полотцкому, Ростовскому, Ярославскому, Белозерскому, Лифлянскому, Удорскому, Кондинскому и всеа Северныя страны повелителю и иных многих окрестных государств великому государю и обладаателю поклоняюся благочестно и целую святые твои нозе и молю бога, да будет здраво державное твое царствие со всею твоею царскою полатою и воинством.

Посылал есми преж сего к великому твоему царствию грамоты з господином с Костянтином Остафьевым, а никакова ответу против тех грамот ко мне не дохаживало, не ведаю, те грамоты к великому твоему царствию дошли или нет. И ныне не хотел есми тово учинить, что не писать, и яз писал сию свою смиренную грамоту к великому твоему святому царствию (л. 25) и поклоняюся благочестно и объявляю благочестие и любовь, что род наш бедной греческой имеет к великому и святому твоему царствию надежду вместо бывших царей греческих православных. И мы тем хвалимся во всем народе, что благий господь не оставил нас печальных, токмо возрадовал богом почтенным и превысочайшим царствием твоим. Хотя у нас царство разорилось, по тому и ныне беспрестанно славитца благочестие и держитца православная вера, и возвеличитца и прославитца, как и преж сего при благочестивых царех, а хотя, великий государь, пребывает великое твое царствие вдали от нас в Северной стране, только пресветлое солнце, хотя пребывает в четырех поясах небесных в высоте, токмо посылает луча своя и осияет иогревает весь мир, так ж превысочайшее царствие твое аки солнце и великая светлость осияет своими милосердными лучами нашего бедного роду полоненаго греческого.



(л. 26) царствию, как смерть учинилась нечестиваго царя турского и учинилась великая радость и покой православным христианом для того, что он хотел воевать против многих христиан, гордяся, что он победил персидского и взял Вавилон. По сем милостивый бог помиловал православных крестьян, смерти иво предал, яко ж гордого фараона в Египте в мори потопил для того, что он озлоблял Израиля, и еще Сиона царя Аммарейска и Ога царя Васанска и иных мучителей и других их разорил от лица земнаго, потом как воцарился Улиян преступник во Цареграде и устраивал от Персиды разорити крестьян, и бог иво на такие дела не попустил, что ему такие дела сотворить по иво умыслу (л. 27), как сотворил и ныне великий все-мощный бог над турецким царем, а тот турецкой царь думал на весне воевать многих крестьян.

По сем благии господь сотворит тя многолетна и утвердит высоту великого твоего царствия и сподобит тебя бог, да бужеш(!) новыи Моисеи. Как он силою господнею победил египтян и освободил евреев от работы, такожде и царствие твое победит агарян и освободит нас от такие неволи и сподобимся мы видети на престоле благочестиваго великаго царя Константина.

А нынешний царь турецкий Ибраим (л. 28) бывшего турецкого царя брат, и он есть неуч и недосуж в царственных делах, только везир Мустофа паша научает и наставлявает его во всем, что ему делать. И как сел на царстве, и он казнил сорок голов яныченских, которыми приказаны были янычя, и имеет он ныне небольшой страх от янычан и от воевод, чтоб никакие хитрости не учинили. И чаю я, что они хотят ныне учинить мир с малыми и с великими, хотя они изготовили две магоны и катарги и каюки, что взяли у казаков. И еще пронеслося слово, что хотели итти в Кафу, а иные говорят, что итти им на Белое море, только еще подлинно неведомо или готовят для своего страха.

Да писал великому твоему царствию в прежней грамоте и ныне еще пишу, что яз человек трудной и безильной, не могу итти исполнить хотение свое и видети божественное (л. 29) и святое твое царствие и объявити жалобы свои, что имею и чтоб видети православное и благочестивое твое царствие, аки великого царя Костянтина. Аще будет произволение великого твоего царствия, и яз буду писати безпрестанно и поклонятися до скончания своего. Только молю и бью челом великому твоему царствию да пожалуеш, пришелиши лик свои царский, такожде, как имел старой патриарх блаженные памяти Кирил в келье своей царствия вашего лик так же (л. 30) бы и мне видети лик царствия вашего в келье и, видеви, возрадоватца душевно, якожде видели Господа нашего Исуса Христа, как был в мире, а ныне мы видим святую ево икону и прочих святых, радуемся

и почитаем, и имеем надежу такожде и яз, грешный раб божий, как учну молитву свою творити, и я стану бога молити о державном многолетнем твоём царском здравии.

И еще бью челом великому твоему царствию, якоже жалует и покоит великое царствие весь мир, патриархов и митрополитов, и архиепископов, и архимандритов, и инокосвященников, и священников, так же и меня пожалуй, верного раба своего, своим царским жалованьем и за то да воздаст бог царствию твоему царствие небесное. А что произволит царствие твое послать и то б пожаловал послал з господином Дмитрием Филиповым, с верным рабом великого твоего царствия и блаженные памяти бывшего патриарха Кирила возлюбленным и нашим духовным сыном. А яз буду всегда всегда бога молити по силе своей до смерти, да (л. 31) буди сохранен и многолетен и во благоденствии со славным и благочестивым и богом дарованным чадом с благоверным царевичем со князем Олексеем Михайловичем, и ему благочестно поклоняюся, какожде сподобил бог святое твое царствие в таковом в царском в превысочайшем престоле, такожде и иво сподоби бог, да будет наследнику престолу великого твоего царствия, какожде подаровал бог zde на земли престол земной царствию твоему, потом молим господа, да воздаст тебе бог престол небесный и венец нетленный и причтет в лик со благочестивыми и со христолюбивыми цари праотцов ваших. По сем святая Троица, Отец, Сын и Святыи Дух едино царство и власть буди со державным твоим царствием, да победиши врагов своих видимых и невидимых в подножие ног ваших. Аминь.

Писана въ Ясех в Молдавской земле лета от Рождества Христова 1640-го, месяца апреля в 12 день.

А внизу подпись: Гавриил инокосвященник Власьев учитель великие церкви Христовы и раб верный и богомалец святого твоего царствия.

РГАДА, ф. 52 (Сношения России со странами Балканского полуострова), 1640 г., л. 12, лл. 23-31.

**Послание Гавриила Власьева  
царю Михаилу Федоровичу.  
9 декабря 1640 г.**

Перевод з греческие грамоты, что писал ко государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичу всеа Руси из Молдавские земли чорной священник Гаврил Власьев с волошенином с Офонасом Ивановым в нынешнем во 149-м году февраля в 1 день.

Державному богом венчанному, богом почтенному, богом славному, богом соблюденному, богом величайшему тихомирному великому государю, царю и великому князю Михаилу Федоровичу всеа Руси самодержцу Владимирскому, Московскому, Новгородскому, царю Казанскому, царю Астараханскому, царю Сибирскому, государю Псковскому и великому князю Смоленскому, Югорскому, Пермскому, Болгарскому, Черниговскому, Рязанскому, Полотцкому, Ростовскому, Ярославскому, Белозерскому, Лифлянскому, Удорскому, Кондинскому и всея Северные страны повелителю и иных многих окрестных государств великому государю и повелителю.

Молю господа бога о здравии и о умножении высоты державы вашего царского величества со всею твоею царскою полатою и воинством. Писал есми и преж сего з Дмитрием Филипповым к державе вашего царского величества и яз у него принял твоего царского жалованья сорок соболей, цена сорок рублей (л. 2). И ныне еще не отстал писать свои смиренные грамоты и поклонитися богом почтенному лицу царствия вашего. Благодарю ваше царское жалованье, что пожаловал меня, меньшого раба своего, не видя моеи никакой работы, но токмо раб верный должен буду до скончания живота своего, аще будет возможно и после смерти своей, молитвы всемогущего бога о здравии и о державе, и о победе на врагов вашего царского величества. Не токмо яз, но и братья моя, келарь и священники и дьякони все поклоняютца подножию ног твоих и молят бога день и ноц о благоденствии святого твоего царствия, велегласно во всем мире славят великое твое царское жалованье и милосердие твое, что показал к нам свое царское жалованье, не видя нашей работы. Потому что мы грешнии и недостойнии раби божии молимся и служим (л. 3) литоргию божую и велегласно поминаем богом почтенное и богом соблюденное имя вашего царского величества и благочестивые и богом дарованные царицы государыни Евдокеи Лукьяновны и со славным и благоверным возлюбленным царевичем с князем Алексеем Михайловичем, как нам подобает бога молити о великом твоём царствии.

А ныне в нашем Греческом роду имеем тебя государя вместо великого царя Костянтина и в иных место благочестивых царей

для утешения нашия печали и покою и свобождения от пленения нашего.

А имеем тебя, государя, в нынешних временах вере нашей похвалу и прибежище бедным и помощ сиротам и вдовицам. Потом и мы утешаемся и имеем надежду, аще не в кое (л. 4) время милостив бог умилосердитца и возжелует о роде нашем и освободит от мук и от пленения нечестивых и не воздаст нам опричь святого твоего царствия быть царем нашим и новым Моисеем. Яко ж Моисей избави род еврейский от пленения фараона царя и работы египецкия жезлом разделения моря и потопил всех врагов со колесницами во глубине морской, такожде и великое твое царствие жезлом и державою своею и повелением всемогущаго бога непобедимым оружием чеснаго креста освободишь нас от пленения нечестивых и их разоришь. Тогда ж и мы, яко же и евреи, во всем пение и победную песнь поим господави, славно бо прославися, коня и всадники вверже в море, помощник и покровитель бысть мне во спасение, сей ми есть бог (л. 5) и прославлю, и бог отца моего и вознесу. И яко же царь и пророк Давид победил Голияда недруга еврейскаго, тогда его восприняли во Иеросалим с великою честью и с славою и пением, и покорил царь Давид тмы и бил в тимпаны, тако ж и мы бедные тогда восприимем святое твое царствие в Царьград, что сорудил праотец Костянтин, и воспел бы нам песнь благодарно ко всемогущему богу, и еще, яко же рекли люди ко Христу грядущего во Иеросалим, благословен, грядый во имя господне, такожде и мы вопием о царствии твоём. И тогда сядет великое твое царствие в царских праотческих полатях, внити и поклонитесь, аки благочестивый царь в прехвальной церкви святыя Софеи премудрости божии, которую праотец твой Устиниан великий царь сорудил, а ныне для ради нашего согрешения пребывают в ней нечестивые и поганые оглашенники и имя господа нашего Иисуса Христа не славится, а тогда будет славится и исповедатца имя господне яко и преж сего. Аще будет и не сотворитца при временах великого твоего царствия, молим господа бога всею душею, да сотворит при славном и богом дарованном сыне твоём государе князе Алексее Михайловиче, наследника святого вашего царствия. И еще ныне учинил (л. 7) едину молитву умильную милосердому богу, и ту молитву, яко недостойн, прочитаючи з братьями, и молим бога о державном твоём царствии, и посылаю ныне к вашему царскому величеству ту молитву, чтоб вашему царскому величеству тое молитву видеть, да узнает царствие ваше любовь и благочестие, что имею яз, верный раб твой, к тебе, благочестивому и християнскому царю.

По сем буди ведомо благодному твоему царствию, что царь костянтинопольский султан Ибрагим есть человек недосуж в

разуме и в теле зхуд, и шеи своеи не умеет изворотить, увечен, а в плечах он есть порозжен и ставит подушку на плечах, чтоб было незнатно, а на лошадь насилу сажаетца, и почел он пить красное питье, и ко всему есть он неразумен и неучь, толко даи им бог и всем таковым быть. А во всем владеет визирь Мустафа паша а мать его Валеде и делают во Царегороде, что хотят. И дожидались многожды посла персидцкого, толко как услышали в Персиде про смерть (л. 8) султан Муратову, оттягиваютца и не хотят притить. И как увидели, что посол перьсидцкой во Царьгород не едет, и они месяца октября во 8 день велели биричю кликати во Царегороде по всем торгом, чтоб рать была готова на Персидцкую землю и изготовились бы на весне в марте месяце. И то есть не подлинно, толко кликали для славы, чтоб в Персиде услыша побоялися будто хотят итти на них войною и прислали 6 посла. По сем приехал посол в октябре месяце с своими катаргами, а с ним шесть катарг и две магоны до острова Денетцкого, а оттоле иво взяли турские катарги, и привезли иво во Царьгород с великою честью и приставили к ним 2 человек (л. 9) стрельцов. И как он приехал во Царьгород и в тот день много стреляли ис пушек. А послу имя Петр Фоскарин, которой был зде во Царегороде преж сего и ныне опять послали его, потому что он человек разумен и досужной, челом ударить новому царю. И привез золотых, которые они посулили для любви, что учинили они тогда, как взяли виницейские люди катарги, яко ж и преж сего писал к великому твоему царствию. А ноября в 9 день был он у руки и тогда ему учинили великую честь паче прежнего.

А во Царегороде учинился пожар, а про тот пожар, чаю, проведали великое твое царствие. И учинился великий гнев божи, згорело 12 церквей божиих, а ныне везир насилу великим окупом дает их поставить, а дворы были большая доля христьянских. Потом\* два жезла и муки принял Царьград сего лета. Первое — был мор великой, что николи такого мору не запомним ото многих лет.

А после того учинился пожар от некоторого нечестивого иевреенина, что была свадьба у него, имел многие огни в доме своем, а дом того евреянина был в Балатцкой улице блиско церкви во имя святого Иоанна. А везир посулу не имывал, как жив был салтан (л. 10) Мурат для того, что имел великой страх, а ныне не боитца никого, а стал он ныне великой посульник. А ныне в Царегороде дороговъ во всяких товарах для того, что делают новые деньги, и слух пошел, что хотят ефимки и золотые переновить и цены убавить и для того стало во всех товарах дороговля и товаров никаких из ыных государств не привозят. И говорили они, что

\* Слово повторено второй раз и зачеркнуто.

после праздника байрама своего обновити ефимки и золотые и цены убавить, толко еще говорят, что дожидаютца, любо приедет посол персидской и помирятца, и тогда цены убавят, а будет учинят войну, ино цены не убавят, для того, что ещо то им будет не прибыльно. Толко как услышали те речи торговые люди, и они не хотели имать ефимков по ходячей цене, боясь, чтоб цены не убавили, тако ж, деи, паша повесил дву человек хлебников и биричу велел кликать, чтоб им имать золотые и ефимки опять по прежней цене.

А царегордцкое патриаршество божиею славою в мире пребывает и до днесь.

Потом показалась мне извещать благочестно святому вашему царствию. Си есть, как был жив блаженныи святейшии патриарх государь Филарет (л. 11) и его блаженная душа пребывает в недрах радуясь со святыми патриархи в лику, а яз, раб верный царствия твоего, пребывал на патриаршем дворе при старом патриархе Кириле, и Фома, нарицаемой Чюкин, которой приезжал послом к великому твоему царствию, и он меня прошал с собою, потом и архимарит Анфилофеи и оба они звали у меня по повелению вашего царского величества. И яз хотел ехать к великому твоему царствию, и говаривали они мне, будто они имели ваше царского величества повеление, что им привести единого учителя для толкования неких библеи христианские веры и святых старых учителей и переводить <sup>\*\*</sup> их съ еллинского языку на русской язык, и для дальние дороги, что есть далеко от Царягорода, только яз есть человек труден, а дорогою, которою Фома ездил мимо Кафу, и то было моторно. По сем ныне отселе, где пребываю, есть побли(л. 12)же того. Аще будет произволите и надобе великому вашему царствию в какую службу мне послужити, и яз готов есми ныне послужить, яко верный раб и желатель видети лице святого вашего царствия, чтоб утешити сердце свое.

И еще слышел, что благочестивыйи и славныйи государь царевичь князь Алексеи Михайловичь возлюбленный сын вашего царского величества, и он есть любит учение и учитца грамоте, что переводят ему по-гречески, и возрадовался я зело, свидетель есть господь, для того, что учение грамоте чин боговозлюбленных, по сем тем божественным писанием ведаем, и господь наш Иисус Христос (л. 13) глаголет во святом своем евангилии, ищите писания и в нем обряцете живот вечный, такожде и святый великийи учителя Василеи Великийи, Григории Богослов, Иван Златоуст три вселенскийи учителя, что они освятили мир к богоразумию премудростью своею и учили нас вере христианской, потому что грамотою разумеваем дела рук божиих и чюдного ево таинства и дивимся неизреченной его мудрости, по тому что царь

<sup>\*\*</sup> Далее снова написано: и переводить, и зачеркнуто.

есть жизни и по образу божью, и как он есть мудр вельми, яко бог, и великую благодать имеют ево покоренные, но и к царскому строению мудростью вельми подобен. Тою ж мудростью царь Александр Макидонский самодержец учинился во всю вселенную и облада (л. 14) мудростью книжною, и Афинские сподобилися толиких многих лет зберегли государство свое тою ж мудростью, и Винеицкой оберетаецца до днесь тому 1400 лет, сподобляют вельми добро государство свое. Потом посылаю к славному и богом дарованному к сыну вашего царского величества, государю царевичю князю Алексею Михайловичю невеликие поминки и знамя веры, истинно что имею, царствию вашему з греченином з господином с Афонасьем Ивановым с племянником Исае Остафьева с верным рабом святого вашего царствия едину книгу нарицаемую грамотику руским и еллинским языком, да аще хотя дар наш небольшой, только молю и прошу пожаловать бы принять, яко господь наш Иисус (л. 15) Христос восприял от вдовицы 2 лепти, яко ж восприял малую воду Ксеркс царь персидцкии сын Дария царя перскаго.

По сем ожидал есми от святого твоего царствия великим желанием и радостью твоеи царские честные грамоты, иметь бы мне великое благочестие и почаше б смотрити мне на твою царскую печать и, видя мне твои царские печати, утешатся. Потом ныне бью челом вашему царскому величеству, да не оскорбиши меня, вернаго раба своего, только пошлешь с сем господином Афонасьем Ивановым свою царскую грамоту хотя две строки.

По сем, как господь бог произволил, смирился во многих меньших людех, тако же б царствие ваше пожаловал бы нас не позабыл своею царскою милостынею, как тебе бог известит, яко ж пророк Давид глаголет: по всяк день минует и в заим дает праведныи, и плод его во благословении будет для того имеет воздание от божия богатства. Только надобье мое есть велико, три племянницы сироты без отца и без матери, и погибают душевно и телесно, и надобно есть их замуж выдать. (л. 16) По сем молимся царствию твоему, яко есть милостив во всем мире, еще объявиши и к нам, и буди аки новыи святыи Николае, он учинил многие чудеса и доброты во всем мире и к трем девицам милость показал.

И еще бью челом святому твоему царствию. Аще будет изволишь меня верным рабом своим, да произволишь писать к путивльскому воеводе, как яз пошлю своего верного человека з грамотою своею объявити новых вестей вашему царствию, и он бы их пропускал без задержання к вашему царскому величеству.

И, творя конец, молю преблагаго бога, да сохранит господь бог царствие ваше и подаст душевное спасенье в глубине старости, как тебя сподобил господь бог престола земнаго, тако ж и небеснаго с праотцем твоим, по сем пресвятыи Троица, Отец и

Сын и Святыи Дух, едино царство и власть подаст, умножение царствию твоему, и покоришь враги своя подножию ног своих. Аминь.

Писано в Ясех лета от Рождества Христова 1640-го году декабря в 9 день.

А под тем написано: Гавриил Власов учитель святыя апостольския церкви, менший раб и верный богомолец державнаго и тихомирного святого вашего царствия.



## Грамота Иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве

13 ноября 1692 г. в Москву приехал архимандрит Хрисанф [Нотара], племянник иерусалимского патриарха Досифея [Нотары] с «осминатцати книгами рукописанным, которые прислал к великим государем к Москве святейший иерусалимский Досифей патриарх, дабы они напечатаны были на еллинском языке»<sup>1</sup>. На самом деле, Хрисанф принес с собой восемнадцать рукописных, одиннадцать печатных книг и грамоту патриарха Досифея<sup>2</sup>, обращенную к русским царям с просьбой об издании этих книг в Москве<sup>3</sup>.

Патриарх Досифей, крупнейшая духовно-политическая фигура греческого мира периода турецкого ига, глубоко оценивая значимость издания греческой полемической литературы в России, «...придавал этому делу обще-православное значение, видя в нем залог крепости и даже будущей победы православия над латинством»<sup>4</sup>. Помимо издания этой литературы иерусалимский патриарх рассматривал Москву как крупнейшую политическую силу православного мира и хотел создать здесь духовный и культурный центр греческой направленности. Именно поэтому он направил сюда греческих дидакалов братьев Иоанникия и Софрония Лихудов для основания высшего учебного заведения греко-византийской модели<sup>5</sup>, а также отправляя эти рукописные и печатные книги он планировал собирать в Москве большую греческую православную библиотеку. По этому поводу он пишет Хрисанфу: «отпиши к нам ведомость скоро, чтобы прислать к тебе и прочие печатные и непечатные (т. е. книги – *Калптерев*), чтоб собралось то число книг. Сие дело превосходит и седьм прехвальных див, и сия библиотека превосходит зело честию Птоломеова»<sup>6</sup>.

Однако, эта была не первая попытка Досифея отправить для издания в Москву антилатинскую полемическую литературу. Идея перевода подобной литературы на церковнославянский язык была им выдвинута еще в 1685 г., когда он прислал в русскую столицу «книгу греческую печатную в Гиазе (т. е. в Яссах – Д. Я.) богомудраго Симеона, архиепископа фессалоннийскаго о догматах православныя веры...прося всеусердно, еже бы привести ю

на словенский диалект, ради многия пользы христиан православных, и, напечатав, подати священным мужем на прочтение и вразумление, юже книга, по его святейшаго патриарха кир Иоакима благословиению, и преведется, а потом повелением царей и его патриарха Адриана благословиением она была в Москве напечатана»<sup>7</sup>. Перевод был сделан Евфимием Чудовским («неким грешным негли монахом» пишет он про себя вместо подписи) за два года, с 26 января 1686 по 10 октября 1688 г., в Чудове монастыре<sup>8</sup>.

В начале 1694 г. Досифей отозвал Хрисанфа в Валахию и после ссоры иерусалимского патриарха с Лихудами, единственными, фактически, людьми в Москве, которые могли бы редактировать эти книги и готовить их к изданию, утратилась надежда реализации этой идеи. Правда, Досифей еще некоторое время продолжал попытки найти на православном Востоке таких людей, но его попытки не увенчались успехом<sup>9</sup>.

Книги, присланные патриархом Досифеем, сначала находились в Посольском приказе, откуда в 1693 г. были переданы в Патриаршую библиотеку<sup>10</sup> и сегодня хранятся в Государственном историческом музее в Москве. В Посольском приказе хранилась также грамота, в которой иерусалимский патриарх излагает свою просьбу об их издании и взгляды на роль этого издания для православного мира. Грамота – автограф Хрисанфа (как и многие другие послания Досифея русскому правительству)<sup>11</sup>; время ее написания – 1692 г. Она хранится в РГАДА (ф. 52, оп. 1, ед. хр. 4, 1693 г., л. 373–374 об.). Текст приводится со всеми основными особенностями авторской орфографии<sup>12</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Фонкич Б. Л. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // ВВ, т. 29. М., 1968, с. 275.

<sup>2</sup> Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977, с. 206.

<sup>3</sup> Об истории этих книг см. подробнее: Кантрев Н. Ф. Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707). М., 1891, с. 94–113; он же. Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // ППС, т. XV, вып. 1. С.-Пб, 1895, с. 296–307; Фонкич Б. Л. Иерусалимский патриарх Досифей..., с. 275–299; он же. Греческо-русские культурные связи..., с. 205–211; см. также: Владимир, архимандрит. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Часть I. Рукописи греческие. М., 1894; Πατάβ-πολιος Χ. Α. Δοσίθεος πατριάρχης Ἱεροσολύμων Ἱεροσόλεια, 1907.

<sup>4</sup> Кантрев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов..., с. 306.

<sup>5</sup> Yalamas D. A. The Students of the Leichoudis brothers at the Slavo-Graeco-Latin Academy of Moscow // Cyrillomethodianum XV–XVI. Thessaloniki, 1991–1992, с. 113.

- <sup>6</sup> *Каптерев Н. Ф.* Сношения иерусалимских патриархов..., с. 301.
- <sup>7</sup> *Каптерев Н. Ф.* Сношения иерусалимского патриарха Досифея..., с. 95, пр. 9.
- <sup>8</sup> Там же, с. 95–96, пр. 9.
- <sup>9</sup> *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи..., с. 211.
- <sup>10</sup> Там же, с. 206.
- <sup>11</sup> См. *Фонкич Б. Л.* Иерусалимский патриарх Досифей...; *он же.* Греческо-русские культурные связи..., с. 205–211.
- <sup>12</sup> Сердечно благодарю Б. Л. Фонкича, предложившего моему вниманию данный памятник еще в 1987 г., а также Д. Афиногенова за его участие в переводе текста грамоты на русский язык.

**Γραмотα  
Ιερουσαλιμского патριарха Досифея об издании  
греческих книг в Москве  
(φ. 52, оп. 1, ед. хр. 4, 1693 г., л. 373-374 об.)**

Τὰ μεγάλα καὶ ἔνδοξα, καὶ περιβόητα κατορθώματα ὅπου καθημέραν ἐξήπλωσεν ἀφ' οὗ συνέστη ὁ μακάριος καὶ πανυπερσέβαστος τῆς θειοτάτης καὶ σεβασμιοτάτης καὶ φιλοχρίστου βασιλείας Ὑμῶν οἶκος, ἐκ τῶν πατέρων καὶ προπατόρων Ὑμῶν, καὶ ὅσα πανθούμαστα καὶ παράδοξα Ὑμεῖς ἐφαπλεῖτε εἰς τὴν οἰκουμένην θειότατοι καὶ μέγιστοι Αὐτοκράτορες, δίδουσιν ἀφορμὴν εἰς καθ' ἓνα ὅπου προσέχει πρὸς τὰ ἔργα τῆς Θείας Προνοίας, νὰ λέγῃ πῶς βέβαια ἡ τοῦ Θεοῦ εὐσπλαχνία εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρε καὶ ὑψώσεν ὡς δένδρον ὑψηλορμον τὴν κραταίαν καὶ ἀγίαν Ὑμῶν βασιλείαν, διὰ νὰ σκεπάσῃ πολλούς, καὶ μάλιστα ἀπείρους ὑποκάτω εἰς τὴν σκιὰν τῶν κλάδων τῆς, ὡσὰν ὅπου ἡ μεγαλοπρέπειά Του ἔθηκεν Ὑμᾶς τῆς Νέας Ἱερουσαλήμ ἀρχιστρατήγους καὶ οἰκονόμους τῶν ἀγαθῶν Του, καὶ ὄχι μόνον κληρονόμους τῆς κοσμικῆς ταύτης δόξης τε καὶ μεγαλοπρεπείας, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀποκειμένων ἀγαθῶν τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεόν. Καὶ ἀπὸ τὴν ἀφορμὴν τούτην, φυγαδεύονται καὶ ἀναιροῦνται αἰρετικοί, ἀφανίζονται σχισματικοί, καὶ μένει καθαρὸς λαός, ὁ περιούσιος λαὸς τοῦ Κυρίου, εἰς τὸν ὅποιον ἔθετο Ὑμᾶς ὁ Πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως, ποιμένας καὶ διοικητὰς κατὰ τὴν καρδίαν Του, ὡς τὸν φιλόθεον βασιλέα τοῦ παλαιοῦ Ἰσραὴλ Δαβὶδ, ἵνα ποιῇτε τὰ θελήματά Του, καὶ τὰ προστάγματά Του, καὶ ἐπομένως εἰς τὴν ψυχικὴν ὠφέλειαν, ἵνα παρέχητε καὶ τὴν σωματικὴν προϊστάμενοι χηρῶν, καὶ ὀρφανῶν, καὶ παντὸς ἀδυνάτου μέρους, δικαίαν ποιοῦντες τὴν κλῆσιν Ὑμῶν, καὶ τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλείου κράτους, διὰ τοιούτων μεγάλων ἀγαθοεργιῶν. Καὶ τοῦτο τὸ καλὸν δὲν γίνεται μόνον εἰς τὴν θεοφύλακτον Ὑμῶν ἀρχήν, ἀλλὰ καὶ εἰς ὅσους προστρέχουσιν εἰς τὸ βασίλειον καὶ τὸν περιφανῆ Ὑμῶν οἶκον, ὡς εἰς λιμένα ἀχύμαντον, καὶ κοινὸν θησαυροφυλάκιον τῶν χειμαζομένων, ἀπὸ τε τῆς Ἑλλάδος, Θράκης, Μακεδωνίας, Ἰλλυρικοῦ, Ἠπείρου Παλαιᾶς, Δακιῶν, Μυσῶν, Εὐξεινοποντιῶν, Ἀσιανῶν, Νησιωτῶν, Σύρων, Φοινίκων, Αἰγυπτίων, καὶ τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως τῆς ἀγίας, ἥτοι τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ Ἰακώβ, καὶ ἀπὸ ἄλλα ἱερὰ καταγώγια, καὶ ἀσκητῶν ἐνδικοιτήματα, καὶ ὅπως εἰπεῖν καὶ εἰς τὰ τέσσαρα Πατριαρχεῖα τῶν ἀρχαιοτάτων, καὶ σεβασμιωτάτων, καὶ Ἀποστολικῶν Ἐκκλησιῶν, περισσεύει πολλάκις τὸ ἔλεος Ὑμῶν, καὶ ἡ βοήθεια Ὑμῶν ἐκχεῖται πλουσίως, καὶ διαφυλάσσεται καὶ ἂν καλὰ καὶ οἱ ὅροι τῆς θεοδότου Ὑμῶν ἐξουσίας, ἔχουσιν ἄπλετον καὶ ἀμέτρητον μέρος τῆς οἰκουμένης, ἀμὴ ἡ φιλάνθρωπία Ὑμῶν δὲν περιορίζεται ἀπ' οὐδένᾳ μέρος τῆς οἰκουμένης, ὅθεν τὸ Ὑμέτερον ἔργον εἶναι, εἰς ὅλον τὸ γένος τῶν Ὀρθοδόξων ὅλον φιλάνθρωπία, ὅλον εὐσπλαχνία, ὅλον ἀγάπη εὐαγγελικὴ καὶ ἀποστολική, ἐκχευμένη ὁμοίως εἰς ὅλους. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ἔργον ἀπὸ τοὺς καρποὺς γνωρίζεται κατὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου ἡμῶν, βέβαια πᾶσα ἀνθρωπίνη εὐσεβὴς διάνοια, γνωρίζει καὶ ὁμολογεῖ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογεῖται, ὅτι

θεοπρόβλεπτον τὸ μέγιστον κράτος τῆς θειοτάτης ἡμῶν καὶ πανενδόξου βασιλείας. Ἡμεῖς ὅμως καὶ διὰ ἄλλο ἔργον μεγαλύτερον, λέγομεν πῶς νὰ ἔδειξεν ἡ τοῦ Θεοῦ οἰκονομία τὴν δόξαν τῆς, εἰς τὴν περιφανῇ καὶ κρατίστην Ὑμῶν ἀρχὴν, ὅπου καὶ τῶρα νεωστὶ ἐχρηματίσατε ἀντίπαλοι ὅλη ψυχῇ, καὶ ὅλη προθυμίᾳ τῶν ἀναφυνέντων σχισματικῶν, καὶ κατηδαφήσατε τὰ βαβυλώνια κνώδαλα εἰς τὴν πέτραν τῆς δικαιοσύνης, καὶ ἐφυλάξατε, καὶ φυλάτετε τὸ ἄμωμον καὶ καθαρὸν γάλα τῆς μητρὸς ἡμῶν, τῆς ἀγιοτάτης, καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἄσπιλον, καὶ ἀμόλυντον, καὶ ῥυτίδος ἡστινοσοῦν χωρὶς, εἰς ἔπαινον δόξης Ὑμῶν, καὶ κληρουχίας μετὰ τῶν Ἀποστόλων καὶ Προφητῶν, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς λαχόντες παρὰ Θεοῦ, εἶναι οἰκονόμους μυστηρίων Αὐτοῦ ἐν τῇ ἀποστολικῇ τοῦ Ἀδελφοθέου καθέδρᾳ, καὶ τῇ πόλει τοῦ μεγάλου βασιλέως Χριστοῦ, ἐν ἣ τε ἐπνευσαν οἱ πνευματοφόροι Ἀπόστολοι καὶ οἱ θεοφ...ήγοροι Προφῆται, καὶ ἀφ' ἧς ἐξῆλθεν ὁ Ἱερὸς Λόγος κατὰ τὸν Προφήτην, καὶ ὁ Νόμος ὁ Εὐαγγελικὸς ὡς ἀπὸ πηγῆς τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἔρρευσεν ὡς ἀπὸ τῆς Ἑδέμ, εἰς τὰ τέσσαρα μέρη τῆς οἰκουμένης, πρὸς ἐπίσκεψιν τῶν ἐγγύς καὶ τῶν μακρὰ τέκνων τοῦ Θεοῦ || (π. 373 ὁβ.) ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπόμενον τῷ ἀξιώματι τῆς Πατριαρχικῆς μεγαλειότητος, ἔχομεν χρέος νὰ φροντίζωμεν κατὰ τὸ δυνάτον καὶ τῶν ἀπανταχού ἁγίων Ἐκκλησιῶν, καθὼς καὶ ἕκαστος τῶν συναδελφῶν ἡμῶν τῶν μακαριωτάτων Πατριαρχῶν, καὶ βλέποντες νὰ φύεται ἡ τῆς πικρίας ῥίζα, ὁ ἐπάρατος Παπισμός, καὶ νὰ θέλῃ νὰ ἀπατᾷ τινὰ μέρη τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἁγίας Ἐκκλησίας, μὲ σοφιστικὰ καὶ ἀπατηλὰ λόγια, τῆς δαιμονιώδους κοσμικῆς σοφίας, οἱ δὲ Ὀρθόδοξοι καίτοι ἀνταγωνιζόμενοι γενναίως κατὰ τῶν νεωτεριστῶν καὶ λαμπρῶς αὐτοὺς αἰ καταβάλλοντες, ὅμως μὲ πολὺν κόπον, ὅτι τὰ βιβλία τῶν ἀρχαίων ὀρθοδόξων βασιλέων, συγκλητικῶν, ἀρχιερέων, καὶ ἐτέρων σοφῶν, ὅπου ἀφ' οὗ τοὺς Λατίνους ἀπεδίωξαν τῆς ἀποστολικῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, συνέγραψαν κατὰ τῆς ἐν τῷ τῆς Πίστεως Συμβόλῳ προσθήκης, καὶ ἐτέρων καινοτομιῶν καὶ αἱρέσεων αὐτῶν, δὲν τὰ ἔχουσιν ἐν ταύτῳ ὅπου ἐξετοίμων εἰς καθ' ἓνα τῶν ἀλιτηρίων σόφισμα νὰ ἀποκρίνωνται, καὶ οὕτω νὰ ἀποβάλλουν εὐκολα τὴν ἀνομίαν, καὶ τὴν ἀδικίαν ἀπὸ τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ, ἡβουλήθημεν ἡμεῖς νὰ συνάξωμεν πανταχόθεν αὐτὰ τὰ συγγράμματα τῶν ἀρχαίων καὶ νεωτέρων Ὀρθοδόξων, καὶ νὰ τὰ βάλλωμεν εἰς τύπον. Ἀλλὰ τὰ μὲν συγγράμματα (εἰ καὶ μὴ πάντα, μὲ τὸ νὰ εἶναι δυσεύρετα καὶ εἰς ὀλίγους εὐρισκόμενα, καὶ ταῦτα κατὰ μέρους, καὶ οὐ πάντα) συνήχθησαν μετὰ πολλῶν καὶ κόπων, καὶ ἐξοδῶν, ὁ δὲ τύπος σὺν Θεῷ, κατεσκευάσθη καὶ αὐτὸς μὲ ἔξοδα τοῦ Ἀγίου Τάφου εἰς τὰ μέρη τῆς Δακίας, καὶ ἐτυπώθησαν τρία βιβλία ἀναγκαῖα ἕως τοῦ νῦν, θέλοντες δὲ νὰ τυπώσωμεν καὶ τὰ εἰρημένα, δι' ὧν ἕνεκα μάλιστα κατεσκευάσθη καὶ ὁ τύπος, ἐξαίφνης οὐ μόνον ἐμείναμεν πτωχότατοι, ὥσάν ὅπου ἡ σφοδρὰ καταιγὶς καὶ ἀπάνθρωπος τῶν Πολωνίων<sup>1</sup> ἠφάνισεν ἄρδην, εἴ τι καὶ ἂν εἶχαμεν τοῦ Ἀγίου Τάφου εἰς τὴν Μολδαβίαν, ὅπου τόσους χρόνους ἀπὸ τοὺς Σχύθας καὶ τοὺς ἐθνικοὺς δὲν τὸ ἐπάθαμεν, ἀλλὰ καὶ αἱ περιστάσεις

1

Вычеркнуто: маѣ.

ὅπου ἀκολούθησαν, μᾶς ἐμπόδισαν παντάπασιν ἀπὸ τὸ ἐπιχείρημα, καὶ θρηνοῦντες κατὰ τὸν Προφήτην καὶ λέγοντες, τίς δώσει τῇ κεφαλῇ ἡμῶν ὕδωρ, καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν πηγὰς δακρύων, νὰ δυνηθοῦμεν νὰ κλαύσωμεν τὰ συμβάντα εἰς τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ μὴ ἔχοντες μήτε τὸν παρακαλοῦντα, μήτε τὸν ἀντιτείνοντα, καὶ ἐν τούτοις οὕτως, ἐνθυμήθημεν τοῦ μεγαλοφρεστάτου τῶν Προφητῶν, ὅπου ἔλεγεν, ἰδοὺ μαρτύριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔδωκα αὐτοῖς, καὶ ἄρχοντας, καὶ προστατεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ἔθνη ἃ οὐκ ἴδασιν ἡμᾶς, καὶ λαοὶ οἳ οὐκ ἐπίστανται Ὑμᾶς ἐφ' Ὑμᾶς καταφεύζονται, ἕνεκα Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν τοῦ ἁγίου Ἰσραὴλ τοῦ δοξάσαντος ἡμᾶς, καὶ ἔγνωμεν ὅτι καθὼς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ μὲ τὸ προφητικὸν μέσον τὸ εἶπεν αὐτὸ διὰ τὸν Χριστόν, οὕτω τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον μὲ τὸ μέσον ἡμῶν, τὸ λέγει τὸ Ὑμετέρῳ κράτει, ὅτι ἀρμόζει τῷ Χριστῷ ὡς Υἱῷ τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν, τῷ δὲ Ὑμετέρῳ κράτει κατὰ χάριν. Οὕτω δι' αὐτοῦ τοῦ Ἡσαΐου ἔλεγεν ὁ τῶν ὄλων Θεὸς περὶ τοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἰδοὺ ἐν Σιών τίθῃμι λίθον πολυτελῆ, ἐντιμον, ἀχρογονιᾶτον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτὸν οὐ καταισχυνθήσεται. Ἄλλ' ὁ Παῦλος λέγει, ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἔθηκε θεμέλιον τοῦ Χριστοῦ, ὡς φύσει δημιουργόν, δι' αὐτοῦ γὰρ τὰ πάντα ἐγένετο. Ὁ Παῦλος βάνει θεμέλιον τοῦ Χριστοῦ, ὡς πιστὸς οἰκονόμος Θεοῦ, καὶ ὄχι μόνον ὁ Παῦλος, ἀλλὰ καὶ εἴ τις κατὰ Παῦλον, θεμελιοῖ τὸν Χριστόν<sup>2</sup>, ὅθεν ἐπιστρέφει ὁ Ἀπόστολος, ἄλλος<sup>3</sup> δὲ ἐποικοδομεῖ. Ὑμεῖς λοιπὸν θεοτάτοι αὐτοκράτορες ἐστὲ δεδομένοι παρὰ Θεοῦ εἰς τὰ ἔθνη τῶν Χριστιανῶν, ἄρχοντες καὶ προστάσσοντες, καὶ ἡμεῖς ὅπου δὲν Σᾶς ἴδαμεν αἰσθητῶς, πάντοτε δὲ κάμπτοντες τὰ γόνατα πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ πάσης ὑγείας καὶ σωτηρίας Ὑμῶν καταφεύγωμεν εἰς Ὑμᾶς, καὶ πρεσβεύομεν ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ δοξάσαντος Ὑμᾶς, ὡς Θεοῦ παρακαλοῦντος Ὑμᾶς δι' ἡμῶν, ἵνα συγκατανεύσῃ τὸ βασίλειον Ὑμῶν καὶ ἔνθεν κράτος, καὶ νὰ ὀρίσῃ νὰ τυπωθοῦν τὰ παρόντα βιβλία, καὶ θέλει εἶσται μεγαλωτάτη ὠφέλεια εἰς τὸ κοινὸν τῶν Ῥωμαίων καὶ αἱ λοιπαὶ φυλαὶ τῶν Χριστιανῶν, θέλουσα νὰ μεταφράσῃ εἰς τὴν γλῶσσαν των, διὰ || (π. 374) μεγάλην των σωτηρίαν. Εἰ δὲ καὶ εἶναι μεγάλη εὐεργεσία, θεοτάτοι καὶ μέγιστοι αὐτοκράτορες, νὰ ἱατρεύσῃ τινὰς ἕνα μόνον ἐπιεικῇ καὶ θεοφιλῇ ἄνθρωπον ἀπὸ μίαν γάγκραιναι, ἢ μίαν χώραν εὐσεβῇ νὰ λυτρώσῃ ἀπὸ μέγα λοιμόν, πόσω εἶναι μεγαλῆτερον νὰ λυτρώσῃ ἢ φρόνησις Ὑμῶν πάντας τοὺς ἀπλοικοὺς Χριστιανούς, καὶ νὰ τοὺς βοηθήσῃ εἰς προφύλαξιν ἀπὸ τῆς παπιστικῆς λύμης, τῆς μᾶλλον λοιμοῦ καὶ γαγκραίνης φθειρούσης τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ, καὶ νὰ ἔχωμεν καὶ ἡμεῖς καύχημα πνευματικὸν οἱ διάπυροι καὶ ἄγρυπνοι Ὑμῶν Ὑμῶν εὐχέται, πῶς ὁ Θεὸς ἔδωκε τὴν βασιλείαν Ὑμῶν, εἰς τὸ Ὁρθόδοξον γένος καὶ ἅγιον τῶν Χριστιανῶν, ὄχι μόνον προστάτας καὶ φιλοστόργους, καὶ περισκεπαστάς εἰς τὰ σωματικὰ ἀναγκαῖα, ἀλλὰ<sup>4</sup> καὶ τῶν ψυχικῶν ὑπερμάχους, καὶ

<sup>2</sup> Или: τοῦ Χριστοῦ.

<sup>3</sup> Или: ἄλλοι.

<sup>4</sup> Слово ἄλλὰ написано сверху.

συνεργούς τῆς αἰωνίου ζωῆς, πιστοὶ γινόμενοι ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ, καθὼς Μωυσῆς τούτῳ τῷ τρόπῳ ἄρξας τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, πιστὸς ὡμολογήθη παρὰ Θεοῦ ἐν τῷ οἴκῳ Αὐτοῦ, καὶ δὴ καὶ περὶ τοῦ Δαβὶδ ἐμαρτύρησεν ὁ Θεὸς, ὅτι εὗρον ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν Μου, τοῦ ποιῆσαι τὰ θελήματά Μου, καὶ τὰ προστάγματά Μου, θελήματα καὶ προστάγματα λέγων τὴν φυλακὴν τῆς Ἀγίας Γραφῆς, καὶ τὴν ἐνέργειαν αὐτῆς, ἣτις ἐστὶν ἡ σωτηρία τῶν πιστῶν, ὅθεν καὶ Κωνσταντῖνον τὸν Μέγα, καὶ τοὺς Θεοδοσίους, καὶ Κωνσταντίνους, καὶ Ἰουστινιανόν, καὶ τοὺς λοιποὺς τούτους, ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς ἐκάλεσεν ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία, καθότι δὲν ἐλυπήθησαν ἔξοδα, δὲν ἐβαρέθησαν κόπους, ἀλλὰ μήτε τὰ πολιτικὰ ἐπρωτίμησαν ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικά, καθὼς ἔγραφεν ὁ Αὐτοκράτωρ Μαρκιανὸς τῇ Δ' Οἰκουμενικῇ Συνόδῳ, προτιμώτερον ἡγούμεθα πάντων τῶν δημοσίων πραγμάτων τῆς ἁγίας καὶ ὀρθοδόξου πίστεως φροντίδα, καὶ ἡς Ὁικουμενικὴ ἐπροσφώνει τῷ Αὐγούστῳ Κωνσταντίνῳ τῷ Πογωνάτῳ, τί δὲ μάλιστα Βασιλεῖ πρὶ...δέστερον, ἢ πρὸ παντὸς θεοσεβείᾳ κατακοσμεῖν τὸ ὑπήκοον, δι' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις εὐδαιμονεῖ τὸ πολίτευμα. Οὕτω λοιπὸν ἐκεῖνοι ἐχρημάτισαν εὐεργέται, καὶ σωτῆρες, καὶ φύλακες τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, ἐκεῖνων δὲ Ὑμεῖς γνήσιοι καὶ ἀληθεῖς, οὐχ ἦττον τῆς εὐσεβείας ἢ τῆς προεδρίας <sup>5</sup> διάδοχοι, καθότι τὸ μὲν ὁμόγνωμον καὶ ὁμόθρονον, τὸ δὲ ἀντίδοξον, καὶ ἀντίθρονον, καὶ ἡ μὲν προσηγορίας, ἡ δὲ ἀληθείας ἔχει διαδοχὴν, μᾶλλον δὲ αὕτη ἐστὶν ἡ κυρίως διαδοχή, καθάπερ φιλοσοφεῖ ὁ Θεολόγος Γρηγόριος: εἰ οὖν ἐκεῖν' Ὑμεῖς οἱ κυρίως καὶ ἀληθῶς, καὶ γνησίως διάδοχοι, πρέπει ἵνα καὶ πᾶσι τρόποις μιμηταὶ φανῆτε τῶν ἔργων ἐκεῖνων, ἵνα καὶ σὺν ἐκείνοις δοξάζεσθε ἐν οὐρανοῖς. Καὶ παρακαλοῦμεν μὲ κάθε πνευματικὸν θάρρος, ἀναθέμενοι τὰς ψυχοφελεῖς καὶ σωτηριώδεις βίβλους ταύτας εἰς ἄγρυπνον Ὑμῶν τῶν ψυχῶν προστασίαν, νὰ μὴ ἀποτύχωμεν τῆς αἰτήσεως <sup>6</sup>. Ἐντεινεσθε δὲ καὶ κατευοδοῦσθε, καὶ βασιλεύετε ἐνεκεν ἀληθείας, καὶ πραότητος, καὶ δικαιοσύνης, καὶ ἀμφοτέροις Ὑμῖν τοῖς ἡγαπητόσι τὴν ἐπιφάνειαν, καὶ δόξαν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀποδοίη σὺ ὁ Κύριος καὶ τὸν στέφανον τῆς δικαιοσύνης ἐκ τῶν τῇδε πρὸς τὰ ἐκεῖσε μετακομῆσαι βασιλεία, μετὰ μακρότατον, εὐδαιμονέστατον, εἰρηνικότατον, καὶ ἀήτητον γῆρας.

Ἄτινα δὲ χρειάζονται τὰ βιβλία, ἥτοι πίνακας καὶ ἄλλα ἀναγκαῖα, ἐπιτρέψαμεν τῷ παρόντι Ἀρχιμανδρίτῃ τοῦ Δεσποτικοῦ Τάφου, ἵνα παραγγείλῃ κατὰ τὸ πρέπον τοῖς αὐτόθι διορθοταῖς διὰ τῆς θείας προστάξεως τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ὑμῶν Μεγαλειότητος.

5

Вместо проεδρίας было написано проσιγορίας.

6

Было написано ἄτινα δὲ χρειάζονται τὰ βιβλία, ἥτοι πίνακας καὶ ἀναγκαῖα, ἐπιτρέψαμεν [...] τὸ πρέπον νὰ φροντίσῃ [...].

## Грамота Иерусалимского патриарха Досифея (перевод)

Великие, и славные, и знаменитые подвиги, кои ежедневно со времени своего возникновения совершает блаженный и всечтимый дом Вашего божественнейшего, почтеннейшего и христоролюбивого царства, от отцев и праотцев Ваших, и столькие предивные и чудные дела, которые совершаете во вселенной Вы, божественнейшие и величайшие Самодержцы, дают повод всякому, кто внимательно взирает на деяния Божественного Промысла, говорить, что, конечно же, на то и воздвигло Божие благоутробие, и возвысило словно древо высокоствольное могучее и святое Ваше царство, да укрывает многих, а вернее неисчислимых, под сению ветвей своих, так же, как великолепие Его поставило Вас архистратигами Нового Иерусалима и хранителями благ Его, и наследниками не только мирской сей славы и великолепия, но и благ, на небесах уготованных любящим Бога. И от сей причины обращаются в бегство и побиваются еретики, и исчезают схизматики, и остается народ чистый, избранный народ Господень, для которого поставил Вас Отец милосердия и Бог всякого утешения (2 Кор. 1:3) пастырями и управителями по сердцу Своему, как боголюбивого царя ветхого Израила Давида, да творите волю Его и повеления Его, и вослед душевной пользе да доставляете и телесную, представляя за вдов, и сирот, и за всякий член немощный, праведным делая звание Ваше и право державы царской чрез эти великие благодеяния. И добро это творится не только для богохранимого государства Вашего, но и для всех, кто прибегает к царству и прославленному дому Вашему, как к тихой гавани и общей сокровищнице всех сотрясаемых бурей, из Эллады, Фракии, Македонии, Иллирика, Старого Эпира, Дакии, Мисии, Понта Эвксинского, Азии, Островов, Сирии, Финикии, Египта, и из святого града, то есть дома Бога Иаковлева, и из других священных пристанищ, и подвижнических обителей, и одним словом, на четыре Патриархии древнейших и почтеннейших Апостольских Церквей часто преизбыточествует милость Ваша, и щедро и богато изливается Ваша помощь. И пусть даже пределы богоданной Вашей власти занимают бескрайнюю и неизмеримую часть вселенной, но человеколюбие Ваше никакою частью вселенной не ограничено, так что дело Ваше – для всего рода Православного всецело человеколюбие, всецело благоутробие, всецело любовь евангельская и апостольская, на всех равно



изливаемая. И так как дело по плодам познается, по слову Господа нашего, всякий благочестивый разум человеческий твердо знает и признает, и всяк язык исповедует, что от Бога предугазана величайшая держава божественнейшего <Вашего> [нашего] и всеславного царства. Однако мы и из-за иного величайшего дела говорим, что домостроительство Божие явило славу свою в прославленном Вашем и превосходном государстве, потому что и теперь недавно Вы всею душою и всем усердием противостали явившимся схизматикам, и ниспровергли чудища вавилонские на скалу праведности, и сберегли, и бережете непорочное и чистое млеко матери нашей, святейшей соборной Церкви, незапятнанным, неоскверненным и без какого-либо порока, в похвалу славы Вашей и удела, <который Вы> со Апостолами и Пророками унаследуете в день Господень. Посему и мы, получившие в удел от Бога быть хранителями таин Его на апостольской кафедре Брата Господня, во граде великого царя Христа, в коем дышали духоносные Апостолы и боговещанные Пророки, и из коего, согласно Пророку, вышло Священное Слово и Закон Евангельский, словно из источника едиnorodного Сына Божия, и излилось, как из Эдема, по четырем частям вселенной, для присеяния ближних и дальних чад Божиих, тем не менее, как и следует достоинству Патриаршего величия, обязаны по возможности заботиться и о повсюду сущих святых Церквях, так же как и каждый из собратий наших блаженнейших патриархов. И видя, что произрастает корень горечи, проклятый Папизм, и хочет обмануть некие части Православной соборной святой Церкви софистическими и лживыми словами бесовской мирской премудрости, Православные же, хотя и мужественно борются против злоумышленников и всякий раз с блеском их повергают, однако же <делают это> с большим трудом, потому что книг древних православных царей, синклитиков, святителей и иных мудрецов, которые они написали с тех пор, как изгнали Латинов из святой апостольской Церкви Христовой, против прибавления в Символе Веры и других их нововведений и ересей — этих книг они не имеют в одном месте наготове, чтобы отвечать на каждое ухищрение нечестивцев и таким образом легко отражать беззаконие и неправедность от града Божия — <вот поэтому> мы захотели собрать отовсюду эти сочинения древних и новых Православных и напечатать их. Но сочинения (хоть и не все, потому что трудно их найти, и не у многих они есть, и то по частям, а не все), были собраны со многими трудами и издержками, и печатня тоже с Богом была устроена в Дакийских областях иждивением Святого Гроба, и до сего дня отпечатаны три необходимых книги, однако когда мы захотели отпечатать и упомянутые сочинения, ради коих главным образом и была устроена печатня,

мы внезапно не только оказались в полной нищете после того, как мощный и бесчеловечный вихрь Поляков разом уничтожил все, что у Святого Гроба было в Молдавии, чего мы в течении стольких лет не терпели от Скифов и язычников, но и последующие обстояния совершенно воспрепятствовали нашему предприятию. И плача подобно Пророку, и говоря: *кто даст голове нашей воду и глазам нашим источник слез*, чтобы мы могли плакать о случившемся с народом Божиим (ср. Иер.9:1), и не имея ни утешения, ни поддержки – в таких обстоятельствах мы подумали о величественнейшем из пророков, как он говорил: *вот, Я дал им свидетельство для народов, вождей и предводителей для народов. Народы, которые не знают нас, и народы, которые не ведают Вас, поспешат к тебе ради Господа Бога нашего, Святого Израилева, прославившего нас* (ср. Ис.55:4–5), и поняли, что как Бог Отец сказал это через посредство пророка о Христе, так и Дух Святой через наше посредство говорит Вашей державе, потому что Христу как Сыну Божию это подходит по природе, а Вашей державе по благодати. Так и через того же Исаию говорил Бог всяческих о Христе, что *вот, Я полагаю на Сионе камень драгоценный, многочестный, краеугольный, и верующий в него не постыдится* (Ис.28:16). Но Павел говорит: *я, как мудрый строитель, положил основание* (1 Кор.3:10) – Бог Отец положил основание Христа, как по природе Создателя, ибо *через Него все начало быть* (Ин.1:3). Павел полагает основание Христово, как верный домоправитель Божий, и не только Павел, но и если кто подобно Павлу кладет основание Христу, почему и Апостол возвращает, *а другой строит на нем* (1 Кор.3:10). Итак, Вы, божественнейшие Самодержцы, даны Богом народам христианским вождами и повелителями, и мы, хотя не знаем Вас чувственно, но всегда преклоняя колена к Отцу Господа нашего Иисуса Христа за всякое здравие и спасение Ваше, прибегаем к Вам и представляем за Христа, прославившего Вас, как если бы Бог призывал Вас через нас, дабы согласилось царство Ваше и божественная держава, и определила, чтобы были напечатаны оные книги, и это будет величайшая польза для общины Ромеев, и прочие племена христианские переведут их на свои языки ради || (л. 374) великого от них спасения. И если, божественнейшие и величайшие Самодержцы, великое благодеяние, когда излечит кто-нибудь от язвы одного доброго и боголюбивого человека или избавит одну благочестивую страну от тяжелой чумы, сколь же больше этого, если разумение Ваше избавит всех простецов-христиан и поможет им уберечься от папской заразы, которая паче чумы и язвы губит паству Христову, и если и мы, пламенные и неусыпные молитвенники Ваши, будем

иметь чем хвалиться духовно, что Бог дал царство Ваше Православному и святому роду христианскому не только заступниками и попечителями, и покровителями в телесных нуждах, но и поборниками за души, и помощниками вечной жизни. Вы верны были во всем доме Божиим, как и Моисей, таким же образом начальствовавший над Израильским народом, был признан верным у Бога в доме Его, да и о Давиде свидетельствовал Бог, *что нашел Я мужа по сердцу Моему, который исполнит все хотения Мои* (Деян. 13:22) и повеления Мои, хотениями и повелениями называя соблюдение Святого Писания и исполнение его, что есть спасение верных, почему и Константина Великого, и Феодосиев, и Константинов, и Юстиниана соборная Церковь именovala царями и священниками, потому что они не пожалели издержек, не отяготились трудами, но даже гражданские дела не предпочли церковным, как Маркиан самодержец пишет IV Вселенскому Собору: *мы полагаем, что забота о святой и православной вере предпочтительнее всех государственных дел*; и как VI Вселенский Собор провозгласил Августу Константину Погонату: *что же более по<до>бает императору, как не прежде всего украшать подданных богопочитанием, через которое государство процветает и в остальных вещах*. И вот таким образом они были благодетели, и спасители, и стражи душ человеческих, а Вы – истинные и подлинные преемники их благочестия ничуть не менее, чем их главенства, потому что там единомыслие и сопрестолie, а здесь соперничество славы и престола, и первое есть преемство в звании, а второе – в истине, а вернее это и есть собственно преемство, как Любомудрствует Григорий Богослов: *итак, если вы по-настоящему истинные и подлинные их преемники, следует, чтобы вы во всем оказались подражателями их дел, дабы и прославиться вместе с ними на небесах*. И мы призываем со всяким духовным дерзанием, принося эти душеполезные и спасительные книги неусыпному Вашему предстоянию за души, да не будет отвергнуто наше прошение. Укрепляйтесь и преуспевайте, и царствуйте ради истины, и кротости, и праведности, и обоим Вам, возлюбившим явление и славу великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, да воздаст Господь и венец праведности, когда переселит Вас из сих царских чертогов в нездешние после самой долгой, счастливой, мирной и непобедимой старости.

А какие требуются книги, то есть список и прочее необходимое, мы приказали сему Архимандриту Владычного Гроба, чтобы он сообщил как подобает тамошним справщикам с повелением Самодержавного Вашего Величества.

## Список сокращений

АДСВ	Античная древность и средние века.
ВВ	Византийский временник.
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины.
ОР БАН	Отдел Рукописей Библиотеки Академии Наук.
ППС	Православный Палестинский сборник.
ПСРЛ	Полное собрание Русских Летописей.
СОРЯС	Сборник отделения русского языка и словесности Российской имп. Академии Наук.
AB	Analecta Bollandiana.
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.
Byz.	Byzantion.
BZ	Byzantinische Zeitschrift.
DOP	Dumbarton Oaks Papers.
EB	Études Balkaniques.
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik.
ОСР	Orientalia Christiana Periodica. Rome.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina.
REB	Revue des Études Byzantines.
ROCh	Revue de l'Orient Chrétien.
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neellenici.
SBAW	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
TM	Travaux et Mémoires. Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. Paris.

Научное издание

**Славяне и их соседи**

**Греческий и славянский мир  
в средние века и в раннее новое время**

Выпуск 6

Утверждено к печати

Институтом славяноведения и балкониистики РАН

**Издательство «Индрик»**

Директор *С. Григоренко*

Главный редактор *Н. Волочаева*

Выпускающий редактор *О. Климанов*

Редакторы *Е. Штофф, О. Горбунова*

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.

15,0 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 41

Отпечатано с оригинал-макета

в Типографии № 2 РАН

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6



Славяне и их соседи

выпуск 6