

Г. А. Хабургаев

**ПЕРВЫЕ СТОЛЕТИЯ
СЛАВЯНСКОЙ
ПИСЬМЕННОЙ
КУЛЬТУРЫ**

*Истоки
древнерусской
книжности*



Издательство
Московского университета
1994

ББК 81
X12

Рецензенты:

доктор филологических наук К.В. Горшкова,
кандидат филологических наук Е.Ф. Васеко,
доктор филологических наук В.М. Живов

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета*

Хабургаев Г.А.
X12 Первые столетия славянской письменной культуры:
Истоки древнерусской книжности. — М.: Изд-во МГУ,
1994. — 184 с.
ISBN 5-211-02764-7

В монографии рассматривается проблема становления славянской книжной культуры, начиная от кирилло-мефодиевской миссии вплоть до формирования местных изводов церковнославянского языка

Для филологов-славистов, специалистов по истории славянских стран, широкого круга читателей.

X $\frac{4601000000 - 075}{077(02) - 94}$ 125-93

ББК 81

ISBN 5-211-02764-7

© Хабургаев Г.А., 1994

Оглавление

Введение. От Константина Философа до дьякона Григория (857- 1057)	
Глава 1. Кирилло-мефодиевская проблема, и ее рецепции в Древней Руси	5
Глава 2. Старославянский - церковнославянский как язык средневековой славянской культуры	13

Первый этап.

Опыты первых переводов (857-863)	
Глава 3. Солунские братья	21
Глава 4. Социально-культурный и диалектно-этнографический контекст	27
I	27
II	35
Глава 5. Soluňská staroslověnština	40

Второй этап.

Славянские первоучители на Среднем Дунае (863-885)	
Глава 6. Мощи святого Климента Римского	49
Глава 7. Где была резиденция архиепископа Мефодия?	72
Глава 8. Проблема экспертизы славянского Евангелия	88
Глава 9. Старославянский язык в Паннонии и Моравии	95

Третий этап.

Преславская реформа и ее последствия (886-927)	
Глава 10. Распространение старославянской книжности	105
Глава 11. Охридская школа книжности	114
Глава 12. Преславская реформа и черноризец Храбр	125

Четвертый этап.

Славянская книжность в Древней Руси (957- 1057)	
Глава 13. Легенды и реальность	137
Глава 14. Первые христиане в Киеве	150
Глава 15. Неизбежность крещения Руси в 988 г	166
Глава 16. Славянская книжность на Руси	186

Именной указатель личных имен персонажей (действующих лиц и средневековых авторов)	198
Сокращения названий старейших памятников славянской письменности и раннесредневековых исторических источников	207
Цитированная литература	208

Введение.

ОТ КОНСТАНТИНА ФИЛОСОФА ДО ДЬЯКОНА ГРИГОРИЯ (857-1057)

... Но если бы, несмотря на все слабые стороны настоящей монографии, она вызвала новую проверку и переоценку древнейших летописных преданий, до сих пор доверчиво повторяемых нередко историками, цель её и в таком случае была бы вполне достигнутою.

Н.К.Никольский «Повесть временных лет» как источник истории начального периода русской письменности и культуры (1890).

Глава 1

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ПРОБЛЕМА И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

...И како вы не стыдите се, три езыки мьнеще тьчю, а прочимъ въсьмь езыко[м] и племене[м] слѣпо[м] велеще и глоухо[м] быти?.. Мы же роды знаемъ доволны, кнѣгы оумѣюше и б(ог)оу славоу въздающе къждо своимъ езыко[м][1].

Константин Философ. Из речи на Венецианском диспуте в 867 г.

{1}И как же не стыдно вам, признающим только три языка и велящим всем остальным народам быть слепыми и глухими?.. Мы же знаем достаточно народов, читающих книги и возносящих Богу славу каждый на своем (родном) языке.

В 60-е годы IX столетия в европейской культурной жизни произошло событие, оказавшееся эпохальным в истории народов

Центральной и Восточной Европы: миссионеры из византийского города Фессалоники (Солуня) братья Константин (в монашестве Кирилл) и Мефодий с группой своих учеников создали новую письменность, специально предназначенную для записи славянской речи, которая в их время звучала на огромной территории от Пелопоннеса до Балтийского моря и от устья Лабы (Эльбы) до верховьев Оки и Волги. Изобретение новой письменности было подчинено решению величайшей культурной задачи, которую поставили перед собой братья из Солуня: с ее помощью были записаны переведенные ими с греческого на язык средневековых славян тексты христианской канонической литературы, которые зафиксировали новый для Европы книжно-литературный язык, именовавшийся в ту пору славянским (словенским), а в наше время — старославянским.

В культурной истории средневековой Европы предприятие солунских братьев было уникальным: на протяжении почти тысячелетия — со времени организации вселенской христианской церкви, в частности после создания Вульгаты — латинского перевода Библии, приписываемого св. Иерониму (330-419), и вплоть до начала национальных движений (XV-XVI вв.) — это единственный случай перевода христианских канонических книг на родной язык верующих, не имевший до этого собственной письменности и собственной книжно-литературной традиции: то и другое было создано самими переводчиками. Это был великий подвиг, по достоинству оцененный уже современниками, почитавшими солунских братьев как своих первоучителей, святых славянских апостолов.

Правда, сам Константин Философ, доказывая правомерность и законность своего изобретения, ссылаясь на то, что христианскую литературу на родном языке имеют многие народы Европы и Ближнего Востока (см. его слова, вынесенные в эпиграф данной главы). Но надо иметь в виду, что в одних случаях это были языки, которые обрели письменность задолго до возникновения христианства (древнееврейский, сирийский (арамейский), арабский, коптский, греческий, латинский), в других случаях имелись в виду переводы христианской литературы на языки, получившие с этой целью письменность до рубежа IV-V вв. (готский, армянский, грузинский, по терминологии Константина — иверский).

Вместе с тем старославянский был последним литературным языком, создание которого сопровождалось изобретением специально для него предназначавшейся азбуки. Появляющиеся на рубеже средневековья и нового времени переводы Библии на языки разных европейских народов записывались (как и впоследствии) уже существовавшей системой письма — латинской азбукой (или славянской — в Восточной Европе), которая с помощью комбинаций букв или введения дополнительных значков приспособлялась к передаче на письме особенностей местной речи.

Детищу славянских первоучителей предстояла долгая и сложная жизнь. Под пером писателей и переводчиков, пользовавшихся им как орудием духовной культуры, книжно-славянский язык, созданный солунскими братьями и их учениками, развивался и по-разному видоизменялся в разных странах *Slavia orthodoxa* (православной Славии), что вело к появлению местных изводов (или редакций) языка средневековой славянской книжности в Болгарии, Сербии и на Руси, где он представлен памятниками, с XI-XII вв. по-разному отражающими кирилло-мефодиевские традиции первых переводов, которые, к сожалению, до наших дней не сохранились.

Лишь на протяжении XVIII-XIX вв., по мере развития у разных славянских народов национального самосознания, книжно-славянский язык в сфере культурной деятельности уступает место новым литературным языкам, формирующимся на национальной основе, но еще сохраняет за собой функцию языка местной церкви. Именно это и дало повод ревнителям русского православия в первой половине XIX в. назвать язык традиционной славянской книжности церковнославянским; а в этой перспективе язык первых славянских переводов, представлявших исходное состояние церковнославянского языка, нередко начинают именовать древне- или старославянским (нем. *Altkirchenslavisch*, англ. *Old Church Slavonic*). /5/

Центральная Европа в IX-X веках (публ. по изд.: Vlasto A. P. *The Entry of the Slavs into Christendom*, 1970)

Новые национальные славянские литературные языки пришли на смену церковнославянскому не сразу и в той или иной степени усваивали его многовековые достижения [см. 177 разд II-IV- 44 с. 49-98]. Особенно существен вклад церковнославянского в систему норм русского литературного языка,

создатели которого вполне осознанно и целенаправленно учитывали традиции средневековой славянской письменной культуры [см. 189; 203, с. 101-109]. М.В.Ломоносов, указывая на то, что литературный русский язык соединяет в себе „великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка" [106, с. 391], разъяснял: „Сие богатство больше всего приобретено купно с греческим христианским законом, когда церковные книги переведены с греческого языка на славенский... Оттуду умножаем довольство российского слова, которое и собственным своим достатком велико и к приятию греческих красот посредством славенского сродно" [там же, с. 587]; „сия польза наша, что мы приобрели от книг церковных богатство к сильному изображению идей важных и высоких" [там же, с. 590].

Доля церковнославянского наследия на разных уровнях структуры русского литературного языка неодинакова. Она незначительна в фонетике, где нормы произношения в основном ориентированы на особенности старомосковского говора. Более заметна она в морфологии, где русский литературный язык усвоил от церковнославянского целый ряд категорий и форм, не свойственных языку повседневного общения (причастия, деепричастия, простые формы превосходной степени, шестипадежную систему склонения существительных и ряд других). Но особенно велико церковнославянское наследие в синтаксисе и лексике, где до сих пор используются синтаксические конструкции и создаются новые слова с церковнославянскими корнями и аффиксами по словообразовательным моделям, предложенным славянскими первоучителями. Именно на этих уровнях, по мнению Н.С. Трубецкого, „русский литературный язык в конечном счете является прямым преемником староцерковнославянского языка, созданного Святыми славянскими первоучителями в качестве общего литературного языка для всех славянских племен" [185, с. 69].

Культурно-историческая преемственность между русским литературным языком и церковнославянским (см. подробнее [204]) органически включает в круг вопросов, решение которых открывает возможности строго научного изучения истории русского литературного языка, так называемую кирилло-мефодиевскую проблему — комплекс вопросов, связанных с выявлением условий и

обстоятельств появления славянской письменности и старославянского языка, созданных Константином (Кириллом) и Мефодием и утверждавшихся на протяжении IX-X вв. их учениками и последователями. Рассмотрение этих вопросов составляет содержание первых этапов процесса, описываемого в предлагаемой вниманию читателей книге.

Кирилло-мефодиевская проблема очень активно разрабатывалась на протяжении XIX-начала XX в. (см. аналитический обзор [244]), в том числе и в России. К началу 30-х годов XX в. ей было посвящено, по данным Г.А. Ильинского, около 3,5 тысяч книг, статей и брошюр [см. 70]. Однако после издания в 1930 г. П.А. Лавровым капитального свода источников, связанных с созданием /8/ славянской письменной культуры [см. 96], кирилло-мефодиевская проблематика на долгие десятилетия исчезает со страниц отечественной печати (не считая редких вузовских пособий, скупо сообщающих вполне традиционные сведения о солунских братьях и обстоятельствах создания ими славянской письменности и старославянского языка). Связано это отнюдь не с утратой того интереса к деятельности первоучителей, который, по словам В.И. Ламанского, целое столетие представлял „главную привлекательную силу в истории славянской филологии" [97, с. 34], а с тем, что славистика как область историко-филологических исследований в 30-е годы была объявлена в нашей стране „вне закона", а ее лучшие представители (в том числе такие выдающиеся языковеды, как Н.Н. Дурново, А.М. Селищев и многие другие) подверглись репрессиям, обвиненные в „панславизме"...

Обусловленная политическими соображениями „реабилитация" славистики в годы второй мировой войны, когда она должна была подкрепить идею консолидации славянских народов в борьбе с общим врагом, не изменила положения дел в области палеославистических исследований. Для восстановления традиций отечественной кирилло-мефодианы понадобился приход в науку нового поколения исследователей. В 1971-1972 гг. появляется двухтомная монография Е.М. Верещагина, посвященная переводческой деятельности славянских первоучителей [см. 20; 21], и лишь в 1980-1981 гг., спустя полвека после издания книги Н.А. Лаврова, Институт славяноведения и балканистики АН СССР выпускает библиографию послевоенных трудов по кирилло-мефодиевской проблематике [см. 119], а вслед за этим — русские переводы важнейших источников о жизни и

деятельности создателей славянской письменной культуры, снабженные историческими и библиографическими комментариями Б.Н. Флори, в которых суммируются научные знания, накопленные мировой славистикой к концу 70-х годов XX в. [см. 158][2]. Наконец, в 1984 г. замечательный советский языковед С.Б. Бернштейн, которому принадлежат особые заслуги в послевоенном возрождении отечественной славистики, издает книжку, где „характеризуются источники и описываются жизненные пути Константина-Философа, Мефодия и их непосредственных учеников" [11, с. 4] и предлагается компактный обзор кирилло-мефодиевской историографии [см. там же, с. 145-154]. Стремясь „не отдаляться от источников, не создавать новых гипотез, не выдавать своих предположений за подлинные факты" [там же, с. 5], С.Б. Бернштейн тем самым оставляет для обсуждения целый комплекс вопросов кирилло-мефодияны, не получивших в славистике более или менее убедительного ответа. Именно такие вопросы и оказываются в центре внимания автора этих строк.

Последние главы предлагаемой на суд читателей книги, освещающие „четвертый этап" развития славянской письменной культуры, посвящены анализу исторических условий распространения славянской книжности на Руси, которая, усвоив ее в ходе христианизации страны в X столетии, в конечном счете оказалась единственной преемницей созданного солунскими братьями старославянского языка.

История книжно-славянского языка в России (церковнославянского языка русского извода), начиная с его старейшего представителя — евангелия-апракоса, переписанного для новгородского посадника Остромира дьяконом Григорием в 1056-1057 гг. (так называемого Остромирова евангелия — самого раннего из

{2}Хорошо отобранная библиография исследований о деятельности славянских апостолов позволяет в необходимых случаях отсылать к этому изданию, не перегружая текст библиографическими справками.

сохранившихся датированного памятника Древней Руси), изучается достаточно интенсивно в плане истории русского литературного языка эпохи средневековья (см., например, [190]). Что же касается

обстоятельств становления славянских книжно-литературных традиций на Руси, получивших отражение в ОЕ, то здесь еще немало нерешенных вопросов, ибо до сих пор культурно-историческая обстановка и важнейшие события, связанные со становлением древнерусской, как и вообще славянской письменной культуры, по преимуществу изучались историками русской церкви (а не филологами) и явно нуждаются в историко-филологическом осмыслении. С этой точки зрения предлагаемую вниманию читателей книгу можно охарактеризовать как взгляд на более или менее известные события начального этапа истории славянской книжности глазами филолога и даже специальное — глазами историка славянских языков, который в ряде случаев вполне однозначно воспринимает сообщение средневекового автора, по-разному толкуемое в историографии, а нередко обнаруживает информацию, ускользающую от внимания историка-медиевиста.

Мне уже приходилось демонстрировать, как внимание к языковым формам древнего источника может менять устоявшиеся представления о заключенной в нем информации (см., например, [200, с. 156, 165-166, 170, 193-194 и др.]) и даже извлекать новые сведения из давно известного сообщения [см. 199, с. 51]. Участница недавней дискуссии, завязавшейся вокруг прочтения средневековых греческих источников, связанных с крещением киевского князя Владимира, справедливо заметила своему оппоненту: „Да, только „сверхточное“, буквальное отношение к грамматическому строю древнего текста, исключительное внимание к слову, к термину, к грамматическим формам (особенно при изучении хронологии событий!) — так обязан относиться любой исследователь к прочтению источника" [15, с. 195]. Так, к примеру, А.А. Шахматов, наблюдая за сообщениями летописи о рождении сыновей Ярослава Мудрого, заметил, что единственный случай употребления формы множественного числа („...и нарекоша имя ему Вячеславъ" — под 6544 г.) приходится на ситуацию, когда сам Ярослав в это время находился в Новгороде (!); во всех остальных случаях — „нарече ему имя ...", т.е. 'он (сам) назвал', ибо присутствовал при рождении [см. 217, с. 488]. Ср. еще [123] (в частности, с. 31-32), где анализ разночтений в употреблении форм будущего времени в старейших списках ПВЛ убедительно подтверждает тезис Н.М. Богдановой: „Живые грамотные носители языка прекрасно знали, что обозначают эти формы:

употребляли их сознательно и вкладывали в них определенный смысл " [15, с. 197] (разрядка моя. — Г.Х.).

Адресованная не только специалистам, но и широкому кругу читателей, а потому популярная по изложению, эта книга тем не менее не является научно-популярной по жанру. Знакомя читателей с теми представлениями о происхождении славянской письменности и старославянского языка, которые сложились в славистике за 200 лет ее научной истории, книга, в отличие от установок С.Б. Бернштейна (ср. выше), в первую очередь излагает результаты исследований самого автора, далеко не всегда совпадающие с общепринятыми представлениями. Эта „нетрадиционность" результатов связана с попыткой преодолеть неизбежную „замкнутость" источников, на которые опираются исследователи кирилло-мефодиевской проблемы и на расширение которых в наше время, спустя 1100 лет после завершения деятельности последнего из создателей старославянского языка, вряд ли можно рассчитывать; во всяком случае, XX век не прибавил ничего принципиально нового к тому, что уже было известно науке к концу XIX столетия. В этой ситуации, подобно тому как в реконструкции истории самого старославянского языка „дальнейшие успехи исторического языкознания зависят не столько от накопления новых данных (которых собрано уже немало), сколько от усовершенствования методики исследования с тем, чтобы собранный материал получил надежную хронологическую и локальную приуроченность" [3, с. 3], так и в изучении кирилло-мефодиевской проблемы перспективу дальнейших разысканий следует видеть в критическом осмыслении результатов уже проделанной работы в плане отделения достоверного от легендарного в сообщениях хорошо известных средневековых сочинений, которые должны быть прочитаны заново с позиций нынешнего уровня знаний.

Глава 2

СТАРΟΣЛАВЯНСКИЙ – ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ КАК ЯЗЫК СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Настоящий литературный язык является орудием духовной культуры и предназначается для разработки, развития не только изящной литературы в собственном смысле слова, но и научной, философской, религиозной и политической мысли. Для этих целей ему приходится иметь совершенно иной словарь и иной синтаксис, чем те, которыми довольствуются народные говоры.

Н. С. Трубецкой. Общеславянский элемент в русской культуре.

В русском языкознании сложилась устойчивая традиция разграничения двух историко-лингвистических, дисциплин, одна из которых, получившая после известной книги Ф.И. Буслаева название „исторической грамматики“, изучает историю русской „народно-разговорной“ речи, другая — историю литературного русского языка.

Две истории языка — ситуация, остающаяся до сих пор специфической для русского исторического языкознания и потому не всегда встречающая понимание со стороны зарубежных коллег. Очень характерны в этом отношении высказывания известного лингвиста А.В. Исаченко, который считал, что „неорганическое, на наш взгляд, разбиение единого предмета на две отдельные дисциплины“ очень мешает объективному историческому изучению русского языка [74, с. 129]. В основе этой оценки лежит убеждение, будто „такое разбиение базируется на том недоказанном предположении, что „внутреннее“ развитие языка можно отделить от „внешнего“ развития. В результате мы до сих пор не располагаем синтетическим исследованием, озаглавленным „История русского языка“, столь необходимым в практической исследовательской и педагогической работе и сравнимым с „Историей немецкого языка“ В.М. Жирмунского“ [там же, с. 129-130; ср. 72, с. 149-158]. Из этих разъяснений очевидно, что их автор

видит только один объект историко-лингвистического исследования — русский язык как единую знаковую систему, представленную лишь разными функциональными разновидностями — устно-разговорной и письменно-литературной, базирующейся на устно-разговорной разновидности.

Разграничение двух историко-лингвистических дисциплин обычно оправдывается своеобразием восточнославянской средневековой культурно-языковой ситуации [см. 206, с. 52-62], предопределившей местное своеобразие процесса формирования национального русского литературного языка, не являющегося прямым продолжением местной „народно-разговорной“ речи.

Иначе говоря, признается естественным существование одной истории, например, немецкого языка (см. пример А.В. Исаченко), прослеживающей, как на базе позднесредневековых верхненемецких диалектов складывается наддиалектная система письменных норм языка местных канцелярий, который затем был обработан и кодифицирован М. Лютером в качестве национального немецкого литературного языка. Но представляется невозможной одна история русского языка, поскольку нормы национального литературного русского языка ориентированы не только на „общее (обыкновенное) употребление“ (по терминологии филологов XVIII в., подразумевавших в этом случае разговорную речь тогдашней социальной элиты), но и на церковнославянскую языковую традицию, которая по этой причине не может быть исключена из истории русского литературного языка, но не имеет отношения к истории языка диалектного (обычно недифференцированно именуемого „народно-разговорным“), составляющего предмет „исторической грамматики“ русского языка. И хотя все это — бесспорные факты русской исторической действительности, тем не менее, как это становится все более очевидным в последние годы, ситуация, сложившаяся в отечественном историческом языкознании, отражает универсальную необходимость дифференциации языковой истории; и ее недооценка сказывается, в частности, на результатах палеославистических исследований, а потому заслуживает здесь специального, более подробного разговора.

Дело в том, что теоретическое языкознание до сих пор не обнаруживает четкого понимания того, что оно имеет дело не с разновидностями одного объекта, именуемого языком (*la langue*, *the*

language, die Sprache и т.д.), а с двумя взаимосвязанными, но принципиально различными социальными образованиями, обозначаемыми одним термином, но по-разному связанными с тем обществом, которое они призваны обслуживать, и очень непохожими по происхождению и по своему поведению в пространстве и во времени.

Естественным (и первичным) объектом лингвистики, изучение которого обеспечило достижения сравнительно-исторического языкознания конца XIX-начала XX в., является звучащий язык как средство повседневного общения. Именно он имеется в виду, когда говорят, что язык возникает вместе с человеческим обществом и обеспечивает совместную деятельность и повседневную жизнь людей во все периоды их истории. Его появление и последующая эволюция (включая образование конкретных языков-идиом как средств общения племен и этнографических групп, образующих со временем разные народности и нации) не зависят от воли, сознания и творческой инициативы отдельных личностей; и только в языке повседневного общения, основной и естественной формой реализации /13/ которого является диалогическая речь, происходят изучаемые диахроническим языкознанием фонетико-фонологические и грамматические изменения во времени, так или иначе социально обусловленные, но со сменой социально-экономических формаций, с политическими или идеологическими преобразованиями в жизни общества не связанные и не зависящие от них в своей исторической непрерывности.

Принципиально иную природу имеет письменный (по своему происхождению и по основной форме существования) литературный язык как орудие цивилизации, появляющийся только на определенной стадии развития общества. Условия существования и развития литературных языков почти по всем параметрам противоположны тому, что наблюдается в истории языка повседневного общения. Возникновение и дальнейшие судьбы литературных языков теснейшим образом связаны с социально-экономической историей общества и являются результатом сознательной и целенаправленной творческой деятельности людей — коллективной или даже индивидуальной (можно напомнить о роли Месропа Маштоца в создании габара — культового по происхождению литературного языка древних армян, Ульфиллы — создателя готского литературного языка, Константина-Кирилла — в

создании общеславянского средневекового литературного языка, М. Лютера как переводчика Библии — в создании немецкого национального литературного языка и т.д.), которая осуществляется в определенных культурно-исторических условиях и подчиняется закономерной исторической необходимости, диктуемой потребностями общественного развития, а не какими-либо внутренними требованиями самой языковой системы.

Если язык как средство повседневного общения является необходимым свойством, своего рода конституирующим „дифференциальным признаком“ человеческого общества, то литературный язык, возникающий на базе письменной фиксации речи, для существования человеческого общества не обязателен и является продуктом цивилизации: он никогда и нигде не появляется до разложения общинно-родового строя и перехода к территориально-политическим (государственным) объединениям, выходящим за пределы родо-племенных отношений [ср. 56, с. 77, 83-89 и др.].

В плане обсуждаемой темы особенно важно отметить, что для эпохи средневековья не только в Европе, но и в Азии характерно распространение письменно-литературных языков (очень часто международных), являвшихся языками официальных (государственных) религий, утверждавшихся в качестве идеологической опоры феодальных (абсолютных или стремившихся стать абсолютными) /14/ монархий[1]. Именно так распространялась книжная латынь в католических и церковнославянский — в православных странах средневековой Европы, арабский — в восточных монархиях, принимавших ислам, и т.д. — независимо от строя и типа языков, которыми пользовалось население соответствующих регионов мира в повседневном общении. Историческая неизбежность этого процесса определялась той ролью, которую играла религия в жизни средневекового общества, а его целесообразность обуславливалась заметной диалектно-этнографической пестротой, поддерживавшейся экономической, а нередко и политической обособленностью отдельных областей феодального государства: язык культа, неизбежно приобретающий функцию общего языка культуры, оказывался в этих условиях необходимым объединяющим фактором, а следовательно, и условием культурного прогресса, стоявшим над диалектной раздробленностью языка повседневного общения.

{1} Чехословацкий историк Фр. Гейл, характеризуя начальный этап христианизации среднедунайских славянских княжеств, замечает, что он „проходил при поддержке правящего слоя, который в христианстве видел и находил свою идеологию, отражение самого себя, тогдашнего общества и мира по собственным представлениям" [32, с. 99].

Язык как средство повседневного общения характеризуется непрерывностью не только во времени, но и в пространстве. На протяжении большей части периода существования человеческого общества он представлен диалектами племен и этнографических групп, не находившихся в каких-либо иерархических отношениях, т.е. функционально „равноправными" диалектами „никакого" языка, которые не определяют ни экономических, ни политических, ни культурных отношений между их носителями и, в частности, не указывают на их принадлежность к одному или разным этносам.

Формирование средневековых народностей или наций нового времени степенью структурной близости диалектов, которыми пользовались вошедшие в них этнографические группы населения (нередко, между прочим, и неродственные в языковом отношении!), не обуславливалось и связано только с социальной историей их носителей. Иначе говоря, и в это время язык как средство повседневного общения по существу своему остается диалектным, варьирующимся в пространстве и „безразличным" к изменениям социально-этнического статуса его носителей [ср. 165, с. 233-240]. На уровне повседневного общения любой национальный язык, если не сводить его к литературному, в действительности представляет собой совокупность взаимодействующих знаковых систем — диалектов, обслуживающих различные социальные и территориальные (resp. этнографические) группы нации, объединяющиеся сознанием принадлежности к единому этносу.

Специфика письменно-литературного языка как орудия цивилизации определяет принципиально иное, чем для диалектного языка, содержание его истории. Она состоит в периодической /15/ перестройке отношений между письменно-литературными нормами, с одной стороны, и фонетико-фонологической системой и грамматическими категориями и формами языка повседневного общения того социума, который пользуется данным литературным языком, — с другой. Иначе говоря, происходящие время от времени изменения в системе норм литературного языка осуществляются не в

результате накопления в нем самом элементов нового качества (как это свойственно языку повседневного общения), а в результате реформы (или кодификации), предпринимаемой по инициативе его носителей, которые в исторически меняющихся условиях культурного развития по-разному интерпретируют отношения между нормами литературного языка (который, вообще-то говоря, в отличие от языка повседневного общения не склонен к изменениям и стремится оставаться стабильным на оси времени) и особенностями структуры своего родного языка как средства повседневного общения. В силу этого реалистическое исследование истории литературного языка невозможно без учета социально-культурных условий его зарождения и функционирования, которые определяют своеобразие культурно-языковой ситуации (т.е. отношений между языком культуры и языком бытового общения) каждого отдельного периода его существования.

Понимание онтологической неоднородности разных языковых образований просматривается уже в „Курсе общей лингвистики“ Ф. де Соссюра, впервые опубликованном в 1916 г., где автор, указывая на диахроническую непрерывность языка повседневного общения (по его терминологии, „естественного“), считал необходимым отметить, что „эта непрерывная эволюция весьма часто скрыта от нас вследствие того, что внимание наше сосредоточивается на литературном языке“, между тем как литературный язык „не может служить для нас мериллом того, до какой степени изменчивы естественные языки, не подчиненные никакой литературной регламентации“ [165, с. 173]. А спустя чуть более десятилетия на необходимость дифференцированного подхода к изучению разных объектов языкознания (но уже с позиций исследования литературных языков) указывали сотрудники Пражского лингвистического кружка, которые, отметив существенные отличия литературных языков от „народных“, соответствующий раздел своих знаменитых „Тезисов“, подготовленных к I Международному съезду славистов (1929), заключают утверждением: „Все эти свойства литературного языка следует учитывать как при синхроническом, так и при диахроническом изучении славянских литературных языков. Их исследование не должно строиться по образцу исследований народных диалектов“ [172, с. 28; ср. 185, с. 54], что, в частности, относится и к изучению старославянского /16/ языка, „который употребляли Кирилл и Мефодий и их последователи для литургических целей“ и который

„подчиняется законам развития, свойственным всем литературным языкам" [172, с. 32; ср. 177, с. 53].

Эти разъяснения, к сожалению, не были поняты исследователями. В результате даже в работах самого последнего времени, посвященных палеославистической проблематике, язык старейших славянских текстов, созданных, например, в Древней Болгарии, воспринимается как письменная фиксация определенного этапа развития болгарского языка (см., например, [210, с. 11-13]), т.е. приравнивается древнеболгарскому языку повседневного общения — разговорно-бытовому языку того народа, представителями которого созданы соответствующие рукописи. И это несмотря на то, что еще Ф. де Соссюр предупреждал против такой методологической ошибки, обусловливаемой тем, что „литературный язык, подчиняющийся иным условиям существования, нежели народный язык (т.е. язык естественный), наслаивается на этот последний и заслоняет его от нас" [165, с. 173], из-за чего на литературный язык переносятся признаки народно-разговорного, представителем которого он выступает, а древним состояниям языка повседневного общения приписываются особенности, фиксируемые в книжно-литературных текстах соответствующих эпох.

На первый взгляд кажется трудно объяснимым невнимание языковедов-диахронистов к предостережениям авторов, оказавшихся едва ли не самыми авторитетными в лингвистике XX столетия. Видимо, это надо связывать с тем, что идеи Ф. де Соссюра и пражских лингвистов были прежде всего восприняты в плане необходимости развития синхронического языкознания (явно недооценивавшегося лингвистикой XIX в.), в то время как историческое языкознание в методологическом отношении во многом и сегодня остается на „доссюровском" уровне. И это не только мешает языковедам-диахронистам разглядеть принципиальную несхожесть столь разных феноменов, как „народный" язык и литературный язык, но и препятствует обсуждению проблематики, которая должна противопоставлять исследования по истории литературных языков исследованиям, выполняемым в плане „исторической грамматики", или исторической диалектологии.

Обращаясь к палеославистической традиции, имеющей бесспорные достижения в разработке кирилло-мефодиевской проблемы, многие современные исследователи явно не учитывают того, что на

протяжении XIX в. старославянский язык привлекал внимание языковедов прежде всего как материал сравнительно-исторических реконструкций, т.е. как самая ранняя фиксация на письме славянской речи и, следовательно, „как система или модель, из которой исходили при реконструкции праславянского языка" [177, с. 35], а не как язык средневековой славянской книжности. Отсюда и то пристальное (и явно преувеличенное) внимание, которое уделялось проблеме д[ревнего с]лавянского языка /17/ [см. там же, с. 46—47] и его терминологическому обозначению.

Например, А. Лескин считал очень важным разъяснить, что термины типа (древне)церковнославянский (как и старославянский) его не устраивают потому, что „не содержат указания на народ и страну", с которыми связано создание языка первых славянских переводов, а термины типа (папноно)словенский привязывают язык этих переводов к западнославянской группе. В то же время сам А. Лескин защищал принадлежность языка переводов к южнославянским языкам, что и заставляло его отдать предпочтение наименованию древнеболгарский, хотя он и понимал, что этот термин не имеет исторического оправдания ([см. 247, с. X-XI]: "Diese Bezeichnung hat keine historische Berechtigung").

Очевидно, что подобного рода рассуждения игнорируют специфику старославянского как общеславянского по своему значению и функциям языка средневековой книжности, т.е. как межплеменного орудия культуры, ибо нет никаких сомнений, что „старославянский язык с самого начала не был предназначен для использования его в качестве локального языка" [172, с. 33; ср. 20, с. 12]; а цели, ради которых он создавался, сами по себе говорят о невозможности его отождествления с каким-либо живым славянским диалектом кирилло-мефодиевской эпохи. Именно эти его свойства способствовали тому, что сложившийся на базе старославянского церковнославянский язык более восьми столетий использовался на Руси и в России в качестве литературного, ибо, не совпадая во всем своем объеме (прежде всего в глагольном формообразовании и особенно в лексике и синтаксисе) ни с одним из восточнославянских диалектов (что нормально для литературного языка как орудия духовной культуры [ср. 185, с. 57-59]), он вместе с тем сближался с родной речью местных книжников общностью корневого и аффиксального фондов и формами словоизменения имен, благодаря чему они воспринимали его как

кодифицированную (книжно-литературную) разновидность родного языка [см. 206, с. 52-53 и далее]. И такое восприятие языка славянских переводов было predetermined самими условиями его появления под пером первоучителей. /18/

Первый этап

ОПЫТЫ ПЕРВЫХ ПЕРЕВОДОВ /857-863/

Аще бо въпросиши кънигъчия гръчьскыя, глаголя: „Къто вы есть писъмена сътворишь, или кънигы прѣложилъ, или въ кое врѣмя?" — То рѣдъции отъ нихъ вѣдятъ. Аще ли въпросиши словѣньскыя боукаря, глаголя: „Къто вы писъмена сътворишь есть, или кънигы прѣложилъ?" — То вси вѣдятъ и отгвѣщавъше рекутъ: „Святый Костантъинъ Философъ, нарицаемый Курилъ, ть намъ писъмена сътвори и кънигы прѣложи, и Меѳодие, братъ его...

Черноризецъ Храбр. О писъменахъ (ок. 893 г.)

Глава 3

СОЛУНСКИЕ БРАТЯ

Родѣмъ сы мьнии блжнии Константинѣ, а оумѣмъ и добродѣтельми выспрѣ възлѣтая, якоже орьль д(у)ховьныма крилома, ти б(ог)озарьнымъ свѣтѣмъ оума просвѣщъ си, съсоудъ избъранъ ~стомуо ~дхоу, и тѣмъ свѣтѣмъ оучениемъ философьскимъ... Старѣишии же его братъ, ~прѣблжнии Меѳодии, из млада житиискыя саны начятъ приимати. Моудростию бо яко цвѣтъ блгооуханьнъ цвѣтѣи, всѣми владыками би(с) любимъ, въ бесѣдахъ бо яко Соломонъ являшеся, дивьныя притѣча и наказания и въпрашания износя.

Слово похвальное на память ~стыма и прѣславьныма оучителема словѣньскоу языкоу, сътворишемъ. писъмены емоу, прѣложьшема новыи и ветяхыи закону въ языкъ ихъ, блаженому Курилоу и архиепскоу Паноньскоу Меѳодию (после 885 г.)

Языкотворческая деятельность основоположников славянской письменной культуры осуществлялась в эпоху активной христианизации народов Центральной Европы, шедшей с Востока, со стороны крупнейшей христианской державы мира „тысячелетней“ (просуществовавшей с IV по XV в.) Византийской империи, и с Запада, со стороны „восстановленной“ Карлом Великим (768-814) Священной Римской империи, стремившейся использовать христианское вероучение как орудие духовного и политического подчинения новообращенных народов. Вместе с тем к распространению монотеистической религии среди своих подданных тяготели и правители формировавшихся в это время раннефеодальных славянских государств, которые видели в ней идеологическую гарантию своей независимости и своего права на самостоятельное культурное и политическое развитие, а также внутривластной стабильности. Вот почему обе стороны проявили заинтересованное внимание к деятельности создателей славянской книжной культуры, способствовавшей приобщению славянских народов к несомненным ценностям христианства, и в равной степени (хотя каждая сторона по-своему) почитали их как выдающихся деятелей культурного строительства эпохи средневековья. Руководители римской церкви, познакомившиеся со славянскими апостолами в декабре 867 г., сразу же признали их программу и впоследствии канонизировали их как христианских святых, что в церковной традиции является высшей степенью признания их заслуг перед человечеством. А воспитанные Константином и Мефодием деятели новой славянской культуры позаботились, чтобы потомки не забыли тех, кто дал в руки славянам орудие, с помощью которого они получили возможность вносить свой вклад в духовное развитие народов Европы.

О происхождении и деяниях славянских первоучителей до их появления в Риме в 867 г., куда они прибыли для официального утверждения и освящения своего изобретения, мы знаем только из их Житий — „Жития Константина“ (ЖК) и „Жития Мефодия“ (ЖМ), созданных их сподвижниками и последователями в IX столетии. Более поздние сочинения о первоучителях, в той части, где они касаются начального этапа их деятельности, обнаруживают зависимость от этих двух произведений в их первоначальных (так называемых

пространных) редакциях, которые принято называть паннонскими Житиями.

Согласно паннонским Житиям братья родились и воспитывались в семье состоятельного военачальника (друнгария) по имени Лев во втором по величине византийском городе Фессалоники, окруженном многочисленными славянскими поселениями, жители которых называли город Солунем. ЖМ утверждает, что братья с детства владели местным славянским диалектом; это утверждение авторы вкладывают в уста молодого византийского императора Михаила III, который напоминает будущим миссионерам: „Вы бо еста селоунянина, да селоуняне въси чисто словѣньскы бесѣдоуютъ" (гл. V, с. 188).

Старший из братьев, точный год рождения (по расчетам — ок. 815 г. [ср. 242, с. 19-20]) и мирское имя которого остаются нам неизвестными, после ухода в отставку с военно-административной службы (якобы в одной из провинций, населенной славянами[1]) постригся в монахи под именем Мефодия, а в последние годы жизни в Византии занимал должность игумена одного из монастырей на горе Олимп в Вифинии — на северо-западе Малой Азии. Должность в монастыре, „иже нарицается Полихронъ" (ЖМ, гл. IV, с. 187), Мефодий получил якобы за успехи в „хазарской миссии" (860-861); а до этого, на протяжении 857(?)–860 гг., новообращенный монах в олимпийском монастыре „тъкмо кнѣгами бесѣдуе... съ брато м своимъ въ си х упражняше се... и къ троудом же троуды прилагав" (ЖК, гл. VII, с. 95), т.е. занимались какими-то филологическими разысканиями.

{ 1 } Степень достоверности этого сообщения существенно снижается контекстом, содержание которого сводится к тому, что император якобы заранее знал, что со временем Мефодий станет учителем и даже архиепископом славянским, а потому хотел, чтобы он загодя изучил славянские обычаи: „...княжение емоу дасть словѣньско, рече же: азъ, яко прозьря, како и хотяше оучителя словѣнемъ посълати и пьрваго архиеп спа, да бы прооучилъся въсѣмъ обычаемъ словѣньскимъ и обyklъ я по малоу" (ЖМ, гл. II, с. 187). Обратим внимание: речь идет здесь о назначении, имевшем место за четверть века до начала деятельности Мефодия в качестве славянского миссионера и примерно за 35 лет до того, как Мефодий будет посвящен в архиепископы... римским папой(!), а не византийскими властями, которые за эти годы дважды сменялись. Остроумное толкование предложил этому

сообщению греческий славист А.-Е. Тахиаос: оно должно означать, что, по мнению авторов ЖМ, именно в период управления этой провинцией Мефодий познакомился с языком и обычаями славян [см. 168, с. 287].

Младший брат Константин (827-869) получил блестящее образование в Константинополе (судя по ЖК, в знаменитом Магнаурском училище, где он якобы курировал будущего императора Михаила III и подружился с будущим патриархом Фотием), а затем служил хартофилаксом (хранителем патриаршей библиотеки) и преподавал философию, а также выполнял миссионерские поручения (в халифат и в Хазарию).

Поездка в Хазарию ознаменовалась событием, сыгравшим впоследствии решающую роль в признании Римом славянской книжности. Зимой 860-861 гг. (по разным источникам — 30 января 861 г. или 30 декабря 860 г. [см. 242, с. 51-52]), находясь в Херсоне Таврическом (по-славянски, в Корсуне, т.е. как раз там, где по летописной версии спустя более столетия крестился киевский князь Владимир), Константин обнаружил мощи св. Климента — третьего римского епископа, который за пропаганду христианского вероучения в языческом Риме был сослан императором Траяном в Таврию, где в 101 г. был казнен местными властями. По рассказу, подтвержденному митрополитом Митрофаном, находившимся в Херсоне в период пребывания там Константина, обретение мощей представляло впечатляющее зрелище. Зная из старинных рукописей, что опальному главе римских христиан I в. цепью привязали к шее якорь и бросили в море [2], Константин собрал горожан во главе с местным епископом Георгием, вывел своих спутников на мелководье и указал, где надо копать грунт. Когда при свете факелов на поверхность были извлечены останки скелета с якорной цепью на шее, никто из собравшихся не усомнился, что Константин нашел подлинные мощи святого. Часть останков он передал местному кафедральному собору (спустя 128 лет они были переданы Владимиру I по случаю его крещения), а часть хранил у себя до декабря 867 г., когда они были преподнесены в дар только что избранному римскому папе Адриану II.

{ 2 }В настоящее время принято считать, что при поисках останков св. Климента, которого он почитал как своего покровителя, Константин Философ руководствовался легендой, сложившейся в период IV — VI вв.

на базе отождествления третьего римского епископа с раннехристианским мучеником, носившим то же имя [см. 239, с. 190-197].

С 863 г. вся жизнь и деятельность солунских братьев связана со славянами среднедунайских областей — Паннонии и Моравии. Оба Жития, созданные в паннонской епархии Мефодия и составляющие вместе нечто вроде диптиха, утверждают, что в эти края они прибыли по просьбе местных князей и по поручению византийского императора, направившего их туда с целью обучения местных славян христианским догматам на их родном языке, что и потребовало создания славянской азбуки и старославянского /22/ языка, на который необходимо было перевести соответствующую христианскую литературу.

Константин после непродолжительной болезни скончался на 42-м году жизни 14 февраля 869 г. в Риме, где и был похоронен с великими почестями. Незадолго до смерти, будучи больным, он постригся в монахи под именем Кирилла, которое сохраняется за ним после канонизации в качестве имени христианского святого.

Мефодий, которому в борьбе за утверждение славянской литургии пришлось пройти через унижения, познать тюремные застенки (в 870-873 гг. где-то в Баварии или Швабии; см. обзор точек зрения [158, с. 157-159]), выдержать яростное сопротивление моравского князя Святополка и наветы римско-немецкого духовенства во главе с будущим епископом Нитры Вихингом, умер в зените славы в апреле 885 г. В последние 15 лет своей жизни он был архиепископом Паннонии — церковно-административной области (включавшей, в частности, и территорию Моравского княжества), руководство которой считалось очень почетным, а в иерархическом отношении очень значимым, что свидетельствует о безусловном доверии к Мефодию как церковному деятелю со стороны высшего римского духовенства.

Вскоре после кончины Мефодия его преемник еп. Вихинг, не раз выражавший свое негодование славянской литургией еще при жизни архиепископа, при поддержке Святополка, который к тому времени стал единодержавным правителем Великой Моравии — могущественного государства, объединившего все славянские земли в бассейне Среднего Дуная, начал искоренять славянскую книжность и славянскую литургию из бывшей епархии. славянского первоучителя [3]. Так что последующий расцвет славянской книжной культуры,

созданной Константином-Кириллом и Мефодием, наблюдается в славянских землях, в которых сами солунские братья никогда не работали: до конца XI в. традиции кирилло-мефодиевской книжности сохранялись в Чехии и прежде всего в Сазавском монастыре (1032-1097), под Прагой; на протяжении всего средневековья они развивались у хорватов в Далмации (см. подробнее [229, с. 51-56 и далее]). Но особенно счастливой их судьба оказалась в Древней Болгарии, откуда славянская книжность была усвоена сербами и православными народами Румынии и Молдавии, а также населением Руси, где книжно-славянский язык оставался основным орудием духовной культуры вплоть до XVIII столетия.

{3}Обстоятельное и очень доступное изложение жизни и деятельности солунских братьев в соответствии с житийными версиями см. в упоминавшейся книге С.В. Бернштейна [11, с. 37-127].

Судя по тому, что оба Жития были созданы вскоре после смерти каждого из братьев (ЖК — еще при жизни Мефодия, ЖМ — до искоренения славянской литургии в Моравии), вопрос об их /24/ канонизации как святых поднимался сразу же после их ухода из жизни [ср. 105, с. 93]. Причины столь неординарного явления обусловлены теми социально-историческими условиями, в которых осуществлялась деятельность славянских первоучителей. А успешное распространение книжно-славянского языка за пределами славянских земель Среднего Подунавья было предусмотрено ими еще при его создании, о чем авторы ЖК (несомненно, контактировавшие с Мефодием при работе над этим произведением) поведали устами „моравских послов“, которые, выражая желание иметь христианские книги на славянском языке, разъясняют: „Да се и иные страны, зреце въ нас, по(до)бет се намъ" (гл. XIV, с. 104)[4].

{ 4 }Ср. важнейший тезис сотрудников Пражского лингвистического кружка: „Старославянский язык с самого начала не был предназначен для использования его в качестве локального языка" [172, с. 33]. /25/

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ И ДИАЛЕКТНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

I

(А было то) въ врѣмена Михаила, цѣсаря грѣчьскаго, и Бориса, кѣнзя блѣгарьскаго, и Растица, кѣнзя моравьска, и Коцеля, кѣнзя блатьньска... [1]

Черноризецъ Храбр. О письменах (ок. 893 г.)

Распространение созданного солунскими братьями старославянского языка и его последующее утверждение в качестве орудия духовной культуры (а не только культа) были решающим образом обусловлены „политическими и историко-культурными обстоятельствами“ [22, с. 217] и происходили в славянских странах в полном соответствии с типологически универсальной закономерностью рождения литературных языков в эпоху феодализма (ср. выше с. 14-15).

{1}В некоторых древнерусских списках этого сочинения добавлено: „...и Рюрика, князя ноугородскаго“ (см. Хр., с. 141); Рюрик был „приглашен“ на княжение в 862 г.

В славянских землях Среднего Подунавья — Паннонии (Блатенском княжестве) и Моравии — славянская книжность утверждалась при активной поддержке местных правителей Коцела (861-874) и Ростислава, или Растицы (846-870), стремившихся использовать ее как средство укрепления своей власти внутри страны (в /25/ условиях обычной для той эпохи междоусобной борьбы, которая в Моравии завершилась низложением и ослеплением Ростислава), утверждения своего суверенитета и достижения культурной, а отчасти и политической независимости по отношению к Священной Римской империи. Это понимал уже А.И. Соболевский, когда писал, что „Ростислав моравский обратился к греческому императору с просьбою прислать ему духовных особ не потому, что немецкое духовенство

Моравии мало занималось своею славянскою паствой, а потому, что церковная зависимость Моравии от врагов немцев была ему тягостна и неприятна" [160, с. 151-152]. И если в Паннонии, как и в Моравии, „после 75 лет зависимости от немецкого архиепископа с прибытием Мефодия часть населения возненавидела богослужение на латинском языке" [там же], то это, безусловно, укрепляло политические позиции местных правителей.

В аналогичных условиях происходит распространение старославянской книжности и в Древней Болгарии, где его результаты оказываются более перспективными: после включения Фракии и Македонии в состав I Болгарского царства князь Борис (852-889) осуществляет крещение своих подданных, пытаясь таким образом сломить сопротивление традиционной протоболгарской знати [2], а его преемник царь Симеон (893-927), добивающийся самостоятельности болгарской церкви, создает благоприятные условия для развития старославянского языка и славянской литературы. Спустя примерно столетие та же схема развертывается на Руси [ср. 188, с. 17]: Владимир I (980-1015), завершив объединение восточнославянских областей вокруг Киева и подавив волнения племен на окраинах своей державы, принимает христианство, а его преемник Ярослав (1016-1054), добивающийся, подобно Симеону, самостоятельности Киевской митрополии, также покровительствует развитию славянской книжности, в результате чего, как уверяет летописец Нестор, при нем „нача вѣра хръстияньска плодится и раширяется" (ПВЛ, под 1037 г., с. 192).

{2} Именно выступление боярства против официального принятия страной христианства послужило Борису поводом для казни в 865 г. более 50 глав знатнейших болгарских родов, а в 893 г. — для низвержения и ослепления старшего сына Владимира-Расате (889-893) и репрессий против его сторонников, что и избавило феодализирующуюся Болгарию от центробежных тенденций, а в плане этногенетическом ускорило славянизацию ее разноплеменного населения [см. 5, с. 27 и далее; ср. 25, с. 100-101].

К концу XIX в. в палеославистике окончательно сложилось господствующее до настоящего времени убеждение, что свою азбуку и первые опыты переводов Константин создавал, ориентируясь на диалект славянского населения окрестностей Солуны (ср. выше с. 22). Во всяком случае, сейчас не вызывает сомнений, что старославянская

азбука закрепила фонологическую систему говоров Македонии, к которым в структурном отношении /26/ принадлежал и солунский диалект (см. обобщение: [41, с. 52, 53, 63-64]); к этим говорам восходит и ряд морфологических особенностей старославянского языка, каким он восстанавливается для кирилло-мефодиевского периода (см. след, главу). Его дальнейшее совершенствование — по мере расширения круга переводимых текстов и изменения условий функционирования — в первую очередь связано с обогащением словарного состава, необходимого для передачи небытовой (философско-религиозной, абстрактной) лексики, составляющей специфику языка христианской книжности. И в этой связи необходимо обратить внимание на хорошо известные исторические обстоятельства, которым обычно не придается должного филологического значения.

Речь идет о том, что славянские первоучители и их ученики подвизались в славянских землях, население которых было христианизовано до их появления, и не занимались массовым крещением своей паствы.

Этого существенного обстоятельства не могли понять средневековые авторы, рассказывавшие о деяниях славянских апостолов спустя по меньшей мере полтора-два столетия после их канонизации и явно находившиеся под влиянием стереотипа, сложившегося в византийской агиографии — в жизнеописаниях деяний ранних христианских святых, где основное внимание уделялось обращению в христианство окружавших Византию языческих племен. Так, например, в „Успении Кирилла" утверждается, будто князь Рагислав „просяше крѣщения и оучителя православной вѣрѣ" [96, с. 156][3]; с этим же надо связывать популярный в средневековой Болгарии миф о крещении Константином славян на реке Брегалнице (см. текст [там же, с. 155]; см. историю вопроса [34][4]). Тот же мотив находим в относительно позднем по происхождению „Житии Наума" (одного из учеников Мефодия, обосновавшегося в Западной Македонии, где его культ почитался на протяжении многих столетий): св. Кирилл „азбуоквы незнаеми състави добрѣ и крѣсти словяны и блѣгары" [96, с. 104]; этот мотив повторяется и в ряде других средневековых сочинений (см. обзор [81, с. 237-243]; ср. [240, с. 307]).

Между тем в ЖК, созданном в период 874-880 гг. (т.е. еще при жизни Мефодия), обращение Рагислава к византийскому императору начинается с сообщения об уже состоявшемся крещении Моравии:

„Людемь нашимь поган'ства се о(т)връг'шіимь и по хрїстіанскыи се законь дръжащїимь, оучителя не имамаы таковаго, иже бы въ свои езыкь истинную вѣру хрїстіан'скоую сказаль" (гл. XIV, с. 104; то же в ПВЛ). Не противоречат этому сообщению и авторы ЖМ, чье сочинение, созданное в 885-886 гг., сохранилось в очень раннем списке XII в.; в их интерпретации князя Рагнислав и Святополк обращаются к императору именно /27/ как христианские правители: „ Бжию млстию съдрави есмъ, и соуть въ ны вѣшьли оучители мнози крѣстияни из влахъ и из грѣкъ, и из нѣмьць, оучаще ны различь" (гл. V, с. 188). О крещении славян до создания кирилло-мефодиевской письменности говорит черноризец Храбр, писавший в Болгарии в период между 886 и 893 гг. (см. ниже).

Иначе говоря, современники, авторы IX столетия, характеризуют деятельность славянских апостолов в полном соответствии с реальной действительностью того времени (поскольку она подтверждается историческими и археологическими свидетельствами — см. далее), которая требовала от них не крещения, а просвещения в средневековом смысле.

{ 3 } Последнее словосочетание говорят о появлении этого текста после середины XI в.: в произведениях, создававшихся до разделения церковей (до 1054 г.), обычно используются словосочетания истинная вера, правая вера и т.п.

{ 4 } В данном случае существенно не то, что этот миф объединил деяния разных святых, носивших одно имя (см. подробнее [11, с. 32; 64, с. 64-65]), что в средневековых сочинениях не редкость, а то, что компиляторам, оценивавшим деятельность первого славянского апостола со значительного временного расстояния, мотив крещения казался необходимым, и они нашли его в Житии одноименного святого, подвизавшегося в районах, сопредельных с теми, где начинали свою деятельность славянские первоучители, а позднее трудились их ученики.

Если миссионерская деятельность солунских братьев среди славян, уже принявших крещение, носила просветительский и учительский характер, то это значит, что их переводческая практика протекала в условиях уже сложившейся христианской обрядности с использованием славянской речи (хотя бы и только в плане „вспомогательном" — в основных молитвах и проповедях, толкованиях основ христианской догматики [см. 20, с. 186-187]). Это обстоятельство

весьма существенно для выявления путей формирования лексики, специфической для старославянского языка как книжно-литературного.

В начале XX в. М. Фасмер обратил внимание, что некоторые слова греческого происхождения в старейших славянских рукописях оформлены в соответствии с их не литературным, а диалектным греческим произношением [см. 192, с. 338 и далее]. Наблюдение молодого слависта сразу же было принято современниками как еще одно доказательство „болгаро-македонской" диалектной основы старославянского языка, поскольку речь здесь должна идти о проникновении соответствующих слов в тексты первых переводов не из греческих оригиналов (как во многих других случаях), а непосредственно „из уст народа" (ср., например, [192, с. 14-15]), на диалект которого ориентировался переводчик и который должен был, следовательно, соприкоснуться с грекоязычными соседями, что могло быть только на территории Балканского полуострова [5], а не на Среднем Дунае, где в соответствии с версией паннонских Житий подвизались славянские первоучители.

{ 5 } Опираясь на идею о том, что братья работали над славянской азбукой и первыми переводами в 857-860 гг. во время совместного пребывания в одном из вифинских монастырей [см. 109, ср. выше с. 27], А.-Е. Тахиаос высказал предположение, что ориентиром для них был диалект местных славян [см. 168, с. 291-292]. В плане лингвистическом это предположение ничего не меняет, ибо в Вифинии „были расселены императором Юстинианом II славяне из района Солуни, а после 762 года славянский элемент обновился здесь после перемещения части населения из Болгарии" [там же, с. 291], следовательно, вифинские славяне в основном были носителями того же диалекта.

В составе грецизмов устного заимствования кроме бытовизма КРЕВАТО (гр. диал. κρέβατα, ср. серб. кревет; гр. литер. κράββατος ср. рус. кровать) оказываются термины, которые могли проникать в диалект балканских славян вместе с усвоением норм жизни /28/ христианского общества или в результате знакомства с христианскими текстами на слух (например, при их толковании местными священниками). Это ПАРАСКЕВГИЯ, гр. диал. παρασκευή (о.-слав. пяцькъ, рус. литер. пятница и ц.-слав. параскева, соответствующее гр. литер. - παρασκευή), СЖБОТА (ср. макед. събота, рус. литер. суббота) — из гр. диал. σάμβατον (гр. литер. σάββατον; ср. лат. sabbata, нем.

Sabbat, польск. sobota), а также ЛЕВГИЯ , ЛЕВГИТЬ », гр. диал. (гр. литер, λευγίτες ; ср. в совр. переводах Св. писания: левит). Позднее В. Погорелов обратил внимание на то, что в старейших славянских памятниках та же субота , как и сотона , пишется с „ о на месте а потому, что являются, очевидно, более старыми заимствованиями народной речи" [143, с. 872]; см. выше рус. (не из профессиональных текстов!) кровать — при гр. κράββατος ; ср. обычные для древнерусских текстов написания ольтарь , Олекса и т.п. — при книжно-литературных алтарь, Алексии.

Если согласиться с выводом, что „некоторые греческие слова вошли в народную речь задолго до кирилло-мефодиевской эпохи" [143, с. 883], то, учитывая характер лексем, составляющих корпус „народных" заимствований, необходимо признать, что носители того славянского диалекта, на который в начале своей переводческой деятельности ориентировался Константин Солунский, к середине IX в. уже имели определенные представления, а может быть, и традиции христианской терминологии [ср. 20, с. 192-193], учитывавшиеся основоположником старославянского языка до начала проповеднической деятельности в славянских поселениях Среднего Подунавья. В отношении солунских славян, живших на территории Восточной Римской империи, этот вывод представляется вполне закономерным [см. 162, с. 83, 99, 118-120 и др.; ср. 95, с. 257], ибо не приходится сомневаться, что „в IX в. большинство славян, проживавших в пределах империи, уже были христианами" [101, с. 172].

Что касается районов непосредственной миссионерской деятельности солунских братьев, то там, в Моравии и Паннонии, распространение христианства относится ко второй половине VIII в. и связано с деятельностью баварских священников и монахов во главе с игуменом зальцбургского монастыря св. Петра Вергилием, среди которых были (как и сам Вергилий) миссионеры ирландского происхождения [ср. 226, с. 515]; именно они, как предположил А.В. Исаченко, имеются в виду в ЖМ под учителями из гръкъ : см. обзор и библиографию вопроса [73, с. 61-62 и др.])[6]. Так что заявление паннонских Житий о том, что моравляне задолго /29/ до середины IX в. отвергли язычество и придерживаются христианского закона (см. выше), не противоречит показаниям других исторических источников о христианизации славян, живших вдоль границ Священной Римской империи, уже в эпоху Карла Великого, т.е. не позднее рубежа VIII-IX

вв. Современные археологические раскопки подтверждают эти исторические свидетельства. В частности, фундаменты церковных построек обнаруживаются на моравских городищах начала IX в. [см. 145, с. 32], из чего следует, что в Моравии „процесс христианизации в первой половине IX в. уже сильно продвинулся, охватив не только правящий слой, но и многих жителей, если не преобладающее большинство великоморавского населения" [32, с. 99; ср. 242, с. 54-55].

{ 6 } Это обстоятельство очень существенно, поскольку „ирландцы были первым западноевропейским народом, перешедшим в богослужении с латинского на родной язык" [73, с. 50], а для ирландских священнослужителей было характерно использование родного языка, паствы в богослужении (см. [там же, с. 49]).

В VIII в. начинается и христианизация славянского населения Паннонии. О деятельности здесь зальцбургских монахов подробно рассказывает анонимный автор (или авторы?) направленной против Мефодия книги (а по назначению — доноса или обвинительного заключения) под названием "*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*" („Обращение (в веру) баварцев и хорутан"), где утверждается, что в 798 г. преемник Вергилия зальцбургский архиепископ Арно по приказу Карла Великого побывал *in partes Sclavorum* ('в краю славян'), с тем чтобы *exquirere voluntatem populi illius et praedicare ibi verbum dei* ('выяснить настроение народа и проповедовать слово божие'), а затем отсылает *in Sclaviniam* ('в Словению') возведенного им в епископский сан Деодерика (см. СБ, с. 35), который, таким образом, оказывается первым известным нам по имени епископом в славянских землях Среднего Подунавья. Там же сообщается, что в столице Паннонии (в Блатнограде?), которую в 846 г. получил в лен от франкского короля изгнанный из Нитры вместе со своим сыном Коцелом словенский князь Прибина, 24 января 850 г. состоялось освящение церкви св. Богородицы (*in honore sanctae dei genitricis Mariae*) в присутствии большого съезда вельмож, среди которых названо около полутора десятка славянских имен (см. там же, гл. 11, с. 38-39; ср. [73, с. 55-56]).

Все эти факты должны указывать на то, что в славянских землях Среднего Подунавья уже в докирилломефодиевское время существовали условия для формирования местной христианской терминологии, которая здесь не могла быть ориентирована на греческую. И это неизбежно /33/ должно было отразиться в славянских переводах, осуществлявшихся в период деятельности первоучителей в

Паннонии и Моравии [см. 160, с. 150-179]. Так, например, давно замечены явные латинизмы в старославянском переводе молитвы „Отче наш“, относящейся „к абсолютному минимуму христианских текстов, знание которых требовалось от прозелитов“ [73, с. 67]. Более того, есть основания предполагать, что еще до появления солунских братьев здесь существовали опыты записи отдельных богослужебных текстов на славянском языке латинскими буквами („без устроения“, по выражению Храбра). /30/

Принято считать, что традиция такой записи отражена в знаменитых „Фрейзингенских листах“, которые донесли до нас „древнейшие славянские переводы основных текстов, употреблявшиеся в славянской среде до прихода Кирилла и Мефодия“ [73, с. 70], поскольку они содержат „Оглашение“ и краткое „Верую“ в той форме, „в какой эти тексты сохранились в наиболее архаичных христианских древневерхненемецких рукописях. „Оглашение“ и „Верую“ — это вообще первые тексты, с которыми знакомится прозелит перед крещением“ [73, с. 63] (см. [там же с. 63-71] анализ содержания „Фрейзингенских листов“ и их параллелей в старославянском СТ, отражающих элементы латинских и немецких оригиналов).

В аналогичной ситуации развивалась и деятельность учеников Мефодия в I Болгарском царстве, где христианство было введено как государственная религия за 20 с лишним лет до их появления на Балканском полуострове. Но здесь языком богослужения был тот самый греческий, с которого переводились первые славянские книги и с которым славянские проповедники не сталкивались более двух десятилетий. А тот факт, что созданная Константином глаголица была заменена в Преславе новой азбукой, базирующейся на графической системе греческого унциала (подробнее см. гл. 12), должен указывать на существование здесь опытов записи славянских текстов греческими буквами. И в этой связи заявление Храбра о том, что в докирилломефодиевское время славяне, „кръстивше же ся, римьскими и гръчьскими писмены нуждааху ся писати словѣньску рѣчь без оустроения“ (Хр., с. 114), надо признать в высшей степени компетентным.

II

Славянские диалекты до середины X в. различались не больше, чем диалекты любого нынешнего языка более или менее значительного народа.

Н.Н. Дурново. К вопросу о времени распада общеславянского языка (1929)

В 1929 г., предлагая I Международному съезду славистов программу изучения условий возникновения и дальнейшего распространения старославянского языка, авторы „Тезисов Пражского лингвистического кружка“, исходя из того, что „было бы методологически неверно считать этот язык одним из живых славянских диалектов X - XII вв. и изучать его с позиций исторической диалектологии“ [172, с. 32] (ср. выше с. 15-18), сформулировали ряд положений, которые в свете палеославистических исследований последующих десятилетий представляются очень реалистическими. /31/

Учитывая показания старейших сохранившихся (!) славянских текстов, указывающих на существование уже в X-XI вв. „большого количества редакций старославянского языка“, авторы пражских „Тезисов“ настаивали на том, что „нет никаких оснований считать истинно старославянской лишь какую-то одну из редакций, а остальные рассматривать как отклонение от нормы и пренебрегать ими... Эти литературные диалекты старославянского языка необходимо строго отличать от живых славянских диалектов“; в частности, „тот локальный славянский диалект, который был выбран Кириллом и Мефодием в качестве основы для литературного славянского языка“, ни в коем случае „не представляет собой какого-то одного из тех литературных диалектов, которые засвидетельствованы дошедшими до нас старославянскими текстами“ [172, с. 33]. Оставляя в стороне определенную терминологическую непоследовательность (сохранение названия старославянский для периода существования уже сложившихся местных изводов, которые по аналогии с локальными вариантами языка повседневного общения названы литературными диалектами), обратим внимание на требование пражских славистов, с одной стороны, не отождествлять язык сохранившихся славянских текстов с системой норм кирилло-мефодиевских переводов; с другой стороны, не отождествлять систему раннесредневекового книжно-литературного языка с повседневной речью того славянского населения, которое пользовалось этим языком при отправлении

церковных обрядов, а затем — и в светской литературной практике [ср. 245]. Это же касается отчетливо отражаемого уже рукописями XI в. территориального варьирования этого книжно-литературного языка, то сама возможность его локальной дифференциации, т.е. оформления местных изводов („литературных диалектов"), была предопределена своеобразием культурно-языковой ситуации, создававшейся в каждой из славянских стран, принимавших язык кирилло-мефодиевских переводов в качестве орудия культа и культуры.

Анализируя славянскую диалектно-этнографическую ситуацию эпохи деятельности первоучителей, языковеды-слависты достаточно рано обнаруживают понимание того, что „отдельных славянских языков в это время еще не было" [185, с. 60], и, следовательно, нельзя „говорить о славянских диалектах того времени как о самостоятельных языках" [43, с. 521] (ср. позднее [211, с.461-1 467; 249, с. 276]). Структурно-лингвистическая аргументация этой точки зрения понятна: реконструируемые сравнительно-историческим языкознанием фонетико-фонологические различия между славянскими диалектами вплоть до завершения процесса падения редуцированных (а они в эпоху первоучителей, безусловно, еще были, если Константину понадобилось ввести в свою азбуку знаки для обозначения фонем <ъ> и <ь>!) весьма незначительны и очень регулярны, а словарный фонд обслуживавший /32/ нужды славянских сельских общин до их христианизации (по выражению Н.Н. Дурново, „обиходный словарь"), и сегодня сохраняет заметное единство, не исключаящее взаимопонимания между представителями разных славянских народов, если их беседа не выходит за пределы семейных отношений, сельскохозяйственного производства и т.п. ([ср. 125, с. 37]; по мнению М. Чейки и А. Лампрехта, дифференциация „ядерного словарного состава между славянскими языками" в основном осуществляется в X-XI вв. [211, с. 466]). И вполне понятно, почему в середине IX в. „в переговорах Ростислава с императором ни разу не поднимается вопроса о нетождестве славян моравских и болгарских" в языковом отношении [43, с. 526]; а ориентированный на солунский (южнославянский) диалект язык первых переводов славяне Среднего Подунавья (западные, по современному членению) восприняли „не как иностранный, а как свой родной" язык книжности [185, с. 60]. Именно это и обуславливало свободное проникновение в него отдельных

местных языковых особенностей, со временем противопоставивших друг другу разные изводы церковнославянского языка.

Основываясь на вполне доказуемом предположении о высокой степени структурной близости славянских диалектов IX в., и Н.С. Трубецкой и Н.Н. Дурново, как и их современные единомышленники, определяют славянские говоры той поры как „диалекты единого праславянского языка" [185, с. 60; 211, с. 462-463], окончательный распад которого они относят к X - XII вв., связывая с падением редуцированных [ср. 178, с. 19-20]. На такой интерпретации славянской диалектно-этнографической ситуации эпохи первоучителей сказывается инерция „компаративистского мышления", для которого невозможно представить процесс образования родственных языков иначе, как в результате последовательного распада предшествовавшего им языка-основы (праязыка), сохранявшего структурное единство вплоть до момента „регистрации" выделившихся из него языков-идиом. Между тем сомнительно само понятие праславянского языка, сложившееся в эпоху представления о нем как о целостной, территориально нерасчлененной системе, восстанавливаемой в результате сравнительно-исторической реконструкции.

Если термин язык употреблять не в общелингвистическом смысле 'орудия повседневного общения', когда „языком" следует признавать говор каждой деревни, то праславянское (реконструируемое) состояние можно характеризовать как язык (а не совокупность близких в структурном отношении индоевропейских диалектов, объединяющихся присущими только им особенностями) лишь при допущении, что его носители до поры до времени составляли социальное и этнографическое единство в составе племени или племенной конфедерации и объединялись сознанием принадлежности к одному этносу. Для эпохи формирования праславянского языка такое допущение пока неизбежно [см. 202, с. 183-185, 191-192, 211-213]; однако для второй половины I тыс. н.э. оно более чем спорно. Сообщения Иордана не оставляют сомнений в том, что такого „единства" не было уже и в VI столетии: размещая „многолюдное племя венетов" (в подлиннике 'многочисленный народ') на „безмерных пространствах" Центральной и Восточной Европы, он поясняет, что „их наименования теперь меняются соответственно различным родам и местностям" [71, с. 70-71], констатируя тем самым множественность славяноязычных этнографических группировок [см. 201, с. 62-63],

которые на уровне социально-этническом составляли племена и племенные союзы (или конфедерации, племенной состав которых мог время от времени меняться), а на уровне языковом представляли структурно близкие друг другу диалекты („никакого" языка — см. подробнее [197, с. 9-10]; ср. выше с. 15), характеризовавшиеся „волнообразной" непрерывностью на всем занятом их носителями „безмерном пространстве". И это хорошо отражено в „мозаичности" архаических внутриславянских изолексов, убеждающих, что „первоначальная Славия была не языковым монолитом, а его противоположностью" [182, с. 66].

Язык-идиом в том смысле, в каком он может соотноситься с составляющими его диалектами, т.е. язык как 'территориально варьирующееся средство общения социума, объединенного сознанием принадлежности к единому этносу', формируется только в результате сложения наддиалектного территориально-политического объединения, в составе которого вошедшие в него диалектно-этнографические группы постепенно утрачивают племенное самосознание и вырабатывают единое этническое самосознание [ср. 31, с. 156-158]. Исследования последних лет убеждают, что в пределах раннесредневековой Славии условия для разрушения племенного самосознания и формирования „отдельных" славянских народностей в основном складываются на протяжении VIII-XII вв. — по мере стабилизации славяноязычных государств [ср. 195, с. 121 и др.].

В середине IX в. этот процесс еще был далек от завершения, и солунские братья в разных районах славянского мира, независимо от вхождения их в то или иное территориально-политическое объединение, имели дело с близкородственными диалектами, носители которых взаимодействовали в пограничных областях, оказывавшихся на протяжении только одного этого столетия в составе разных государств (достаточно напомнить, как менялись на протяжении IX в. границы I Болгарского царства, включившего в свой состав славян Фракии и Македонии, сербов и будущих словаков — см. карту на с. 248-249 в [81]; или границы Великой Моравии, в которую при князе Святополке кроме Чехии вошла Паннония, а также земли лужицких сербов и вислян /34/ [см. 151, с. 81-87])[7]. И если говоры поселений, в которых побывали за время своей деятельности славянские первоучители, уже нельзя определять как „праславянские", поскольку они не являлись варьирующимися в пространстве

средствами общения единой („праславянской“) лингвоэтнической общности, то и называть их древнеболгарскими, древнесербскими, древнехорватскими, древнесло-венскими, древнечешскими и т.д. можно лишь весьма условно, проецируя на карту распространения славянских диалектов IX в. границы более поздних славяноязычных народностей. Впрочем, в отдельных районах, видимо, можно характеризовать говоры кирилло-мефодиевской эпохи как прачешские или прасловацкие, имея в виду, что они легли „в основу сформировавшихся позднее чешского и словацкого языков“ [ЦО, с. 14].

Разумеется, такие характеристики неприменимы к раннесредневековым диалектам регионов, где славянская языковая традиция не сохранилась, как, например, в Паннонии, впоследствии заселенной венграми, ассимилировавшими местное словенское население. Трудно согласиться и с применением „этнических“ определений типа древнесловенские, древнеболгарские и т.п. к диалектам областей, население которых не вошло в состав соответствующей славянской народности, что, например, относится к славяноязычному населению Солуня с его окрестностями [ср. 46, с. 54; 53, с. 81], Фессалии и других смежных областей, где славяне, как полагает Г.Г. Литаврин, еще и в XI в. «сознавали себя, кажется, не столько родственными жителям Болгарии поселенцами, вынужденными подчиняться властям империи, сколько „ромеями“» [101, с. 173], что очень характерно для разноязычных подданных Византии рассматриваемого периода [см. 100, с. 202-210].

Описанная диалектно-этнографическая ситуация эпохи первоучителей предопределила дальнейшую судьбу их детища в разных славянских странах: созданный ими книжно-литературный язык, призванный сформулировать понятия и идеи, не связанные с бытовыми и производственными отношениями раннесредневековых общин, независимо от его „диалектной основы“ носителями любого славянского говора должен был восприниматься как „свой“ на замкнутых уровнях своей структуры [ср. 1, с. 7-11; 204, с. 12, п. 2.2] и вместе с тем требовал специального изучения, чтобы можно было понимать излагаемые на нем тексты, как, впрочем, и в наше время необходимо специально обучаться активному владению нормами родного литературного языка.

{ 7 } Интересны в этом отношении пути миграции нитранского („словенского“, в нынешних представлениях — словацкого) князя

Прибины: будучи изгнан из своей вотчины князем Моймиром, присоединившим в 833 г. Нитру к Моравии, он сначала находит прибежище у болгарского князя (хана) Маламира, затем — у хорватского князя Ратимира, пока, наконец, не получает в 846 г. от франкского короля в лен населенную словенами Паннонию [см. 32, с. 93-94]. Можно догадываться, что пункты миграции подсказывались возможностями (языкового) взаимопонимания при непосредственном общении. /35/

Глава 5

SOLUŇSKÁ STAROSLOVĚŇŠTINA

... so dass Konstantin lange vor dem Plan einer Mission in Mähren an der slavischen Schrift und an seiner Uebersetzungen gearbeitet haben muss. Daraus wäre zu schliessen, dass er bei dieser Arbeit die Slaven seiner Heimat und deren weiterer gleichsprachiger Umgebung, also Mazedoniens und Bulgariens, im Auge gehabt habe[1] .

A. Leskien. Handbuch dt.r altbulgarischen (altkirchensla-vischen) Sprache (1871)

Паннонские Жития утверждают, будто славянская азбука и старославянский язык были созданы Константином Философом по поручению константинопольского двора во главе с императором Михаилом III, откликнувшимся в 863 г. на просьбу моравского князя Ростислава, которому якобы понадобился учитель, „иже би ны въ свои языкъ истинную вѣру хрістіан'скоую сказалъ" (ЖК, гл. XIV, с. 104). Однако исследователи кирилло-мефодиевской проблемы, учитывая тщательно разработанное соответствие славянской азбуки фонологическому составу тогдашней славянской речи, а также высокое качество старших переводов, достаточно рано пришли к убеждению, что языкотворческая деятельность Константина и Мефодия началась задолго до 863 г. и, следовательно, по их собственной инициативе . Ответов на вопросы, когда и почему было задумано солунскими братьями создание славянской письменности, в средневековых

источниках, конечно, нет; и тем не менее уверенность, что к 863 г. эта сложная работа была если не завершена, то по крайней мере близка к завершению с конца XIX в. становится всеобщей. Она основывается на рассуждениях, сформулированных уже А. Лескином: „Составленное Константином письмо настолько превосходно“, что „может рассматриваться лишь как результат долго длившейся работы“, ибо даже такой знающий и талантливый человек, как он, „не мог без долгих наблюдений и опытов составить столь совершенную азбуку для богатой звуковой системы, сильно отступающей от греческой“; а это значит, „что Константин должен был работать над славянским письмом и над своими переводами задолго до плана миссии в Моравию“, ориентируясь, как это видно /36/ из фонологического состава его азбуки, на хорошо знакомый ему диалект родного Солуня [247, с. XX-XXI]; (см. обзор [158, с. 18]).

{ 1 } Константин задолго до плана миссии в Моравию должен был работать над славянским письмом и над своими переводами. Из этого следовало бы заключить, что он при этой работе имел в виду славян своей родины и прилегающих к ней сходноязычных окрестностей, т.е. Македонии и Болгарии. А. Лескин. Учебник древнеболгарского (древнецерковнославянского) языка (1871).

Учитывая давние христианские традиции славяноязычного населения Солуня и его окрестностей (см. выше с. 28-29), что вполне согласуется с выдвинутой более ста лет назад И. Тейлором и затем поддержанной и тщательно разработанной И.В. Ягичем гипотезой о связи глаголицы с греческим минускулом ([см. 229, с. 82-84 и далее]; ср. таблицу [225, с. 29]), которым византийские славяне могли пользоваться в докирилловское время [2] (вспомним у Храбра: славяне, „крѣстивше же ся, римьсками и грѣчьскими писмены нуждааху ся писати словѣньску рѣчь без оустроения“ — Хр., с. 114), И. Курц высказал предположение, что здесь ко времени деятельности солунских братьев уже могли существовать и первые опыты переводов отдельных чтений и молитв, которые записывались „неустроенным“ греческим минускулом [см. 246, с. 315-318].

Ориентация первоучителей на диалект Солуня означает, что первоначальная система норм того книжно-литературного языка, который был представлен в первых опытах переводов и который Н.С. Трубецкой называл простарославянским (точнее „прастароцерковнославянским“ — *uraltkirchenslavisch*), а В. Ткадличик

позднее обозначил как *soluňská staroslověňština*, могла характеризоваться чертами, отсутствовавшими в славянских диалектах не только Среднего Подунавья, но и Восточной Болгарии, т.е. чертами более узкого распространения, чем „южнославянские“ и даже „болгаро-македонские“ (к которым обычно относят начальный а-, л <*dl или *tl, „вставочный“ л', -ши во 2-м л. ед. числа и -тъ в 3-м л. обоих чисел глаголов, имперфект и некоторые другие). Н.Н. Дурново в свое время высказал хорошо аргументированное предположение, что такими особенностями, исчезнувшими в период бытования старославянского языка среди славян Среднего Подунавья, могла быть фонема <з'> (из *g' по 2-му и 3-му смягчению задненёбных), для обозначения которой Константин ввел в свою азбуку букву „зело“, отличную от буквы, обозначающей <з >, и в звуковом значении встречающуюся только в глаголических текстах, связанных с западномакедонской Охридской школой, но отсутствующую в КЛ, а в кириллических рукописях варьирующуюся с буквой „земля“ [см. 41, с. 54-55], а также местные, западномакедонские рефлексы праславянских *dj и *tj, *kt', что требует специального обсуждения.

{ 2 } Напоминая, что И. Тейлор исходил из предположения, что „славяне еще до Кирилла пробовали передавать свои слова и свои звуки греческими буквами“ И.В. Ягич пояснял: „Если такие попытки действительно существовали, что можно допустить, тогда неудивительно, что и Кирилл ими воспользовался, приведя их только в известную систему“ [229, с. 84].

Прежде всего здесь возникает проблема буквы „грвь“ — (по И.В. Ягичу, из соединения курсивных греческих γι /37/ [см. 229, с. 90]), наличие которой в глаголической азбуке, созданной для письменной фиксации „солунской старославяницы“, не может быть оправдано, как это обычно делается, необходимостью обозначить [г'], встречающийся только в греческих словах. Из целого комплекса соображений, выдвинутых в свое время Н.Н. Дурново [см. 41, с. 55-56; 42, с. 72-75], а позднее обстоятельно развитых В. Ткадчиком [см. 255, с. 347-354], достаточно обратить внимание на то, что перед гласными переднего ряда произношение [г'] в грецизмах не могло восприниматься как реализация особой фонемы, отличной от <г >, если только не было „своей“ фонемы (!) того же образования, ибо для обозначения звуков, встречающихся только в греческих книжных заимствованиях, славянские азбуки использовали буквы греческого

алфавита, как в случаях с Ф, Θ, Т („ипсилон“, слав, „ижица“), а в кириллице также еще и „кси“ и „пси“ [ср. 21, с. 124-134]. Иначе говоря, сам принцип, положенный в основу графической системы Константина, указывает на то, что особая (не соответствующая греческой) буква могла быть введена в нее только в том случае, если она была необходима для обозначения элемента славянской фонологической системы, а не фонетического варианта, встречающегося лишь в иноязычной лексике (ибо, например, в гр. ἄγγελος, как и в слав, АНГ'ЕЛЪ/АГГ'ЕЛЪ, перед гласным переднего ряда реализовалась фонема <g> — <г> [ср. 255, с. 352]). Вместе с тем старейшие азбучные молитвы подсказывают, что в славянской речи, на которую ориентировался Константин, фонема, обозначавшаяся буквой „грвь“, не встречалась в начале слов [см. 41, с. 55, 56 и др.]. Все вместе заставляет предполагать, что она обозначала рефлекс праслав. *dj, который в окраинных (в основном в западных) македонских говорах реализуется как средненёбный (палатальный) [г'] [3], представляющий, однако, не новацию (под влиянием сербских говоров, как думал А.М. Селищев), а архаизм, оттесненный на окраины под влиянием восточноболгарских диалектов, где в качестве рефлекса *dj выступает фонема <жд'> [см. 255, с. 348-354]. Именно поэтому и не оказалось соответствия букве „грвь“ в кириллице, составленной в Восточной Болгарии (см. ниже), ибо здесь она была „не нужна“, поскольку могла бы обозначать только позиционный вариант <г> в греческих словах (как и [к'], [х'], обозначавшиеся буквами К, Х: КЕСАРЬ, АРХИЕРЕИ, как и АНГЕЛЪ).

{ 3 } Еще в XIX в. Ф. Миклошич в качестве одного из аргументов в пользу защищавшейся им „паннонской“ диалектной основы старославянского языка выдвигал то обстоятельство, что в македонских говорах рефлексы *dj и *tj реализуются как [г'] и [к'], между тем как во всех сохранившихся славянских текстах (кроме, разумеется чешских КЛ, дающих здесь З и Ц) рефлексами этих праславянских сочетаний выступают жд и шт (см. обзоры [92, с. 11; 205, с. 273]).

Утверждение, что буква („грвь“) в составе глаголицы свидетельствует об ориентации ее составителя на „солунский“ диалект, /38/ неизбежно выдвигает вопрос об отражении в первоначальной азбуке (в изобретенной Константином глаголице) глухой пары <г'>, которая должна была реализоваться в средненёбном (палатальном) согласном типа [к'] как рефлексе праслав, сочетаний *tj и *kt'.

Новейшие исследования С.Л. Николаева позволяют реконструировать рефлекс типа [r']~[k'] и для древнего псковско-новгородского диалектного ареала (который автор связывает с летописными кривичами), на противоположной окраине раннесредневековой Славии [см. 126, в частности, с. 128-140]. Эти рефлексy, восстанавливаемые на основании отдельных реликтовых явлений в псковских говорах и показаний новгородских берестяных грамот, с XIII-XIV вв. вытесняются в результате междиалектного взаимодействия под влиянием древнерусских северовосточных говоров. Аналогия к раннесредневековым взаимоотношениям славянских говоров Македонии и Восточной Болгарии, как видим, достаточно выразительна!

Н.Н. Дурново предположил, что для обозначения фонемы <к'> Константин пользовался буквой (будущей щ < Щ), которая не использовалась в Моравии (в КЛ и в более поздних ПО соответствующие рефлексy обозначаются буквами, тождественными кириллическим З и Ц) и не встречается в ряде глаголических памятников древнеболгарского происхождения (например, в КС; лишь однажды в ЗЕ), предпочитающих буквосочетание, соответствующее кириллическому ШТ [см. 41, с. 56-58; 255, с. 354-364]. Необходимо при этом учитывать, что последующая судьба этой буквы, нашедшая отражение в старейших глаголических (а также кириллических) рукописях, созданных спустя не менее полутора столетий после изобретения глаголицы, связана с тем, что болгарскими писцами она употреблялась в соответствии с первоначальной орфографией, т.е. для обозначения рефлексов тех же *tj и *kt', которые здесь совпадали с рефлексами *stj, *skj, в результате чего местные книжники неизбежно отождествляли щ и шт , постепенно становившиеся вариантными способами обозначения на письме одной и той же фонемы. Ср. позднее то же на уси, где, однако, устанавливается „свое“ звуковое значение щ под влиянием местных рефлексов *stj, *skj (видимо, [ш'ч'], но не [шт']).

В „моравской“ орфографии эти рефлексy обозначались буквосочетанием, соответствовавшим кириллическому щч , что и лежит в основе очень распространенной идеи о лигатурном происхождении глаголической буквы — из сочетаний Ш . Между тем отсутствие буквы (Щ) в начале слов (кроме ШТЮЖДЬ [см. 42, с. 73]) говорит о том, что в начальный период славянской письменности эта

буква не означала рефлексов *stj, *skj, передававшихся сочетанием Ш = ШЧ [см. 41, с. 61]. Идею лигатурного происхождения подрывают и собственно палеографические свидетельства. По наблюдениям Г.Г. Ланта, в ЗЕ, где лигатуры обычны, буква встречается лишь однажды, между тем как, например, в СТ, где лигатур относительно мало, лишь однажды отмечено ШТ — обычно рефлексы глухих праславянских палатальных сочетаний обозначаются буквой [см. 248, с. 253-257; ср. 255, с. 355]. Возможно, отражением первоначального звукового значения = [к'] являются отмечаемые в глаголических хорватских рукописях (где глаголица могла появиться /39/ еще во времена Мефодия) варианты написания имени славянского апостола (в кириллической транслитерации) Куриль — Щуриль, т.е. [к'ириль] [см. 255, с. 354-355].

К особенностям, обусловленным солунской диалектной ориентацией первых переводов, могут быть отнесены и некоторые морфологические черты, оказавшиеся достаточно устойчивыми в последующей истории старославянского языка. В.Ф. Мареш, указав на десяток таких особенностей (Т. ед. ч. - ОМЬ /- ЕМЬ, конечный элемент именных и местоименных флексий - ѡ, Д. ед. ч. ТЕВЪ, СЕБЪ, флексия 2-го л. ед. ч. - ШИ и формант глагольных флексий 3-го л. - ТЪ и некоторые другие [ср. 41, с. 64; 24, с. 177]), приходит к выводу, что в чешском („моравском“) изводе древнеславянского литературного языка, как об этом свидетельствуют КЛ, они сохраняются очень последовательно, кроме случаев, когда для „прастарославянского“ реконструируются варианты формы, одна из которых совпадает с „прачешской“ [см. 110, с. 19]. В последнем случае речь может идти лишь о том, что сохранившиеся рукописи (с конца X в.!) не позволяют однозначно реконструировать первоначальную норму, характеризовавшую „солунскую старославянщину“.

Можно указать еще и некоторые особенности глагольного формообразования, скорее всего восходящие к „солунскому субстрату“.

Узколокальной, диалектной по происхождению чертой было образование сослагательного наклонения со вспомогательным глаголом в форме БИМЬ, БЖ которое достаточно регулярно встречается в глаголических рукописях (во всех трех евангелиях — ЗЕ, МЕ и АЕ, а также в КС, СП и СТ), где лишь в единичных случаях попадаются образования с аористом (2 примера в МЕ, 1 пример в АЕ и 2 или 3 — в ЗЕ), между тем как в кириллических рукописях (только в

СК и СР) они, по сути дела, представлены реликтивно на фоне регулярных образований сослагательного наклонения с аористом. Так, в евангельском тексте СК на 6 образований с БИМЬ (1 пример) и БЖ (5 примеров) приходится 36 образований с аористом (в соотношении 1:6), а в С соотношение „солунского” и общеславянского образований еще выразительнее — 17:127, т.е. в соотношении 1:7,5 (для сравнения: в МЕ на 95 примеров с БИМЬ (и т.д.) встретилось лишь два образования, с аористом — БЫСТЕ и БЫША [198, с. 291]). В синхронных этим рукописям древнерусских памятниках (начиная с ОЕ), как, впрочем, и в остальных болгарских кириллических, образований с БИМЬ (и т.д.) нет. Эти данные, характеризующие рукописи одной и той же исторической эпохи, но разных школ книжности, подсказывают, что перед нами не отражение эволюции глагольных форм во времени, а результат разного отношения книжников (или разных книжных школ) к нормам глагольного формообразования кирилло-мефодиевских переводов: фактор /40/ времени здесь связан не с развитием структур разных славянских диалектов, а с проникновением старославянского языка в разные регионы средневековой Славии (см. подробнее далее), где отношение книжников к нормам „солунской старославянщины” складывалось по-разному (ср. выше с. 32).

Любопытна в этом плане встречающаяся в ряде глаголических рукописей (в МЕ, ЗЕ, АЕ и СП) контаминированная форма 3-го л. мн. ч. БИША при обычной БЖ. Например, в МЕ отмечены два примера БИША при одном БЫША, при том что в остальных 17 случаях употребления 3-го л. мн. ч. сослагательное наклонение представлено формой БЖ. В ЗЕ однажды подобный случай отмечен в 1-м л. мн. ч.: БИХОМЬ (И. XVIII. 30; но там же в Мт. XXIII, 30 БИМЬ вместо БИМЬ при аористе БЫХОМЬ [см. 18, с. 281-282]). Эти образования свидетельствуют об ориентации переписчиков (или редакторов) рукописей на „солунскую” норму, но отнесенную в их языковом сознании с формой аориста вспомогательного глагола, характеризовавшей конструкцию сослагательного наклонения в их родном диалекте.

Вполне вероятно предположить, что со славянскими диалектами исторической Македонии связаны и „архаические” формы сигматического аориста типа ПОЯСЬ — НАЧАСА и ВЪСЬ — ВЪСА, которые обычны в глаголических рукописях Охридской школы — СП (кроме одного случая), МЕ, КС, АЕ и (менее последовательно) ЗЕ, но

отсутствуют в кириллических СК и С и лишь спорадически обнаруживаются в некоторых древнерусских манускриптах XI в., где они явно идут от протографов (по мнению Г.Г. Ланта, македонского происхождения [см. 249, с. 279]). Даже если исчезновение архаических аористных форм, вытесняемых аналогическими новообразованиями типа НАЧАХЪ — НАЧАША и ВЕДОХЪ — ВЕДОША, объяснить эволюцией аористного спряжения в живой славянской речи (вряд ли, впрочем, одновременной в разных славянских диалектах, ибо в древнерусских рукописях аористных образований на -с- нет уже в XI в., а в текстах сербского происхождения они обычны и позднее [см: 18, с. 256-261]), то и в этом случае закрепление образований на -с- в языке кирилло-мефодиевских переводов следует связывать с его ориентацией на говоры Македонии середины IX в., а не с их большей древностью по сравнению со временем, от которого до нас дошли сохранившиеся рукописи.

Только балканским славянским говорам был свойствен и кодифицированный Константином имперфект (являвшийся, видимо, праславянским диалектным новообразованием, отсутствовавшим в говорах за Лунаем и в Восточной Европе [см. 208, с. 37-49]), который в говоре солунских славян эпохи первоучителей был представлен нестяженными формами, а в старейших сохранившихся рукописях постепенно вытесняется стяженными, встречающимися, хотя и нечасто, уже в МЕ и ЗЕ, чаще — в АЕ, СП и СТ и единственно употребительными в СК [см. 18, с. 268-269]. В памятниках, созданных в пределах одного столетия и в границах /41/ одного языкового ареала, это „движение явно должно отражать не „стремительную” эволюцию глагольных форм в древнеболгарских говорах, а постепенное вытеснение традиционной „солунской” нормы глагольного формообразования, которая оказалась в противоречии с местными формами имперфекта, характеризовавшими родной язык древнеболгарских книжников.

Констатируя рост нестяженных форм в языке СР, А. Вайан отмечает наличие в этом памятнике XI в. (синхронном ОБ, где тоже очень заметно преобладание нестяженных форм над стяженными) „неправильных” образований типа ГРАДЪЪШЕ, НАЧНЪЪХОМЪ и т.п. (см. там же). Вопреки мнению автора, эти формы не могут быть архаичными, ибо суффикс имперфекта образовался в результате сочетания аористного аффикса -х-/ш- (но уже не *s) и давнего

итеративного аффикса - а - (ср. проси-ти → праш-а-ти), которому факультативно мог предшествовать аффикс - Ъ -(из - ā -), выражающий идею состояния [см. 208, с. 48-49].

В изобилии отмечаемые в рукописи, для которой архаические глагольные формы в целом не характерны (см. выше о формах аориста и сослагательного наклонения в СР), образования типа НАЧЬНЪЪХОМЪ скорее производят впечатление искусственных, создававшихся книжниками, стремившимися следовать образцовой норме, которая не совпадала с формами их родного диалекта.

Устойчивость имперфекта в морфологической системе церковнославянского языка за пределами Балканского полуострова (в Чехии и на уси) обуславливалась отсутствием в местных говорах альтернативных образований[4], а изменения в оформлении суффикса могут быть связаны с деятельностью восточноболгарских (преславских) книжников, диалекту которых имперфект, несомненно, был известен.

{ 4 } Наблюдения за варьированием орфографических норм церковнославянского языка русского извода убеждают, что традиционная норма адаптируется или полностью заменяется новой в тех случаях, когда ей противостоит в местных славянских говорах иначе оформленное, но функционально однозначное явление, в то время как языковые особенности, не имеющие противопоставления в родном языке местных книжников, как правило, оказываются достаточно устойчивыми во времени [см. 204, с. 13-14]. /42/

Второй этап

СЛАВЯНСКИЕ ПЕРВОУЧИТЕЛИ НА СРЕДНЕМ ДУНАЕ /863-885/

Дошьдшоу же емоу Морави, съ великою чьстію пріеть его Растиславъ, и оученикы събравъ, въдасть емоу учити е. Вьскоръ же вьсь ~црковный чинъ пріемъ, наоучи е утрьници, и часовомъ, и павечрници, и таинъби слоужбъ... Пръеть же его идоуща Коцли, кнезь панон'скыи. И възлюбль велми словен'скыи кнѣгы наоучити се имь, и въдасть емоу до пет'дестъ оученикъ оучити се имь.

Житие Константина, гл. XV

Глава 6

МОЩИ СВЯТОГО КЛИМЕНТА РИМСКОГО

Cumque ad partes illas, Deo prosperante, venissent, cognoscentes loci indigene adventum illorum valde gavisi sunt, maximi cum reliquias beati Clementis secuin eos ferre audierant, et evvangelium in eorum linguam a Philosopho predicto translatum.

Tranalatto corporii aancti Clemeniiis (до 882 г.)[1]

Вывод о том, что первые опыты переводов, ориентированные на диалект солунских славян, были созданы Константином по собственной инициативе, неизбежно выдвигает вопрос: для кого предназначались христианские тексты на старославянском языке в ситуации, когда еще не существовал, выражаясь словами А. Лескина, „план миссии в Моравию“? Тот же А. Лескин отвечал на этот вопрос вполне недвусмысленно: Константин имел в виду славян Македонии и прилегающих к ней областей [см. 247, с. XXI]. Признание солунской диалектной основы старославянского языка настолько закономерно требовало такого ответа, что он в дальнейшем подтверждается

неоднократно (см., например, [246, с. 315 и др]) Между тем ответ этот столь же неизбежно влечет за собой необходимость пересмотра традиционного взгляда на кирилло-мефодиевскую проблему, до сих пор воспринимаемую сквозь призму паннонских Житий.

{1}Когда [Константин и Мефодий] с божьей помощью явились в ту страну [Рагислава], местные жители, узнавшие об их приходе, были очень обрадованы, так как слышали, что [они] несут с собой мощи блаженного Климента и что вышеназванный Философ перевел Евангелие на их язык. Перенесение мощей святого Климента (до 882 г.)

Прежде всего необходимо изменить мнение о причинах ориентации славянских первоучителей на систему солунского говора. В самом деле: если соглашаться с тем, что их переводы предназначались для южнобалканских славян, то придется отказаться от бытующего представления, будто солунская („болгаро-македонская“) диалектная основа старославянского языка — это историческая случайность, связанная с тем, что в силу условий своего рождения его создатели были хорошо знакомы с говорами именно этого региона тогдашней Славии (см., например, [185, с. 60]). Вместе с тем вывод о первоначальной предназначенности старославянских текстов для славян Балканского полуострова неизбежно выдвигает еще один вопрос, игнорировать который было бы недобросовестно: почему „имевшееся у Константина или обоих братьев намерение распространить христианство среди славян Балканского полуострова“ не было осуществлено? /45/ [см. 247, с. XXI]. Обычный ответ на этот вопрос опирается на версию паннонских Житий: это намерение „не было осуществлено потому, что помешало моравское поручение“ [там же].

Столь „естественный“ (с точки зрения житийной концепции) ответ не только не учитывает реальной ситуации на юге Балканского полуострова [2], но и плохо согласуется с присущей солунским братьям целеустремленностью и последовательностью: не похоже, чтобы они могли что-то затевать, не имея более или менее ясного плана реализации задуманного, и вряд ли стали бы отступать от намеченного плана действий. То, что нам достоверно известно о личности каждого из солунских братьев, заставляет ставить вопрос иначе: действительно ли они отказались от тех намерений, с которыми

приступали к созданию славянской азбуки и переводу богослужебных книг на славянский язык?

{ 2 }Формулировка А. Лескина (о „намерении распространить христианство” среди балканских славян) не вполне соответствует тогдашней обстановке: „распространять христианство” на родине солунских братьев не требовалось, ибо здешние славяне уже были крещеными (см. выше). Речь могла бы идти лишь об организации богослужения на родном языке местных славян . А это сильно меняет дело, если учесть, что не только область Солуня, но и Западная Македония до 864 г. входила в состав Византии: „распространению христианства” среди своих подданных византийские власти не стали бы препятствовать; но против попыток заменить на территории империи греческое богослужение „варварским” славянским они выступили бы самым решительным образом! И это не умозрительное предположение, если учитывать историю болгарской церкви (см. „Третий этап”).

Реалистический ответ на поставленный именно таким образом вопрос немыслим без учета культурно-исторической обстановки, сложившейся на Балканском полуострове и Среднем Подунавье ко времени деятельности славянских апостолов.

Организация управления приходами, появлявшимися по мере христианизации разноязычного населения Юго-Восточной Европы (среди которого с V-VI вв. оказываются и славяне), относится к IV в. Местные диоцезии объединялись в обширную Иллирийскую церковную область, которая охватывала практически весь Балканский полуостров и бассейн Среднего Дуная и подразделялась на две части — Восток (Фракия с прилегающими областями) и собственно Иллирик, включавший в себя западную часть полуострова от Македонии вплоть до Паннонии и в церковном отношении подчинявшийся римскому первосвященнику (см. обзор и анализ исторических источников [162, с. 104-115 и далее]).

Центром Иллирика был Сирмиум (ныне г. Срем или Сремска Митровица, в Сербии), находившийся на территории Паннонской провинции недалеко от впадения р. Савы в Дунай, где епископская кафедра согласно церковной традиции была организована еще св. апостолом Андроником [ср. 158, с. 155]. В IV-VII вв. Сирмиум неоднократно подвергался нападениям варваров. После нашествия гуннов столица Иллирика была перенесена в Солунь (!), /46/ но между

424-426 гг. вновь возвращена в Сирмиум, который в 582 г. был жестоко разграблен аварами. В результате Иллирик как единая церковная провинция фактически перестал существовать, но юридически сохранялся как зависящая от Рима епархия, посягательство на которую со стороны Константинополя было предметом постоянных раздоров между ним и Римом [см. 162, с. 109-112; ср. 122, с. 44]. Крещение славян, компактно селившихся на территории Иллирика, могло, таким образом, происходить уже в V-VI вв. и осуществляться как греческими (на востоке и юге), так и римскими священниками (на северо-западе).

Так как Болгария до 865 г. оставалась языческой, то в 863 г. просветительская деятельность братьев среди славян, говоривших на диалектах, близких солунскому, могла распространяться прежде всего на поселения южных епископств бывшего Иллирика. Ближайшее из них, располагавшееся вдоль верхнего течения р. Моравы (Болгарской, или Балканской, — правого, южного притока Дуная в отличие от его левого, северного притока с тем же названием, давшим имя Моравскому княжеству) и включавшее, в частности, район Охридского озера, именовалось Моравским.

В VI в. император Юстиниан, стремясь установить действенный контроль над Иллириком, перенес его столицу в Моравский епископат, основав новую кафедру и назвав ее в свою честь Первой Юстинианой, которую многие исследователи отождествляют с г. Моравой на берегах одноименной балканской реки [см. 162, 116-117][3]. К Болгарии этот район был присоединен ханом Пресианом ок. 852 г.; Западная Македония (включая Охрид) вошла в состав Болгарского царства уже при Борисе — ок. 864 г., т.е. непосредственно перед крещением страны.

Интересны в этой связи материалы прений на 10-м заседании Константинопольского собора 28 февраля 870 г. о судьбе болгарской церкви, характеризующие тогдашние представления об истории христианизации населения Балканского полуострова.

Римские легаты, настаивавшие на праве Рима посылать в Болгарию священников, ссылались на то, что издавна Иллирик, включая Македонию, находился под церковной юрисдикцией папы[4], а указание болгарских послов на то, что их предки изгнали из областей нынешней (сложившейся к 70-м годам IX в.) Болгарии греческих священников, папские /47/ уполномоченные объясняли тем, что Рим

признавал здесь литургию на греческом языке, учитывая основной состав местного населения.

Любопытна (хотя и недоказуема) идея о том, что известная по „Успению Кирилла" и „Солунской легенде" так называемая Брегалницкая миссия (легенда о крещении Константином славян на р. Брегалнице — на территории современной Македонии; см. выше с. 27) может отражать местные легенды о деятельности солунских братьев в поселениях Моравской провинции в тот период, когда ею управлял Мефодий (см. выше с. 22, в частности примеч. 1), ушедший в монастырь после ее присоединения к языческой (!) Болгарии в 852 г. (см., например, [140, с. 163-185]). Несомненно, однако, что в памяти деятелей болгарской церкви связь этого района с позднеантичным Илириком сохранялась очень долго. Так, например, в „Житии Климента Охридского" читаем: „Тогда же и Климентъ на епископскіи прѣстолю възводит се. въсему Илирику, и обѣдрѣющеи земли бльгарскому езыкоу. о(т) Меѳодіа еп с копь постави се. паче же прѣбываніе твораше. въ Лихидонѣ градѣ илиричьскомоу... иже ~ ння Охридъ именует се" [96, с. 194].

{ 3 } В опубликованных Н. Погодиным выписках Кеппена из древних источников находим: „Justiniana prima или Ахрида (ср. Охрид. — Г.Х.) при реке Дрине, место рождения императора Юстиниана, которое он около половины VI века по Р.Х. сделал столицей всей тогда так называвшейся Илирии" [38, с. 145]. Спустя пять столетий греческий автор Жития болгарского епископа Климента Охридского, на чью кафедру он был посвящен посл оккупации Болгарии Византией, в списках этого сочинения назван: „Феофилакт, архиепископ Justiniana prima и всей Болгарии" [там же, с. 6].

{ 4 } Возможно, поэтому, приняв решение о крещении с страны, Борис сначала обратился с соответствующей просьбой к римскому папе, а не к византийским властям (см. подробнее в гл. 11).

„Грандиозная пирамида книг, статей и брошюр, которую представляет собой уже теперь едва обозримая кирилло-мефодиевская литература" [68, с. 231], насчитывающая в наши дни свыше 6 тысяч названий, при всем разнообразии мнений, высказанных за 200 лет научной кирилло-мефодии, отражает и ряд устойчивых постулатов, опирающихся на легенды и мешающих реалистическому толкованию вполне достоверных и документально засвидетельствованных поступков славянских первоучителей. Ярким примером может

служить утверждаемое паннонскими Житиями, а вслед за ними и другими средневековыми сочинениями провизантийское миссионерство славянских первоучителей в задунайской (!) Моравии, начавшееся якобы по поручению константинопольского двора. Сколько ухищрений потребовалось от исследователей первых лет славянской книжности, чтобы объяснить полное отсутствие сообщений об этой миссии в материалах константинопольского двора (хотя недостатка в документах, связанных с историей Византии IX-X вв., историография не испытывает! [см. 11, с. 12-13]), полное отсутствие свидетельств о каких-либо связях братьев с Константинополем после отъезда в Моравию и, напротив, их постоянные и прочные связи с Римом, который в условиях уже начавшихся обострений в отношениях с Константинополем неоднократно признает их верность римским канонам, и т.д. и т.д. (см. подробнее ниже). Видимо, настало время разобраться в степени достоверности сведений различных типов исторических источников о деятельности солунских братьев, с тем чтобы отделить от фактов, имеющих документальные подтверждения, сообщения легендарные, продиктованные идеологическими и политическими соображениями, актуальными в эпоху создания тех или иных средневековых сочинений о первоучителях.

{ 5 } См. протокол этого заседания в изложении Анастасия Библиотекаря I [162, с. 204-208]. Из этого аргумента, между прочим, следует, что к середине IX в. не только в Македонии, но и на востоке Болгарии, являвшемся ее историческим центром, могли до официального крещения страны сохраняться христианские славянские поселения с греческим богослужением (хотя до начала правления Бориса христианство здесь преследовалось — см. ниже).

Безусловно, самыми достоверными, собственно историческими источниками изучения первых лет существования славянской письменной культуры являются документы и сочинения на латинском языке: послания (буллы) пап и письма очевидца событий 867-869 гг. Анастасия Библиотекаря (800-880), при активном участии которого в 70-е годы IX в. создается так называемая Итальянская легенда (*Legenda Italica*, в дальнейшем ИЛ) — сочинение Гаудериха, епископа из Веллетри, о жизни Константина Философа из Солуны и об обретении им мощей св. Климента. По сути дела, документальный характер имеет и относящийся, видимо, к 871 г. (но, возможно, и к 870) уже упоминавшийся анонимный донос „*Conversio Vagoariorum et*

Carantanorum", направленный против проповеднической деятельности Мефодия в славянских поселениях Паннонии, которая, как настаивают авторы, должна находиться в ведении зальцбургского епископата, имеющего особые заслуги в христианизации местного населения (ср. выше с. 29-30).

Из документов и сочинений деятелей римской церкви следует, что Константин, несколько лет занимавшийся со своим братом Мефодием просветительской деятельностью среди славян Среднего Подунавья, в декабре 867 г. прибыл в Рим, куда вместе с христианскими текстами на славянском языке привез также найденные им на рубеже 860-861 гг. в окрестностях Херсона Таврического мощи св. Климента (см. выше с. 23), благодаря чему он был встречен высшими иерархами римской церкви во главе с только что избранным на папский престол Адрианом II с невиданными почестями и привлек к себе их благосклонное внимание. Встречающиеся в литературе рассуждения относительно того, чьи именно останки были обнаружены Константином в Херсоне (см., например, [11, с. 7]), к делу не относятся: для кирилло-мефодияны как проблемы историко-филологической (а не историко-теологической) существенно лишь то, что судьба языкотворческой инициативы Константина Философа из Солуны была predetermined тем, что и он сам, и очевидцы его розысков в прибрежной полосе Херсона Таврического, и деятели римской курии, торжественно встретившие его, не сомневались, что он привез в Рим подлинные мощи высоко почитавшегося здесь святого. И это автоматически освящало в их глазах всю его просветительскую деятельность, включая изобретение славянской азбуки (что в этих условиях приобретало характер такого же божественного откровения, как и обретение святых мощей) и перевод на старославянский язык книг священного писания.

Документальные латинские источники имеют, однако, ту особенность, что они интересуются славянскими апостолами лишь с рубежа 867-868 гг., со времени появления их в Риме, и прежде всего в связи с мощами св. Климента. Между тем в Рим они прибыли, уже имея вокруг себя свиту учеников и готовые тексты на старославянском языке. Когда и как всё это создавалось, мы знаем только из славянских источников, которые, однако, требуют к себе совершенно иного подхода.

Принципиально иной характер сочинений, созданных в эпоху первоучителей на старославянском языке, определяется тем, что они

принадлежат перу *последователей* Константина-Кирилла и Мефодия, стремившихся утвердить славянскую письменную культуру в борьбе с её противниками, в частности, из окружения честолюбивого князя Святополка. В этих сочинениях, среди которых для изучения деятельности солунских братьев до их появления в Риме наиболее значительный материал содержат паннонские Жития, нередко считающиеся «самыми достоверными источниками для восстановления событий личной жизни и деятельности солунских братьев» [11, с. 29] [6], наряду с изложением событий разрабатывается определённая концепция деятельности первоучителей [см. 258, с. 81-84, 106-107], почти безоговорочно принимаемая всеми исследователями кирилло-мефодиевской проблемы. Более того, все действия солунских братьев, в том числе и вполне достоверные, как бы ни противоречили они версии о провизантийской миссии Константина и Мефодия, обычно рассматриваются с позиций абсолютной достоверности житийной концепции их просветительской деятельности в Моравском княжестве Ростислава с 863 г. по заданию византийских властей; а сама житийная версия, (заимствованная из ЖК в ИЛ – см. ниже) становится отправным пунктом для построения сложной дипломатической игры государств Центральной и Южной Европы в начале 60-х гг. IX в. [см. 194, с. 190-196], в которую исследователи втягивают и солунских братьев (ср. в комментарии к гл. XIV ЖК [158, 124-127] и к гл. V ЖМ [там же, с. 146-148, а также с. 18-26 и др]). И это – несмотря на постоянное (впервые сформулированное ещё в XIX в.), но, видимо, не более чем декларативное признание того, что сведения о начальном периоде жизни и деятельности первоучителей мы черпаем «из легенд, из житий – из источника довольно смутного, вызывающего сомнение каждой своей строчкой, каждым словом» [13, с.3]. И если в наши дни славистика пришла к пониманию того, что «в качестве исторического источника житийная литература может быть использована лишь постольку, поскольку сообщаемые ею сведения подтверждаются другими источниками» [73, с.57], то необходимо строго ограничивать среди сообщений паннонских Житий те, которые источниками иного рода подтверждаются, от тех, которые содержатся лишь в них,

{6} Более корректными представляются характеристики, предложенные в своё время П.А.Лавровым, который считал, что поскольку многие свидетельства Житий (прежде всего относящиеся к

событиям после 867 г.) подтверждаются документальными источниками, то они «при отсутствии современных известий о славянских первоучителях в греческой литературе» представляют первостепенное значение: «из них приходится исходить всякому», кто обращается к деятельности солунских братьев [94, с.39-40].

не подтверждаясь, а подтверждая общую концепцию этих сочинений. «Как увидим далее, оба памятника – вовсе не бесхитростные документальные свидетельства о происшедшем, но произведения, возникшие в обстановке острой политической борьбы» [158, с.11], и их авторы решали вполне определённые идеологические и политические задачи, встававшие перед ними в тех социально-исторических условиях, в которых осуществлялась их деятельность.

Чешский палеославист В.Вавржинек, анализируя в специальной монографии, посвящённой паннонским Житиям, их содержание, стиль и литературные традиции, приходит к выводу, что каждое из них характеризуется своим пафосом. ЖК, по его мнению, «предстает перед нами как некий «теологический компендиум», скомпилированный из сочинений Константина и оправленный в агиографические рамки [см. 258, с.84]. Оно должно было показать, что Константин – это Богом избранный святой, во всех отношениях подготовленный к созданию славянской письменности, законность которой, следовательно, не подлежит сомнению; это явно идеологическое произведение, предназначенное стать как бы теоретической базой славянской церкви в Великой Моравии [см.258, с.81-83]. Что же касается ЖМ, то это апологетический памятник церковно-политического назначения в форме жития [см. там же с.112-113], защищающий правоверие и деятельность Мефодия от нападков со стороны франкского духовенства, активизировавшегося после его смерти [см. там же с.95 и далее]. Авторы ЖМ настойчиво проводят мысль, что только благодаря Мефодию и созданной им славянской церкви Моравское государство достигло своего расцвета, в то время как отступление от его церковной и политической линии может привести страну к гибели [см. там же, с. 196-197] [7]. Эти задачи и определяли общую концепцию и конкретные целевые установки каждого из Житий.

Созданное между 874 и 880 гг. [см. 258, с.67-80; ср. обзоры 158, с. 10-11, 41], в период поистине подвижнической деятельности Мефодия в качестве главы Паннонской диоцезии, включавшей в свой состав

Моравию, где он столкнулся с откровенным противодействием со стороны князя Святополка, неуклонно расширявшего границы своего государства, и баварских «архиереев» во главе с Вихингом, стремившихся представить его едва ли не самозванцем, ЖК утверждает, что солунские братья ещё в 863 г. прибыли сюда по просьбе самого Растислава (ЖМ – Растислава и Святополка, что само по себе примечательно в плане требований, диктовавшихся обстановкой, сложившейся в державе Святополка в 885 г.) [8] и по поручению византийского императора Михаила III,

[7] Трудно удержаться, чтобы не напомнить в этой связи, что падение Великоморавского государства (906) произошло всего через 20 лет после создания этого сочинения!

т.е. не были „самодеятельными“ проповедниками [ср. 258, с. 95-100]. Между тем все говорит о том, что основным районом деятельности солунских миссионеров была не Моравия в ее политических границах 863 г., а Паннония (см. след, главы) — северо-западная часть исторического Иллирика, включавшая „Блатенское княжество“ Коцела; и именно Коцел настаивает в 869-870 гг. на назначении Мефодия паннонским епископом (см. обзор [242, с. 89-106]; ср. [158, с. 155; 81, с. 348]), что фактически подтверждают анонимные авторы написанного в эти годы „Обращения в веру баварцев и хорутан“, которые возмущены тем, что „некий грек по имени Мефодий“ явился в давнюю епархию зальцбургских епископов Нижнюю Паннонию, заселенную славянами, с текстами священных книг на их языке (Sclavinis litteris), отвергая латинскую литургию и римские каноны (см. СБ, с. 41),

В обоих Житиях при изложении событий, имевших место до 867 г. (прежде всего это относится к ЖК, так как ЖМ, составляющее с ним своего рода агиографический диптих [см. 158, с. 11, 46, 125 и др.], о событиях, предшествующих кончине Константина-Кирилла, сообщает очень скупо), немало неясностей, явно легендарных мотивов, противоречий [9], а также утверждений, не подкрепляемых никакими документальными источниками (ср. выше с. 48-49) или лишь косвенно согласующихся с данными, которые можно извлечь из актовых свидетельств Византии и Рима.

{8} [Впрочем, если учесть, что, согласно ЖК, князь Растислав «совет сотвори с князи своими моравляны и посла к царю Михаилу» (гл. IV, с.

104), то указанные расхождения между Житиями можно воспринимать и таким образом, что племянник Ростислава удельный нитранский князь Святополк, ставший моравским правителем в 870 г., в 862 или 863 г. был участником того съезда князей, который принял решение о „призвании“ солунских братьев [ср. 158, с. 146-147].

{ 9 }Самое существенное из них — концепция провизантийского миссионерства с 863 г. в областях, относившихся к юрисдикции Рима, да к тому же в годы очень напряженных отношений между Римом и Константинополем (именно в 863 г. Николай I на римском соборе предал византийского патриарха Фотия анафеме!), при том что братья, по документальным источникам, были тесно связаны с Римом и, по утверждению папы Адриана II, за время своей миссионерской деятельности в странах римской ориентации („апостольского стола достояща“) действовали в полном соответствии с римскими (!) канонами (см. ЖМ, гл. VIII, с. 189).

В плане характеристики агиографических приемов авторов паннонских Житий очень показательны, например, сообщение об особо близких отношениях Константина с будущим патриархом Фотием, в богатом эпистолярном наследии которого имя славянского первоучителя не поминается ни разу [ср. 158, с. 13], так же как и в византийских источниках в целом нет даже глухих упоминаний о солунских братьях, якобы посланных в Моравию по официальному распоряжению императора и с одобрения патриарха. Можно ли, учитывая, что по истории Византии от IX—X вв. „сохранилось очень много памятников самого различного содержания“, считать это умолчание „загадочным“, „странным“ и т.д. [см. 11, с. 12-15] или, принимая во внимание богатство византийского исторического архива, следует все же воспринимать это „умолчание“ как многозначительное?

Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что указанная ситуация вовсе не означает, что все сообщения паннонских Житий о событиях и отношениях /52/, имевших место до 867 г., должны безоговорочно отвергаться. Так, с Фотием Константин, безусловно, был знаком (Анастасий, видимо, слышавший об этом от самого Константина, подтверждает, что тот был учеником Фотия). О так называемой хазарской миссии 860—861 гг., которая в ЖК занимает едва ли не центральное место (пять больших глав — VIII—XII, с. 95—103), никаких данных в византийских источниках нет; однако факт пребывания Константина Философа зимой 860-861 гг. в Херсоне (где были найдены

останки св. Климента), т.е. на границе с Хазарией, подтвержден смирненским митрополитом Митрофаном, находившимся в 855-867 гг. в херсонской ссылке [ср. 258, с. 63, 75; 11, с. 74]. Видимо, какая-то поездка в том направлении состоялась; но только это не было дипломатическим поручением правительства, как это представлено авторами ЖК, выдвинувшими путешествие братьев в Северное Причерноморье в центр своего повествования ввиду того, что оно связано с обретением мощей, которые, как им было известно, сыграли важную роль в признании Римом Константина Философа как выдающегося деятеля христианской церкви. И именно это обстоятельство обусловило интерес к нему Гаудериха Веллетрийского, которого интересовал только св. Климент.

Примерно то же можно заметить и относительно так называемой сарацинской миссии — поездки Константина в халифат, которой посвящена большая по объему гл. VI ЖК (с. 92-95). В этой главе утверждается, будто молодому Философу (в возрасте 24 лет, следовательно, в 850-851 гг.) константинопольское правительство поручило представлять христианский мир на диспуте в самом центре мусульманского Востока, а в помощники „припослаше же съ нимъ ассуг'крита и Георгіа Полашоу" (с. 93). И об этом поручении в документах константинопольского двора нет никаких упоминаний; но есть сведения о том, что некий асикрет (государственный секретарь) Георгий вел в 855-856 гг., в период перемирия, переговоры с арабами об обмене пленными, и в составе его делегации, несомненно, был священник, так как речь шла о пленных христианах в мусульманской стране. Вполне допустимо, что таким священником мог быть молодой Константин [см. 158, с. 112-113; ср. 242, с. 39-42; 240; с. 285-294].

Иначе говоря, конкретные события, упоминаемые в Житиях, могут отражать какие-то реальные факты действительности (хотя, вероятно, и не совсем те, что утверждаются авторами [ср. 258, с. 71-80]; но роль в этих событиях Константина явно была не та, что приписывается ему агиографами, оценивающими его прошлую деятельность с позиций его „равноапостольской" сущности [ср. 11, с. 48-50 и др.].

Исследователям провизантийской „моравской миссии" понадобилось немало остроумия, чтобы объяснить, почему солунские братья обратились за официальным признанием их просветительской деятельности (включая использование богослужебных книг на старославянском языке) к римскому папе, а не к константинопольским

властям (см. обзор [56, с. 132-133]), которые в соответствии с житийной версией отправили их с не очень понятной миссией в уже христианизованную Моравию, находившуюся в сфере юрисдикции Рима (!), не позаботившись об утверждении хотя бы одного из них в епископском сане, при том что ни один исследователь „моравской миссии" не сомневается, что инициатива /53/ Растислава была связана с попыткой организации самостоятельного диоцеза [ср. 158, с. 125-127, 190-195][10], как добивался этого после крещения Болгарии Борис, а спустя столетие — киевские князья. Но что еще замечательнее и никак не согласуется с концепцией официального провизантийского миссионерства солунских братьев, так это то, что расследования по наветам баварских архиереев всякий раз обнаруживают лояльность Мефодия именно римской церкви [ср. 158, с. 46-47], что, по наблюдениям В. Вавржинка, составляет один из основных мотивов идейного содержания ЖМ [см. 258, с. 84, 89-94 и др.].

Предпринимаемые исследователями попытки устранения неясностей в той версии жизни и деятельности славянских апостолов до 867 г., которая предлагается их Житиями, и противоречий между нею и последующими поступками солунских братьев влекут за собой серию допущений, не подтверждаемых никакими историческими документами и плохо согласующихся с характером и психологией таких убежденных проповедников, какими были Константин и Мефодий. А между тем таких допущений не требуется, если не только декларировать [ср. 158, с. 11 и далее], но и практически постоянно не упускать из виду, что концепции славянских сочинений, писавшихся *post factum* и по агиографическим канонам [см. 258, с. 54-55 и далее], определялись задачами, которые стояли перед авторами каждого из Житий в то время и в тех конкретных социально-исторических условиях, когда они создавались.

{ 10 }См.: „Да поели ны, вл д ко, еп(иско)па и оучителя" (ЖК, гл. XIV, с. 104). Замечу, что Константин до конца жизни носил „звание" Философа, которое сопровождает его имя как в славянских сочинениях, так и в официальных римских документах, включая папские послания, и которое в современном восприятии означало бы что-то в роде „профессора богословия" и не имело никакого отношения к церковной деятельности. Что же касается монаха Мефодия, то духовный сан он впервые получил в Риме в 868 г. (см. сообщение свидетеля (!) этого акта еп. Гаудериха Веллетрийского: *Multis itaque gratiarum actionibus prefato*

Philosopho pro tanto beneficio redditus, consecraverunt fratrem eius Meihodium in sacerdotem, nee non et ceteros eorum discipulos in presbiteros et dyaconos — СБ, с. 57: „Поэтому, высоко оценивая заслуги названного Философа, [епископы] посвятили в священники его брата Мефодия, а их учеников — в пресвитеры и дьяконы”), а в епископы был посвящен в Риме же в 870 г. (см. далее).

{ 11 } Сам факт назначения Мефодия епископом диоцеза, основанного апостолом Андроником, является очень убедительным свидетельством полного доверия к нему папы Адриана II, которое целиком поддерживается и его преемником Иоанном VIII, судя по его посланиям 873-881 гг. (см. материалы след, главы).

В сознании средневекового писателя жизнь человека, совершившего нечто выдающееся и признанного святым, не может быть иной, кроме как цепью проявления его гениальности, его „избранничества”, едва ли не с рождения его заметного для окружающих. Агиографы не могли представить себе, например, чтобы такие выдающиеся византийские ученые, как Лев Грамматик, а тем более Фотий (как им было известно, будущий патриарх), преподававшие в Магнаурском училище в то время, когда там учился» Константин, не предвидели, что имеют дело со святым! Подробно /54/ излагая диспуты с мусульманскими догматиками и с приверженцами иудаизма в Хазарии (принято считать, что в ЖК эти диспуты являются славянскими переводами полемических сочинений самого Константина), авторы ЖК, знавшие о выдающемся полемическом таланте Философа, не могли представить себе, чтобы этот талант не был использован руководителями правительства и церкви первой христианской державы того времени, которые с его помощью должны были посрамить своих идейных (и военных) противников в теологических диспутах.

Кроме того, не надо забывать, что задачи, стоявшие перед сподвижниками паннонского архиепископа, добивавшегося признания славянской литургии в Моравии, когда они работали над текстом ЖК (вероятно, при активном участии самого Мефодия [см. 258, с. 9; 158, с. 44]), требовали „исторического обоснования” деятельности славянских первоучителей, т.е. доказательства, что они продолжают миссию, с самого начала санкционированную авторитетными для их противников официальными лицами — византийским императором и самими правителями среднедунайских славянских княжеств [см. 258, с. 95-96, 100-101; 158, с. 41-42, 128]. И если их версия не подтверждается

документально, то скорее всего, потому, что в действительности солунские братья в 863 г., вооруженные славянскими переводами необходимых текстов и мощами своего покровителя св. Климента, занимались в славянских землях исторического Иллирика (см. выше) просветительской (в средневековом смысле) деятельностью, не связанной с политическими интересами константинопольского двора. Гаудерих, пользовавшийся при работе над сочинением, посвященном Константину Философу, сведениями, которые Анастасий получил в ходе непосредственных бесед со славянским первоучителем, сообщает, что главной целью миссионерской деятельности святых братьев среди славян было „обучить чтению и письму их детей, организовывать церковные службы, чтобы серпом слова выкорчевывать различные заблуждения, которые они обнаружили у этого народа" (СБ, с. 56): на первое место, как видим, поставлены учительские задачи, решение которых требовало опоры на родной язык обучаемых.

Результаты языкотворческой деятельности Константина, его поэтические и полемические сочинения вместе со свидетельствами общавшихся с ним коллег (того же Анастасия Библиотекаря, митрополита Митрофана и папы Адриана II) характеризуют его как выдающегося филолога и полиглота, талантливого поэта и оратора, высокообразованного богослова (философа) и убежденного проповедника, для которого христианское вероучение было средоточием истины, средством духовного обновления человека. Для священнослужителя такого типа проповедь христианства на родном языке паствы — естественная обязанность пастыря. Такими были первые апостолы (вспомним цитируемые Константином на венецианском диспуте 867 г. слова ап. Павла о том, что /55/ Бога должны славить все языки [ср. 158, с. 21-23]); такими были ирландские миссионеры, занимавшиеся до солунских братьев пропагандой христианского вероучения на материке (см. выше с. 29). К этому типу проповедников, судя по их личным качествам, принадлежали и славянские первоучители, подвизавшиеся среди подунайских славян в период прихода Коцела к управлению Паннонской маркой (с 861 г.) и политического укрепления Моравского княжества во главе с Растиславом [ср. 242, с. 57-63]. Отказ папы Николая I санкционировать обособление на Среднем Дунае самостоятельного славянского диоцеза [см. 158, с. 151-152; ср. 11, с. 67] и мог быть тем актом, который побудил местных князей заинтересоваться успешной просветительской

деятельностью ученых греков среди их подданных [ср. 227, с. 9-10]. Скорее всего, с этим и было связано решение съезда местных князей, упоминаемое в ЖК как юридическое основание „призвания" учителей для славянского народа (см. прим. 8 на с. 51-52), среди которого миссионеры, игнорировавшие в своих проповедях непонятную латынь, уже могли приобрести определенную популярность. Об этом, между прочим, сообщает ИЛ Гаудериха Веллетрийского, для которого основным источником был первоначальный (более ранний, чем дошедший до нас в списке XV в.) текст ЖК, изложенный им с сокращениями и с учетом общей идейной направленности собственного сочинения [см. 158, с. 10-11, 125; ср. И, с. 28, 80-81].

Повторяя тезис о „командировании" солунских братьев на Средний Дунай императором по просьбе Ростислава, автор ИЛ утверждает, что моравскому князю нужен был не вообще „учитель", а именно Константин Философ, хотя мотивы столь четко персонифицированной просьбы епископ Гаудерих, являвшийся последовательным приверженцем „апостольского стола" (его сочинение посвящено папе Иоанну VIII, занимавшему папский престол в 872-882 гг., что и является надежным основанием датировки этого произведения), естественно, толкует по-своему, прежде всего фиксируя внимание на мощах св. Климента. Замечательно при этом, что излагаемые в ИЛ мотивы „призвания" не могли быть известны в среднедунайских поселениях до появления здесь самих солунских братьев, которые, вполне вероятно, распространяли соответствующие сведения для поддержания своего авторитета среди местных клириков, связанных с римской церковью. Ростислав, по Гаудериху, требовал именно Константина, так как был наслышан (!) о его подвигах (под „подвигами" имеется в виду обретение мощей во время „хазарской миссии") в стране Хазаров; а моравские славяне обрадовались Константину и Мефодию, потому что слышали, что они несут с собой останки блаженного Климента (см. СВ, с. 56). Понятно, что не эти обстоятельства, столь важные для веллетрийского епископа, чей кафедральный собор был посвящен св. Клименту Римскому, могли создавать солунским братьям популярность до 863 г. среди поддунайских славян, ибо мощи третьего римского епископа, скончавшегося в далекой Таврии за 760 лет до описываемых событий, вряд ли интересовали местных князей, а тем более широкие массы славян Среднего Подунавья, как, впрочем, мало интересовали они и высшее гражданское, да и церковное руководство

Византии, которому, судя по тем же источникам, Константин не объявлял, что является владельцем ценных для Рима (но не для Константинополя) мощей [ср. 38, с. 26-27], бережно сохранявшихся братьями на протяжении семи лет!.. /56/

Трудно не согласиться с тем, что „мотив призвания именно славянского вероучителя, мотив, которому так повезло в славяноведческой литературе, должен быть признан антиисторическим и относящимся к чисто житийным приемам нашего памятника" [73, с. 58], хотя от него никак не могут отказаться исследователи кирилло-мефодиевской проблемы [12]. Так, рассматривая разные точки зрения по этому вопросу, Б.Н. Флоря резюмирует: „Нельзя, однако, заключать, как полагал в свое время А. Брюкнер, что рассказ о посольстве Ростислава вообще является вымыслом агиографа. Если предположить, что такого посольства не было и солунские братья отправились в Моравию по собственной инициативе, то в этом случае мало объясним успех их миссии" [158, с. 124]. Этот вполне традиционный „аргумент" может вызывать только удивление: о каком „успехе миссии" идет речь, если говорить о Моравии? Князь Святополк, как известно, не признавал солунских братьев и, после того как вопреки его желанию Мефодий все же был назначен епископом Паннонского диоцеза, частью которого была Моравия, сначала выдал его баварским епископам (см. следующую главу), а после возведения Мефодия в сан архиепископа добивается назначения "собственного" епископа в Нитру и разрешения отправлять в своей столице мессу на латинском (а не на старославянском!) языке! Если же речь идет о последующих успехах славянской книжности, то ее внедрение, настойчиво проводившееся Мефодием вопреки (!) моравскому князю, оказалось перспективным как раз за пределами Моравии — в Чехии (вплоть до конца XI в.), у хорватов в Далмации, в Сербии, но больше всего в Болгарии и на Руси, т.е. везде, куда солунских братьев никто не „приглашал" и не „посылал" и где сами они никогда не работали! И это понятно. Перспективы славянской книжности обуславливались «развитием государственности и этнического самосознания, что в Моравии было разрушено в начале X в., в результате чего диалектно-этнографические группы славян, объединявшиеся в Великоморавском государстве, не завершили начавшегося было формирования единой народности: их южная часть

была ассимилирована венграми, а остальные вошли в состав новых народностей — чешской и словацкой.

{ 12 }Замечательно, что это понимал уже один из первых русских славистов Н. Погодин, который в своем разборе исследования И. Добровского о славянских первоучителях, помеченном 26 ноября 1824 г. и опубликованном в качестве приложения к переводу книги И. Добровского, писал: „Требование словенскими князьями — Ростиславом, Святополком и Коцелом, учителей у греков и торжественное послание Кирилла и Мефодия из Константинополя по многим причинам невероятно (хотя, добавлено в примечании, оно принимается „всеми нашими исследователями". — Г.Х.). Самому г. Добровскому кажется оно сомнительным, хотя он и не выразился о сем решительно" [38, с. 121].

В связи с житийной версией призвания солунских братьев при Ростиславе большего внимания заслуживает напоминание того же комментатора о том, что оба Жития „писались, когда были живы /57/ современники событий (например, племянник Ростислава Святополк) и в условиях острой борьбы с немецким клиром. В такой ситуации прибегать к вымыслам было бы не только бесполезно, но и опасно" [158, с.124-125]. Однако если посольство Ростислава и имело место как исторический факт, то, скорее всего, оно должно было выяснить, не согласится ли Константинополь (в отличие от Рима, отказавшегося это сделать) признать в качестве главы новой епархии („Да пошли ны, владыко, епископа"!) одного из своих подданных, уже завоевавших авторитет и популярность в среднедунайских славянских землях. В этом случае непоследовательная позиция Константинополя, на которую не раз обращали внимание исследователи кирилло-мефодиевской проблемы, оказывается вполне объяснимой, ибо византийским властям не могло быть известно, чем конкретно занимаются „самодеятельные" проповедники в далекой Паннонии, находившейся под юрисдикцией римской церкви. Естественно в этом случае (и не должно вызывать никаких вопросов — ср. выше) последующее обращение братьев за поддержкой и официальным признанием их деятельности к Риму — городу их покровителя св. Климента [ср. 128, с. 29], а не к константинопольским властям, определенно проявившим к ним недоверие, если принимать житийную версию „призвания" миссионеров, ибо, напомним, „в настоящее время никто из исследователей не сомневается, что именно

желание получить из Константинополя епископа было одним из главных мотивов для посылки моравского посольства в Константинополь" [158, с. 126]. Между тем как раз этого и не было сделано; а „своего" епископа славяне Среднего Подунавья получили только через 7 лет из Рима. И вполне закономерно, что в ЖМ, созданном после включения Паннонии в состав Великой Моравии единогодержавного короля славян Святополка [13] (в отличие от ЖК, писавшегося в условиях, когда Мефодий утверждался как паннонский епископ и стремился распространить свое влияние на собственно Моравию), этот мотив деликатно опускается: „Посъли такъ моужь, иже ны исправить вьсякоу правьдоу", ибо „соуть въ ны вьшьли оучители мнози крѣстьяне из влахъ и из грѣкъ, и из нѣмьць, оучаще ны различь. А мы, словѣни, проста чадъ и не имамъ, иже бы ны наставилъ на истину и разоумъ съказалъ" (ЖМ, гл. V, с. 188). Замечу попутно, что исчезает и другой мотив, который был важен в период борьбы за славянскую литургию, а потому присутствует в „просьбе Рагислава", по ЖК: „оучителя не имамы таковаго, иже би ны въ свои езыкь истиннуювѣру хрїстіан'скоую сказалъ" (гл. XIV, с. 104). /58/

{ 13 } Именно так он титулован в послании папы Стефана V, отправленном летом 885 г.: *Zventopolco regi Sclavorum* (см. СВ, с. 108). Комментаторы словосочетания моравскому королю из гл. IX ЖМ не учитывают условий, в которых создавался этот памятник на рубеже 885—886 гг., а потому предлагают более сложные прочтения (см. обзор [158, с. 156]).

Оценивая степень достоверности житийной версии, согласно которой „работа над созданием письма для славян была начата Константином при содействии Мефодия по поручению византийских правительственных кругов" [158, с. 18] (разрядка моя. — Г. А".) [14], нельзя не учитывать, что версия эта была необходима для утверждения законности славянской письменности — оригинальной письменной фиксации священных текстов, с которой вселенская христианская церковь впервые столкнулась со времени своего основания (см. выше с. 4-5). В этом недвусмысленно признаются сами авторы ЖК, вводящие в текст явно мифический диалог своего героя с Михаилом III, когда предусмотрительный Философ напоминает, что нельзя создать необходимую для выполнения возлагаемой на него миссии славянскую азбуку, не прослав при этом еретиком, после чего и получает (якобы)

благословение императора, которое должно, по их понятиям, оправдывать создание славянской письменности.

См. в ЖК: «О(Т)ВЕЩАВ' ЖЕ ФЛОСОВЬ: „И ТРОУДЪНЬ СЫН И БОЛЬНЬ ТЪЛОМ, СЪ РАДОСТЮ ИДОУ ТАМО, АЩЕ ИМАЮТЬ БОУКВЫ ('КНИГИ' — Г.Х.) ВЪ ЕЗЫКЪ СВОИ". ~ ГЛА ЖЕ ЦРЬ КЪ НЕМОУ: „ДЪДЪ МОИ И О(Т)ЦЬ МОИ И ИНИИ МНОЗИ, ИСКАВШЕ ТОГО, НЪ СОУТЬ ОБРЪЛИ, И КАКО АЗЪ МОГОУ ТО ОБРЪСТИ?" ФЛОСОФЪ ЖЕ РЕЧЕ: „И КТО МОЖЕТЬ НА ВОДУ БЕСЪДУ ПИСАТИ И ИЕРЕТИЧЬСКО ИМЕ СЕБЪ ОБРЪСТИ?"» (гл. XIV, с. 104).

Этот диалог, безусловно, чисто литературный прием, позволивший агиографам достаточно реалистично описать ситуацию, в которой осуществлялось создание славянской книжно-письменной культуры, ибо они понимали, что она неизбежно должна была встретить противодействие не только на Западе, но и на Востоке христианского мира (о чем подробнее ниже). Литературный источник этого пассажа обнаруживается в том, что Философ ведет диалог с Михаилом III, который в действительности государственными делами не занимался, ибо после переворота 856 г. реальная власть была в руках его соправителя дяди по матери (уя) кесаря Варды (856-865), о чем агиографам, несомненно, было известно, коль скоро они подключают его в важную для них финальную часть „диалога", ради которой он и создается: «О(Т)ВЪЩА ЕМОУ ПАКЫ ~ ЦРЬ И СЪ ВАРДОЮ, ОУЕМЬ СВОИМЬ: „АЩЕ ТЫ ХОЩЕШИ, МОЖЕТЬ СІЕ ТЕБЪ ~БЪ ДАТИ, ИЖЕ И ДАЕТЬ ВЪСЪ М , ПРОСЕЩИМЬ БЕЗ СЪМНЪНІА И О(Т)ВРЪЗАЕ ТЛЪКОУЩИМЬ"» (там же). /59/

{ 14 } Автор этого заявления В.Н. Флоря утверждает, что у него „есть все основания присоединиться" к этой точке зрения, после того как абзацем выше пришел к заключению, «что работы над созданием славянского письма начались, судя по всему, задолго до прибытия моравского посольства в Константинополь, вероятнее всего, на вифинском Олимпе (в Малой Азии), где Константин и его брат Мефодий прожили ряд лет в 50-х годах IX в., по свидетельству автора ЖК, „занимаясь только книгами"» [158, с. 18; ср. еще с. 127]. Это признание никак не согласуется с „поручением византийских правительственных кругов", возникшим через несколько лет и не планировавшимся заранее. Поэтому С.Б. Бернштейн, также не сомневающийся, что славянские переводы появились „по инициативе высшей византийской администрации", полагает, что в 857-860 гг. (ср.

выше с. 22-23) братья занимались собственно литературной деятельностью на греческом языке, а не славянской письменностью [см. 11, с. 56-57].

Оставляя в стороне явно не соответствующую действительности „просьбу" Ратислава прислать ему учителя, „иже би ны въ свои езыкь ИСТИННУЮ ВЪРУ ХРІСТІАН'СКОУЮ СКАЗАЛЬ", ибо такой просьбы быть не могло, даже если бы Ратислав и надеялся на подобную возможность [ср. 246, с. 313], необходимо отказаться и от очень распространенного заблуждения, будто Константинополь мог поощрять богослужение на родном языке неофитов, а тем более предложить создать (!) книги на таком языке. Подобно тому как христианизация народов Центральной и Западной Европы утверждала в качестве культового языка латынь, так и „христианизация языческих народов Византией всегда приводила к использованию греческого языка в качестве литургического" [21, с. 135]. События, связанные с христианизацией Болгарии (и происходившие одновременно с паннонско-моравской деятельностью солунских братьев), когда вопрос о местном языке христианского богослужения даже не возникал, достаточно убедительно иллюстрируют отношение византийских властей (Михаила III, Варды и его ставленника на патриаршем престоле Фотия) к рассматриваемой проблеме [15]. Да и позднее, когда на февральском заседании Константинопольского собора в 870 г. (уже при Василии I Македоняnine, 867-886 гг.) был решен вопрос об автокефальности болгарской церкви (после чего возвращенный на патриарший престол Игнатий назначил епископом Болгарии византийца Иосифа) [16], это лишь утвердило здесь богослужение на греческом языке, что продолжалось до 893 г., т.е. на протяжении почти четверти века, в том числе и в течение 6 или 7 лет после того, как Борис пригласил в Болгарию учеников Мефодия, принесших с собой старославянские книги. А объявление на Преславском соборе старославянского языком болгарской церкви не улучшило, а, напротив, обострило отношения между I Болгарским царством и Византией: Константинополь отнюдь не приветствовал введение славянской литургии в болгарской церкви.

{ 15 }Ср. свидетельства „недружелюбного отношения греков" к богослужению на местных диалектах [89, с. 73-75].

{ 16 }Создается впечатление, что именно поражение на Константинопольском соборе в феврале 870 г. заставило Рим

поторопиться с „возобновлением" Паннонского диоцеза, являвшегося церковно-правовым наследником митрополии, охватывавшей некогда „весь Иллирик" [ср. 162, с. 208-209], епископом которого в мае того же года (т.е. спустя всего три месяца!) и был назначен Мефодий [ср. 11, с. 107; 158, с. 155].

Таким образом, реалистическое отношение к сообщениям славянских источников и соотнесение их со сведениями, извлекаемыми из сочинений и документов на латинском языке эпохи деятельности первоучителей (а не позднесредневековых „воспоминаний", опиравшихся на тенденциозное прочтение более ранних произведений), позволяют предполагать, что создание славянской (глаголической) азбуки и первых славянских переводов /60/ совпадает с началом просветительской деятельности Константина и Мефодия в славянских поселениях исторического Иллирика — от Западной Македонии (балканской Моравии — см. с. 47) до Нижней Паннонии, издавна подчинявшейся папскому престолу.

Что именно побудило солунских братьев заняться проповедью христианского вероучения среди славян, мы никогда не узнаем. Но мы должны ясно представлять себе, что такой предусмотрительный деятель, как Константин, достаточно отчетливо понимал, какие трудности ждут его на пути реализации задуманного им предприятия, и, в частности, конечно, знал, что создание христианских текстов на языке, никогда не использовавшемся в литургии, да к тому же записанных созданной им самим азбукой и распространяемых в странах, уже имевших зависимую от Рима церковную организацию, не только бессмысленно, но и опасно, если эти тексты не будут утверждены высшей духовной властью. Не мог он не понимать и того, что даже если бы в окружении папы (или патриарха) могли найтись лица, владевшие славянской речью, то и они были бы не в состоянии без специальной подготовки прочесть, следовательно, подтвердить „истинность" представленных солунскими братьями переводов, удостоверить, что в них нет ереси, нет отклонений от канона. И если Константин все же пошел на такой шаг, как создание новой письменности, предназначенной для передачи на славянском языке текстов Св. писания, то это значит, что он имел определенный план успешного завершения задуманного им новшества. Поэтому естественно предположить, что миссионерская деятельность братьев среди славян Иллирика началась вскоре после обретения мощей св.

Климент (861), которые тщательно оберегались ими вплоть до прибытия в декабре 867 г. в Рим, где эта драгоценная реликвия была преподнесена в дар папе Адриану II (о чем он был извещен заранее!), безоговорочно признавшему при этом правомерность и даже святость их деятельности, включая славянский перевод Евангелия (см. подробнее в гл. 8).

Что же касается 863 г., то это, скорее всего, не начало, а год признания просветительской деятельности первоучителей славянскими князьями Среднего Подунавья (ср. выше с. 56-57)[17]. Предварительная же филологическая работа (исследование фонологического состава славянской речи, попытка приспособления к ней различных систем письма и т.п.) могла, как обычно подозревают, происходить в олимпийском монастыре в 857-860 гг. /61/ (см. выше; ср. [109]). Обретение мощей в этом случае могло вдохновить братьев на реализацию уже созревшего к тому времени замысла.

{ 17 } О деятельности Константина между хазарской (860—861) и моравской (863) миссиями его биографам ничего не известно. В гл. XIII ЖК (с. 103-104), посвященной этим двум годам его жизни, они по существу ограничиваются одной фразой: „ФІЛОСОФЪ ЖЕ ІДЕ В ~ЦРИГРАД, И ВИДѢВЪ ~ЦРА, ЖИВѢШЕ ВЪ ЦРКВЫ СТЫХ ~АПСЛЬ“, где молится богу и расшифровывает надпись царя Соломона на драгоценном сосуде из Софийского собора. /62/

Глава 7

ГДЕ БЫЛА РЕЗИДЕНЦИЯ АРХИЕПИСКОПА МЕФОДИЯ?

Приять же и (Мефодия) Коцель съ великою чьстью. И паки посьла и къ апостоликоу и (20) мужь чьстьны чади, да и емоу стить на еп с пьство въ Панонии, на столь ~стго Андроника, ап с ла от (70-ти), еже и бысть.

Житие Мефодия, гл. VIII

Решение этого вопроса, вообще-то относящегося к социальной и церковной истории Центральной Европы, имеет определенное значение и для истории становления системы норм старославянского языка, поскольку связано с выявлением той диалектной среды, в которой осуществлялись переводы конфессиональных и правовых текстов („всья книги... испъл'нь, развѣ макавѣи", т.е. Ветхий завет, кроме трех книг Маккавеев, которые не всегда включаются в ветхозаветный канон, а также „Номоканонъ, рекъше законуу правило, и о(те)чьскыя книги" — ЖМ, гл. XV, с. 191), составивших основу старославянской литературы.

Где же все это происходило?

В славистической литературе Мефодий обычно характеризуется как глава Моравской церкви. Эта характеристика подсказана сообщением паннонских Житий о призвании братьев Рагиславом, который „свѣтъ сътвори съ князи своими моравляны" (ЖК, гл. XIV), и Святополком, который вместе с „князем словенским" Рагиславом „посъласта из Моравы ц с рю" (ЖМ, гл. V) и о котором ЖМ сообщает, что позднее, после освобождения Мефодия из заключения, „приимы и ~Стопълкь князь съ вьсѣми моравляны... Тольми паче и Моравьска область пространити начать, вься страны и врагы своя побѣжати" (гл. X, с. 190).

Цитированные заявления, кажется, и в самом деле должны указывать на деятельность славянских первоучителей в Моравии. Между тем в тексте Житий Моравия занимает весьма скромное место [ср. 11, с. 88], что, конечно, должно иметь свое объяснение; но искать его

надо с учетом условий, в которых осуществлялась литературная работа авторов паннонских Житий, т.е. с учетом событий, развертывавшихся в Среднем Подунавье не в 60-е, а в 70-80-е годы IX в. и связанных с „панславистской" политикой /62/ нового моравского князя Святополка (870-894). Эта политика была одной из главных проблем, которой приходилось заниматься архиепископу Мефодию.

Назначенный в мае 870 г. паннонским (!) епископом, Мефодий сталкивается в своей епархии с откровенной враждебностью местных „архиереев", которые без ведома папы, но с благословения короля франков Людвига Немецкого устраивают над ним судилище под девизом: „Как ты смеешь проповедовать в нашей епархии!" (в ЖМ: „Яко на нашей области оучиши!" — гл. IX, с. 189). Авторы ЖМ намекают, что выдал им Мефодия именно моравский правитель (см. ниже), в то время как в правобережье Среднего Дуная, в собственно Паннонии, светские власти в лице уроженца Нитры маркграфа Коцела и его окружения с самого начала поддерживали нового архиепископа [ср. 11, с. 105-107; 158, с. 149], хотя местные клирики, подчинявшиеся зальцбургскому архиепископу, активно участвовали в подготовке суда над Мефодием ¹. И если здесь, в правобережье, после вмешательства папы немецкие клирики должны были подчиниться требованиям Рима, то в левобережье, в собственно Моравии, отношение к паннонскому архиепископу мало изменилось прежде всего из-за позиции светских властей. Более того, в 880 г. Святополк добился „собственного" епископа (с кафедрой в его столице Нитре) и права служить здесь литургию на латинском языке ². Иначе говоря, с Моравией (в отличие от других районов митрополии) у архиепископа Мефодия было достаточно много хлопот; и именно здесь, при дворе Святополка, ему постоянно приходилось доказывать свои права и привилегии архиепископа, с которыми обязан считаться своенравный моравский /63/ правитель, присоединивший в начале 80-х годов к своему княжеству среднедунайское правобережье (Нижнюю Паннонию).

¹ Похоже, что именно в этой связи ими был составлен обстоятельный обвинительный трактат „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*". Это обширное произведение из 14 глав по истории деятельности Зальцбургской церкви на территории Паннонии начиная с момента крещения местных славян в конце VIII в. (см. обзоры [73, с. 47-56 и др.; 158, с. 155, а также прим. на с. 65]), в котором Мефодий

появляется лишь в конце 12-й главы как непрошенный нарушитель сложившихся в Паннонии церковных традиций (см. текст: СБ, с. 28—42), производит впечатление „следственного заключения" по делу новоявленного священнослужителя, смущающего местную паству. Бели такое впечатление верно, то анонимность второго документа придется признать естественной. О Моравии, которая относилась к юрисдикции епископов Пассау, анонимные авторы не упоминают. Но пассауский епископ, видимо, принимал участие в суде над Мефодием; во всяком случае, в мае 873 г. одна из булл папы Иоанна VIII с упреками по поводу недостойного судилища над „святейшим братом нашим Мефодием" (*sanctissimo fratre nostro Methodio*) была отправлена также и епископу Пассау Гермерику (см. СБ, с. 102-103).

3 В послании папы Иоанна VIII от июня 880 г., одобряющем созданные (дословно 'найденные') Константином Философом славянские письма" (или книги? — *litteras Sclaviniscas*), требование Святополка отражено достаточно четко: если тебе так больше нравится, то повелеваю для тебя и твоих вельмож читать мессу по-латински („*Et, si tibi et iudicibus tuis placet missas Latina lingua inagis audire, precipimus, ut. Laune missarum tibi sollemnia celebrantur*" — СБ, с. 95).

Если учесть, что оба Жития писались на фоне этой, по сути дела, политической борьбы между духовной и светской властью (ЖК — период между 874-880 гг., ЖМ — вскоре после апреля 885 г., когда Святополк уже управлял славянскими землями по обе стороны среднего течения Дуная), то нет ничего удивительного, что агиографам приходилось уделять специальное внимание отношениям славянских первоучителей с Моравией, в то время как официальные римские документы тех лет как раз о Моравии в связи с деятельностью Мефодия практически ничего не говорят. Единственное (да и то кажущееся!) исключение — одна из булл Иоанна VIII (среди посланий 879-880 гг., адресованных моравскому князю Святополку), где говорится о необходимости признавать Мефодия архиепископом „святой моравской церкви" (*archiepiscopo sanctę ecclesię Morabensis* — СБ, с. 91, 93); но это имеет свои объяснения (см. ниже).

Епископ, тем более в ранге архиепископа, должен иметь резиденцию в определенном городе, где находится его кафедра. В славянских сочинениях, как принято считать, не указывается местонахождение кафедральной церкви (или собора), откуда Мефодий

управлял своей обширной митрополией и где он в последний период своей жизни занимался упоминавшимися выше переводами. Сам по себе этот факт очень показателен: он означает, что в эпоху деятельности авторов ЖМ местонахождение кафедры паннонского (!) архиепископа было настолько широко известно, что не нуждалось в уточнении. Ясно лишь, что она не могла находиться в новообращенной Моравии, где до 880 г. епископской кафедры вообще не существовало (см. далее); более того, если бы Мефодий был моравским (?!) епископом, то в соответствии с римскими церковно-правовыми традициями того времени он не мог бы быть возведен в ранг архиепископа (паннонским архиепископом Мефодий назван уже в послании Иоанна VIII от сентября 873 г. — см. СБ, с. 103), ибо, как заметил в 866 г. папа Николай в письме болгарскому князю Борису, Рим обычно утверждает в таком ранге епископа, занимающего кафедру, основанную одним из апостолов [см. 162, с. 190-192], каковой в Моравии — небольшой области со славяноязычным населением в левобережье Среднего Дуная — быть не могло!

Следует, впрочем, уточнить, что сам Святополк считался (в отличие от Ростислава) не моравским, а словенским князем столица которого находилась в г. Нитре (нынешняя Западная Словакия) и оставалась там же, после того как Святополк стал /64/

3 В этой связи нельзя утверждать, что мы правильно „переводим“ определение словенский раннесредневековых сочинений: в говорах Среднего Подунавья (чешских и словацких) slovensky — это также и 'словацкий', а также в севернобалканских говорах - 'словенский, относящийся к Словении'.

единодержавным правителем Великой Моравии — созданного им обширного государства по обе стороны среднего течения Дуная, объединившего земли ряда славянских племен (предков чехов и словаков, а также словен Паннонии, лужицких сербов и вислян) и выходившего в своих границах далеко за пределы собственно Моравии, так что в папской булле 885 г. Святополк титулован как rex Sclavorum. Этот титул находим (без упоминания имени) и в гл. IX ЖМ, рассказывающей о суде над Мефодием: „Старый врагъ, завидьливыйи доброу и противьникъ истинѣ, въздвиже ~срдце врагоу моравьскаго короля на нь съ вьсѣми еп с пы" (с. 109) 4 .

О том, что резиденция Мефодия не могла находиться в вотчине Святополка, свидетельствует и упоминавшееся выше назначение Вихинга епископом Нитры в 880 г. — еще при жизни Мефодия. Булла, сообщающая об этом назначении, — это тот самый единственный официальный документ, где Мефодий представлен как „архиепископ святой моравской церкви“, в связи с чем новому епископу предписано быть во всем послушным своему архиепископу (см. СБ, с. 93-95). Контекст документа не оставляет сомнений, что „моравская церковь“ упоминается здесь как часть епархии (митрополии) Мефодия на территории собственно Моравии [ср. 242, с. 90].

Во всех папских посланиях, т.е. официальных римских документах эпохи деятельности Мефодия, он именуется епископом и (с сентября 879 г.) архиепископом Паннонии (например, булла Иоанна VIII от 879 г. адресована *Reverentissimo Methodio archiepiscopo Pannoniensis ecclesie* - СБ, с. 92; см. другие материалы там же, с. 91-107). При этом в посланиях от мая 873 г. королю Людвигу Немецкому, его сыну Карломану и группе немецких епископов сообщается, что Мефодию поручено управление восстановленной Паннонской диоцезией. В это же время папа сообщает сербскому (!) князю Мутимиру (*Montemiro duci*), что тот по обычаю своих предков может (вновь) обратиться к Паннонской диоцезии, куда престол св. Петра (т.е. римский папа), слава Богу, направил (наконец) своего епископа (см. СБ, с. 99). Одновременно (май 873 г.) Иоанн VIII рассылает послания немецким епископам, осудившим в свое время (в 870 г.?) Мефодия (зальцбургскому архиепископу Адальвину, анконскому епископу Павлу, фрезингенскому епископу Анну и епископу Пассау Гермерику — см. там же), где он, полностью реабилитируя Мефодия и подтверждая его верность Римской церкви, между прочим, поясняет, что возобновление Паннонской диоцезии никак не умаляет значимости зальцбургской архиепископии. Из этого разъяснения /65/ следует, что в представлении баварских клириков руководство Паннонским диоцезом было более престижным, чем должность зальцбургского архиепископа [ср. 242, с. 88].

4 Поскольку в славянских источниках правители славянских земель всегда именуется князьями, предлагаются различные прочтения этого словосочетания, с тем чтобы титул король был отнесен к Людвигу Немецкому -(см. обзор [158, с. 156]). Явно при этом не учитывается, что моравскому королю в ЖМ совпадает по времени с обращением папы к

Святополку как к королю словен (или Словении? — см. примеч. 13 на с. 58).

В полном соответствии с документальными свидетельствами ЖМ в гл. VIII утверждает, что в ответ на просьбу Коцела о назначении Мефодия, папа заявляет: „Не тебе единомуу тькъмо, нъ и всьѣмъ странамъ тѣмъ словѣньскимъ сълю и" (с. 188), после чего излагается „епистолия" Адриана II „къ Растиславу и Стопѣлкоу и Коцелу", в которой он уведомляет их, что отсылает к ним Мефодия по их желанию (см. ЖМ, с. 188-189) ⁵. Сообщив далее о том, что „приятъ же и Коцель съ великою чьстью", авторы ЖМ напоминают, что именно этот политический деятель (а не Святополк!) вновь обращается к папе, добиваясь, „да и ему с(вя)титъ на ~еп с пѣство въ Панонии, на столь ~стго Андроника", что и произошло („еже и бысть" — гл. VIII, с. 189). О том, что папа Адриан поставил „Мелодия на архиеп с пѣство ~стго Андроника ап с ла. въ Панонии" (л. 114 а, стрк. 2-5), сообщает и такой ранний памятник (созданный, как полагают, вскоре после смерти Мефодия), как „Похвальное слово" первоучителям (см. обзор мнений [158, с. 49-50]), дошедшее до нас в составе Успенского сборника (где оно помещено сразу же вслед за ЖМ), в котором провозглашается слава „стыма и прѣславьныма оучителяма словѣньскоу языкоу. сътворишема писмены емоу. прѣложышема новыи и ветъхыи законъ. въ языкъ ихъ. блаженому Курилоу. и архиепспоу паноньскоу [и] Мелѣдию" (л. 109а, стрк. 12-19)⁶. То же и в ПВЛ (начало XII в.): „Посемъ же Коцель кнѣзь постави Меѳодия епископа въ Паннонии, на столь святаго Андроника апостола" (с. 27-28, 898 г.).

⁵ Этот документ, в сокращенном варианте воспроизводимый также в „Похвальном слове" первоучителям, не имеет латинского оригинала. Однако в основе его, видимо, лежит какое-то реальное послание папы, поскольку в „епистолии" (по варианту ЖМ) упоминается, в частности, о том, что солунские братья „оувѣдѣвъша ап с льскаго стола, достояша ваша страны, кромѣ канона не сътвористе ничьсоже, нъ къ намъ придосте и ~стго Климента мощи несоуще" (гл. VIII, с. 189), что очень характерно для папских булл на эту тему (см. обстоятельный комментарий [158, с. 149—154]).

⁶ Цит. по: Успенский сборник XII-XIII вв. М., 1971. Возможно, древнерусским редакторам текста (как и его переписчикам, только что скопировавшим „Житие ~блженаго ~оця наше г и оучителя меѳодия, архиеп с па моравьска" — л. 102 б, стрк. 24-27) не было известно, что

согласно церковно-административному членению Европы времен солунских братьев Моравской епархии не существовало, поэтому они вставили между словами архиепископ и Мефодий соединительный союз: „блаженному Курилоу. и ~архиепспоу Паноньскоу. и Меѳодию”.

Чтобы не отрываться от исторической почвы, надо учитывать, что „княжество” Коцела никогда не было самостоятельным государственным образованием. Это была небольшая область в пределах позднеантичной Нижней Паннонии — вокруг оз. Балатон (с центром в Блатьнограде, нем. Moosburg/Mosarurg, на юго-западной оконечности Блатьнского озера), которая после разгрома Карлом Великим аварского каганата вошла в состав Священной Римской империи и управлялась /66/ маркграфом Восточной марки. После смерти Прибины, получившего эту провинцию в лен в 846 г., управление ею было поручено его сыну Коцелу (861-874), который, таким образом, официально являлся маркграфом, вассалом восточнофранкского короля (князем он именуется только в славянских источниках — ср. примеч. 4 на с. 65). С 862 г. заметно сотрудничество Коцела с моравскими князьями, с которыми его сближали диалектно-этнографическая общность и происхождение (он сам был уроженцем Нитры, откуда вместе с отцом был изгнан ок. 833 г.); а с 863 г. очевиден его интерес к солунским братьям (см. о событиях 863-867 гг. в ЖК: „Приѣтъ же его (Константина Философа. — Г.Х.) идоуца Коцли, кнезь панон'ския. И възлюби велми словен'ские кнѣги... Велію же чъсть сътворь емоу” — гл. XV, с. 105). Именно он в 870 г. добивается назначения Мефодия паннонским епископом и в дальнейшем активно поддерживает его (см. выше цитаты из ЖМ и „Похвального слова” первоучителям).

После смерти Коцела Нижняя Паннония управлялась новым маркграфом; но в результате войны Святополка с маркграфом (будущим королем) Арнульфом в 883—884 гг. она вошла в состав Великоморавской державы. Так что в годы работы над ЖМ Моравия как государственное объединение включала в себя также и бывшее „княжество” Коцела.

Итак, епархия архиепископа Мефодия, в соответствии со сложившимся к IX в. церковно-административным членением именовавшаяся официально Паннонской, представляла собой обширную митрополию, охватывавшую не только территорию

„Балтенского княжества“, которое имеется в виду в славянских источниках под названием Паннонии, а в действительности занимала лишь часть этой исторической римской провинции, но и собственно Моравию, сербские (по крайней мере в юго-восточном углу Нижней Паннонии) и чешские земли (см. в ЖМ: „Въ роукоу его соуть о(т) ба и о(т) ап с льскаго стола вься словѣньскыя страны“ — гл. XII, с. 191) и явно соперничала с таким мощным архиепископством, как Зальцбургское. Резиденцию Мефодия, таким образом, надо определять с учетом того, что это был центр восстановленной церковно-административной единицы, издавна пользовавшейся особыми привилегиями („Pannonicam diocesis ab olim apostolice sedis fuisse privilegiis deputatam“ — СБ, с. • 97; об этом, реабилитируя Мефодия, Иоанн VIII напоминает в 873 г. королю Людвигу Немецкому), поскольку она считалась епархией святого апостола Андроника. Это обстоятельство, между прочим, обнаруживает, что римская курия, в течение ряда лет затягивавшая организацию славянского диоцеза⁷, в конце концов нашла хорошо продуманный выход из положения: Мефодий, который к тому времени более двух лет провел в окружении папы Адриана и явно завоевал его полное доверие (см. далее), был назначен главой не нового, а „восстановленного“ диоцеза, охватывавшего земли, преимущественно населенные славянами. /67/

7 Князь Рагислав обращался к папе Николаю I с просьбой об организации в Среднем Подунавье особого славянского диоцеза не позднее 863 г. [ср. 158, с. 151-152; 11, с. 67], а назначение Мефодия епископом состоялось лишь в мае 870 г. — через два с половиной года после появления солунских братьев в Риме и через год с лишним после кончины Константина-Кирилла.

Ф. Дворник полагал, что идея восстановления церковно-административной области, восходящей к позднеантичному Иллирику, сформировалась в кругах курии лет за десять до назначения Мефодия паннонским епископом, если судить по булле от 25 сентября 860 г. [см. 239, с. 248-271]. В этом документе, являвшемся ответом Николая I на приглашение императора Михаила III принять участие в Константинопольском соборе, которому предстояло утвердить отречение Игнатия и избрать на патриаршество Фотия, папа действительно, ссылаясь на архивные документы, требует полного возвращения римскому престолу Иллирийских епископств (см. содержание письма: [162, с. 172]; ср. выше справку по истории

Иллирика — с. 46-48). Но, судя по всему, он еще не учитывал, что к этому времени значительная часть Иллирика была заселена славянами и болгарами, сформировавшими в разных районах этой обширной области новые государственные объединения. Очень дипломатично отвечал на эти требования папы Фотий, который высказался в том смысле, что он отдал бы половину этой области, если бы это было в его власти; но так как здесь речь идет о разделении провинций, управляемых светской властью, то это может быть только в ее компетенции [см. 162, с. 172-174].

Тонкий дипломатический ход, позволивший римской курии фактически объединить славянские приходы под одним управлением, не нарушая при этом церковно-исторической традиции (суд над Мефодием был реакцией местных клириков на фактическое создание славянской митрополии; а Риму удалось в этой ситуации взять верх именно потому, что он апеллировал к необходимости восстановления традиции!), подводит нас к ответу на поставленный вопрос.

Наиболее обстоятельно его осветил в своей монографии Ф. Гривец. Напомнив, что Паннонская митрополия в соответствии с раннесредневековым церковным правом являлась наследием епископского престола св. Андроника, Ф. Гривец разъясняет, что согласно древней традиции св. Андроник был первым епископом Паннонии с резиденцией в Сирмии (ср. выше с. 46-47), который считался почетным епископским престолом еще во времена языческого Рима и сохранял свой авторитет в христианский период римской истории [см. 242, с. 88]. Автор полагает, что „раннехристианский епископский престол Сирмия в римской Паннонии давал церковно-правовое основание и канонический титул для организации славянской церковной провинции, которая, не исключая Паннонии, охватывала прежде всего Великую Моравию и тем самым значительно превосходила политические границы Паннонии" [242, с. 89].

Христианский Сирмиум был связан с поклонением св. Дмитрию Солунскому, который, как считалось, принял здесь (в 304 г.?) мученическую смерть. Позднее его мощи были перенесены в Солунь (видимо, в связи с перенесением самой резиденции — см. выше с. 47) — родной город славянских первоучителей, патроном которого он считался. Дмитрию Солунскому был посвящен кафедральный собор в Сирмии. По церкви св. Дмитрия местное население примерно с XII в.

стало называть город Димитровицей ныне — Сремской Митровицей [см. 242, с. 88]. Именно здесь и /68/ должна была находиться резиденция паннонского архиепископа после „возобновления" митрополии св. Андроника.

В 1971 г. вышла из печати монография американского историка. И. Бобы „Moravia's history reconsidered. A reinterpretation of medieval sources" (Hag, 1971)⁸, где автор приводит ряд дополнительных (и очень убедительных) доказательств того, что резиденция Мефодия находилась в Сирмии [см. 237, с. 79-93 и др.]. Однако, увлекшись локализацией резиденции Мефодия, которая оказывается вдали от традиционной (левобережной, северной) Моравии, и обнаружив недалеко от Сирмия поселение под названием Морава — топонимом достаточно распространенным на территории Славии, проф. И. Боба допускает ту же „логико-географическую" ошибку, что и другие исследователи кирилло-мефодиевской проблемы, полагая, будто резиденция архиепископа должна была непременно находиться в родовой вотчине Растислава или Святополка! В результате Моравия средневековых славянских князей, „призвавших" солунских братьев, перемещается им на юг от течения Дуная — в Боснию и юго-восточную Паннонию (*Pannonia Orientalis*), а „северная" Моравия, включая Нитру, „отдается" Святополку лишь с 890 г. — после войны с королем Арнульфом [см. там же, с. 33-78 и на с. 19 карту „Удельные славянские княжества в соответствии с новой теорией и расширение державы Святополка"].

Сама по себе мысль о том, что средневековые авторы могли отождествлять одноименные географические объекты, очень существенна при анализе источников изучения кирилло-мефодиевской проблемы и в принципе не вызывает возражений. В частности, представляется очень вероятным отождествление биографами Константина и Мефодия двух Моравских областей — балканской, включавшей район Охридского озера (см. выше с. 47), и задунайской Моравии князя Растислава; но это отнюдь не требует их географического „приближения" друг к другу. Вместе с тем ничего не дает для решения проблемы предложенный И. Бобой ономастический анализ образований Морава — моравляне [см. 237, с. 28-30]: первое в равной степени могло быть и названием местности, и названием народа (ср. Деревя, Литъва, Мордъва и т.п.); а второе в раннеславянской языковой традиции образовывалось от названий рек (ср. полоч-ан-е от

Полот-а , а не Полот-ъск-ъ) или исторических названий областей (ср. *дерева - ян - е* от *Дерев - а* , как и *моравл - ян - е* от *Морав - а*), но не от названий городов [см. 200, с. 172-190].

„Гипноз" того внимания, которое агиографы уделили „моравским" связям архиепископа Мефодия, настолько силен, что постоянно воздействует на географические представления исследователей „моравской миссии". Подобно тому как И. Боба, локализовав резиденцию Мефодия в Сирмии, „перемещает" княжество Святополка в район впадения в Дунай р. Дравы, Савы и Тиссы, точно так же слависты, „сохраняющие" Моравию в левобережье Среднего Дуная, „переселяют" туда Мефодия. Так, например, С.Б. Бернштейн, рассказывая о возвращении Мефодия в свою резиденцию после освобождения из заключения в 873 г., разъясняет: „С этого времени и до смерти он был моравским архиепископом. В Паннонию Мефодий не вернулся ..." [11, с. 110]. Между тем „моравским епископом" Мефодий в славянских сочинениях (в том числе и западнославянских, например у Козмы Пражского) становится лишь в XII в. /69/

8 Мне это исследование оказалось доступным в сербско-хорватском переводе [см. 237], по которому оно здесь и цитируется.

9 В бассейне Среднего Дуная и прилегающих районах, заселенных славянами, достаточно распространены названия городов с тем же формантом: Ииглава, Либава, Острава, Трнава и др.

10 "Официально Кирилл и Мефодий были провозглашены моравскими патронами только в середине XIV в." [см. 88, с. 190].

Насколько прочно в сознании исследователей кирилло-мефодиевской проблемы укоренилась эта связь Мефодия с Моравией как областью его непосредственной просветительской деятельности, можно проследить и в комментариях Б.Н. Флори. На протяжении всего издания автор поддерживает идею „моравской"(!) миссии, хотя и знает, что в действительности епархия Мефодия не ограничивалась Моравией, а его резиденция находилась в регионе, неподвластном моравскому князю. Но „признается" он в этом лишь однажды — в примечании к гл. VIII ЖМ, комментируя сообщение о назначении Мефодия „на епископство в Паннонии на стол святого Андроника апостола": „Андроник, один из семидесяти учеников Христа, считался в раннехристианской традиции основателем митрополии с центром в Сирмии (ныне Срем). Сирмий являлся в IV в. одним из главных центров римского управления на Балканах, а епископ Сирмия был

митрополитом всех епископов Паннонии и Иллирика. После разрушения Сирмия аварами в 582 г. сирмийская митрополия фактически прекратила свое существование, но формально упразднена не была. Поставление Мефодия „на стол святого Андроника" с церковно-правовой точки зрения означало возобновление ее функционирования после временного перерыва...

Избранный путь перестройки церковной организации в бассейне Дуная — не создание какой-либо новой церковно-административной единицы, а восстановление формально неупраздненной старой — позволил и курии, и славянским князьям игнорировать притязания баварского духовенства на земли Паннонии, поскольку они опирались не на постановления высших церковных инстанций, а на необязательное для папского престола решение Карла Великого. Правильность такого построения подтверждается текстом обращения папы Иоанна VIII от 873 г. к Людовику Немецкому, где утверждается, что Паннония всегда находилась под непосредственной властью папского престола, о чем говорят решения соборов и исторические сочинения, и что там, где идет речь о прерогативах Рима, не действует срок давности...

Эти данные подтверждают достоверность сообщения ЖМ о посвящении Мефодия именно на престол Сирмия ..." [158, с. 155] (разрядка моя. — Г. Х.).

„Посвящение Мефодия именно на престол Сирмия" — центральный момент кирилло-мефодиевской проблемы, ибо оно как бы „расшифровывает" многие ситуации, известные нам из документов и сочинений, созданных в IX столетии, и вызывающие недоуменные вопросы у исследователей (ср., например, [11, с. 88-89 и др.]), которые вслед за своими средневековыми предшественниками рассматривают эти события в свете „моравской проблемы".

11 Замечу попутно, что „избранный путь перестройки церковной организации в бассейне Дуная" имел в виду не столько „притязания баварского духовенства", сколько притязания Константинополя на управление Иллириком. Именно поэтому „восстановление формально неупраздненной" митрополии последовало сразу же за решением Константинопольского собора о болгарской церкви (см. выше примеч. 16, с. 60).

Начать с того, что „посвящение Мефодия на престол Сирмия" вполне достоверно объясняет церковно-политические мотивы осуждения нового епископа баварскими „архиереями", затеявшими против него процесс без одобрения (и даже без ведома!) папы: их беспокоило не столько „новшество славянской литургии", сколько значимость этого назначения [см. 242, с. 89]. Именно поэтому, чтобы успокоить их, Иоанн VIII, укоряя архиепископа /70/ Адальвина за то, что он был главным „виновником унижения" Мефодия, вместе с тем просит анконского епископа Павла объяснить Адальвину, что восстановление Паннонской диоцезии во главе с Мефодием не умаляет значимости зальцбургского архиепископа (см. СБ, с. 101), привыкшего считать себя первым епископом среднедунайских диоцезии. Вполне понятен в этом плане и пафос „Обращения в веру баварцев и хорутан", авторы которого возмущаются миссионерской деятельностью „некоего грека по имени Мефодий" (*quidam Graecus Methodius nomine*), смущающего местное (паннонское) население *noviter inventis Sclavinis litteris* (СБ, с. 41): их главная идея сводится к тому, „что приоритет принадлежит не пришельцу Мефодию, а зальцбургскому епископу, так как приобщение славян этой области к новой вере является исторической заслугой зальцбургской епархии и ее миссионеров" [73, с. 47] (ср. выше примеч. 1 на с. 63).

Признание „достоверности сообщения ЖМ о посвящении Мефодия именно на престол Сирмия" автоматически означает, что в ЖМ содержится (вопреки общепринятому мнению!) прямое указание на местонахождение его резиденции. И не только в упоминавшейся выше гл. VIII, но и в гл. XV, где сообщается, что паннонский архиепископ, закончив перевод Библии, „ ~ стое възношение тайное съ клиросьмь своимъ възнесь, сътвори память ~стго Димитрия" (с. 191), которому, как мы знаем, был посвящен кафедральный собор в Сирмии. И когда вскоре после этого сообщается, что после смерти Мефодия его ученики „положиша и въ съборьнѣи ~цркѣви. И приложися къ ~оцемъ своимъ, и патриархомъ, и прр о комъ, и ап с ломъ, оучителемъ, ~мчнкомъ" (ЖМ, гл. XVII, с.192), то можно ли сомневаться, что такое захоронение могло иметь место только в церковном центре с давними христианскими традициями, и продолжать бесплодные поиски останков Мефодия в районе Велеграда или Микульчиц на берегах чешской Моравы (см. обзор [158, с. 172])¹², а не в Сремской Митровице, бывшем Сирмии [ср. 238, с. 386-400], который в 80-х годах IXв. уже был

окружен вторгшимися в Подунавье отрядами угорских племен, под чьими ударами спустя всего 10 лет начнёт разрушаться, а спустя 20 лет окончательно падет Великоморавская держава Святополка.

В связи с этими последними событиями находится содержание очень маленькой предпоследней гл. XVI ЖМ, которой „посвящена обширная литература 12 [11, с. 124]. Глава занимает всего несколько строк и, если игнорировать „посвящение Мефодия именно на престол Сирмия" (район современного Белграда), кажется никак не связанной с предшествующим повествованием: «Пришьдъше же на страны Доунаискыя королю оугорьскомоу, въсхотѣ и (Мефодия. — Г.Х.) видѣти; и етеромъ ~глющемъ и непъщюющемъ, яко /71/ не избоудеть его без моукы, иде къ нему. Онъ же, яко достоить ~вдцѣ, тако и приять чьстьно и славьно съ веселиемъ. И бесѣдовавъ съ нимъ, яко же достояше тацѣма моужема бесѣды ~глти, о(т)поусти и оулюбль и обლობызавъ, съ дары великыми, рекъ емоу: Помяни мя, чьстьныи оче, въ стыхъ молитвахъ твоихъ присно"» (с. 191).

12 Ср. еще: „Похороны Мефодия были очень торжественны. Его ближайшие ученики отпевали покойника, в соборной церкви Велеграда ..." [11, с. 125].

„Несмотря на большое число работ, в той или иной степени посвященных XVI главе, — констатирует С.Б. Бернштейн, — до сих пор остается неясным значение этой главы для составителя ЖМ. Почему эта информация ему казалась существенной и важной?" [11, с. 125]. А Б.Н. Флоря, подробно разбирая различные ответы на этот вопрос и, видимо, забыв, что в примечании к гл. VIII он признал „сообщение ЖМ о посвящении Мефодия именно на престол Сирмия" вполне достоверным, склоняется к точке зрения А. Брюкнера, сводящейся к тому, что речь здесь идет о встрече Святополка (?) с королем франков, которая состоялась в 884 г. недалеко от Вены, т.е. у западных (!) границ собственно Моравии [см. 158, с. 170-171]. Комментатора склоняет к поддержке этого мнения не столько факт употребления титула король по отношению к угорскому предводителю IX в. (ему известна точка зрения, согласно которой первоначальное князь могло быть „исправлено" редактором XI в., знавшим, что в его время Венгрией правят христианские короли; ср. в ПВЛ: король оугорьскыи), сколько все та же уверенность, что Мефодий находился (географически) рядом со Святополком, следовательно, там, где в это время могли появляться лишь „отдельные венгерские вожди со своими отрядами". Между тем

обращение к Сирмию снимает вопрос о том, почему авторам ЖМ информация о встрече архиепископа с венгерским предводителем „кажется существенной и важной”: уже после смерти Мефодия, когда венгерское нашествие на Средний Дунай стало осознаваться как грозная реальность, они здесь констатируют, что в самом начале этого бедствия (в результате которого падет Великая Моравия!) Мефодию удалось сохранить традиционный христианский центр от разорения.

В связи с комментированием этой главы необходимо указать, что предположение А. Брюкнера, будто к первоначальному тексту, где было *король*, позднее добавление *угорский* [см. 158, с. 170], снимается синтаксической конструкцией фразы, сохраняющейся во всех списках: „пришьдъшю же на страны Доунаискыя”.

Дело в том, что в раннесредневековых славянских сочинениях предлог на при глаголах перемещения (ити на, посылати на и т.д.) всегда указывал на объект нашествия, военного нападения. См. в ПВД: • Волохомъ бо нашъдъшемъ на Словѣны, Дунаискыя и насилящемъ имъЖ (с. 5); Объри, иже воеваша на Ираклия цѣсаря, повоеваша на Словѣны (с. 11); Михаилъ цѣсарь изиде съ вой брегомъ и моремъ на Българы (с. 18); Цѣсарю же отъшьдъшю на Агаряны ... Русь на Цѣсарьградъ идуть (с. 21); Поча Ольгъ воевати на Древляны, Иде Ольгъ на Сѣверъ и побѣдив Сѣверъ (с. 24); и начаша (угъри) воевати на Грыкы... на Мораву и на Чехы (с. 25); Леонъ цѣсарь нал Угъры на Билгары ... Семеонъ же, увѣдѣвъ, • на Угъры възвратися, Иде Ольгъ на Гръкы (с. 29); Иде Игорьъ на Древляны, /72/ Приде Семеонъ Българьскыи на Цѣсарьградъ, Придоша печенѣзи първое на Руськую землю (с. 46); Игорьъ же воеваше на Печенѣгы, Приде Семеонъ на Цѣсарьградъ, Първое придоша Угъри на Цѣсарьградъ, Иде Игорьъ на Гръкы (с. 47); Поиде на Гръкы въ лодияхъ (с. 50) и т.д., включая знаменитую фразу Святослава: „Хочю на вы ити” (с. 75), которую на современный язык неформально следует переводить: 'Собираюсь с вами воевать'. Цель перемещения, не связанного с нападением, военным нашествием, выражалась иными конструкциями: при указании на предел — родительным или дательным падежами, при указании на объект — тем же винительным падежом, но с предлогом въ (а не на!). См. в тех же Житиях: Въ Олум'бъ же шь д къ

Меѳодію (ЖК, гл. VII, с. 95), Філософъ же иде въ ~Цригра д (гл. XIII, с. 103), Дошь д шу емоу въ Римъ (гл. XVII, с. 107), Посъла ц с рь... въ Козары (ЖМ, гл. IV, с. 187); ср. в ПВД: Андрѣю... пришьдъшю ему въ

Корсунъ (с. 7), и приде въ Словѣны ... И иде въ Варягы , и приде въ Римъ (с. 7-8), Ходимъ въ Гръкы , (с. 37), Приходящемъ въ Русь ... придутъ Гръкы (с. 38), Иде въ Деревя въ дань (с. 61), Иде Ольга въ Гръкы (с. 69) и многие другие.

Таким образом, конструкция пришъдъшю на страны Доунаискыя может указывать лишь на военное нападение, нашествие , что не оставляет альтернативы пониманию этой главы как сообщения о появлении венгров в долине Среднего Дуная в районе впадения в него Савы и Тиссы; и именно поэтому Мефодия предупреждали, что он „не избудеть его без мукы“!

Ограничение епархии Мефодия собственно Моравией вносит дополнительные трудности и в решение вопроса о времени и условиях появления в древневенгерском руническом письме глаголических (!) знаков. Пытаясь разобраться в этой проблеме, П. Кирай напоминает, что основной ареал рунических памятников связан „с самой восточной частью венгерской языковой территории“ [80, с. 205], между тем как ко времени расселения венгров по соседству с Моравией (896 г.) ученики Мефодия оттуда уже были изгнаны и неизвестно, „продержались ли после этого в Моравско-Нитрянской области хотя бы местами и до некоторого времени славянский обряд и славянская (глаголическая) письменность“ и „приютились ли некоторые из учеников Кирилла и Мефодия, спустясь на плоту вниз по Дунаю по их изгнании из Моравии, в южных краях Паннонии“ [там же, с. 209]. В действительности же спускаться „вниз по Дунаю в южные края Паннонии“, т.е. в район Сирмия (!), по крайней мере ближайшим ученикам Мефодия не требовалось! Более того, то, что после изгнания из резиденции паннонского архиепископа они оказываются в Белграде, находящемся от Сирмия на расстоянии 50-60 км, где их уже дождался наместник болгарского правителя Радослав (или Радислав), вполне естественно. И на пути им действительно, как это драматически описано в „Житии Климента Охридского“, нужно было переправиться через „большую реку“ [ср. 11, с. 131], ибо, добравшись вниз по р. Саве (а не Дунаю!) до ее впадения в Дунай, они должны были переправиться на ее правый берег, чтобы попасть на территорию I Болгарского царства.

Наконец, когда в том же „Житии Климента Охридского“ (так называемой „Болгарской легенде“, XII в.) читаем, что „Климентъ /73/ на епископскіи прѣстолъ возводит се. въсему Илирику. и объдръжещеи

земли болгарскому языку. о(т) Мефодіа еп с копь постави се" [96, с. 194], то это надо воспринимать не столько как анахронизм (назначение произошло примерно лет через десять после кончины Мефодия), сколько как указание на то, что именно ученик солунских братьев Климент (а не Вихинг) стал действительным преемником архиепископа Мефодия в качестве церковного главы „всего Иллирика", в который по старой церковно-правовой традиции включалась и территория I Болгарского царства 13 .

13 В окружном послании 867 г. Фотий разъясняет, что римляне не при знают греческих священников в Болгарии потому, что включают ее в Иллирик , который прежде признавал примат римской церкви [см.] 162, с. 196]. /74/

Глава 8

ПРОБЛЕМА ЭКСПЕРТИЗЫ СЛАВЯНСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Litteras denique Sclaviniscas a Constantino quondam philosopho repperitas, quibus Deo laudes debite resonent, iure laudamus et in lingua Christi domini nostri preconia et opera enarrantur, iubemus¹ .

Послание папы Иоанна VIII князю Святуполку (июнь 880 г.)

Ни в латинских, ни в славянских сочинениях, созданных в эпоху, когда еще были живы свидетели зарождения славянской письменности, в том числе и в паннонских Житиях, нет никаких намеков на экспертизу славянских книг, освященных папой Адрианом II, после того как они были вручены ему солунскими братьями в декабре 867 г. И это обстоятельство должно иметь свое объяснение ввиду очевидной важности подобного акта по отношению к новопереведенным конфессиональным текстам, которые должны были нести „свет истины" славянским народам, приобщавшимся с их помощью к христианскому вероучению.

1 При этом воздадим должное славянским книгам, найденным в свое время Константином Философом, по которым возносится надлежащая хвала Бог; по праву одобряем (их) и предписываем на этом языке совершать молитвы и проповедовать деяния господина нашего Христа.

Необходимость текстологической и теологической экспертизы таких книг не подлежит сомнению. И это хорошо понимали средневековые авторы, писавшие о событиях 867-868 гг. спустя., два-три столетия, когда они могли опираться на собственные представления, а не на реальные факты уже далекого от них прошлого. Так, в чешской легенде Кристиана о свв. Вячеславе /74/ и Людмиле (конец X в., по спискам с конца XIV в.) читаем: „После того как Кирилл прибыл в Рим по церковным делам, верховный первосвященник либо остальные ученые или князья церкви испытывали его, не вопреки ли каноническим правилам осмелился он установить отправление литургии на славянском языке" 2 . То же находим и в „Житии Наума" — памятнике болгарской традиции (по спискам XV-XVI вв.) 3 , где говорится о том, что св. Кирилл и его ученики, прибывшие с ним в Рим, „взвешав свои новопредложенные болгарские книги", вручили их папе Адриану, который сопоставил „еллинское с болгарскимъ" и только после этого повелел „дати книги въ общее научение всѣмъ Славенскимъ народомъ" [96, с. 185]. Как видим, авторы этого Жития (как и Кристиан) не могли представить себе, чтобы официальное признание славянских христианских текстов могло произойти без сличения старославянских переводов с Септуагинтой — греческим текстом Священного писания.

Почему подобных сообщений нет в документах, синхронных деятельности славянских апостолов?

Есть основания подозревать, что в 868 г., когда в Риме был освящен старославянский текст Евангелия 4 , экспертизы славянских книг не было ;и этот факт был известен (!) епископам, близким папской курии (например, Формозу и Гаудериху, которым было поручено „святить" учеников Константина) 5 или находившимся в Риме в период пребывания там солунских братьев. Более того, судя по тексту „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*" , если рассматривать его как материал „обвинительного заключения" (см. выше примеч. 1 на с. 63), церковно-юридическим основанием обвинений, предъявлявшихся баварскими епископами Мефодию в 870 г., было неверие или по крайней мере неуверенность его противников в ортодоксальности

текстов Священного писания (в документе упоминается Евангелие, /75/ а также организация церковной службы) на славянском языке, использовавшихся в Паннонской епархии с благословения Адриана II, поскольку они, видимо, знали, что папа не проводил экспертизы этих текстов. И вряд ли случайно они подчеркивают греческое происхождение Мефодия (*quidam Graecus Methodius nomine*), когда в гл. 12 утверждают, что его „новоизобретенные славянские книги" оттесняют в глазах местного населения на второй план латинский язык и римское учение (см. СБ, с. 41) 6 ; ср. в заключительной фразе последней гл. 14: „*Nos enim ibi observatum fuit usque dum nova orta est doctrina Methodii philosophi*" („Так это и продолжалось непрерывно, пока не появилось новое учение философа Мефодия" — СБ, с. 42).

2 О. Кралик, из статьи которого заимствовано цитированное высказывание, как и другие исследователи кирилло-мефодиевской проблемы, озабоченные текстологическими соответствиями произведений разной традиции, не понял, что речь здесь идет о теологической экспертизе конфессиональных славянских текстов, а потому вслед за Р.О. Якобсоном интерпретирует этот пассаж в плане его соответствия рассказу ЖК (гл. XVI) о венецианском диспуте с „триязычниками" о законности богослужения на славянском языке [см. 88, с. 197].

3 М. Вейнгарт считал (и О. Кралик присоединяется к этому мнению), что одним из источников Кристиана наряду с ЖК и ЖМ было также и „Житие Наума" [см. 88, с. 199, 206].

4 См. в ЖК: „*Прием' же папа кнѣгы словен'скыє, [свети е] и положки с въ ~цркви ~стыє Маріє... И яко же с(вя)тише се, и абіє пѣше літургію въ цркви ~ стго ап с ла Петра славен'скимъ езыхом "* (гл. XVII, с. 108).

5 См. там же: „*По семь повелѣ папа двѣма еп с кома, Фирмосу и Гомдрох'му , с(вя)тити словесіємъ словен'скыє оученикы"*; ср. у Гаудериха Веллетрийского: „*И воздав хвалу названному Философу за многое добро, посвятили его брата Мефодия в священники, а их учеников в пресвитеры и дьяконы"* (СБ, с. 57).

6 Это указание доносчиков для рассматриваемого периода очень актуально, если вспомнить, что в 863 г. Николай I публично предал Фотия анафеме, а в 866 г. в ответах на вопросы новообращенного болгарского князя Борис II последовательно утверждал ложность греческой церкви, подчеркивал, что греки не могут научить истинной и правой вере [см. 162, с. 183—184].

Нельзя в этой связи не отметить, что согласно тексту ПВЛ киевскому князю Владимиру накануне крещения греко-славянский философ преподает „полуарианский" символ веры [см. 127, с. 1-2].

Нетрудно заметить, что противников Мефодия волнует не сам по себе славянский язык его проповедей и утверждаемой им литургии, а неуверенность в том, что именно проповедуется на этом (неизвестном им) языке. Иначе говоря, гонение на Мефодия в начале 70-х годов — это не происки сторонников „триязычной ереси" (значение которой исследователями кирилло-мефодиевской проблемы явно преувеличено под влиянием гл. XVI ЖК, рассказывающей о диспуте Константина с „триязычниками" в Венеции, и гл. VI ЖМ, поминающей об этом без имени Константина-Кирилла; хотя не исключено, что некоторые противники славянского богослужения вполне могли демагогически прикрываться этой доктриной), а идеологическое преследование новоявленного епископа, опиравшееся на употребление в церковной практике старославянских текстов, записанных неизвестной местным клирикам азбукой и одобренных Адрианом II без необходимой для этого теологической экспертизы.

На основании папских посланий 879-881 гг. в кирилло-мефодииане сложилось мнение, что в 880 г. Мефодий побывал в Риме по вызову Иоанна VIII 7, после чего этот папа вновь, как и в 873 г., становится, подобно своему предшественнику Адриану II, активным защитником правоверия паннонского архиепископа. В, самом деле: отчитав в мае 873 г. баварских клириков за неправый суд над Мефодием и потребовав от них полного признания прав паннонского архиепископа, Иоанн VIII в 879 г. вдруг раздраженно упрекает Мефодия, что тот, „как мы слышали"(!), нарушает требования римской церкви и вводит в заблуждение свою паству, /76/ за что и призывает его к ответу (см. СБ, с. 92). Однако в июне следующего 880 г. тот же папа объявляет Святополку, что он полностью убедился в правоверии паннонского архиепископа, который является также и главой „святой моравской церкви", и требует, чтобы назначаемый им по просьбе моравского князя епископ Нитры Вихинг был во всем послушен своему архиепископу. Иоанн вновь подтверждает законность славянской литургии, отмечая, что он одобряет славянские книги Константина Философа, поскольку в них воздается должная (следовательно, соответствующая римским канонам!) хвала Богу 8, что явно снимает упреки, содержащиеся в его гневном послании годичной давности (см.

СБ, с. 93-95). Наконец, в послании Мефодию от 23 марта 881 г., выражая благодарность за то, что архиепископ преуспевает в утверждении среди своих духовных чад правой веры, Иоанн подчеркивает, что он отвергает любые наветы на своего верного „брата" (там же, с. 96). Видимо, этой ситуации и посвящена в ЖМ небольшая гл. XIV 9, где с помощью цитаты из „Второго послания к коринфянам" ап. Павла излагаются сентенции по поводу трудностей, которые ожидают подвижника на тернистом пути, благополучно завершающемся „скончанием печалей". И только вслед за этим рассказывается, что Мефодий, отвергнув, наконец, „вся мълвы и печаль свою", приступил к переводческой работе, в результате которой и был создан корпус основных канонических христианских книг и правовых сочинений на старославянском языке.

7 В этом был убежден уже И. Добровский [см. 38, с. 83; ср. 11, с. 114-115], в послании Мефодию от 23 марта 881 г. папа, кажется, вполне определенно упоминает о его пребывании в Риме (см. далее).

8 При этом, правда, уточняется, что Евангелие во время службы надо сначала читать по-латыни, только потом — на старославянском языке. Но это уже проблема ритуала, обряда, а не богословия.

9 Поездку Мефодия в Рим авторы ЖМ подменили совершенно фантастической поездкой в Константинополь, где император и патриарх якобы утвердили его учение (гл. XIII, с. 191), что, надо думать, в момент создания этой части ЖМ казалось им более актуальным. С.Б. Бернштейн в этой связи полагает, что содержание гл. XIII, логически никак не связанной с предшествующим повествованием, должно указывать на завершение ЖМ уже в Болгарии [см. 11, с. 116-120].

Этой главе предшествует рассказ о том, как в ответ на происки завистников и интриганов „вся люди моравьскыя" потребовали публичного зачтения папской „епистолии", содержание которой перекликается с посланием папы от июня 880 г.: „Братъ нашъ Мелодии ~стыи и правовѣрньъ есть ; и ап с льско дѣяние дѣлаеть" (ЖМ, гл. XII, с. 190-191).

Таким образом, логика событий, восстанавливаемых в результате сопоставления документальных свидетельств с глухими их отголосками в ЖМ, заставляет предполагать, что теологический „экзамен", устроенный Мефодию Иоанном VIII в Риме, сопровождался экспертизой славянских книг, которая была, наконец, осуществлена в 880 г. в присутствии римского клира. Именно она (а не устные

объяснения Мефодия) могла иметь своим результатом столь безоговорочное восстановление церковно-правового авторитета паннонского архиепископа в глазах представителей римской курии (см. в ЖМ: „Кого он проклянет, будет проклят, /77/ а кого освятит, пусть будет свят!" — гл. XII, с. 191) и главное — в среде баварских епископов, которые вплоть до его кончины уже не предпринимают действий, направленных на подрыв его авторитета (в той же гл. XII: „И посрамльшеса, разидошася, яко мыгла съ стоудъмь"), что и сняло напряжение в его отношениях с местными властями в княжествах Среднего Подунавья. Так завершаются все „печали" и „молвы" и создаются необходимые правовые возможности практического использования конфессиональной и церковно-правовой литературы на старославянском языке, окончательно признанном римской церковью.

Признание изложенного хода событий может служить объяснением того, почему создание полного старославянского текста Библии, дополненного переводами „отеческих" и юридических книг, было осуществлено лишь в 80-е годы и почему на их оформление (включая очень большой по объему и очень сложный для перевода текст Ветхого завета) потребовалось всего полгода 10. Очевидно, 70-е годы были целиком заполнены борьбой Мефодия за утверждение литургии на старославянском языке. А поразительно короткий срок работы над переводами (если только мы здесь не имеем дела с очередным агиографическим приемом) должен указывать на то, что готовились они загодя; но только после экспертизы и последовавшего за ней официального (закрепленного письменным документом за подписью папы) признания правомочности церковной службы на старославянском языке Мефодий получил возможность для „белового" оформления и „тиражирования" славянских конфессиональных текстов, для чего ему и понадобились „попы-скорописцы зело" (ЖМ, гл. XV, с. 191). Более того, нельзя исключать и такой ситуации, что в этот период переписывались переводы, которые были утверждены в Риме в 880 г.

10 Согласно ЖМ с марта по 26 октября (какого года?), т.е. в действительности восемь, а не „шесть месяц", как утверждают агиографы. В этой связи можно напомнить, что в 1056-1057 гг. дьякону Григорию (с помощником) понадобилось больше времени для переписки несравнимо меньшего по объему текста евангелия-апракоса (ОЕ), оформленного, правда, очень тщательно.

Итак, события, предшествующие поездке Мефодия в Рим, равно как и полное прекращение после этой поездки жалоб на нарушение им римских канонов, заставляют предполагать, что отсутствие упоминаний об экспертизе славянских текстов в 868 г. соответствует тому, что она в то время не проводилась. Причины этого следует искать в том восторженном приеме, который был оказан в декабре 867 г. солунским братьям в Риме только что вступившим на папский престол (14 декабря 867 г.) Адрианом II, для которого мощи св. Климента, подаренные ему Константином, были божественным знаком удачливого понтификата в будущем. Отсюда то величайшее почтение, которое оказывалось братьям, и прежде всего Константину, римскими иерархами. В своих письмах 870-875 гг. папе Адриану II и Гаудериху Веллетрийскому, /78/ т. е. „людям, которые хорошо знали славянских первоучителей [242, с. 80], Анастасий Библиотекарь характеризует „Константина Философа из Солуня" (*Constantinus Thesalonicenus philosophus*) не иначе как „муж апостольской жизни", „мудрейший человек", „необыкновенный, достойный истинного удивления философ", „равноапостольный наставник", „человек величайшей святости" и т.п. (*vir apostolicae vitae, sapientissimus vir, mirabilis vere philosophus. vir magnus et apostolicae sedis praceptor, magnae sanctitatis vir est* — [ср. там же]; см. СБ, с. 112-115); в тех же выражениях характеризует личность Константина Философа и еп. Гаудерих, который к тому же утверждает, что похороны Константина в Риме сопровождалась почестями, какие обычно оказываются самому папе (см. СБ, с. 53-58).

Цитированные характеристики, видимо, отражает ту обстановку, сложившуюся в среде высшего римского духовенства вокруг обладателя мощей св. Климента (при появлении которых, как уверяет Гаудерих, сразу же начались „чудесные исцеления" — см. СБ, с. 57), когда сама мысль о недоверии к его творениям должна была бы показаться кощунственной! А тот факт, что преемник Адриана Иоанн VIII сразу же по вступлении на папский престол рассылает участникам суда над Мефодием цитированные выше послания, утверждающие правоверие паннонского епископа, должен указывать, что святость Константина была ему известна и распространялась также и на его брата. По сути дела, именно эту ситуацию обрисовывает еп. Гаудерих, когда сообщает, что святые дела Философа произвели такое сильное впечатление, что руководители римской церкви тотчас же посвятили

его брата Мефодия в священники (*consecraverunt fratrem eius Methodium in sacerdotem*), а его учеников — в пресвитеры и дьяконы (СБ, с. 57). По-своему эту ситуацию отразили авторы ЖМ, которые, как заметил В. Вавржинек, считали очень важным представить Мефодия ближайшим сподвижником и последовательным продолжателем святых деяний своего блаженного брата, что им казалось сильнейшим свидетельством его непогрешимости [см. 258, с. 95-101].

Время и место канонизации Кирилла неизвестны, но считается, что произошла она очень рано. При этом есть основания предполагать, что „доканонизационное почитание Кирилла, которое вело к его канонизации, началось в Риме" [105, с. 93]. Именно на этом признании основано встречающееся в славистической литературе предположение (которое, разумеется, не может быть доказано), будто в действительности изобретателем славянской азбуки и первым переводчиком Евангелия был Мефодий, намеренно приписывавший это открытие брату, высокий авторитет которого мог быть гарантией признания славянской письменности римской курией (см. обзор [там же, с. 92-94]). /79/

Глава 9

СТАРΟΣЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК В ПАННОНИИ И МОРАВИИ

Шьдже Філософь... и абіе сложи писмена, и начеть бесѣду писати еу(анге)л'скоу, еже: Искони бѣ слово, и слово бѣ о(т) б(ог)а, и б(ог)ъ бѣ слово.

Житие Константина, гл. XIV

Принято считать, что на начальном этапе просветительской деятельности солунских братьев в славянских поселениях Среднего Подунавья система старославянского языка оставалась такой, какой она сложилась в ходе работы над азбукой и первыми опытами переводов

[см. 24, с. 178], которые в это время могли быть представлены лишь „сравнительно небольшой сферой письменности” [ПО, с. 13]: необходимыми молитвами и стихами из евангельских чтений для наиболее важных служб [ср. 23, с. 496; 53, с. 83]. Создание целостного текста, оформленного в виде отдельной книги на старославянском языке, было завершено, видимо, уже здесь в период между 863 и 867 гг., после чего братья и отправились в Рим для ее освящения.

Учитывая практические потребности организации церковной службы, следовало бы предположить, что первой книгой, нуждавшейся в переводе, должно было быть служебное Евангелие (евангелие-апракос). Сообщение гл. XIV ЖК о том, что Константин начал свой перевод с первой главы Евангелия от Иоанна („Искони бѣ слово, и слово бѣ от бога, и богъ бѣ слово”), последней книги канонического четвероевангелия (тетра), следующей после трех синоптиков — Матфея, Марка и Луки¹, полностью подтверждает это предположение. Об Евангелии как о переведенной ими славянской книге, которую братья использовали на начальном I этапе своей миссионерской деятельности в Паннонии, говорят и анонимные авторы „Обращения в веру баварцев и хорутан” и епископ Веллетрийский Гаудерих.

Текстологический и собственно лингвистический анализ сохранившихся списков славянских евангельских текстов указывает на то, что первоначальный перевод (в основном сохраняющийся в евангельских кодексах разных типов — как в апракосах, так и в тетрах) представлял собой сборник евангельских чтений более краткого состава, чем краткий апракос². — недельное (т.е. воскресное) Евангелие или даже только его часть ([см. 20, с. 20-21; 51, с. 247-253 и др.], /80/ см. здесь же библиографию вопроса).

¹Доступные сведения о составе новозаветного канона и об отношениях между четырьмя Евангелиями см. [84, с. 12-17 и далее].

²Впервые эта мысль была высказана в начале XX в. [см. 254].

Осуществленное С.Ю. Темчиным обследование разночтений в переводе на старославянский греческих глагольных и причастных форм в старейших евангельских кодексах (XI-XII вв.) как будто подтверждает эту догадку. Во всяком случае, если опираться на отсутствие (или минимальное число) разночтений, то создается впечатление, что „первоначальный перевод Евангелия на славянский язык, положенный в основу исследованных списков, по своему объему

значительно уступал краткому апракосу, отличаясь при этом и от праздничного (воскресного) апракоса, и содержал чтения на страстную неделю и следующую непосредственно за ней пятидесятницу (50 дней после пасхи), т.е. на тот период церковного года, который обслуживается Цветной Триодью, а также 11 воскресных евангелий и чтения на великие праздники и избранные службы святым" [173, с. 503; ср. 242, с. 62]. При этом „наиболее стабильным в текстологическом отношении является цикл пасхи, в котором количество разночтений в основном варьирует в пределах от 0 до 26%, а на одно чтение приходится в среднем 13,2% разночтений. Практически столь же стабильными являются чтения на субботные и воскресные дни первых 6 недель „нового лета", литургийные чтения страстной недели и 11 воскресных евангелий, поэтому можно предположить, что именно они (возможно, лишь за исключением указанных чтений „нового лета") представляют древнейший пласт в структуре синаксарной части славянского краткого апракоса" [174, с. 9].

Расширение круга переводов, несомненно, относится уже к периоду деятельности Мефодия в качестве паннонского архиепископа, когда он после официального одобрения старославянских канонических книг „о(т)вѣргъ вѣся мѣльвы и печаль свою на ~ба възложь, прѣже же о(т) оученикъ своихъ посажь дѣва попы скорописьця зѣло, прѣложі въ бѣрзѣ вѣся книги, вѣся испѣл'нь, развѣт Макавѣи, о(т) грѣчьска языка въ словѣньскѣ шестию мѣсць, начьнь о(т) марѣа мѣсца до дѣвоюдесятоу и шестию ~даѣ октября мѣсца... Тѣгда же и Номоканонѣ, рекіше законуу правило, и ~очьскыя книги прѣложи" (ЖМ, гл. XV, с. 191).

Именно в процессе работы над этими переводами и сложилась окончательно та система старославянского языка, какой мы ее восстанавливаем по сохранившимся рукописям.

Вопрос о составе созданных в этот период текстов продолжает дебатироваться. Короткий срок, отводимый ЖМ на всю переводческую работу столь большого объема, как будто подсказывает, что переведен был не весь текст Библии, а лишь Паримийник — избранные чтения из Ветхого завета. Вероятность такого предположения на первый взгляд поддерживается тем, что „служебные тексты на славянской почве были

/81/
3 В болгарской традиции текст такого объема обозначается как „избранное Евангелие" — изборното евангелие [см. 82, с. 155].

первичны" [3, с. 22]. Но в таком случае было бы неуместно указание на пропуск трех книг Маккавеев — ветхозаветных сочинений, включение которых в библейский канон не было обязательным. Видимо, краткость срока не должна влиять на определение состава переведенных текстов: как указывалось выше, скорее всего, за этот срок были переписаны переводы, подготовленные до 880 г. (ср. выше с. 78), для чего Мефодию и понадобились „попы скорописьця зѣло . Сам же он в это время мог переводить „Номоканон" (сборник законов и постановлений, регулирующих положение церкви в государстве, — см. обзор [19, с. 12-33], — что в условиях его отношений со Святополком было очень актуально), а также „Отечские книги", в отношении содержания которых до сих пор нет ясности: то ли (что наиболее вероятно) имеется в виду сборник жизнеописаний святых отцов, дошедший до нас как Синайский патерик XI-XII вв. [см. 61, с. 150-152; 157, с. 10], то ли, как иногда думают, сборник сочинений отцов церкви, представленный в отрывках в глаголическом КС ([см. 236]; см. обзор [158, с. 167-170]).

Вместе с тем утверждение ЖМ, будто „Псалтырь бо бѣ тъкъмо и Евангліе съ Ап(осто)лъмъ и избѣраныими слоужьбами ~цркъвными ст. Философъмъ прѣложилъ пьрвьѣ" (гл. XV, с. 191), не противоречит предположению о том, что самой первой славянской книгой было „сверхкраткое" (по характеристике Л.П. Жуковской) евангелие-апракос, и вполне соответствует сообщению ЖК о деятельности Константина в Среднем Подунавье в 863-867 гг., когда он „въскорѣ же въсь ~црковныи чинь пріемь" (гл. XV, с. 105), т.е. завершил создание того корпуса текстов на старославянском языке, который был необходим для организации службы в приходских церквях, а потому, несомненно, появился ранее, чем тексты, перевод которых приписан Мефодию (с помощниками). Во всяком случае, ко времени переводов полного текста Библии, не говоря уже о правовой литературе, служебные (апракосные) тексты Евангелия, Апостола и Псалтыри уже должны были существовать; и не случайно каждый из них представлен списками XI в., отражающими кирилло-мефодиевские переводческие традиции⁵.

⁴Поскольку старейший список ЖМ дошел до нас в составе Успенского сборника, памятника достаточно раннего, весьма последовательно употребляющего формы двойственного числа при числительном „2", нельзя не обратить внимания на то, что в этом тексте

существительные при числительном употреблены во множественном числе: дѣва попы скорописьця (а не попа скорописьца). Несоответствие форм при числительном Р. Матисен объяснил тем, что в действительности помощников было трое; но при переписке первоначально глаголического (!) текста кириллицей букву ~-в-, которая в глаголице обозначала число „3“, переписчики поняли как „два“, ибо именно такое число обозначает та же буква в кириллице [см. 252].

Из них три евангельских кодекса (ЗБ, МЕ и АЕ) и старейший список Псалтыри (СП) — глаголические. Более поздним является найденный относительно недавно древнеболгарский кириллический список Апостола-апракоса (ЕА; см. [116]).

Совершенствование старославянского языка в период переводческой деятельности обоих братьев (863-868), а затем архиепископа паннонского Мефодия (873-885) прежде всего заключалось в его дальнейшем приспособлении к выражению тех сложных идей и понятий, которые необходимо было передать в переводах соответствующих греческих текстов, являвшихся исходными для славянских первоучителей [ср. 93, с. 134]. Это значит, что оно не должно было затрагивать словоизменения и в значительной степени орфографии, определявшей правила чтения /82/ старославянских текстов при литургии: на этих уровнях языковой структуры кодифицированные Константином нормы „считались признаком высшего, литературного языка. Они последовательно сохранялись в моравской редакции старославянского языка“ вплоть до создания КЛ, т.е. на протяжении более столетия [110, с. 19; ср. 23, с. 499]6. Иначе обстоит дело с синтаксисом и лексикой, где различия между книжно-литературным и разговорным языком достаточно существенны даже при последовательной ориентации на язык повседневного общения [см. 206, с. 54].

Синтаксическая организация монологического письменного текста не может целиком базироваться на синтаксических конструкциях диалогической речи, тем более текста, представляющего собой перевод с богатого и очень развитого и гибкого в стилистическом отношении языка, что и находит отражение в старославянских переводах с греческого и составляет содержание большого числа исследований, которые можно объединить общей темой „Отражение греческого синтаксиса в старославянском“. Вместе с тем в сохранившихся списках

переводов кирилло-мефодиевской традиции замечены и черты, обнаруживающие влияние латинского синтаксиса, что предполагает обращение переводчиков к Вульгате и другим христианским текстам римской традиции [ср. 259], а потому вряд ли может относиться к переводческой деятельности, предшествующей появлению старославянского языка в Среднем Подунавье, где до 60-х годов полностью господствовала, да и при Мефодии продолжала сохраняться литургия на латинском языке.

6 При реконструкции особенностей старославянского языка кирилло-мефодиевской эпохи приходится считаться с тем, что книжно-письменные традиции первоучителей сохранялись после IX в. лишь в северной части бывшей епархии Мефодия, и прежде всего в Чехии, отколовшейся в 895 г. от Великой Моравии, в то время как в правобережье (на территории Паннонии) формировалось новое государство, образованное венграми, которым была чужда славянская литургия. Вместе с тем нет сомнений в том, что славянские говоры на территории Паннонии вряд ли существенно отличались от славянских говоров левобережья (будущих словацких и чешских), с которыми они до вторжения венгров на Средний Дунай, судя по всему, составляли единую диалектную группу, включавшую также и говоры Хорутании — будущие словенские [см. 10, с. 79-80, 220 и др.; 183, с. 34-35].

В не меньшей степени сказанное относится к лексике, где, впрочем, кроме традиций богослужения может проявлять себя также и диалектная среда. Правда, ориентация на диалектную речь обеспечивала в основном лишь номинацию конкретных предметов, признаков, действий, бытовых отношений, а также (в связи с распространением христианства среди славян в докирилло-мефодиевское время) некоторые термины церковной обрядности. Естественно, что расширение корпуса переводов (включая правовые тексты, переведившиеся Мефодием) неизбежно влекло за собой и расширение словаря старославянского языка, который в период паннонско-моравской деятельности первоучителей помимо /83/ создававшихся ими искусственных новообразований и оставленных без перевода грецизмов [см. 205, с. 114-117 и далее] мог пополняться за счет лексики тех говоров, которые окружали переводчиков. Этим и объясняется проникновение в лексическую систему старославянского языка местной бытовой лексики (обычно именуемой „моравизмами" [ср. 107, с. 297-300 и далее]) и культовых терминов, усвоенных

среднедунайскими славянами еще в докирилломефодиевские время и потому нередко отражающих немецкое посредство (как попь, постъ и др.).

Проблема отражения среднедунайских словенских языковых традиций в старославянском языке, каким он представлен в сохранившихся памятниках разных изводов, возникла в славистике еще в прошлом столетии и приобрела особую актуальность после отказа палеославистики от так называемой „паннонской теории" его происхождения. Ее решение, однако, затрудняется отсутствием памятников кирилло-мефодиевской эпохи, вследствие чего „конкретный облик великоморавского литературного творчества можно познать только на основе научной реконструкции" [24, с. 175]. Такую реконструкцию на рубеже XIX-XX вв. предпринял А.И. Соболевский, который попытался подойти к решению проблемы с помощью анализа христианской терминологии, представленной в церковнославянских текстах, переведенных с латинского (начиная со знаменитых КЛ — старейшего из сохранившихся славянских памятников, представляющего отрывок „богослужебного чина по западному обряду", а также „Слов Григория Великого" по сп. XIII в. и др.) или с греческого, но в Моравии (в частности, „Закон судный людем" и „Заповедь святых отец" из СТ), и оригинальных произведений, заведомо созданных на Среднем Дунае, среди которых паннонские Жития первоучителей и сочинения о св. Вячеславе и св. Людмиле, известные по древнерусским спискам [см. 160, с. 150-179]. Наблюдения исследователя, с одной стороны, подтвердили устойчивость терминологии, сложившейся в ранних попытках переводов с греческого (по выражению А.И. Соболевского, „кирилло-мефодиевской южнославянской"), с другой стороны, обнаружили наличие в этих текстах „слов западнославянских, отчасти немецкого происхождения", а также очевидных калек с латинского, некоторые из которых прочно „вошли в состав словаря церковнославянского языка и у южных славян, и у русских, или рядом со своими кирилло-мефодиевскими вариантами, или даже вытеснив эти последние (как поститися, постъ)" [там же, с. 178-179].

В число „моравизмов" включается довольно широкий круг лексики, не только терминологической, употребительной как в текстах паннонско-моравского происхождения, так и более поздних: апостоликъ и папежь ('римский папа'), балии (= врач), благодѣтъ (=

благодѣяние), всемогьи, господа (= гостыньница), жалъ (= гробъ), законьникъ (= священникъ), маломощъ (= нищъ), /84/ мыша (= служба), пълкъ (= народъ), постъ, поститися (= алъкати), пьклъ (= адъ), рачити (= благоволити), рѣснота (= истина), рѣснотънь, рѣчь (= дѣло), съль (= ангель) и ряд других (см. обзоры последующего изучения лексики, связанной с деятельностью славянских первоучителей в Среднем Подунавье [73, с. 58-61; 23, с. 511-512; 35]). Р. Вечерка, констатируя значительную общность старославянской и чешской религиозной терминологии (она достигает до 75% чешской терминологии), считает, что объясняется это, с одной стороны, заметным воздействием старославянского на чешский литературный язык, а с другой — вхождением в старославянский словарный фонд терминологии, использовавшейся славянами Среднего Подунавья до кирилло-мефодиевской миссии [23, с. 513-514]).

А.И. Соболевский очень реалистично толковал ситуацию, с которой столкнулись на Среднем Дунае создатели славянской книжности. „Моравия была крещена немецкими миссионерами по крайней мере лет за 70 до прибытия в нее Кирилла и Мефодия. < ... > Богослужение отправлялось, конечно, на латинском языке; но проповедь должна была происходить, по крайней мере иногда, на местном моравском наречии. Само собой разумеется, христианская терминология (догматическая и богослужебная) должна была состояться отчасти проповедниками, отчасти новообращенными мораванами из терминологии латино-немецкой или в зависимости от нее. В нее должны были входить слова латинские и немецкие, более или менее измененные в славянских устах, и слова славянские, которыми были переводимы латинские и немецкие термины или которые были самостоятельно создаваемы мораванами на основании данных их церковной действительности. Эта христианская терминология должна была сделаться общеупотребительною в Моравии ко времени прибытия в нее Кирилла и Мефодия" [160, с. 151; ср. 73, с. 43-72]. В этой ситуации и началось распространение в Паннонии и Моравии старославянского языка. „Кирилл и Мефодий явились в эту страну уже с готовой христианской терминологией: отчасти греческой, отчасти переведенной с греческого. Таким образом их терминология имела мало общего с тою, которую они нашли в Моравии. В ней были, например, слова литургия, кръсть, адъ, тогда как в моравской терминологии употреблялись слова мыша, крижь, пьклъ; она называла

бога въседържителъ = παντοκράτορ, между тем как у мораван было в ходу наименование бога всемогай = omnipotens, и т.д.

Само собою разумеется, при обширности христианской терминологии мораванам трудно было переучиваться, и многие из старых терминов остались у них в употреблении и при Кирилле и Мефодий, и после них. Можно думать, что Кирилл с Мефодием и их ученики не только не преследовали старой терминологии, но даже, ввиду ее общеизвестности, сами иногда пользовались ею (словом постъ и т.п.)" [160, с. 152].

Типология такой ситуации подсказывает, что в условиях, характеризовавших начало литературной деятельности Константина, именно так могли появиться в его переводах и термины греческого происхождения (типа аминь, ольтарь и т.д.): не как оставленные без перевода грецизмы оригиналов, но как уже усвоенные солунскими славянами термины христианской обрядности (как сѣбота или левг'ить, обнаруживающие свое „народное" происхождение только потому, что в устном усвоении они оказались нетождественными литературному греческому произношению, /85/ — см. выше с. 28-29).

Рассматривая „паннонскоморавский вклад" в систему старославянского языка, нельзя не вспомнить, что на заре научной палеославистики именно он составил основу лингвистической аргументации идеи паннонско-моравской диалектной основы языка средневековой славянской книжности. „Последующая славистика развивалась под знаменем, казалось бы, полного преодоления этой паннонской теории. Но у нас нет причин сдавать ее в архив целиком... Не видеть паннонского флера древних текстов значило бы сейчас проявлять близорукость" [183, с. 32], ибо именно в период деятельности первоучителей среди славян Среднего Подунавья система старославянского языка приобрела тот облик, который известен нам по старшим сохранившимся памятникам конца X-XI в. (т.е. спустя примерно 100-150 лет) разных изводов⁷, различающихся между собой по довольно ограниченному набору особенностей главным образом орфографического плана [ср. 249, с. 272-273], но не на уровне лексики, где первичные „македонизмы", „моравизмы" и „восточноболгаризмы" сочетаются в одних и тех же рукописях (ср. выше выводы А.И. Соболевского).

Иначе говоря, восстанавливая по сохранившимся текстам систему языка кирилло-мефодиевских переводов, мы характеризуем его таким,

каким он сложился не в диалектном ареале с центром в Солуне, а под пером Мефодия и его сподвижников по переводческой и литературно-творческой деятельности, осуществлявшейся в славянских поселениях Среднего Подунавья, входивших в митрополию паннонского архиепископа ([см. 95, с. 47; 245; 53, с. 134; [250, с. 226; 24, с. 174-175] и многие другие работы).

7Судя по всему, именно так интерпретировал филологическую аргументацию „паннонской теории" И.В. Ягич, который еще в 1885 г., оценивая вклад Ф. Миклошича в разработку кирилло-мефодиевской проблемы, писал: он ли первый точно определил древнейший, так называемый паннонский тип церковнославянского языка?" [227, с. 31 (рязрядка моя. — ГЛ ср. позднее [244, с. 210 и далее, в частности, с. 225-229 и др.]). /86/

Третий этап

ПРЕСЛАВСКАЯ РЕФОРМА И ЕЁ ПОСЛЕДСТВИЯ /886-927/

...Из этих непосредственных наследников староцерковнославянской литературно-языковой традиции только древнеболгарско-церковнославянский язык оказался плодоносной лозой... Этот последний представляет из себя основательную переработку староцерковнославянского языка, предпринятую в старом болгарском царстве под покровительством болгарских царей (особенно Симеона-книголюбца) и при участии византийски образованных болгарских иерархов, монахов и священнослужителей. Изобретенный св. Кириллом алфавит, т. наз. „глаголица", был заменен новым алфавитом, который у нас по недоразумению принято называть „кириллицей", хотя лучше было бы назвать его „симеоницей"

Н.С. Трубецкой. Общеславянский элемент в русской культуре (1927)

Глава 10

РАСПРОСТРАНЕНИЕ СТАРОСЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ

Divina autem officia et sacra misteria ac missarium sollemnia, quae idem Methodius Sclavorum lingua celebrare praesumptis, quod, ne ulteris faceret... Contumaces autem et inoboedientes contentioni et scandalo insistentes post primam et secundam admonitionem si se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores ab ecclesiae gremio abici sancimus et, ne una ovis morvida totum gregem contaminet, nostro vigore refrenari et a vestris finibus procul excludi praecipimus.

Stephanus episcopus servus servorum Dei Zventopolco regi Sclavorum (anno 885)

Создававшиеся в XI-XII вв. жизнеописания учеников славянских апостолов Климента Охридского и Наума, дошедшие до нас в более поздних греческих и церковнославянских списках, сообщают, что после кончины Мефодия в его епархии запрещение славянского богослужения сопровождалось волной жесточайших репрессий против его соратников и последователей. О ближайших сподвижниках Мефодия автор пространного „Жития Климента" Феофилакт Охридский сообщает, что они были закованы в цепи, а затем солдаты увели их подальше от города и бросили раздетыми и нищими, после чего, перебравшись через большую реку, они прибыли в Белград — административный центр Болгарского царства у границ Паннонии; а „Житие Наума" („первое") добавляет, что славянских пресвитеров и дьяконов мучили, а многих продали в рабство (см. подробное изложение [11, с. 130-131, 138]). Эти источники не содержат, однако, указаний, когда именно в епархии Мефодия началось открытое преследование славянской литургии, сопровождавшееся уничтожением славянских книг и изгнанием учеников покойного архиепископа. Основанием для предположений о времени прекращения деятельности славянских священников в Паннонской

диоцезии является сам текст ЖМ и примыкающих к нему „Похвального слова” первоучителям и конспективного пересказа ЖМ, являющегося проложным житием /89/ солунских братьев², в которых отсутствуют сообщения о столь трагичных событиях в истории местной церкви.

1 А те божественные службы и святые таинства и торжественные литургии, которые этот Мефодий осмеливался служить на славянском языке, в дальнейшем прекратить... А упорствующих и непокорных, которые будут настаивать и сопротивляться после первого и второго напоминания, как сеятелей плевел, приказываем изгнать из лона церкви и, дабы одна паршивая овца не заразила все ваше стадо, повелеваем силой обуздать их и изгнать подальше от ваших мест. Стефан епископ (папа. — Г.Х.), слуга слуг божьих, королю Славян Святополку ([лето] 885 г.).

2 См. обзор мнений о соотношении этих текстов [158, с. 49-50]. Содержащееся в проложном Житии указание на погребение Мефодия „по левой стороне в стене за алтарем” соборной церкви свидетельствует о том, что составители этого текста находились в апреле 885 г. в Сирмии и, вероятно, здесь же (но, конечно, не в Моравии; ср., однако, [там же]) начали работать над своим сочинением.

Обычно считается, что ЖМ, в котором (как и в „Похвальном слове”) не упоминается о запрещении славянской литургии и не содержится даже намеков на преследование учеников Мефодия, должно было бы быть написано до начала этих событий. На это, как принято считать, указывает и то обстоятельство, что Святополк представлен здесь как сподвижник Ростислава и якобы „в самом благоприятном свете”, в то время как за пределами Моравии, например в Болгарии, сочинение подобной направленности было бы не только бессмысленно, но и неуместно [см. 258, с. 85-86 и др.]. Эти соображения заставляют исследователей отводить определенное время на столь значительную литературную работу (которая, безусловно, не могла начаться ранее похорон Мефодия в апреле 885 г.) и, следовательно, требуют относить появление учеников Мефодия в Болгарии по крайней мере к 886 или даже 887 г. [ср. 11, с. 126].

Сопоставление текста ЖМ с римскими документами того времени не дает оснований для существенного растяжения временного отрезка между похоронами Мефодия и изгнанием из Сирмия(!) его

непосредственных соратников. Церковно-правовые основания для преследования славянских священников Паннонского диоцеза достаточно четко отражены в составленных не позднее конца лета 885 г. (скорее всего в августе) двух предписаниях только что избранного папы Стефана V. Одно из них было отправлено „королю Славян Святополку“, а другое предназначалось папским легатам и обязывало их на месте проследить за исполнением предписаний и доставить в Рим священника, которого Мефодий „дерзнул“ назвать своим преемником (см. СБ, с. 107).

Имя преемника папа не называет. Но обычно считают, что речь идет , о Горазде, которого согласно ЖМ умирающий архиепископ назвал, отвечая на вопрос своих сподвижников: «„Кого чоуеши, ~оче и оучителю чьстьныи, въ оученицѣхъ своихъ, да бы о(т) оучения твоего тебѣ настольникъ был?“ — Показа же имъ единого о(т) оученикъ своихъ, нарицаемаго Горазда, ~гля: „Съ есть ваша земля свободъ моужь, оучень же добрѣ въ латиньскыя книги, правовѣрнь“» (гл. XVII, с. 192).

Слова свободный человек вашей земли обычно интерпретируются как указание на то, что Горазд был моравлянином, — последнее явно связано с традицией ограничивать епархию Мефодия собственно Моравией. Между тем в контексте цитированных ранее документальных свидетельств эту характеристику надо понимать так, что Горазд — славянин (а не грек, не римлянин или немец). Кстати, он единственный из известных нам учеников Мефодия, носящий славянское (языческое!), /90/ а не каноническое христианское имя (как Климент, Наум, Ангеларий, Лаврентии, Савва, Константин), что очень характерно для славянской антропонимии раннехристианского времени (см. ниже).

Замечу попутно, что в кирилло-мефодиевской литературе не обсуждается вопрос, кто были те первые ученики, которых в 863-867 гг. братья готовили в Моравии и Паннонии к службе в местных церквях. Судя по кратковременности обучения, ученики, которых Константин „въскорѣ... наоучи е утръници, и часовомъ, и паве(че)рници, и таинѣи слоужбѣ“ на старославянском языке (см. ЖК, гл. XV, с. 105), вероятнее всего, были молодыми причетниками или служками, уже знакомыми с церковной службой и основной христианской литературой на латинском языке, а не безграмотными отроками, которых за 2 или даже 4 года едва ли можно было бы научить только читать!

В послании Стефана V Святополку недвусмысленно запрещается славянская литургия как искажающая каноны „святой римской церкви" (в связи с чем разъясняется римское толкование символа веры и уточняются правила соблюдения поста), реабилитируется Вихинг, которого Мефодий в свое время отлучил от церкви, и категорически предписывается всех священников, упорствующих в приверженности славянской церкви, после второго предупреждения „обуздать силой и немедленно изгнать из пределов страны" (см. латинский текст: СБ, с. 108-112), что в ситуации, достаточно красноречиво охарактеризованной для эпохи возвышения Святополка в том же ЖМ, должно было послужить сигналом для незамедлительных действий, описанных в „Житии Климента".

Анализ содержания всего текста ЖМ и его отдельных фрагментов, а также „Похвального слова" и проложного Жития позволяет исследователям в последние годы все решительнее высказывать мысль, что эти сочинения не обязательно были целиком написаны в „Моравии", а точнее — в бывшей епархии Мефодия [ср. 158, с. 50; 11, с. 27-29, 116-120]. Объем произведения (оно почти втрое короче ЖК, хотя в него, очевидно, были включены еще и отдельные фрагменты из первоначального текста ЖК [см. 158, с. 10-11]) и его первые главы свидетельствуют, что писалось оно в сжатые сроки как документ, с которым, по предварительному замыслу, предполагалось отправиться в Рим для возбуждения вопроса о канонизации покойного паннонского архиепископа и/или утверждения его преемника. Имя Святополка в нем упомянуто всего четыре раза! Впервые он назван рядом с Ростиславом как один из инициаторов „приглашения" братьев в Моравию (гл. XV), затем рядом с Ростиславом и Коцелом как один из адресатов папской буллы, сообщающей о том, что Мефодию поручается руководство церковной жизнью „во всех странах словенских" (гл. VIII): оба упоминания надо воспринимать как „формальные", никак не характеризующие отношение авторов к этому князю. Вероятно, Святополк (без указания имени) имеется в виду в гл. IX, где поминается „моравский король", выдавший Мефодия на суд епископам; а в следующей главе он назван как правитель страны, принявшей (вслед за Коцелом) Мефодия после его реабилитации /91/ папой (гл. X: „И приимы и ~Стопълкъ князь съ вьсѣми моравляны и пороучи емоу вься ~црквы и стрижьники въ вьсѣхъ градѣхъ")³, после чего утверждается, что с этого времени местная церковь начала

процветать, а „моравска область пространити начать, вься страны и врагы своя побѣжати" (ЖМ, гл. X, с. 190). Как видим, особо „благоприятного освещения" деятельности Святополка пока нет: скудные упоминания о нем включены в необходимые контексты, указывающие на его причастность к организации „моравской миссии" и на то, что именно Мефодию обязан он расцветом своей державы.

Иначе воспринимается последнее упоминание о велико-моравском правителе: в гл. XI, рассказывающей о „пророческом даре" основателя славянской церкви, ситуация, связанная со Святополком, включается в ряд примеров, характеризующих Мефодия как ревнителя христианского благочестия и чистоты нравов. В первом эпизоде он убеждает князя язычников-вислян добровольно принять крещение; в последнем — предрекает гибель моравскому вельможе (сподвижнику Святополка!), нарушившему каноны христианского семейного права. А между этими эпизодами сообщается о том, что Мефодий обещал Святополку достижение успеха в его войнах с „погаными" лишь в случае, если тот в Петров день вместе с дружиною отслужит мессу в его церкви (там же). Это сообщение, деликатно, но достаточно определенно характеризующее Святополка как не очень ревностного христианина⁴, позволяет, скорее, согласиться с Б.Н. Флорей, считающим, что „автор ЖМ воздерживается от каких-либо прямых выпадов по адресу Святополка" [158, с. 48] (разрядка моя. — Г.Х.), но тем не менее не проявляет к нему и особого расположения, по крайней мере во второй части своего сочинения, и при этом явственно подчеркивает, что расцвет Великой Моравии как сильной /92/ европейской державы обеспечен правоверием и благочестием Мефодия, а не политическим талантом Святополка.

³Трудно согласиться с тем, будто в этой главе отмечается, „что Мефодий вступил в управление моравской епархией в ответ на... просьбу" Святополка [158, с. 48], Дело в том, что освобождению Мефодия предшествовало восстание, завершившееся, в частности, удалением из Моравии немецких клириков (см.: „Приключи же ся ты да моравляне очюцьше нѣмьцьскыя попы, иже живяху въ нихъ... изгънаша вься" — ЖМ, с. 190), что, судя, по документальным данным, произошло в 871 г. и сопровождалось также изгнанием из Моравии немецких феодалов (ср. с указанием источников [158, с. 159-160]). По версии ЖМ эта акция осуществлена народом, а не Святополком

(„моравляне... изгънаша“), который воспользовался ее результатами для низложения Рагислава и захвата власти в стране.

4 Более поздние сочинения — чешские легенды о св. Людмиле (которую, как и ее мужа Боривоя/Ворживоя, якобы крестил Мефодий) и о св. Вячеславе/Вацлаве и болгарско-греческое „Житие Климента Охридского“ — как бы „расшифровывают“ эту ситуацию, указывая не только на „непокорство Святополка к увещаниям архиепископа“, но и разъясняя, что моравский князь „был совсем тупым, чтобы быть в состоянии что-нибудь понять в божественных делах“, да к тому же „был не только грубо и неразумно воспитан, но и затмил свой разум нечистыми удовольствиями“ [см. 38, с. 81-91, | а также с. 11 < ср. 11, с. 130].

Последние шесть глав ЖМ представляют расположенные в хронологической (?) последовательности, но логически не связанные друг с другом и вполне законченные по содержанию новеллы, посвященные отдельным эпизодам последнего этапа деятельности паннонского архиепископа, из которых лишь одна, гл. XII, первая в этом ряду, напоминает читателю о Моравии как области, вновь возводящей напраслину на Мефодия: „Намъ есть папежь власть даль, а сего велить вьнь изгънати и оучение его“ (видимо, имеется в виду реакция моравской верхушки на назначение Вихинга епископом Нитры), в связи с чем „събъравъше ся вься люди моравьскыя веляху прочисти прѣдъ ними епистолию, да быша слышали изгънание его“ (с. 190). Однако из „епистолии“ выясняется, что папа полностью доверяет духовному наставнику „всех славянских стран“ Мефодию, после чего клеветники „разидошася яко мъгла съ стоудъмь“ (с. 191): речь явно идет о послании папы Иоанна VIII Святополку после экспертизы 880 г. (см. с. 76-77 данной работы), в которой он, соглашаясь на назначение Вихинга епископом, напоминает, что тот во всем должен быть послушен своему архиепископу Мефодию, пользующемуся полным доверием руководителей римской церкви.

Остальные пять глав (XIII-XVII) не упоминают не только о Святополке, но и вообще о Моравии (с „проблемами“ которой в 880 г. было покончено! — ср. выше с. 63-64). Это рассказ о якобы имевшей место поездке Мефодия в Константинополь (воспринимаемый многими исследователями как „неожиданный“), сентенции в связи с прекращением наветов на героя Жития и скончанием его „печалей“, сообщения о его переводческой деятельности, о встрече с „королем

угорским" и, наконец, о кончине и погребении Мефодия. И если ставить вопрос об „уместности" такого сочинения за пределами Моравии (ср. выше), то с учетом пресловутой гл. XIII (о поездке в Константинополь и якобы поддержке деятельности Мефодия византийским императором и патриархом) ничто не мешает воспринимать его как историческую справку о правоверии архиепископа „всех славян", работа над которой завершалась в новых условиях, когда она, вопреки первоначальному замыслу, уже предназначалась болгарскому правителю, искавшему в это время пути славянизации церковной жизни в своей стране: именно для Болгарии, где в это время подвизались греческие священники (но не для Моравии!), была актуальна версия о поддержке политики Мефодия византийскими властями (а не только римской курией). Да и сам тот факт, что ЖМ сохранилось и дошло до нас в составе Успенского сборника, содержащего, в частности, серию переводов с греческого (явно выполненных в Древней Болгарии), должен указывать на то, что сочинение это вместе с „Похвальным словом" (включенным в тот /93/ же Успенский сборник) было привезено в Болгарское царство и, может быть, вошло в тот корпус материалов, которые подготовили решающий переворот во внутренней политике этой страны, осуществленный на Преславском соборе 893 г.

Особого внимания заслуживают в этой связи последние строки гл. X ЖМ, где объявляется, что после признания Мефодия безоговорочным лидером местной церкви „моравьска область пространити начать въся страны и врагы своя побѣжати и съ непогрѣшениемъ, яко и сами повѣдають присно" (с. 190). Заключительные слова этого заявления обычно толкуются как свидетельство того, что автор ЖМ не был моравлянином (см. обзор [82, с. 209]). Между тем, более вероятно понимать их таким образом, что писалось это уже в Болгарии (никак не характеризуя при этом этнической принадлежности автора), где надо было разъяснить, сколь благотворно для государства принятие созданной Мефодием славянской церкви.

Таким образом, содержание ЖМ, как и других связанных с ним произведений, начало работы над которыми, вероятно, действительно относится к „предболгарской" деятельности славянских книжников, не препятствует допущению, что изгнание ближайших учеников Мефодия из его резиденции могло произойти сразу же по прибытии в Сирмиум нового главы епархии Вихинга, который, в случае отказа

славянских священников подчиниться папскому указу, должен был в соответствии с инструкцией Стефана V „силой обуздать их и изгнать" (СБ, с. 112), что, судя по всему, не требовало длительного времени. Так что в соседнем Белграде Климент, Наум и Ангеларий могли появиться уже зимой 885-886 гг., где в ожидании свидания с Борисом продолжали работу над ЖМ и другими сочинениями, начатыми после кончины своего учителя.

Принимая во внимание обширность Паннонской диоцезии, вряд ли можно считать неясными „причины того, почему различные группы сторонников Мефодия подверглись столь разным наказаниям" [158, с. 68]: судьба ближайших сподвижников архиепископа, обслуживавших кафедральную церковь, не могла быть такой же, как судьба священников приходских церквей, расположенных в разных регионах диоцезии, в частности на территории собственно Моравии, где подчиненные Вихингу клирики (а в отдельных поселениях наэлектризованные ими толпы прихожан) поступали с ними по-разному. Несомненно при этом, что в отдельных областях митрополии репрессий вообще не было, как, например, в Чехии, которая после смерти Святополка в 895 г. полностью обособилась от Великой Моравии и где старославянская книжность сохранялась по крайней мере несколько столетий: в X в. здесь был создан глаголический миссал, отрывки которого (так называемые „Киевские листки") считаются старейшим из сохранившихся старославянских памятников (см. последнее и, безусловно, лучшее издание [130]); а на рубеже XI-XII вв. здесь же был переписан /94/ глаголический текст (также дошедший до нас в отрывках, содержащих вечерню по восточному обряду), известный под названием „Пражских отрывков" (или „листочков"). Сохранились восточнославянские списки оригинальных сочинений, созданных там же на старославянском языке не ранее X-XI вв. (Жития свв. Вита, Вячеслава и Людмилы и некоторые другие), а также славянские переводы с латинского (ср. выше с. 84), указывающие на интенсивную литературную деятельность в Чехии послемефодиевского периода, которая, судя по КЛ и ПО, продолжала традиции глаголической славянской книжности.

Особенно активно славянская книжная культура развивалась в Сазавском монастыре, основанном ок. 1030 г. св. Прокопом и просуществовавшем (с небольшим перерывом в 1055-1061 гг.) до 1097 г. О традициях славянской книжности в этом монастыре под Прагой

красноречиво свидетельствует сообщение Козьмы Пражского, утверждающего, что в 1097 г. некий аббат Детгарт не нашел здесь иных книг, кроме славянских, которые в связи с упразднением монастыря были уничтожены [см. 122, с. 35-36], поскольку в Чехии запрещалось славянское богослужение [см. 88, с. 183].

Расцвет кирилло-мефодиевских традиций в Сазавском монастыре, имевшем интенсивные связи с созданной примерно тогда же Киево-Печерской лаврой ([см. 88, с. 201-205]; см. обзор и библиографию [190, с. 42-44]), был подготовлен деятельностью второго пражского епископа св. Войтеха (983—997), которому, в частности, приписывается создание некоторых чешских церковных гимнов и польской *Bogórodice*.

Отсутствие положительных сведений о славянских памятниках в предшествующий период „опустошительного X в.” иногда порождает сомнения, наиболее отчетливо сформулированные О. Краликом, которому кажется более правдоподобным, что именно в эпоху св. Войтеха „Кристиан (автор созданной на исходе X в. легенды о свв. Людмиле и Вячеславе. — Г.Х.) и его современники освоили наследие IX в. заново, главным образом через болгарское посредство, чем предположение, что славянская культура бытовала в Чехии в течение всего X в.” [87, с. 159]. Рассуждения автора убеждают, что его сомнения порождены пресловутым „моравским синдромом” традиционной кирилло-мефодияны: уверенность, что созданная первоучителями славянская книжность ограничивалась пределами Моравии, заставляет О. Кралика обратить внимание на то, что вассальная зависимость Чешского княжества по отношению к Святополку бесспорна лишь для 890—895 гг., поэтому „нельзя установить синхронности между исторически несомненным владычеством Святополка над Чехией и предполагаемым влиянием на Чехию Пржемысловцев Мефодиевой церковной организации”, которая была разгромлена в Моравии после смерти Мефодия в 885 г. [там же, с. 162]. Ср. вместе с тем допущение возможности, что „произведения эпохи Мефодия попали в Чехию еще до опустошения Моравии и падения ее могущества” [там же, с. 155] (разрядка моя. — Г.Х.): как видим, исследователь не может представить себе, чтобы славянская книжность могла проникать в Чехию из резиденции паннонского архиепископа вне политической связи с Великой Моравией Святополка.

Очень прочными оказались традиции кирилло-мефодиевской письменной культуры в Далмации, куда она могла проникать в /95/

местные славянские (хорватские) христианские общины еще при жизни паннонского архиепископа Мефодия [ср. 122, с. 64; 225, с. 25] и где после его кончины могли осесть (или даже остаться?) его ученики. Памятники хорватской глаголицы (изобретение которой в местных католических монастырях в эпоху позднего средневековья приписывалось св. Иерониму), отражающие местный извод церковнославянского языка, известны с XII-XIII вв. вплоть до XVIII столетия (см. обзор и анализ памятников хорватской глаголицы [229, с. 114-117, 137-178 и далее]).

Однако в плане истории оформления той системы древнеславянского литературного языка, которая получила наиболее плодотворное развитие в *Slavia orthodoxa* на протяжении всего средневековья и определила своеобразие ряда современных славянских литературных языков, и прежде всего русского, особый интерес представляет дальнейшая судьба славянской книжности в I Болгарском царстве, где было создано большинство старейших из сохранившихся славянских рукописей кирилло-мефодиевской традиции.

Глава 11

ОХРИДСКАЯ ШКОЛА КНИЖНОСТИ

Тогда же и Климентъ на епископскіи прѣстоль възводит се. вьсему Илирику. и обьдръжащеи земли бльгарскому езыкоу. о(т) Меѳодіа епскопъ постави се. паче же прѣбываніе твораше. вь Лихидонѣ градѣ илиричьскомоу... иже ~ння Охридъ именует се.

Житие Климента Охридского (рубеж XI-XII вв.)

Средневековая литературная традиция, относящая организаторов славянской болгарской церкви к числу учеников солунских братьев, подтверждается показаниями древнеболгарских памятников письменности, язык которых сохраняет черты, не свойственные славянским говорам Балканского полуострова. И это не только упоминавшиеся выше лексические „моравизмы“, характеризующие рукописи древнеболгарского (и восточнославянского) происхождения, создававшиеся в XI в. и в последующие столетия, но и „реликты“

паннонско-моравской орфографии. Особенно заметны здесь рефлексы прасл. *dj и *tj, которые в некоторых глаголических рукописях, традиционно связываемых с Охридской школой книжности, наряду с нормативными для них жд и шт(щ) представлены единичными написаниями с з и ц, т.е. такими же, как в памятниках западнославянского происхождения (например, в КЛ: подазь, насыщені и т.п., как и в ПО, а не /96/ подаждь, насыштени). Уже Н.Н. Дурново указал на встречающиеся в древнеболгарских глаголических рукописях розъства, визжь („исправление" на виждь из визь протографа МЕ), розъство (трижды в КС), невѣзство, освѣце(нию) (СП [41, с. 49]; А. Вайан добавил к этому ряду еще и переделку з на жд в ЗЕ [см. 18, с. 78]. Нет оснований сомневаться, что такие написания, противоречащие древнеболгарским книжно-письменным нормам и не находящие поддержки в местных говорах, могли проникнуть в охридские рукописи только из протографов, созданных в скрипториях Среднего Подунавья.

Славянские рукописи кирилло-мефодиевской традиции должны были появиться в Болгарии вместе с соратниками Мефодия, изгнанными из Сирмия. То, что болгарский князь Борис их принял и предоставил им, как утверждают их Жития, все возможности для книжной деятельности, говорит о его заинтересованности в славянских священниках и в литературе на старославянском языке, т.е. о существовании у него каких-то планов, реализации которых могли способствовать славянские книжники. Однако до 893 г. их деятельность протекала не на востоке страны, где находился административный центр Болгарского царства, а в Западной Македонии, вошедшей в состав Болгарии ок. 864 г., накануне ее крещения.

Условия и задачи деятельности славянских книжников в Болгарии в первые годы пребывания их в этой стране неоднократно привлекали внимание исследователей. Пытаясь осмыслить тот факт, что по указанию Бориса новоприбывшие славянские книжники размещаются на далеком юго-западе Болгарского царства, в районе Охридского озера, где открывается „училище" по подготовке кадров, которое возглавил будущий болгарский епископ Климент, В.Н. Златарский рассуждает: „Открытие такого училища в резиденции князя или в другом каком-либо центре Восточной Болгарии возбудило бы подозрение у греческого духовенства, которое не замедлило бы помешать и даже сорвать это хорошее начинание, и могло бы вызвать

негодование среди тех болгарских бояр, которые не разделяли славянской политики своего князя" [59, с. 225]. Не возражая в принципе против такого хода рассуждений, необходимо, однако, уточнить, что описываемая В.Н. Златарским ситуация является следствием исторических условий сложения обширной Болгарской державы, которая именно на протяжении IX столетия превращается в государство с преимущественно славяноязычным и в значительной степени христианским населением.

Дело в том, что существенное расширение границ болгарского государства, созданного в конце VII в. „протоболгарским" ханом Аспарухом в северо-западном Причерноморье на базе „Союза семи племен", происходит лишь с начала IX в. Территориальные приобретения хана Крума (803-814) на западе (северо-западе) страны, где он шел навстречу завоевательным восточным походам Карла Великого, нам известны лишь по конечным результатам: о конкретных обстоятельствах передвижения границ Болгарии в поречье Среднего Дуная мы знаем очень мало, поскольку земли, присоединенные к Болгарскому царству после разгрома Аварского каганата были заселены языческими племенами (в том числе, безусловно, и славянскими), которые мало интересовали христианских хронистов. Более известны события, сопровождавшие вторжение Крума и его преемников во Фракию, а затем и в Македонию, где славянские поселения были не только многочисленными (по утверждению Константина Порфирогенета, к VIII в. европейская часть Византийской империи, т.е. территория Балканского полуострова, полностью „ославянилась" [см. 162, с. 73-80 и далее]), но и по преимуществу христианскими [см. там же, с. 83]. В 852 г. к Болгарскому царству присоединяется, в частности, область в верховьях балканской р. Моравы, где издавна существовала хорошо организованная христианская церковь, в том числе и епископская кафедра, созданная еще при Юстиниане и преимущественно связанная с митрополией св. Андроника (ср. выше с. 47); а около 864 г. князь Борис полностью присоединяет к своему государству Западную Македонию, включая район Охридского озера [см. 162, с. 116-118], после чего и принимает окончательное решение об официальном крещении страны. Учитывая, что в Восточной Болгарии при предшественниках Бориса христианство преследовалось¹, в то время как на территории исторического Иллирика традиционная церковная организация была полностью

сохранена, вряд ли стоит удивляться, почему „с принятием христианства Болгарами, которые в период Первого Болгарского царства имели столицу и архиепископскую кафедру в восточной части своих владений, в Преславе, христианство процветает преимущественно на западе: там видим множество епископских кафедр, там развивается славянская письменность" [162, с. 117] и функционирует престижная Охридская книжная школа, еще и в XI в. поддерживавшая кирилло-мефодиевские традиции старославянского языка.

1В исторических источниках содержатся сведения об изгнании и заточении пленных христиан, в частности епископа Адрианополя Мануила, при хане Круме, его преемнике Омортаге (814-831) и при Маламире (831-836), хотя там же сообщается, будто в ряде случаев пленникам удавалось склонять к крещению отдельных язычников-болгар [см. 162, с. 121-122]. Для современного историка это очень важное сообщение остается этнически не расшифрованным: имеются ли в виду собственно болгары-тюрки („прото-болгары") или 'подданные Болгарии', среди которых могли быть и местные славяне. Вторая возможность не должна исключаться с учетом уже хотя бы того факта, что для князя Бориса утверждение в стране христианства связывалось с утверждением славянской книжности!

Организация в Болгарии христианской церкви, несомненно, явилась актом, закономерно вытекавшим из самого факта создания /98/ на Балканском полуострове мощного и при этом многоязычного феодального государства (ср. выше с. 14-15), нуждавшегося в инструменте, который способствовал бы консолидации его разноплеменного населения и идеологически поддерживал бы центральную власть. Однако в истории общества (в отличие от процессов, происходящих в природе) закономерность не реализуется автоматически по мере сложения необходимых условий: оуа получает свое развитие в деятельности людей, которые либо препятствуют ее развертыванию, либо, уловив историческую неизбежность, стараются использовать ее с учетом конкретных условий окружающей действительности. Крещение Болгарии князем Борисом (852-889, ум. 907) — очень поучительный пример политических решений государственного деятеля, уловившего историческую неизбежность и попытавшегося использовать ее в интересах своего государства.

В начальных шагах христианизации Болгарии имеется ряд неясных моментов, которые, однако, относятся к частностям и не мешают видеть основных мотивов лишь на первый взгляд непоследовательных действий князя Бориса, как это убедительно было показано еще в прошлом столетии М.И. Соколовым, тщательно проанализировавшим исторические источники, связанные с этим актом [см. 162, ч. II]; основные источники — латинские и греческие с переводами — опубликованы автором в „Приложении". В личном плане Борис (как впоследствии и киевский князь Владимир), несомненно, был подготовлен к крещению задолго до его осуществления (не случайно он позднее постригся в монахи и последние 18 лет жизни провел в монастыре). К 60-м годам IX в. христианизация населения страны была для него прежде всего решением вопроса политического, а не идеологического. Не учитывая этого, нельзя объективно оценить действий самого заметного правителя I Болгарского царства на протяжении 864-893 гг.

Источники, современные деятельности Бориса, утверждают, что крестили его римские священники². Летом 864 г. король Людвиг Немецкий сообщает папе о намерении „князя Болгар" принять крещение; а уже в августе 866 г. Николай I принимает в Риме болгарскую делегацию во главе с боярином Петром, доверенным лицом и родственником князя Бориса, которая вручила ему письмо новообращенного болгарского правителя, содержащее более ста вопросов, связанных с организацией болгарской церкви³. Направленная из Рима в ноябре того же года в Болгарию миссия во главе с епископами Формозом (тем самым, что в 868 г. будет святить учеников Константина Философа) и Павлом, которой было поручено передать Борису ответы папы на его письмо, констатировала, что там активно действуют клирики, присланные королем Людвигом⁴. /99/

Этим свидетельствам не противоречит признание патриарха Фотия, который в послании Борису, отправленном на рубеже 864—865 гг. , не скрывает, что крещение болгар было для Константинополя неожиданностью [см. 162, с. 158-159]⁶.

Вместе с тем Борис при крещении принял имя Михаила — царствовавшего в те годы византийского(!) императора; а это была очень устойчивая традиция при крещении языческих правителей Византией (позднее именно поэтому русская княгиня Ольга принимает в крещении имя Елены — супруги царствующего императора, а ее внук

Владимир принимает имя Василия — одного из соправителей Византии тех лет). Да и его вопросы Николаю I, сформулированные в 866 г., обнаруживают хорошую осведомленность в канонах, которым следовала греческая церковь, хотя он и обращается к римскому папе как к признанному главе христиан. В феврале 870 г. его послы, выполняя инструкции своего князя, настаивают в Константинополе на связях болгарской церкви с греческой, а не римской, хотя болгарская делегация во главе все с тем же Петром прибыла сюда сразу же по возвращении из Рима, где она на этот раз вела переговоры с папой Адрианом II, из чего следует, что Борис-Михаил в течение ряда лет вел сложную дипломатическую игру в условиях напряженных отношений между Римом и Константинополем⁷, которая продолжалась и после крещения страны, не разрешившего полностью поставленных болгарским князем задач.

2 Анастасий Библиотекарь в предисловии к истории VIII Вселенского собора, где он встречался с болгарскими послами, утверждает, что Бориса крестил римский священник Павел [см. 162, с. 185].

3 Анализируя содержание вопросов (которые известны нам из ответов на них папы Николая I — см. далее), М.И. Соколов в свое время заметил, что поставлены они с таким знанием дела, что трудно представить себе, чтобы они возникли у только что крещенного князя [см. 162, с. 143].

4 По документальным данным немецкие попы действовали в Болгарии до 868 г. [см. 162, с. 195-196]. Однако на Константинопольском соборе в феврале 870 г. болгарские послы утверждали: „Мы признаем, что просили от святой римской церкви священников, получили их и до сих пор удерживаем их и считаем нужным во всем им повиноваться“ [там же, с. 205].

5 В этом пастырском послании „своему духовному сыну“ (!) Борису-Михаилу, содержащем более ста глав, Фотий помимо множества благочестивых советов новообращенному князю излагает свой идеал просвещенного человека и государя и выражает надежду, что под руководством своего христианского правителя Болгария станет самостоятельным и просвещенным государством. Любопытно изложенное здесь отношение Фотия к ересям, неожиданное для раннесредневекового христианского иерарха: ереси, по его мнению, нужны, поскольку борьба с ними всегда служила лучшему выяснению

истины, ибо там, где нет борьбы за истину, она постепенно искажается [см. 162, с. 177-182].

6Источники того времени, но особенно более поздние греческие, настойчиво утверждают, будто решение о всенародном крещении было принято Борисом в связи с жесточайшим голодом и другими бедствиями, постигшими Болгарию в начале 60-х годов [см. 162, с. 125-127, 134-135, 143 и др.]. По данным немецких хроник в 861—863 гг. голод из-за неурожая охватил значительные районы Европы [см. там же, с. 148—149], и это могло оказать какое-то (хотя, конечно, не решающее) влияние на определение конкретных сроков христианизации страны, ибо Борис к тому времени, безусловно, уже имел представление о „каре божьей“.

7В 862 г. папа Николай I низложил Фотия, а на соборе 863 г. предал его анафеме: в свою очередь Фотий готовил собор, который должен был низложить Николая, но тот в ноябре 867 г. скончался.

Анализ ответов Николая I на вопросы новокрещенных болгар не оставляет сомнений, что Бориса, по сути дела, интересовали две проблемы: отношения между греческой и римской церковью (отвечая на вопросы, в ряде случаев носившие явно „провокационный“ характер, папа неизменно подчеркивает, что греки постоянно отступают от правоверия) и возможность создания автокефальной болгарской церкви. Один из вопросов сформулирован Борисом достаточно откровенно: Может ли /100/ Болгария иметь своего патриарха? Ответ папы⁸, возможно, и заставил Бориса обратиться к Западной Македонии — той части исторического Иллирика, где существовала кафедра, связывавшаяся в церковной историографии с епархией апостола Андроника (см. выше). Эту связь спустя полтора столетия подчеркивает Феофилакт Охридский, который в „Житии Климента“ утверждает, что Климент был назначен епископом „всего Иллирика“ как наследник Мефодия (занимавшего кафедру св. Андроника!) с резиденцией в Охриде [см. 96, с. 194]. Окончательное решение связать болгарскую церковь с греческой Борис принимает после того, как Рим в очередной раз отказывает ему в назначении болгарского епископа.

8Николай объяснил, что обычно Рим назначает архиепископа на кафедру, основанную одним из апостолов (патриархом может стать только епископ такой кафедры, поэтому, в интерпретации папы, иерархическое место константинопольского патриарха весьма

незначительно!); лишь в отдаленных от Рима провинциях, где очень заметный рост народа Христова" ведет к появлению там нескольких епископств, они могут избрать из своей среды старшего [см. 162, с. 190-191].

Дав понять, что Болгария пока не может рассчитывать на собственного епископа, Николай I в 866 г. тем не менее не отказывается рассмотреть 'тот вопрос, если Борис укажет свою кандидатуру. Когда Борис называет Формоза, Николай, одоблив такой выбор, сразу же отвергает его, так как у еп. Формоза есть другие обязанности, и посылает в Болгарию группу священников, из числа которых Борис мог бы отобрать нового кандидата в епископы [см. 162, с. 194—195]. Позднее, когда Борис называет дьякона Марина, новый папа Адриан II накануне Константинопольского собора вновь отказывает Борису в его просьбе, предлагая новых кандидатов [там же, с. 201-204]. После решения собора в феврале 870 г. о связи болгарской церкви с Константинополем патриарх Игнатий назначает болгарским епископом грека Иосифа.

События, которые происходили в Болгарии после появления здесь в 886 г. славянских священников, размещенных Борисом в районе Охридского озера, заставляют подозревать, что он связывал с ними определенные планы и, возможно, ожидал (?) их прибытия в свою страну („Житие Климента Охридского" утверждает, что, когда они прибыли в Белград, находившийся на северо-западной окраине тогдашней Болгарии, наместник Бориса встретил их как долгожданных гостей, которые нужны болгарскому правителю). Судя по всему, на первом этапе задача сложившейся в районе Охрида вокруг будущего епископа Климента книжной школы заключалась в подготовке необходимых условий (кадров и книг) для перевода богослужения на славянский язык, что и позволило болгарам в 893 г. объявить на Преславском соборе официальным языком государства и местной церкви старославянский, отказавшись от греческого языка в богослужении.

Нельзя исключать в подготовке необходимых условий для перехода к славянскому богослужению и самого Бориса-Михаила (ум. 2 мая 907 г.), который в 889 г., вскоре после появления в его /101/ княжестве славянских книжников, добровольно передает управление государством старшему сыну Владимиру-Расате и удаляется в монастырь. Однако спустя 4 года бывший князь вдруг активно

вмешивается в политическую жизнь страны, лишая трона и ослепляя своего преемника, не разделявшего славянско-христианской политики своего отца, расправляется с его сторонниками⁹ и возводит на престол своего третьего сына Симеона (893-927), который должен был в этой связи отказаться от духовной карьеры. Этот успешный государственный переворот (провозглашение Симеона правителем Болгарии состоялось на том же Преславском соборе, на котором старославянский был объявлен официальным языком болгарской церкви), безусловно, требовавший широкой политической поддержки, указывает на то, что в 880-893 гг. Борис-Михаил вопреки утверждениям средневековых хроник не жил затворником в монашеской келье, а исподволь готовил базу для осуществления задуманной им политики.

⁹Это второе крупное выступление „болярской партии“, которая, как принято считать, объединяла прямых потомков „протоболгар“, чтивших языческую религию предков. Первое выступление состоялось вскоре после крещения, когда Борис казнил то ли 52 (по Гинкмару Реймскому), то ли 58 (по Вертинской летописи) человек из числа боляр, „которые особенно возмущали против него народ“ (см. текст записи [162, с. 217; ср. с. 157]).

Успешная реализация славянско-христианской программы Бориса свидетельствует, что во второй половине IX в. население Болгарии уже было в значительной степени христианизованным и по преимуществу славяноязычным, если оно сразу же приняло старославянский как собственное орудие культуры, каковым он и оставался для болгарского народа вплоть до нового времени, т.е. на протяжении всего средневековья.

С Охридской школой книжности, ведущей свое начало от предсимеоновской поры (т.е. сложившейся до преславских реформ — см. далее), принято связывать корпус древнеболгарских глаголических рукописей, непосредственно продолжающих кирилло-мефодиевские традиции. Именно здесь создавались памятники, последующие списки которых являются для современного исследователя старейшими (вместе с КЛ) представителями старославянского языка, достаточно последовательно сохраняющими систему норм первоучителей, в то время как синхронные им по времени создания рукописи восточноболгарских скрипториев, как и древнерусские, известные с середины того же XI в.¹⁰, более заметно отражают черты местного извода церковнославянского языка. Несомненна при этом и

авторитетность той системы норм, /102/ которую блюди охридские последователи еп. Климента. Во всяком случае, при исследовании лексики древнеболгарских манускриптов X-XI вв. обнаруживается, что так называемые „охридские параллели" в них „употребляются обычно чаще соответствующих преславских дублетов", являясь „традиционно книжными, в значительном количестве случаев стилистически мотивированными, высокими" [209, с. 288]. И хотя сохранившиеся рукописи создавались спустя не менее столетия после того, как в симеоновской Болгарии началось взаимодействие двух основных школ книжности, тем не менее очень заметно, что „охридская школа письменности оказывала большее влияние на преславскую школу письменности, чем эта последняя на охридскую" [там же; ср. 39, с. 11-20], теснее связанную с кирилло-мефодиевскими традициями [см. 85, с. 177-194; ср. 210, с. 71-74].

10 Старейшими из сохранившихся (кроме КЛ) являются восходящие к Охридской школе книжности глаголические ЗЕ и МЕ, а также КС и, возможно, некоторые другие памятники той же традиции. Глаголическое АЕ вряд ли старше восточнославянского кириллического ОЕ [ср. 260, с. 224]; и безусловно моложе ОЕ кириллические СК, СР и тем более — ЕА, видимо, синхронный древнерусскому Арх. ев. 1092 г.

Очень заметна архаичность орфографии и морфологии языка глаголических памятников Охридской школы, заставившая в свое время Н.Н. Дурново высказать предположение, что в числе их протографов могли быть рукописи „доморавской" традиции [см. 41, с. 52-53]. Вероятнее, однако, видеть здесь результат ориентации охридских книжников на паннонско-моравские образцы, сохранявшие в основных чертах язык первоучителей, впитавший некоторые особенности среднедунайских славянских говоров, о чем должны свидетельствовать обнаруживаемые даже в рукописях XI в. указанные выше (см. с. 96-97) реликты типа розъство (ср. древнеболг. рождъство), освѣщению (древнеболг. освѣщению) и т.п. Иначе говоря, с очень большой долей уверенности можно предполагать, что на первом этапе книжной деятельности в Болгарии на замкнутых уровнях языковой структуры не происходило приспособления кирилло-мефодиевских норм, окончательно сложившихся в Сирмии, к местным условиям. Не исключено при этом, что устойчивость ранних норм старославянского языка в охридских скрипториях поддерживалась не только

естественным пиететом по отношению к языку первоучителей, но и преимуществом практической книжной деятельности, характерной для первых десятилетий существования славянской письменной культуры: на Среднем Дунае в окружении славянских апостолов были ученики, пришедшие с ними из Византии, а Охридская школа книжности в свою очередь основана непосредственными учениками солунских братьев, являвшимися их соратниками в Паннонии.

Замечательно, что и в плане словоупотребления и словообразования язык евангельских кодексов, включавших тексты, переводившиеся в начальный период деятельности первоучителей (см. выше с. 80-81 и далее), и прежде всего глаголических ЗЕ, МЕ и АЕ, связанных с Охридской школой, „сравнительно с другими [старославянскими памятниками] отличается определенной /103/ архаичностью" [209, с. 288]¹¹. А из других рукописей древне-болгарского происхождения того же периода ближе всего к этой группе оказывается опять-таки евангельский текст СК [см. там же, с. 291], лексическое своеобразие которого заключается в том, что в нем „восточноболгаризмов больше и они выступают как бы более систематично" [107, с. 302], что, несомненно, отражает события, происходившие в конце IX столетия в Восточной Болгарии и определившие дальнейшую судьбу языка средневековой славянской культуры.

¹¹И это при том, что, по наблюдениям Л. Мошинского, АЕ представляет, видимо, другую редакцию славянского евангельского текста по сравнению с ЗЕ и МЕ [см. 253, с. 157. схема].

Глава 12

ПРЕСЛАВСКАЯ РЕФОРМА И ЧЕРНОРИЗЕЦ ХРАБР

Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого.

К. Маркс. 18-е брюмера Луи Бонапарта

Палеославистические наблюдения последних десятилетий не поколебали вывода о том, что в Восточной Болгарии язык славянских переводов „подвергся основательной переработке" [185, с. 61]. Ее принято связывать с введением в употребление новой азбуки, созданной „на основе греческого заглавного письма с добавлением некоторых букв глаголицы", которую мы называем кириллицей [там же, с. 62], что, однако, представляло собой не просто смену графики, а именно реформу книжно-литературного языка [ср. 36, с. 53].

Для объективной оценки культурно-исторической значимости этого предприятия, получившего в палеославистике наименование преславской (или симеоновской) реформы старославянского языка, необходимо учитывать синкретичность восприятия раннее раннесредневековыми книжниками таких культурных понятий, как письмо (алфавит, система буквенных знаков, буквы), закрепленный этим письмом 'текст' (надпись, запись, книга), 'язык' этого текста и заключенное в нем 'содержание', что, кстати сказать, отражено в тогдашней „филологической" терминологии: букъви, письм^о — это и 'буквы', и писаное 'слово', и 'текст' (надпись, книга), и даже 'язык' этого текста, как и слово — 'звуки речи', 'слово' /104/ (лексема), 'язык' (речь), 'высказывание' (обычно устный текст), а кънигы — это не только 'книги', но еще и 'буквы, письмена' [ср. 69, с. 82]. С учетом этих представлений можно утверждать, что преславская реформа оказалась в истории славянской книжности событием эпохальным¹: сохраняя на уровне языковой структуры книжные традиции первоучителей, она вместе с тем создавала прецедент творческого вмешательства в систему

норм старославянского языка, что в конечном счете и предопределило формирование его местных изводов, достаточно четко представленных уже в письменных памятниках XI в.

В нашем распоряжении имеется вполне достоверное сочинение, характеризующее культурно-идеологическую обстановку периода становления славяно-болгарской книжности, которое подсказывает направления деятельности местных просветителей накануне подготовки Преславского собора 893 г. Речь идет о знаменитой апологии черноризца Храбра „О письменах" — уникальном средневековом памятнике, стоящем на уровне строго аргументированного исследования азбуки „Константина Философа, нарицаемого Кириллом". Сочинение Храбра — не литературное произведение; это почти в современном смысле историко-филологическое описание², которое поэтому требует не истолкования и догадок, как с ним обычно поступают историки и литературоведы-медиевисты, занимающиеся кирилло-мефодиевской проблематикой, а чтения и понимания его лингвистического содержания с учетом филологических воззрений эпохи раннего славянского средневековья.

1 Не случайно в летописной записи, восходящей к симеоновскому периоду (по мнению Г.А. Ильинского, принадлежащей Константину Преславскому), это мероприятие названо „предложением книг", т.е. приравнено появлению первых славянских переводов [см. 69, с. 79-82 и далее].

2 Ср.: „Это единственный древний славянский документ, сугубо посвященный истории славянской письменности. Не связанный ни с догматикой, ни с культом христианской церкви, этот оригинальный древнеславянский памятник отвечал самым насущным и актуальным потребностям времени. Светский характер его содержания уникален" [181, с. 3].

Апологии Храбра посвящена обширная литература, в последние десятилетия пополненная специальными монографическими исследованиями К.М. Куева [86], А. Джамбелуки-Коссовой [37] и Я.Л. Трёмбовольского [181], благодаря которым палеославистика располагает сегодня 89 списками этого произведения XIV-XVIII вв. (включая 77 восточнославянских), что указывает на широкую популярность этого сочинения в эпоху позднего средневековья, когда оно, утратив первоначальную дискуссионную направленность,

воспринималось как достоверное древнее свидетельство по истории славянской письменности.

Своего рода историко-ономастическую загадку представляет имя (?) автора этого произведения. Дело, разумеется, не в том, что оно по происхождению является прилагательным: в славянской ономастике /105/ Балканского полуострова прилагательные нередки в значении имен существительных, включая антропонимы³. Главное „смущающее“ обстоятельство связано с тем, что монах (черноризец!) сохраняет языческое имя, в то время как при пострижении он должен был бы получить каноническое христианское имя. Именно с этим и связаны высказывавшиеся в различных славистических работах предположения, что это „псевдоним“ (хотя для эпохи средневековья это маловероятно) или атрибутив, оценивающий позицию автора (т.е. 'храбрый монах'), что позднее и было воспринято как антропоним [см. 181, с. 16-17; ср. 90, с. 183 и далее]. Поскольку, однако, „храбрость“ автора, обращавшегося явно к своим единомышленникам в условиях, когда инициатива распространения славянской книжности в Болгарии принадлежала не ему самому (см. далее), весьма проблематична, стоит принять во внимание славянские антропонимические традиции раннехристианского (для славян) периода (ср. выше с. 90-91), в том числе и тот бесспорный факт, что ученик, рекомендованный Мефодием в качестве преемника на епископской кафедре, следовательно, тоже монах (!), во всех средневековых сочинениях фигурирует не под каноническим, а под своим „языческим“ славянским именем; см., в частности, в одном из списков сочинения Храбра перечень учеников: „...Кіриль и братъ мой Меѳодіе Гораздо Кліментъ Наумъ Ангеларіе Сава Лаврентіе“ (Хр., с. 143). Эту традицию встречаем и по отношению к западнославянскому церковному деятелю, жившему столетием позже: второй пражский епископ Адальберт (982-997) в славянских сочинениях фигурирует не под этим именем, которое он принял при миропомазании, а под своим славянским именем Войтех (см., например, [111, с. 172]); и именно под этим именем он известен как патрон чешской и польской церкви [ср. 88, с. 188].

Вопреки тому толкованию произведения Храбра, которое сложилось в классической палеославистике, оно в период своего создания не было связано с защитой старославянского языка (!) в его противопоставлении греческому, а разъясняло и демонстрировало

совершенство созданной Константином Философом славянской азбуки как способа передачи славянской речи на письме [ср. 54, с. 135].

З.К.М. Куев обратил внимание, что в древнеславянских текстах субстантив храбр обычно употребляется в качестве синонима существительных воин, ратник, в том числе и в переводах с греческого, где эти слова соответствуют гр. στρατιώτης, μαχητής, ἀριστεύς [см. 90, с. 183-190].

4 Высказывались даже вполне конкретные предположения, будто под этим „псевдонимом" могли скрываться Константин-Кирилл, Климент Охридский, Наум, экзарх болгарский Иоанн, брат Бориса черноризец (!) Доке и даже сам царь Симеон (см. обзор [90, с. 182-183]).

Между тем в славистике сложилось иное понимание этого произведения. Так, К.М. Куев, обобщая материалы по изучению апологии Храбра [см. 89, с. 72-78], утверждает, что тот выступал против „триязычной ереси", якобы защищавшейся в Болгарии „греческой партией", (ср. то же [37, с. 10-12]). Поскольку, однако, прямых свидетельств „триязычия" в восточнохристианской среде нет, автор опирается на высказывания деятелей византийской церкви, обнаруживающие их неодобрение и даже открытое неудовольствие отправлением культа на других языках (упоминаются сирийский, армянский и грузинский), кроме греческого [см. 89, 106 с. 73-75]. Между тем высказывания эти связаны с общим пренебрежением ромеев ко всем народам и их языкам (не исключая и латыни!) как варварским, неспособным адекватно выразить высокое содержание священных текстов и потому не столь „удобных богу", как греческий [ср. 158, с. 23], что не означало запрещения богослужения на этих языках, но и не поощряло этого [ср. там же, с. 16].

Последнее обстоятельство очень существенно. Пора отказаться от укоренившегося в славистике мнения, будто „греки не настаивали на богослужении по-гречески" (см. в связи с распространением славянских книг на Руси [190, с. 40]); известно, что после разгрома I Болгарского царства на его территории не только вновь вводилось (как это было до 893 г.) греческое богослужение, но даже уничтожались славянские христианские книги [ср. 122, с. 66-69]. И если верно, что в отличие от Запада „на Востоке не было гегемонии какого-либо одного литургического и литературного языка", то для эпохи средневековья неисторично утверждать при этом, будто „христианизация предполагала здесь создание литературных языков" [190, с. 41]:

сирийский, грузинский, готский, армянский, коптский литературные языки, названные в порядке подтверждения этого тезиса (т.е. все, кроме старославянского, созданного как раз не на Востоке!), сложились до рубежа IV-V вв. и независимо от христианизации как политики „вселенской“ (кафолической) церкви, оформившейся в эпоху Константина Великого (ср. выше с. 5).

Напоминая, что до христианизации славяне вообще не имели письменности, Храбр констатирует, что позднее они, „кръстивше же ся, римьсками и гръчьскими письмены нуждааху ся писати безъ оустроения... И тако бѣша многа лѣта“ (Хр., с. 114-115). В этом заявлении он обнаруживает хорошую осведомленность не только об обстановке, предшествовавшей появлению учеников Мефодия в Болгарии (где использование греческой азбуки для записи славянской речи уже имело длительную традицию), но и о ситуации, в которой в свое время оказались славянские первоучители на Среднем Дунае, где необходимые тексты (например, основные молитвы) в докирилломефодиевское время записывались латиницей (см. выше с. 30-31); причем, находясь сам в Болгарии, он тем не менее первой называет среднедунайскую ситуацию, в истории развития славянской книжности, как мы знаем, предшествовавшую болгарской. И это одно из очень убедительных свидетельств связи автора этого сочинения с окружением славянских первоучителей⁵. Косвенным указанием на это может служить тонкая филологическая характеристика славянской речи, достойная создателей славянской письменности: Храбр исчерпывающе перечисляет набор фонем, специфических для славянских говоров и несвойственных греческому языку: Б, Ж, С, Ц, Ч, Ш, Щ, Ъ, Ы, Ь, Ъ, Ю, Ѫ, © (см. Хр., с. 122), указывая, что без них „какo можетъ с© писати добрѣ гръчьскими писмены БОГЪ, или ЖИВОТЪ, /107/ или СЪЛО, или ЦРЪКЫ, или ЧААНИЕ, или ШИРОТА, или ЪДЪ, или ѪДУ или ЮНОСТЬ, или ©ЗЫКЪ, или инаа подобнаа симь“ (Хр., с. 114-115). Я.Л. Трембовольский, безусловно, прав, указывая на то, что фонетико-фонологический аспект этих разъяснений исключает толкование слов Храбра о соответствии остальных славянских „писмен“ греческим (см.: „овo оубо по чиноу гръчьскихъ писмень, ово же по словѣньстѣи рѣчи“ — Хр, с. 117; ср. с. 121: „И от сихъ сѪть (24) подобна гръчьским писменом...“) в смысле графического совпадения букв славянской азбуки с греческими [см. 181, с. 9].

5Ср.: „Автор О письменах входил, очевидно, в число моравских учеников славянских первоучителей или же был непосредственным свидетелем моравской миссии" [181, с. 13].

Напоминая, что греки заимствовали письмо у финикийцев, Храбр обращает внимание на то, что совершенствовали его в течение длительного времени язычники, между тем как славянское письмо создано святым (!), который выполнил эту сложную и искусную работу за короткое время один (!), создав при этом оригинальную азбуку, предназначенную специально для записи священных текстов. Уже сами по себе эти рассуждения, дополненные воспроизводимой Храбром азбукой (см. анализ [41; ср. 181, с. 8-12]), не составляют сомнений, что греческому письму он противопоставляет созданную Константином-Кириллом глаголицу [ср. 229, с. 92]⁷, что в настоящее время является общепризнанным [см. 255, с. 340-343; 256; 36, с. 80-82]; см. обзор [158, с. 56-61].

Текст Храбровой апологии убеждает, что ее автор считал нецелесообразным пользоваться греческим алфавитом при записи славянских переводов Священного писания в условиях, когда уже существует созданное специально для этого письмо. А это значит, что автор обращался к восточноболгарским сторонникам славянского богослужения [ср. 181, с. 12-13], которые до 886 г. никаких иных средств передачи на письме славянского текста, кроме греческого алфавита, не знали. /108/

6Идея эта выражена автором довольно своеобразно, но достаточно отчетливо: в отличие от греков, которые, заимствовав букву а̃ лефъ, „подобящися тому", назвали ее ал'фа, Константин назвал свою первую букву азъ! (см. Хр., с. 117-119).

7То, что глаголица, как утверждает Храбр, была создана специально для записи текстов Св. писания, отражено в начертании первой буквы, которая воспроизводит христианский символ (см. первую букву в прориси глаголической азбуки рубежа IX-X вв. из Преславской Круглой церкви). Р. Оти, напоминая об этом, обратил еще внимание и на то, что обычная для славянских сакральных текстов сокращенная запись имени Христа глаголицей оказывается симметричной: [см. 235, с. 44]. И это тоже убедительное указание на сознательное индивидуальное творчество, связанное с записью христианских текстов.

9Очень интересны в этой связи выводы Я.Л. Трёмбовольского о первоначально устном происхождении текста О писменехъ,

родившегося в ходе дискуссий о путях развития болгарского богослужения в условиях, когда "суть бо еще живи, иже суть видѣли их" (славянских первоучителей!): эти выводы [см. 181, с. 17-18] непротиворечиво объясняют многие особенности содержания и полемических приемов апологии Храбра.

При этом нет никаких сомнений, что „образованные представители болгарской знати и болгарского духовенства" оставались приверженцами „записи родной речи греческими буквами" [54, с. 135], ибо после крещения страны эта традиция поддерживалась употреблением греческого языка в богослужении и официальной письменности [ср. 69, с. 83].

Эпиграфические памятники VIII—IX вв. в Восточной Болгарии представлены преимущественно греческими текстами (см., например, [138, с. 190]). Но особенно показательны, что греческими буквами выполнены и „протоболгарские" (тюркские по языку!) надписи ханов — предшественников Бориса. При этом, по утверждению К. Миятева, тюркско-болгарские надписи первой половины IX в. в палеографическом отношении не отличаются от греческих и кириллических славянских надписей X в. на стенах церквей, что подтверждают и современные исследователи [см. 118, с. 157-158; 114, с. 69-75]. На греческом языке выполнена и надпись на монетах князя Бориса, отчеканенных после крещения, так как он назван своим христианским именем: ΜΗΧΑΝΛ ΑΡΧΟΝΤΑ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ [см. 222, с. 3 и табл.].

Исследователи двуязычных надписей рубежа IX-X вв., обнаруживаемых в Восточной Болгарии, констатируют, что „между греческими и древнеболгарскими текстами в палеографическом отношении нет различий. Таковую же картину дают остальные двуязычные надписи и особенно новооткрытые греческие и древнеболгарские надписи в церкви возле с. Равна, что еще раз показывает влияние, которое оказала графика греческого письма на кирилловское" [114, с. 73; ср. 144].

Если с точки зрения „технической" кириллица сложилась в результате дополнения греческого (унциального) алфавита буквами глаголицы, обозначавшими фонемы, отсутствовавшие в греческом языке, то в плане истории славянской письменной культуры ее появление следует рассматривать как приспособление созданного Константином славянского письма к культурным условиям,

сложившимся к концу IX в. в Восточной Болгарии. При таком взгляде на сущность преславской реформы выступление Храбра выглядит как своего рода научно-филологическая справка, позволившая ревнителям славянской книжности (!) осмыслить структуру созданной специально для славян азбуки, что затем и позволило им „славянизировать" (по Храбру, „устроить") греческое письмо. Иначе говоря, перед нами сочинение, созданное до организации кириллических скрипториев, т.е. в период между 886 и 893 гг. По сути дела, это признается всеми, кто считает, что к тому времени, когда в 90-х годах в скрипториях Симеона началась работа по „преложению" книг, „полемика о способах записи славянской речи, по-видимому, уже закончилась определенным результатом" — созданием кириллицы, которая обычно оценивается как компромисс между единомышленниками Храбра и его оппонентами [158, с. 61], но не противниками (!).

Любопытно, что совершенно иным путем к такой же датировке Храбровой апологии пришел В.И. Ламанский. Исследователь заметил, что в некоторых списках этого сочинения (например, в так называемом /109/ венском) содержится указание на 44 года после собора, восстановившего почитание икон. Поскольку собор этот происходил (по современному летоисчислению) в период с марта 842 по март 843 г., то получается 886 или 887 год. „Не есть ли это обозначение времени, когда Храбр написал свое сочинение?" [см. 98, с. 84-87].

Глубокий параллелизм двух славянских азбук был тщательно разобран еще Н.Н. Дурново, который пришел к выводу, что в целом ряде моментов особенности кириллицы (например, различие Ъ и Я и некоторые другие) соответствуют языковой ситуации, существовавшей в Западной Македонии, а не в Восточной Болгарии, в связи с чем высказывает убеждение, что „особенности кириллицы, отличающие ее от глаголицы, возникли не на Востоке" [41, с. 73-76]. Это как будто должно означать, что в „устройстве" новой азбуки по модели глаголицы (и с использованием ряда ее элементов) могли принимать участие сотрудники Охридской школы, выполнявшие „задание" будущих преславских реформаторов.

В литературе не раз высказывалась мысль о создании кириллицы епископом Климентом Охридским, что „провоцируется" намеками, а то и весьма определенными заявлениями средневековых источников. Так, Дм. Хоматиан (начало XII в.) утверждает, будто Климент, продолжая дело своих учителей, придавал „другие формы буквам для

большей ясности по сравнению с тем, что сделал мудрый Кирилл" [см. 89, с. 29]. Любопытно мнение Г.А. Ильинского, который, не сомневаясь, что выполнить такую работу могло только лицо, владевшее „с одинаковым совершенством и греческим, и глаголическим письмом" [69, с.83], и что обращение с таким поручением к Клименту было бы вполне естественным, тем не менее уверен, что ни Климент, ни Наум, оказавшиеся после Преславского собора, как он считает, фактически сосланными „в отдаленную окраину болгарского государства, в западную Македонию", не согласились участвовать в работе по переводу славянской книжности на новую азбуку [см. 69, с. 83-85]: „глаголица была заменена так называемой кириллицей... пресвитером (будущим Преславским епископом. — Г.Х.) Константином по предложению князя Симеона, стремившегося посредством новой, гораздо более простой и более легко усваиваемой азбуки облегчить и ускорить процесс славянизации болгарской церкви и государства" [там же, с. 87].

Соотносительность двух систем славянского письма практически не оставляет сомнений в том, что кириллица как специально славянская азбука, какой она предстает в старейших (прежде всего древнеболгарских) рукописях, могла сложиться только при активном участии книжников, имевших ко времени ее „устроения" надежный опыт практического пользования глаголицей. С другой стороны, только участием охридских писателей в выполнении задания преславских реформаторов можно объяснить тот факт, что „устроение" кириллицы (т.е. графическая реформа, закрепившая в практическом употреблении азбуку, которую мы теперь именуем кириллицей) не повлекло за собой запрета на глаголицу: обе азбуки продолжали в Болгарии употребляться параллельно по крайней мере до конца XI в. /110/ (ср., например, синхронные по времени создания глаголическое АЕ и кириллическую СК), т.е. на протяжении почти двух столетий (!), представляя разные школы книжности, находившиеся, как можно судить по сохранившимся текстам, в постоянном взаимодействии (см. выше с. 102-104). Археографические открытия второй половины XX в. (палимпсесты и граффити) не поколебали высказанного еще И.В. Ягичем убеждения, что с введением сподвижниками Симеона кириллицы „прежнее письмо не было тотчас заброшено: его считали своим, относились к нему без вражды и без подозрения" [229, с. 92]. Свидетельством „равноправного" (?) положения обеих азбук являются,

в частности, граффити X-XI вв. из Восточной Болгарии, где (как и в XI-XII вв. на Руси) редкие глаголические надписи сопутствуют кириллическим (как, впрочем, и греческим) не только в Добрудже (см. 117, с. 149-167], но и в цитадели симеоновской реформы — в Преславе, являясь здесь вполне очевидно одновременными⁹, так что можно с уверенностью „утверждать, что в Преславе в середине X в. были в употреблении и кириллица, и глаголица" [114, с. 88].

В свете новейших археографических открытий заслуживают самого серьезного внимания высказанные в свое время Г.А. Ильинским сомнения относительно возможности завершить работу по переводу глаголической славянской книжности на кириллицу до Преславского собора 893 г.: как бы высоко ни оценивали мы способности небольшой группы „моравских изгнанников", они были бы не в состоянии всего за семь лет „ни создать в нужном количестве кадров свободно владеющего церковнославянским языком духовенства, ни снабдить болгарские церкви потребным количеством славянских богослужебных книг" [69, с. 81-82]. Эти сомнения заставляют думать, что созданные в 886-893 гг. болгарскими учениками Климента списки привезенных ими из епархии Мефодия книг, по которым после Преславского собора должно было осуществляться богослужение в местных церквях, оставались глаголическими [ср. 167, с. 527]. Кириллица же первоначально, видимо, была создана для мирского употребления, где она и заменила „неустроенное" (не приспособленное для записи славянских текстов) греческое письмо, лишь постепенно проникая в практику переписчиков конфессиональных книг, которые вряд ли до начала X в. переводились на кириллическую графику. Накопленный к настоящему времени фактический материал непосредственно или косвенно отражает именно такое положение дел. /111/

⁹„Как палеографические особенности, так и местонахождение их (двух глаголических фрагментов и „абecedара", включающего первые 18 букв глаголической азбуки. — Г.Х.) на одном участке стены вместе с кирилловскими надписями, одновременно покрытыми штукатуркой, заставляют отнести их к одной и той же эпохе, к одному и тому же периоду в архитектурной истории церкви" и при этом „не дают основания считать их позднее середины X в." [114, с. 53]

Ставший для палеославистики уже во второй половине XIX в. аксиомой тезис, гласящий, что „старейшие из сохранившихся славянских текстов написаны двумя азбуками" (см., например, [205, с.

22]). строго говоря, относится только к древнеболгарской книжности¹⁰, ибо остальные районы средневековой Славии представлены либо только глаголическими (Средний Дунай и Далмация), либо только кириллическими рукописями. При этом старейшими из известных нам рукописей (включая палимпсесты), созданных в Древней Болгарии, безусловно являются глаголические [ср. 205, с. 22-23, 32-35]: именно они могут быть отнесены к концу X - началу XI в. (ЗЕ, МЕ, КС и др.), в то время как кириллические древнеболгарские книги (СР, СК, ЕА и др.) не старше древнерусского ОЕ (ср. выше примеч. 10 на с. 102). И тем не менее не они, а оригинальные по содержанию (не переводные) кириллические надписи являются старейшими из сохранившихся памятников славянской письменности, которые с рубежа IX-X вв. постепенно сменяют в Восточной Болгарии греческие надписи (см. выше с. 109), а во второй половине X в. (начиная со знаменитой надписи царя Самуила 993 г.) появляются и в Македонии [см. 205, с. 38-40], где в местных скрипториях еще и в XI в. продолжали создаваться глаголические книги. Вместе с тем, в числе старейших древнерусских кириллических рукописей, предположительно или несомненно переписанных с глаголических оригиналов (см. обзор [167, с. 517-525 и далее]), оказывается и достаточно четко обнаруживающий глаголический протограф Изборник 1073 г. [см. 9, с. 460], который, согласно очень распространенному мнению, является списком славянской версии греческого сборника, подготовленной для болгарского царя Симеона [см. 65, с. 256-279 и др.], что предполагает создание этой книги в преславском скриптории в период 893-927 гг. Такому выводу не противоречат и результаты археографического обследования преславских археологических памятников, свидетельствующие, что в Преславе в середине X в. были в употреблении и кириллица и глаголица [114, с. 88]. Видимо, советы Храбра (см. выше с. 108) в эпоху Симеона не были оставлены без внимания...

¹⁰Терминология А. Лескина (см. выше с. 18), который первым сформулировал этот тезис, в данном случае очень точно отражает ситуацию: „Die altbulgarischen Handschriften sind in zwei Schriftarten überlitiert" ([247, с. XXVII):] 'Древнеболгарские рукописи написаны двумя азбуками').

Возможности приспособления языка христианских книг к местным условиям, открытые введением в употребление новой азбуки, особенно

заметно отразились в жанрах, „которые не были характерны или известны в древнеславянском языке классического периода" [177, с. 55]. Вместе с тем отмечавшиеся выше различия между глаголическими и кириллическими древнеболгарскими рукописями конца X-XI в. очень показательны: большая архаичность глаголических текстов по сравнению с синхронными им по /112/ времени создания кириллическими (см. выше с. 102-104) подсказывает, что уже к концу X в. в разных школах древнеболгарской книжности сложилось различное понимание отношений между нормами литературного языка и особенностями родного языка повседневного общения (ср. выше с. 15-16), который в языковом сознании местных культурных деятелей явно был соотнесен со старославянским. Иначе говоря, реформа, осуществленная в симеоновской Болгарии, означала перестройку прежнего отношения к письменно-языковой традиции. При этом и в дальнейшем возможности приспособления норм древнеславянского литературного языка к местным условиям (как в случае с введением кириллицы) использовались главным образом в отношении тех звеньев литературно-языковой системы, где существовало противопоставление [ср. 204, с. 13-16 и далее]. А результатом реализации открывшихся таким образом возможностей явилось оформление локальных вариантов (изводов) церковнославянского языка, которые достаточно четко обнаруживаются уже в рукописях XI в. [см. 40, с. 72] — к этому времени уже не только „моравских" (а точнее, все же чешских), но и древнеболгарских и древнерусских. И первым понял это важнейшее историко-культурное значение „преславского прецедента" патриарх славянской филологии И. Добровский, на что позднее обратил внимание наблюдательный И.В. Ягич: „Копитару, не совсем беспристрастно обвинявшему только русских в отступлениях (от кирилло-мефодиевских норм старославянского языка. — Г.Х.), Добровский заметил, что изменения начались уже давно также на юге", т.е. в симеоновской Болгарии [см. 277, с. 10-11], которая и передала Древней Руси новые традиции, получившие развитие на следующем, четвертом этапе истории славянской книжной культуры.

Четвертый этап

СЛАВЯНСКАЯ КНИЖНОСТЬ В ДРЕВНЕЙ РУСИ /957-1057/

...Русский литературный язык является единственным прямым преемником общеславянской литературной традиции, ведущей свое начало от Первоучителей славянских.

Н.С. Трубецкой. Общеславянский элемент в русской культуре (1927)

Глава 13

ЛЕГЕНДЫ И РЕАЛЬНОСТЬ

А грамота роуская явилася ~бгомь дана въ Корсоуни роусиноу, о(т) нея же наоучися философъ Костянтинъ: и о(т)тоудоу сложивъ и написавъ книги роускымъ языкомъ... Посланъ бысть философъ Константинъ въ Моравоу моравьскомоу ~кнзю просившоу философа. И тамо шедъ наоучи моравоу и ляхы и чехы и прочая языки и вѣроу оутвердивъ въ нихъ правовѣрноую и книги написавъ роускымъ языкомъ.

Сказание о русской грамоте (XII-XIV вв.)

Специфика славянской культурно-языковой ситуации для эпохи средневековья уникальна. Созданный при ориентации на один из живых славянских диалектов своего времени, старославянский — церковнославянский язык и в Среднем Подунавье, и в Болгарии, и затем в Сербии и на Руси воспринимался как родной язык книжности [ср. 204, с. 12], поскольку обслуживал „литературу народов, говорящих на близких к нему наречиях одной языковой семьи, и потому сравнительно легко воспринимал черты других славянских диалектов" [177, с. 46; ср. 24, с. 188].

Представление о славянах как группе племен, говорящих на одном („словенском") языке, сохранилось и позднее. На рубеже XI-XII вв. оно,

в частности, очень отчетливо формулируется в ПВЛ древнерусского летописца Нестора, разъясняющего своим читателям в записи под 898 г. (где рассказывается о деятельности славянских первоучителей): „Бѣ бо единъ языкъ ('народ'. — Г.Х.). Словѣньскъ: Словѣне, иже съдяху по Дунаеви, ихъже преяша Угъри (т.е. паннонские славяне. — Г.Х.), и Морава и Чеси и Ляхове и Поляне, яже нынѣ завомая Русь. Симъ бо первое преложены кѣнигы, Моравѣ, яже прозъвася грамота Словѣньская, яже грамота есть въ Руси и въ Българѣхъ Дунаискыхъ" (ПВЛ, с. 25-26; ср. там же, с. 28-29). Это понимание языковой общности разных славянских народов можно встретить и в эпоху позднего средневековья, например в болгарском Хронографе 1512 г., где утверждается, что „Константинъ Философъ и братъ его Мефодие преложиша свята книги отъ Греческаго языка на Словенскы. Болгаре же и Словене, и Сербы, и Арбанасы, Басане, и Русы во всѣхъ тѣхъ единъ языкъ" [96, с. 172; ср. НО, с. 14-15].

Впрочем, по мере развития локального этнического самосознания восприятие церковнославянского как родного языка книжности, по замечанию И. Лобровского, с XII в. все чаще формулируется в плане его изначальной предназначенности именно для данного славянского народа [см. 38, с. 37-38; ср. 244, /117/ гръчьскаго езика на болгарски прѣложившему" [96, с. 161]. В одном из списков „Жития Наума" утверждается, что солунские братья „преложиша ~бжственнаго писания вѣтхаго и новаго от еллинскаго языка на простыи языкъ болгарский" [96, с. 184]; здесь же сообщается, что св. Кирилл и его ученики, „вземше своя новопреложенныя болгарские книги", вручили их папе Адриану, который сопоставил „еллинское съ болгарскимъ" и повелел „дати книги въ общее научение всѣмъ Славенскимъ народомъ въ земли Болгарской" [96, с. 185]. В „Житии Климента" говорится, что он научился писанию, „предложенному к болгарскому языку" Кириллом и Мефодием [96, с. 193], и т.п.

В том же направлении развивались представления о тождестве церковнославянского родному языку повседневного общения и в России. Так, в дополнительной статье к ЖК (по списку XV в.), известной как „Сказание о русской грамоте" (см. далее), утверждается, что Константин Философ „научи мораву и ляхы и чехы и прочая языки, и вѣру оутвѣрди въ них правоверную, и книги написавъ рускимъ языкомъ"; „Потомъ же многомъ лѣтомъ минувшимъ пришедъ вѣитѣхъ въ Мораву, и въ чехы, и въ ляхы, и раздруши вѣру правую и рускую

грамоту отврѣже" [96, с. 37]. Ср. в святцах: Константин „состави азбуку словенскому языку ('народу'. — Г.Х.) преведе руским языком" [96, с. 107].

Остроумно интерпретирует эту ситуацию в XV в. южнославянский писатель (болгарин, работавший в Сербии) Константин Костенечский, хорошо ощущавший общеславянский характер церковнославянского языка. По его представлениям, первоучители, „избравши тончайший и прекраснейший русский язык", добавили к нему черты болгарского, сербского, боснийского, словенского, чешского и хорватского, что и дало единый для всех этих народов книжно-литературный язык, который должен поэтому называться словенским, „еже есть ѿсьѣхъ сихъ племень" [см. 228, с. 396-398]. Сходную идею развивал в XVII в. хорват, живший в России, Юрка Крижанич [см. 117, с. 112-113, 123].

„Сказание о русской грамоте", созданное не ранее XII в. [ср. 129, с. 79-82] и ставящее своей целью дискредитацию римского („латинского") неправоверия¹, открывает серию сочинений о „самобытности" местной книжности на Руси (и в России), якобы /118/ не связанной с языкотворческой и переводческой деятельностью солунских братьев, что в разных культурно-идеологических условиях периодически „вспыхивает" в русской филологии вплоть до самого последнего времени. При этом для позднейших авторов исходными остаются идеи „Сказания о русской грамоте", перекликающегося с известным пассажем из гл. VIII так называемого „пространного" ЖК (по списку XV в.), где утверждается, что на рубеже 860-861 гг. Константин Философ, будучи в Корсуне (Херсоне Таврическом), „обрѣт' же тоу еугліе и џалтирь, роуш'кым писменем писано, и ~члка обрѣтъ, ~глюща тоу бесѣдою" (ЖК, с. 96).

¹Это произведение об обретении Константином Философом книг, писанных русским языком, и о разрушении „русской грамоты" в Чехии и Польше епископом Войтехом-Адальбертом (ум. в 997 г.), известное в настоящее время по 15 спискам, имеет обширную литературу, которая критически рассмотрена В.М. Живовым, подробно проанализировавшим его идеологическую направленность и тем самым обосновавшим время актуальности такого сочинения для русской православной церкви [см. 49]. В данном случае нас интересуют культурно-языковые представления авторов этого сочинения, которое „не может в наше время служить источником исторических наблюдений" [111, с.170] (разрядка моя. — Г.Х.).

Этот пассаж в научной палеославистике с самого начала вызывал подозрение относительно его принадлежности первоначальному тексту ЖК и многократно комментировался (см. обзоры [234; 62]). Поскольку он следует сразу же за сообщением о знакомстве Константина с „самарянскими книгами“, высказывалось мнение, что первоначально (если это не позднейшая интерполяция!) здесь могла идти речь о сур-ьск-их (т.е. 'сирийских' = арамейских, где слав, у = гр. υ [ü]) письменах, которые в культурно-идеологических условиях XII-XIV вв. вполне могли превратиться в рус-ьск-ие [см. 257, с. 73-77]; тем более что восприятие греческой буквы у (слав, „ижицы“) как [у] (а не [и], что должно быть в книжных грецизмах) отражается уже в старейших сохранившихся текстах (см. в ЗЕ оупокрити — гр. ὑποκριτοα; в АЕ и СК соунагога — гр. συναγωγή; в ЗЕ, АЕ и ОЕ соухарь — гр. συχάρ; ЗЕ и СК Тоурьскъ — гр. Τύρου [см. 143, с. 875], а в России с XIII в. встречается употребление буквы у (наряду с оу) со значением [у] [см. 225, с. 118]. Естественно, однако, предполагать появление соответствующего места в тексте ЖК одновременно со „Сказанием“, т.е. примерно в XII в. (или позднее) на русской почве [см. 49].

Начиная с утверждения, „яко роускыи языкъ ('народ'. — Г.Х.) нио(т)коудоу же прия вѣры сея ~стыя. и грамота роуская никымъ же явлена, нъ токмо самѣмъ ~бгомъ вседержителемъ ~оцмъ и ~сномъ и ~стымъ ~дохомъ“, авторы „Сказания“ в соответствии с известным нам списком ЖК заявляют: „А грамота роуская явилася ~бгомъ дана въ Корсоуни роусиноу. о(т) неяже наоучися философъ Костянтинъ: и о(т)тоудоу сложивъ и написавъ книги роускымъ языкомъ“², что по своему культурно-идеологическому звучанию явно синхронизируется с цитированными выше утверждениями о первоначальном переводе христианских книг "от греческаго языка на болгарскы". Не позднее XIV в. к „Сказанию“ добавился рассказ о крещении Владимира (составленный, вероятно, в период его канонизации: святым Владимир впервые назван под 1263 г. [см. 33, с. 185]), вместе с которым оно и дошло до нас в ряде списков XV-XVI вв. Историко-культурные основания такого соединения понятны, ибо „крстися роускіи великіи кнзь Владимиръ во градѣ Корсоунѣ, идѣже книги обрѣтошася роускимъ языкомъ писаны, тоу и крщеніе“ [96, с. 173]./119/

²Текст „Сказания о русской грамоте“ цитируется по реконструкции, предложенной В.М. Живовым [см. 49].

На рубеже XIX-XX вв. идея, развивавшаяся в „Сказании о русской грамоте“, была подхвачена и своеобразно интерпретирована тогдашним академиком В.И. Ламанским, который настаивал на крещении Руси и распространении в Киеве славянских книг до 862 г. (т.е. ранее, чем на Среднем Дунае!), связывая эти акции с „хазарской миссией“ Константина Философа [см. 98, с. 56, 78, 107-182]. В.И. Ламанский развивал концепцию, согласно которой „первое крещение Руси“ состоялось сразу же после „Аскольдова нашествия на Царьград“, которое он на основании византийских хроник (разумеется, не упоминавших об Аскольде и Дире) датирует 18 июня 860 г., в то время как летопись сообщает об этом походе в записи под 866 (6374) г. (см. позднее критику этой летописной датировки [147, с. 23-24]). В соответствии с концепцией В.И. Ламанского, „хазарская миссия“ солунских братьев в 860-861 гг. — это не что иное, как крещение Руси и создание здесь епископской кафедры. Именно это, по мнению ученого, и имел в виду Фотий в своем знаменитом окружном послании 867 г., где сообщается, что „так называемые русы, поработив окрестные народы и чрезмерно возгордившись, подняли руки на Римскую державу, но теперь они приняли чистую и непорочную веру христианскую, так что получили епископа“ [98, с. 107-112 и далее]. Напоминая, что в IX в. Русь была хазарской провинцией, автор этой концепции утверждает, будто Константин взял с собой в Хазарию приготовленные им еще в 855 (или 857) г. славянские книги (ср. выше с. 22-23 и примеч. 14 на с. 59), которые затем и были оставлены в Киеве [см. 98, с. 176-182]. При этом, разумеется, не анализируется этническое содержание употребляемого Фотием термина русы (Ῥῶς), который еще и в середине X в. не означал восточноевропейских славян (см. обзор [200, с. 215-218; ср. 120, с. 35-41 и далее]), в силу чего цитированное заявление Фотия остается для славистов и византинистов этнонимической загадкой.

А.В. Соловьев обратил внимание, что принятое в Византии наименование Ῥῶς, переводимое обычно как Русь — русы, впервые встречается в сирийском (!) источнике конца VI в., когда оно, конечно же, не могло иметь отношения к восточным славянам [см. 164, с. 135; ср. 120, с. 302]; известно оно и арабским сочинениям, где, видимо, относится к каким-то группам аланов (см. обзор [132, с. 362-365]). В этой связи необходимо учитывать, что, так же как и термин Болгары в древнерусских источниках, это имя функционировало прежде всего

как традиционное название территории, население которой, во-первых, могло быть этнически неоднородным, во-вторых, могло с течением времени меняться. В этом отношении чрезвычайно показательны сочинения Константина Порфирогенета (913-959): его οὐ 'Ρῶς, 'Ρωσέκη (о киевской княгине Ольге), 'ρωσιχττί и даже 'Ρωσία, несомненно, относятся к Киевской Руси [см. 164, с. 136-137]; но его „русские" названия днепровских порогов, оказывающиеся древнешведскими и противопоставляемые им самим „славянским", т.е. древнерусским в нашем понимании [см. 176, с. 29 и далее], говорят о том, что русы для него — это не обязательно носители восточнославянской речи, что, между прочим, относится и к представлениям о тогдашней руси древнерусских авторов XI — начала /120/ XII в. [см. 217, с. 324—325]. Из этого следует, что даже полное доверие к сообщениям греческих источников о „командировании" в 'ρῶς во второй половине IX в. епископов [ср. 147, с. 25] еще не означает, что организация каких-то христианских приходов в Северном Причерноморье была связана с организацией там службы или хотя бы проповеди на славянском языке.

Вместе с тем, даже в рассказе о крещении Владимира (конец X в.) греческие авторы (современник событий Лев Диакон и его последователи) именуют восточных славян не „руссами", а скифами, тавроскифами и т.д. — опять-таки явно по месту обитания [ср. 12, с. 43]. Об этом, кстати сказать, было в начале XII в. известно и Нестору, который, рассказав о расселении славянских племен в Восточной Европе, добавляет: „Да то ся зъваху отъ Грькъ Великая Скуфь" (ПВЛ, с. 12); ср. то же в записи под 907 г. (о походе Олега на Константинополь): „...поя же мъножьство Варягъ и Словѣнъ и Чюдъ и Кривичѣ и Мерю и Поляны и Сѣверъ и Древляны и Радимичѣ и Хърваты и Дулѣбы и Тиверьцѣ, иже суть тълковины: си вѣси звеахуться отъ Грькъ Великая Скуфь" (с. 29).

Идея „крещения" Руси при легендарном киевском князе Аскольде оказалась очень популярной в историографии, опирающейся на византийские источники, откуда кроме послания Фотия извлекаются еще и сообщения о посылке к русам (?) епископа в 874 г.; при этом среди аргументов фигурируют и как вполне достоверные (!) пресловутые корсунские книги на „русском языке", обретенные Константином Философом в Таврии (см. обзор [147, с. 23-28]).

Недавно концепция В.И. Ламанского (но без упоминания имени ее автора!) была возрождена историком М.Ю. Брайчевским, попытавшимся интерпретировать цитируемое В.Н. Татищевым из неизвестного в наше время источника письмо якобы князю Владимиру и митрополиту Михаилу, приписываемое в этом источнике все тому же патриарху Фотию; письмо связано с известием о римских послых, принятых Владимиром в 991 г. в Киеве, и посвящено обличению неправоверия римской церкви.

См. интересующий нас фрагмент этого текста: „...приходили послы от папы римского и принял их Владимир с любовью и с честью и послал к папе своего посла. Уведев же о сем патриарх Царяграда, писал ко Владимиру и митрополиту Михаилу, еже не добро с папою соглашаться, глаголя, что вера римская не добра, понеже они зло исповедуют о Духе святом, якобы от Отца и Сына происходит, разделяя святую Троицу, субботу постят, хлеб пресный, а не кислый освящают; папу без греха быть верят, что Христос, апостоли и святии отцы не учинили, и невозможно папу и никого безгрешных поставлять или имяновать, зане многие папы были ариане, несториане и другие еретики, за что соборами прокляти; жена же Анна была папою, идучи со кресты в крещение, родила на улице и умерла; для того они праздник Богоявления и крестное хождение отставили, назвав день той трех королей. Сего ради не приобсчайтесь зловерию и учению их, а взирая на их весьма коварные льщения и обманы, весьма и от переписки с ними уклониться должно" (цит. по [16, с.32]).

Опираясь на упоминание имени Фотия в связи с крещением Руси в некоторых позднесредневековых (!) летописных сводах (см. обзор [147, с. 31; ср. 83, с. 167]) и в преамбуле к Уставу Владимира I /121/ по спискам XV-XVI вв.3, М.Ю. Брайчевский в отличие от своих предшественников, отказывавшихся комментировать этот явный анахронизм (см. [16, с. 33-34]), настаивает на полной достоверности „письма Фотия Владимиру" как документа именно IX (а не X или, к примеру, XII-XIII) столетия, а потому ставит вопрос не о причинах появления в нем (как и в других позднесредневековых источниках!) имени Фотия, а о причине появления там имени Владимира [см. там же, с. 34]. В результате выстраивается уже знакомая нам по трудам В.И. Ламанского схема, согласно которой крещение Руси произошло в 860 г., а цитированное В.Н. Татищевым „письмо" якобы „действительно было написано Фотием, но не в 991, а в 863 г., и адресовано не

Владимиру Святому, а Аскольду" [16, с. 35]. Что же касается появления в нем в качестве адресата имени Владимира, то это, по М.Ю. Брайчевскому, результат деятельности летописцев Ярослава Мудрого, которые фальсифицировали сведения гипотетической „Летописи Аскольда"⁴: фрагменты, посвященные крещению Руси в 860 г., „были использованы при описании акта 988 г. и переадресованы Владимиру", что представляло собой „многолинейную и многоаспектную идеологическую диверсию (?! — Г.Х.), рассчитанную на далеко идущие последствия" [там же, с. 34-35]⁵. Отправным пунктом для автора этой схемы служит исторически вполне обоснованная уверенность в том, что „письмо такого содержания (обличающее неправовое римской церкви и даже запрещающее православным общение с ней. — Г.Х.) в конце X в. не могло появиться" [там же, с. 35]. И хотя ему хорошо известно, что формулируемые в этом „письме" обвинения становятся популярными лишь с рубежа XI-XII вв. [см. там же, с. 36-38], т.е. в эпоху, когда создавалось аналогичное по своей идейной направленности „Сказание о русской грамоте" (М.Ю. Брайчевским почему-то не упоминаемое), он предпочел обратиться к эпохе Фотия, находившегося в очень напряженных отношениях с папой Николаем I (см. выше примеч. 7 на с. 100), не считаясь с тем, что в то время не могло быть запрета на переписку с Римом: „До окончательного разделения церквей в 1054 г. столкновения латинской и греческой церквей базировались на /122/ вопросе территориального размежевания церковной юрисдикции, и в этом смысле греческое духовенство на Руси не имело канонического права препятствовать общению русских с латинским духовенством" [122, с. 44].

³См.: „Се яз, князь великіи Василеи, наричаемыи Володимер... оуспріаль есмь ~крщніе ~стое от греческих ~цреи Костянтина и Василья и Фотѣя патріарха, оузяхъ перваго митрополита Михаила на Кеевъ и на всю Рус, иже ~крсти всю землю Рускую" [223, с. 14-15].

⁴Имеется в виду высказанное Б.А. Рыбаковым предположение, что ряд уникальных сведений так называемой Никоновской летописи, относящихся к 6375-6397 (867-889) гг., может восходить к каким-то хронографическим записям эпохи легендарных Аскольда и Дира, впоследствии безвозвратно утраченным [см. 153, с. 162-173]; см. историографическую оценку [83, с. 186-189]).

⁵Ср. идею А.М. Членова, полагающего, что в ПВЛ Аскольд и Дир представлены как „полубеглые варяги из свиты Рюрика", а не как

наследственные князья Польской земли, с целью „маскировки узурпации престола Русской державы" князьями варяжской династии Рюрика [см. 214, с. 89].

Рассмотренное построение является новейшим рецидивом очень характерных для середины XX в. выступлений по вопросу культурной „самобытности" восточных славян в эпоху, предшествовавшую официальному крещению Руси, с которой в них и связывается „первоначальный очаг возникновения славянской письменности" [см. 230, с. 353-354]. П.С. Кузнецов уже в те годы заметил, что подобные построения „научной почвы под собой не имеют, некоторые же носят просто фантастический характер" [там же, с. 354] (ср. более резкую оценку [73, с. 43-45]), пренебрегая как фактами, так и историческими закономерностями культурного развития. Автор одного из таких построений языковед П.Я. Черных признался, что для него „даже самая возможность мысли о заимствовании письменности откуда-то извне, хотя бы из родственной славянской страны, представляется... „противоестественной", если принять во внимание такой бесспорный факт, как весьма высокий в самый ранний период уровень русской (древнерусской! — Г.Х.) культуры... и ее независимый характер" [213, с. 4-5].

Несомненный факт раннего расцвета древнерусской книжной культуры был центральным тезисом и в рассуждениях В.И. Ламанского: „Кто и каким образом за столь короткое время (после 988 г. —" Г.Х.) создал на Руси школы и скриптории, так что их уже было много через 30—40 лет после крещения?!" [98, с. 165-167 и далее]. Отсюда и стремление перенести процесс усвоения Русью славянской (!) письменной культуры в IX столетие. Более популярны, однако, иные ответы на этот естественный вопрос (см. ниже), учитывающие, в частности, что следов какой-либо другой письменной культуры, кроме кирилло-мефодиевской, в Восточной Европе не обнаруживается (см., например, [167, с. 526-535]).

Перенос крещение Руси в IX в. и приписывая его греку Фотию (а не изобретателю славянской письменности Константину Философу, как у филолога В.И. Ламанского), М.Ю. Брайчевский настаивает еще и на существовании к тому времени „вполне самостоятельной" древнерусской письменности, не смущаясь отсутствием фактических оснований для ее проекции в прошлое. По его мнению, „препятствием для правильной постановки проблемы было господствовавшее до

недавнего времени (а отчасти и ныне пропагандируемое) представление, согласно которому письменность (во всяком случае, книжная) появилась на Руси из Болгарии лишь в конце X в. — после (и в результате) религиозного акта 988 г., и, следовательно, никакой более древней историографической традиции здесь не могло быть. Это прискорбное (в каком смысле?! — Г.Х.) заблуждение развеяно в результате исследований последних десятилетий, вскрывших очень глубокие, причем вполне самостоятельные, корни древнерусской грамотности. Наиболее /123/ выдающимся достижением в данной области („самостоятельной грамотности“? — или „историографической традиции“? — Г.Х.), бесспорно, является открытие „Летописи Аскольда“ Б.А. Рыбаковым в 1963 г. — первого летописного произведения, начатого около 865-866 гг. Попытки оспорить это открытие имеют весьма жалкий характер и не заслуживают внимания” [16, с. 34].

Вполне очевиден публицистический характер этого выступления, в котором эмоциональные оценки „не заслуживающих внимания” возражений заменяют их научный анализ, а одна из гипотез об источнике позднесредневековых сведений, относящихся к первым десятилетиям киевской государственности, квалифицируется как открытие (!) несуществующего текста IX в. Тем не менее этот пассаж требует к себе внимания, так как содержит очень характерную ошибку, связанную с игнорированием типологии культурных взаимодействий эпохи средневековья. Речь идет о том, что теоретически вполне допустимая возможность существования каких-то ранних погодных записей не предопределяет языка, которым при этом могли пользоваться киевские хронисты IX в. Например, в Германии (как и во многих других европейских странах) собственная (!) „историографическая традиция” сложилась за несколько столетий до появления первых оригинальных письменных текстов на немецком языке, появление которых в свою очередь не было связано с изобретением какой-либо „самобытной” письменности; а болгарские ханы оставили образцы своей тюркской (!) речи, высеченные... греческими буквами! Поэтому исследователь, допускающий крещение Аскольда в Константинополе в 60-е годы IX в., должен понимать, что его чиновникам для записей сообщений о современных им киевских событиях не требовалось изобретать „самостоятельную” письменность: к их услугам были и греческие хронографы (в качестве образцов), и

само греческое письмо, на базе которого позднее формируется славянская кириллица. Иначе говоря, проблема древнерусской „историографической традиции" с историей славянской письменной культуры непосредственно не связана.

„Активной" формой идеологической оценки далекого прошлого, базирующейся на том же непонимании историко-культурных процессов, являются лингвистически беспомощные подделки типа „Влесовой книги", возводящей Русь чуть ли не к VI в. и представляющей собой текст, записанный... кириллицей (см. анализ и оценки [50, с. 142-144; 171, с. 170-254]), которой до рубежа IX-X вв. не существовало. Авторам подобных „историографических" фальсификаций невдомек, что их подделки для специалистов выглядели бы „убедительнее", если бы представляли тексты того же содержания и того же времени на греческом или, скажем, на готском языке, носители которого (жившие в том же Северном Причерноморье!) уже имели письменность к VI столетию.

В филологических работах, настаивающих на дохристианской „самостоятельности" древнерусской книжности, по сути дела, проводятся те же идеи, что и в средневековом „Сказании о /124/ русской грамоте", поскольку их авторов, обнаруживающих ту же склонность к идеологической оценке далекого прошлого, волнуют не „историографические традиции", а „самобытность" самой письменной культуры. Так, по утверждению П.Я. Черных, свидетельством (!) ее „самобытности" является сообщение гл. VIII ЖК об обретении Константином Философом в Корсуне книг, писанных „русскими" буквами, перекликающееся с центральным тезисом „Сказания о русской грамоте" (ср. выше с. 119): „Несмотря на то что обо всем этом в „Житии" рассказывается очень ясно и просто и что слова Русь и русский в IX и тем более X в., когда было составлено „Житие", употреблялись только со значением "восточное славянство", „восточнославянский", ученые в течение долгого времени не могли договориться, о каких русских буквах идет здесь речь: одни утверждали, что речь идет о готских буквах, по мнению других — о скандинавских (норманских), некоторые читали вместо „русьскими письмены" — „сурьскими", т.е. сирийскими и т.д. Такова была власть мнения, господствовавшего в науке о славянских и русских древностях, — мнения относительно того, что письменность на Руси возникла только после крещения Руси и что до Константина Философа

славянские народы вообще не знали грамоты. Настолько было распространено неверие в творческие силы русского народа" [213, с. 9-10], который, по мнению автора, создал глаголическое (?!) письмо на базе упоминаемых черноризцем Храбром „черт и резов", использовавшихся славянами, когда они еще были язычниками [см. там же, с. 12-13]. Замечание о „неверии в творческие силы" еще не появившегося на этнической карте Европы народа (ибо древнерусская народность начинает формироваться лишь после 882 г. в составе складывающегося вокруг Киева Древнерусского государства [см. 201, с. 102-115]) со всей очевидностью свидетельствует об ориентации авторов рассматриваемых построений на непрофессионального читателя, который не должен заметить неточностей или „небрежностей" в обращении с историческими фактами. Так, создание ЖК, написанного в период между 874 и 880 гг. (см. выше с. 51), П.Я. Черных относит к X в., чтобы приблизить его ко времени появления в Приднепровье этнонима и топонима Русь. Между тем авторам этого Жития, работавшим в IX в. в Паннонии, этот термин не мог быть известен, даже если бы они что-то и знали о существовании восточнославянской письменности. Впрочем, за пределами Восточной Европы, прежде всего в Византии, термин Русь и в X в. обозначал не восточных славян, а выходцев из Северного Причерноморья, которые могли говорить на разных языках (см. выше с. 120-121), так что утверждение, будто «слова Русь и русский в IX и тем более в X в. употреблялись только со значением „восточное славянство", „восточнославянский"», требует не просто серьезной аргументации, но и уточнения той среды, где эти слова были известны, и их этнического содержания. Как заметил /125/ в этой связи О.Н. Трубочев, „парадокс прилагательного русский как обозначения найденных Константином в Тавриде Евангелия и Псалтыри в том и состоит, что потом оно действительно приобрело значение 'славянорусский' (примеры смены этнического значения этнонимов — не такая уж редкость), а Константин столкнулся со словоупотреблением роуськими писмены еще в предшествующем значении, если иметь в виду реальную Тавриду IX в. и предыдущих веков" [183, с. 31].

Наконец, нельзя не отметить, что при обсуждении „очень ясного и простого" сообщения о корсунских книгах, игнорируется то важнейшее обстоятельство, что речь в ЖК идет не о каких-то хозяйственных записях (которые могли бы предполагаться у язычников), а об

основных книгах христианского богослужения, переписанных до 860 г., т.е. задолго до сложения в Северном Причерноморье надплеменного государственного объединения, нуждавшегося в монотеистической религии (ср. выше с. 14-15). Теоретически, конечно, допустимо, что среди подданных Рюрика и Олега могли быть и христиане (как были они и среди приближенных Игоря — см. далее); но вряд ли реалистично предполагать, что местные славяне, не имевшие до 988 г. собственной церковной организации, в 860 г. уже располагали... не просто письменностью (о чем, собственно, и рассуждают П.Я. Черных и М.Ю. Брайчевский), но и важнейшими христианскими текстами на „своем“ (!) языке, а не на языке соседей, от которых отдельные жители восточноевропейских городов (в том числе и славяноязычные) могли в IX в. принимать крещение в индивидуальном порядке [ср. 33, с. 63-64, 85 и др.].

История христианизации „варварских“ народов Европы в эпоху средневековья (в отличие от начального этапа распространения христианского вероучения) не знает случаев появления богослужебных текстов на языке новообращенных в условиях их приобщения к уже существующей церковной организации. В частности, как нам уже известно, в церквях Паннонии и Моравии служба в докирилломефодиевское время на протяжении десятилетий велась (как и в Германии, Франции, Италии и т.д.) на латинском языке; а после крещения Болгарии (864-865) в течение почти 30 лет языком местной церкви оставался греческий. Именно поэтому изобретение солунских братьев оказывается для эпохи средневековья предприятием уникальным (см. выше с. 4-5); а интерес к нему со стороны среди дунайских славянских князей определялся не вспышкой „национального самосознания“ (нельзя проецировать в эпоху средневековья представления современного человека!), а соображениями сугубо политическими: славянские тексты Св. писания нужны были им как орудие в борьбе за автономную церковь, которая поддерживала бы их политику, а не противостояла ей. Теми же соображениями руководствовались позднее болгарский князь Борис и его преемник Симеон, создавая /126/ благоприятные условия для деятельности славянских книжников на Балканах — непосредственно у границ могущественнейшего христианского государства той эпохи Византии. В результате литература на старославянском языке получила достаточно широкое распространение к середине X в., т.е. к тому

времени, когда в ней появилась потребность на Руси и когда она уже была представлена рукописями как глаголическими, так и кириллическими.

Никаких следов иной письменности, кроме той, которая связана с деятельностью славянских первоучителей и их последователей и создавалась для оформления на старославянском языке христианской литературы, восточноевропейские славянские древности не обнаруживают [ср. 173, с. 268]; и появиться такая письменность на Руси могла только вместе с христианским вероучением (хотя, разумеется, и не обязательно в год официального крещения!). /127/

Глава 14

ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНЕ В КИЕВЕ

И наутрия призъва Игорь сълы, и приде на хълмъ, кѣде стояше Перунъ; и покладоша оружие свое и щиты и злато; и ходи Игорь ротѣ и людие его, елико поганыхъ Руси; а хръстянующую Русь водиша ротѣ въ църкѣви святаго Илиѣ, яже есть надъ Ручаемъ, коньць Пасынъчѣ бесѣды: се бо бѣ съборная църкы, мънози бо бѣша Варязи [и Козаре] хръстяне.

Повесть временных лет, под 945 г.

Исследователями русского летописания давно замечено, что основной источник изучения старшего периода отечественной истории „Повесть временных лет“ (ПВЛ) до середины X в. не дает достоверных погодных записей. Сообщения о событиях IX и первой половины X в., хотя частично и приурочены к конкретным годам, заимствованным из „Хроники“ Георгия Амартола и его продолжателя¹,

¹Георгий Амартол доводит „всемирную историю“ до 812 г., а его продолжатель — до 948 г., т.е. как раз до конца „легендарного“ периода ПВЛ (см. далее). В.М. Истрин считал, что этот труд византийского монаха (мниха), именующего себя Амартолом (ἀμαρτωλός — 'грешник'), созданный не позднее 863 г. и дополненный в X в., был

переведен на Руси до середины XI в. [см. 75, с. 268-309]. Латы и выписки из этого сочинения в ПВЛ, совпадающие с текстом известных нам древнерусских списков „Хроники“, говорят (вопреки возражениям критиков В.М. Истрина), что летописец начала XII в. уже располагал ее церковнославянским переводом (см. обзор [169, с. 9-11]; ср. [161, с. 28]).

обнаруживают, что до поры до времени хронологизация /127/ внутренних событий древнерусской истории — это не более как ученая реконструкция Нестора [ср. 103, с. 156-157]². Предлагаемый им очерк истории сложения Древнерусского государства, охватывающий почти столетний отрезок между 852 (первая погодная запись)³ и 945 г. (ср. примеч. 2), явно опирается на местные легенды или „народные предания“, которые „могли быть известны составителю Дреwn[ейшего] свода как в форме исторических песен и былин, так и в форме прозаических рассказов“ [217, с. 477 и далее]⁴. Эти легенды (или предания) возводили правящую в Киеве династию к какому-то Рюрику, якобы приглашенному для управления Новгородом в 862 г. и умершему в 879 г.⁵, и запечатлели отдельные события последующих 66 лет; которые в них связываются лишь с двумя именами скандинавского происхождения, впоследствии очень популярными среди русских князей: не являвшегося потомком Рюрика таинственного Олега [см. 217, с. 316-319 и далее; ср. 103, с. 32-33, 37-38, 163-164] и, судя по всему, первого достоверного для летописцев князя правящей династии Игоря, якобы уже жившего в год смерти Рюрика (сыном которого он и объявляется), женившегося в 903 г. на Ольге и княжившего, как и Олег, ровно 33 года, а в 945 г. погибшего и оставившего свою вдову через 42 года после замужества с единственным и при этом малолетним (!) сыном на руках — первым русским князем, носящим, наконец, не скандинавское, а славянское имя Святослав.

2А.А. Шахматов пришел к выводу, что в Древнейшем своде (1037-1039) „рассказ о начале Русской земли... не был разбит на годы“ [217, с. 108], а составитель Начального свода (1095), лежащего в основе ПВЛ, до 945 г. знал лишь две даты — годы вступления на престол византийских императоров Михаила III (854) и Романа I (920), к которым он и приурочивал отдельные события отечественной истории [см. 220, с. 153; ср. 217, с. 97-99 и далее]. Развивая этот вывод, О.В. Творогов высказал предположение, что в Начальном своде события раннего периода (до 945 г.) излагались, однако, в относительной временной последовательности [см. 170, с. 19-20, 25].

3По реконструкции А.А. Шахматова, эта запись, заимствующая дату из греческих хроник, отсутствовала в Начальном своде и принадлежит Нестору: „Въ лѣто 6360 индикта 15, начьньшю Михаилу цѣсарьствовати, нача ся прозывати Русьская земля. О семь бо увѣдѣхомъ, яко при семь цѣсари приходишь Русь на Цѣсарьградъ, якоже пишеть въ лѣтописании Грьчьстѣмь. Тѣмь же отъселѣ почьнемъ, и числа положимъ" (ПВЛ, с. 17).

4Уже в Древнейшем своде 1039 г., по А.А. Шахматову, были использованы предания о Кие и его братьях, об Аскольде и Дире и об овладении Киевом Олега, о походе Олега на Царьград и его смерти от укуса змеи, об убиении Игоря деревьями, о походе Ольги на деревлян, о войнах Святослава и об осаде Киева печенегами, о распрях между Святославичами, о войнах и пирах князя Владимира и некоторые другие [см. 217, с. 477-487]. И если в „рассказе о временах Ярослава Древн[ейший] свод не отвел места для народных преданий", то „предшествующие эпохи не могли быть изложены... иначе, как при помощи известных элементов сочинительства, спаивавшего письменные и устные его источники" [там же, с. 488-489; ср. 220, с. 154].

5Мифологический характер этого персонажа, видимо, ощущался уже старшими летописцами, о чем, хотя и косвенно, свидетельствует первая погодная запись, воспроизводящая (по греческим источникам) хронологические отрезки между выдающимися событиями мировой истории („отъ Адама до потопа лѣтъ 2242; а от потопа до Аврама лѣтъ 1000 и 82..." и т.д.). Включая в этот перечень временные промежутки правления русских князей, летописец пропускает Рюрика: „...А отъ пьрваго лѣта Михайлова (ср. примеч. 2. — Г.Х.) до пьрваго лѣта Ольгова, Русьскаго кнзя, лѣтъ 29; а отъ пьрваго лѣта Ольгова..." и т.д. — до „съмьрти Святопѣлча" (см. ПВЛ, с. 18).

Легендарный источник сообщений о внутренних событиях первого столетия погодных записей в ПВЛ обнаруживается на каждом /129/ шагу, заставляя предполагать, что в генеалогических преданиях, сохранявшихся в Киеве во времена Нестора (рубеж XI-XII вв.), имена Олег и Игорь „впитали" несколько раннекиевских князей (подобно тому как в излюбленном персонаже русского былинного эпоса князе Владимире Красно Солнышко отождествлены Владимир I Святославич и Владимир Всеволожич Мономах, которых в реальной истории разделяло целое столетие). В самом деле: приняв в 879 г.

управление Новгородом от Рюрика, который поручил „ему сынъ свои на руцѣ, Игоря; бѣ бо дѣтъскѣ вельми" (ПВЛ под 879 г., с. 22), и захватив в 882 г. киевский престол именем малолетнего Игоря, Олег тем не менее на протяжении еще 30 лет (так что в сумме их оказалось 33!) остается единодержавным правителем Руси, в то время как достигший совершеннолетия (и уже женатый) Игорь все эти годы „хожаше по Ользѣ и слушаше его" (под 903 г., с. 29)⁶. Об Игоре, занявшем наконец киевский престол после неожиданной смерти Олега в 912 г. (см. в записи под 913 г.: „Поча кѣняжити Игорь по Ользѣ" — ПВЛ, с.46), в конце первой записи под 945 г. вдруг вновь сообщается, что „Игорь же нача кѣняжити Кыевѣ, мирѣ имѣя къ вьсѣмъ странам" (с. 61)⁷; а в следующей записи под тем же (!) 945 г. (см. ниже), рассказывающей о расправе над ним во время полюдья, тот же (?) Игорь выступает не как умудренный опытом правитель, каким он должен бы быть спустя 66 лет после смерти „отца" (т.е. в достаточно почтенном возрасте!), а как горячий и безрассудный молодой князь. Столь же нереалистичны и сведения о его вдове: явившись, по тем же источникам, через 52 года после замужества в Константинополь, она настолько очаровывает императора Константина (который, если верить датам ПВЛ, был моложе ее брака с Игорем и, как достоверно известно, принимал ее вместе со своей царственной супругой, чье имя и было дано русской княгине при крещении), /129/ что он предлагает ей руку и сердце вместе с константинопольским престолом... Очевидно, что какими-либо документальными свидетельствами о событиях киевской истории до конца X в. Нестор и его предшественники не располагали и строили свои сообщения, как это понимал уже А.А. Шахматов, на базе устных преданий [ср. 220, с.152-153]⁸.

6Это разъяснение свидетельствует, что автор ПВЛ, несомненно, понимал неопределенность и противоречивость используемых им сведений об отношениях между преемниками Рюрика и стремился как-то осмыслить эту явно ненормальную ситуацию. Двойственность и неопределенность отношений между Олегом и Игорем в трактовке ПВЛ были отмечены уже А.А. Шахматовым [см. 217, с. 99-104, 283-340; 220, с. 121].

7Эта фраза, заканчивающаяся словами: „...И приспѣ осень", по реконструкции А.А. Шахматова, в отличие от всего остального содержания первой записи под 945 г. и цитированной записи под 913 г., восходит к Начальному своду конца XI в. [см. 217, с. 100-103; 220, с.

120, 151; ср. 218, с. 46 и 51-61]. Из этого следует, что отождествление Игоря, который „поча къяжити по Ользѣ" в 913 г., и Игоря, погибшего осенью 945 (или 946) г., принадлежит составителям Начального свода [ср. 217, с. 315-319 и далее].

8Ср. специальное исследование об отражении в летописи народных преданий и устных легенд [153]. Д.С. Лихачев предположил, что сведения о первых князьях были добавлены к сказанию о крещении Руси предшественником Нестора Никоном [см. 103, с. 89 и далее].

В тексте ПВЛ 945 год — это своего рода „водораздел", по одну сторону которого — мифы и легенды, насыщенные „племенными" этнонимами (типа поляне, древляне, дрегвичи и т.д., лишь некоторые из которых встречаются в записях между 945 и 1036 гг. [см. 200, с. 165-166 и далее]) и скандинавскими по происхождению („варяжскими") именами князей и вельмож⁹, а по другую — подробное, насыщенное житейскими деталями изложение событий восточноевропейской истории, связанных почти исключительно со славянскими (языческими по происхождению) именами местных князей и воевод.

9Вероятнее всего, это указывает на источник использованных Нестором исторических легенд и родовых преданий [ср. 103, с. 100—114], имевших хождение в кругу городской элиты, среди которой определенное место занимали этнографические потомки „варягов", рано славянизированные в языковом отношении [см. 200, с. 200-226; ср. 45, с. 215].

Крайне ограниченный круг этимологически неславянских имен, упоминаемых в ПВЛ после 945 г., по-своему показателен. Это уже знакомые нам, видимо, прочно освоенные восточными славянами и явно не воспринимавшиеся ими как „иностранцы" имена Олег (Ольгъ) и Игорь (менее популярным в княжеских семьях оказывается имя легендарного основателя династии Рюрик), а также младших сыновей Владимира I и болгарыни (!) Борис и Глеб — первых русских святых, канонизированных в XI в. именно под их языческими именами (их крестные имена — Роман и Давид), которые затем и получают на Руси широкое распространение. Вряд ли надо рассматривать как исключения встречающиеся в записях, приуроченных к X в., имена полоцкого князя Рогволода и его дочери Рогнеды (Рогньдъ): они охарактеризованы как представители самостоятельной (тоже „варяжской", но не имеющей отношения к Рюриковичам) династии,

продолженной сыном Рогнеды (и того же Владимира (Святославлича), получившим при рождении уже „нормальное“ для этого времени славянское (языческое) имя Изяслав (впрочем, среди его потомков имя Рогволод встречается).

Замечательно, что эта традиция славянских имен продолжается и после крещения Руси: ПВЛ, как правило, не сообщает христианских имен древнерусских князей — даже в записях, фиксирующих акты рождения. Княжеские сыновья, в том числе и крещеные, получают, по Нестору, имена Ярополк, Олег, Володимер (сыновья Святослава), Вышеслав, Изяслав, Святополк, Ярослав, Мстислав, Всеволод, Святослав, Станислав, Позвизд, Судислав, а также Борис и Глеб (сыновья Владимира, получившие крещение), Всеслав и Брячислав (сыновья Изяслава), Володимер, /130/ Изяслав, Святослав, Всеволод и Игорь (сыновья Ярослава, крещенные при рождении) и т.д.¹⁰ То же относится и к именам княжеских сподвижников. Если на протяжении „легендарного“ периода восточнославянской истории в ряду сплошь неславянских по происхождению имен древнерусских вельмож (которыми насыщены тексты договоров с греками) в качестве второго лица в государстве фигурирует воевода Игоря и Святослава со скандинавским именем Свенельд (Свѣньлдъ/Свѣнальдъ; ср. еще среди имен приближенных Игоря: Свѣнь и Руалдъ/Роальдъ), то воеводы „исторического“ периода, включая потомков Свенельда, носят славянские имена: Лют (Мистиша — Мьстислав?), Малъко, Добрыня, Блуд, Волчий Хвост, Остромир, Вышата и т.д. Любопытно, что внуку Свенельда (сестру Добрыни, мать Владимира I) Малфрид (Малъфрѣдъ) Нестор в записи под 970 г. совершенно по-славянски называет Малушей.

¹⁰Крестные имена многих из них нам известны (см., например, сводку [148, с. 35-39, 41-48 и др.]), но, как правило, не из летописи. Отмечая пристрастие ПВЛ к языческим именам уже крещеных князей, А.М. Членов полагает, что их „крестные имена предназначены лишь для церковных документов, а не для государственной летописи“ [214, с. 89]. Но ведь летописи писались монахами!

Сохраняя для эпохи после крещения мирские, языческие по происхождению имена, Нестор явно следовал какой-то общей славянской традиции, в соответствии с которой и более ранние славянские (и неславянские, но опирающиеся на информацию, шедшую от славян) источники сообщают нам лишь мирские имена

крещеных славянских князей: Растислав/Растица, Святополк, Радослав, Ратимир, Мутимир и т.п. С этой традицией, вероятно, связано и поименование мирскими именами ранних славянских монахов — Горазда и Храбра и даже пражского епископа конца X в. Войтеха (см. выше с. 105-106).

Существенно заметить, что граница между записями, основанными на легендах, с одной стороны, и имеющими какие-то документальные основания (или воспоминания очевидцев, а не стародавние предания) — с другой, обнаруживается не только в результате исследовательских наблюдений. Она четко (и явно осознанно) проведена самим летописцем, помечающим одним и тем же 945 (6453) годом две записи, из которых вторая — знаменитый рассказ о гибели Игоря в Деревех, оканчивающийся словами „Начало къянжения Святославля" (см. ПВЛ, с. 61-66), — восстанавливается для Начального свода и, судя по дальнейшему тексту, имела какие-то основания для датировки. Что же касается первой записи, которая для Начального свода не восстанавливается и автором которой должен был быть летописец Нестор [ср. 170, с. 19], то это изложение договора Игоря с греками и сообщение о его ратификации, завершающееся цитированной выше фразой: „Игорь же нача къянжити Кыевѣ, мирѣ имѣя къ вьсѣмъ странамъ. И приспѣ осень" (ПВЛ, с. 61). Очень похоже, что эта фраза начинала рассказ о трагическом сборе дани с деревлян, который Нестор, /131/ пометив тем же 945 г., отделил от рассказа о внешнеполитических акциях Киевской Руси [ср. 217, с. 100-103 и далее]. Уже сам по себе этот факт заставляет предполагать, что автор ПВЛ ощущал, что начиная со второй записи его повествование носит очевидно иной характер (по типу источников, степени достоверности и т.д.), чем сообщения предшествующего столетия, как замечает и читатель его труда, сопоставляя последующий текст с предшествующим (ср. выше замечания об этнонимах и именах исторических деятелей, объединяющих первую запись 945 г. с предшествующим текстом, а вторую запись под тем же годом — с последующим).

Оставляя на рассмотрение историков русского летописания вопрос о причинах различного отношения Нестора к записям до и после середины X в., обратимся к их содержанию, представляющему для нашей темы специальный интерес.

Дело в том, что рассказ о ратификации в Киеве договора с Византией, завершающий первую запись под 945 г., содержит сообщение о наличии в дружине киевского князя христиан¹¹, которые, в отличие от самого Игоря и „людей его", (киевской элиты?), клялись в соборной церкви св. Ильи в Киеве. Это первое в ПВЛ упоминание о наличии здесь христианской общины. Нестор сразу же уточняет: „Мънози бо бѣша Варязи [и Козаре] хръстияне"; пояснение, видимо, должно означать, что среди киевских славян приверженцев новой религии не было или во всяком случае автору ПВЛ о них не было известно¹². Вместе с более поздним (под 983 г.) рассказом о киевском варяге (!), который „бѣ бо... пришлъ из Грькъ и държаше въ таинѣ вѣру хръстияньску" и чьего сына киевляне вместе с молодым Владимиром и его „старцами и болярами" должны были принести в жертву языческим богам (см. ПВЛ, с. 99-101), уточнение Нестора относительно христиан в дружине Игоря заставляет предполагать, что церковь св. Ильи могла быть основана греческими колонистами и обслуживала христиан разноязычного населения Киева и его постоянных гостей, включая княжеских наемников [ср. 33, с. 71-73, 95-96], что, видимо, и оберегало ее от стихийных выступлений языческой /132/ толпы, представлявшей (как это можно понять из сообщения под 983 г.) основное славяноязычное население города. Очень похоже, что именно организацию таких приходов в Киеве и других городах Северного Причерноморья имел в виду Фотий, когда писал в 867 г. о появлении там христианских общин во главе с греческим епископом (см. выше с. 120). Такому толкованию вполне соответствует давнее предположение о существовании в Киеве христиан уже во времена Олега (см., например, [121, с. 12]) или даже легендарного Аскольда, на могиле которого по утверждению летописи „постави Ольга църкъвь святаго Николу" (ПВЛ, с. 23), что было бы неуместно на могиле язычника [см. 142, с. 21]; на этом основании предполагается, что Никола было христианским именем Аскольда (см. обзор [187, с. 31]), которое он мог принять в Византии при крещении (ср. выше с. 120-121). Во всяком случае, среди археологов бытует мнение, что некрополь, открытый в Киеве под фундаментом Десятинной церкви и датируемый IX (!) — второй пол. X в., мог быть кладбищем киевской христианской общины [см. 79, с. 47-48].

¹¹См. в тексте договора: „И иже помыслять отъ страны Русьскыя раздрушити таку любѣвь, и елико ихъ крѣщение приняли суть, да

приимуть мьсть отъ Бога въседържителя... а елико ихъ есть не крыщено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна..." (ПВЛ, с. 53); ниже: „да на роту идуть наша хръстияная Русь по вѣрѣ ихъ, а нехръстиянии по закону своему" (с, 55). Ср., однако, там же противопоставление греков и киевских славян как христиан и язычников: „Аще убиеть хръстиянинъ Русина или Русинъ хръстиянина, да държимъ будеть сътворивый убийство отъ ближнихъ убиенаго, да убияють и" (с. 58).

12Цитированная фраза воспроизводится по реконструкции А.А. Шахматова. В Лаврентьевском и других списках ПВЛ она читается: „Мънози бо бѣша Варязи хръстияне", а добавление „и Козаре" перенесено А.А. Шахматовым из предыдущей фразы, где оно не имеет смысла [см. 218, с. 61]. Для нашей темы эта конъектура несущественна, поскольку в любом случае указывается на христиан среди неславянской части населения Киева.

Что же касается имени патрона той церкви, где присягали христиане Игоревой дружины, то оно чрезвычайно знаменательно: в исторической памяти славян Южной Руси христианский Илья-пророк отождествлялся с языческим Перуном [см. 187, с. 34-36] — тем самым, которому клялись сам Игорь и его приближенные (см. в конце первой записи под 945 г.: „И наутрия призъва Игорь сълы и приде на хълмъ, къде стояше Перунъ; и покладоша оружие и щиты и злато; и ходи Игорь ротѣ и людие его, елико поганыхъ Руси" — с. 60-61). Это один из характерных приемов „приспособления" христианства к местным условиям, на который уже указывалось в литературе [ср. 156, с. 143-145].

Область Киева (летописная Польска земля), находившаяся на пересечении оживленных торговых путей с севера на юг (из Варяг в Греки) и с запада на восток (по Припяти, Десне и Сейму), по археологическим данным начиная с „железного века" (примерно с середины I тыс. до н.э.) опережает окружающие земли по уровню и темпам развития (см. обзоры [200, с. 123, 151-152]), что, несомненно, обуславливалось устойчивыми культурными связями этого региона с Причерноморьем [ср. 57, с. 107-109]. Сам Киев вырос на месте поселений середины I тыс. н.э. [см. 215, с. 70-72; ср. 131, с. 51-60] как торговый и ремесленный центр с разноплеменным (хотя по преимуществу и славяноязычным) населением [ср. 184, с. 105-108], отдельные группы которого могли сохранять связи со своими соплеменниками и единоверцами в городах Северного Причерноморья и Ближнего Востока.

В плане межэтнических и конфессиональных отношений в раннем Киеве представляет интерес опубликованное в 1982 г. „Киевское письмо” — еврейская рукопись первой половины X в., представляющая собой /133/ послание киевской иудаистской общины (состоявшей, как принято считать, из евреев и хазар) общинам других (средиземноморских) городов, содержащее 12 подписей (см. публикацию и анализ [241]). Среди имен подписавшихся есть и... славянские: „Гостята сын Кибара когена” и, возможно, другие [см. 179, с. 49-53]. „Сын Кибара когена” означает принадлежность Гостяты к еврейскому (не хазарскому) роду; но тот факт, что ему было дано при рождении славянское имя, указывает не только на его киевское происхождение, но, возможно, и на славянское происхождение одного из его родителей, принявшего иудаизм. Это письмо киевлян, в повседневном общении, скорее всего, пользовавшихся славянской речью (см. обзор [179, с. 51]), свидетельствует, что славяноязычные представители разных религиозных общин дохристианского Киева при отправлении культа должны были пользоваться господствующим языком соответствующей церкви.

В описанной ситуации не вызывает возражений уверенность историков русской церкви в том, что христианство на Руси, „прежде чем стать верою общею”, задолго до официального крещения страны могло существовать „как вера частная, о бок и рядом с господствующим язычеством” [33, с. 63], т.е. как религия, характеризовавшая отдельные группы населения различной этнической принадлежности. Такое положение дел не предполагает существования здесь „национальной” церковной организации, поэтому вполне закономерно утверждение Е.Е. Голубинского, что в киевской приходской церкви времен Игоря служба могла отправляться либо на греческом, либо на готском языке [см. там же, с. 95]. Церковнославянский язык богослужения для этого периода не предусматривается, хотя в соседней Болгарии он уже был языком христианской церкви на протяжении почти полувека: использование его в полиэтнической среде, где „мънози бо бѣша Варязи и Козаре хръстяне”, до возведения христианства в ранг официальной религии христианского государства кажется маловероятным (ср., однако, [167, с. 529-530]). По соображениям не только географическим, но и культурно-историческим наиболее вероятен для церкви св. Ильи времен Игоря греческий язык богослужения [ср. 142, с. 21].

Трудно согласиться с Б.А. Успенским, который, признавая, что „христианская община в Киеве была этнически неоднородной“, решительно настаивает на том, что во времена Игоря „языком христианства в Киеве несомненно (! — Г.Х.) был ц[ерковно]-сл[авянский] язык, доступный всем этническим группам киевского населения“ [190, с. 24]. Тот факт, что местные „варяги“ (как и потомки хазар) бесспорно были славяноязычными и славянский язык использовался здесь как *lingua franca* [см. там же, с. 28; ср. 179, с. 51], не предопределяет языка церковной службы: в эпоху раннего средневековья язык повседневного общения и язык литургии — далеко не одно и то же (ср. выше замечания в связи с еврейским „Киевским письмом“ X в.). Даже в те годы, когда Мефодий был архиепископом, латинский язык не был полностью исключен из употребления в славянских церквях Среднего Подунавья (в Паннонии и Моравии), хотя еще в докирилломефодиевское время ирландские и даже немецкие священники использовали здесь в проповедях и молитвах родную речь местных славян (см. выше с. 30-31). Тот же В.А. Успенский приводит интересные данные, указывающие, что и после официального введения /134/ христианства (с богослужением на церковнославянском!) архиерейская служба на Руси могла вестись на греческом языке [см. 190, с. 33].

В ПВЛ записи „легендарного“ периода восточнославянской истории кроме выписок из византийских хроник содержат также тексты договоров с греками¹³, которые привлекают внимание не только историков и правоведов, но и лингвистов. Дело в том, что воспроизводимые Нестором тексты договоров (их принято рассматривать как копии реально существовавших документов) в отличие от более поздних оригинальных восточнославянских юридических актов (в том числе и договорных, начиная с XII в.) отражают церковнославянские языковые традиции [см. 135; 230. с. 286-287]. Если согласиться с устойчивым мнением, согласно которому они являются переводами греческих текстов, осуществленными по завершении переговоров византийскими канцеляристами болгарского происхождения или греками, владевшими языком славянской книжности того времени, т.е. церковнославянским болгарского извода (ср. обзор [99, с. 25-29 и далее]), то придется признать, что киевская договаривающаяся сторона нуждалась (!) в таких переводах. А из этого должно следовать, что древнерусская правящая элита, носившая

согласно записям ПВЛ до 945 г. (и прежде всего — в соответствии с текстами самих договоров) почти исключительно скандинавские (древнешведские) имена, уже к началу X в. была славяноязычной [ср. 200, с. 222-223] и признавала в качестве „своего“ язык славянской книжности, известный в то время византийским дипломатам в его древнеболгарском варианте.

Существует, правда, впервые высказанное В.М. Истриным предположение, согласно которому тексты договоров были переведены с греческого уже на Руси позднее — в середине XI в. при Ярославе Мудром [см. 76]. Лингвистически это предположение (как и возможность их перевода самим Нестором)¹⁴ столь же допустимо, как и перевод договоров византийскими канцеляристами, поскольку и в этом случае их очевидное языковое отличие, например, от „Русской Правды“, письменно зафиксированной после 1054 г. [см. 48, с. 55; 206, с. 58-59], естественно объяснялось бы их переводным характером: с греческого даже деловые документы в Древней Руси переводились на церковнославянский, но не на „деловой“ язык, известный нам только по оригинальным (!) юридическим (и бытовым) текстам (см. ниже)./135/

13 Имеются в виду договоры Олега 907 и 912 гг., Игоря 944-945 гг. и Святослава 971 г.; со времен А.А. Шахматова принято считать, что под 907 и 912 гг. в ПВЛ даны части одного договора [см. 135, с. 99-101].

14 А.А. Шахматов не сомневался, что автор ПВЛ располагал подлинными текстами договоров, хранившимися в Киеве: „То обстоятельство, что Нестор получил доступ к договорам с Греками, может свидетельствовать об интересе князя (Святополка) к летописному труду, составлявшемуся в Печерском монастыре“ [218, с. XXIV].

И все же нельзя исключать вероятности того, что извлеченные Нестором из княжеского архива тексты договоров X в. представляли собой церковнославянские переводы, синхронные времени их заключения: дипломатическая практика Византии предполагала составление международных актов в двух экземплярах — на греческом и на языке партнера по переговорам [ср. 99, с. 29-30]. Считается, в частности, что именно об этом говорится в одной из статей договора 945 г.: „Мы же съвѣщание се написахомъ на дъвою хартию, и едина хартия есть у цѣсарьства нашего, на неиже есть кръсть и имена наша написана, а на друзѣи съли ваши и гостие ваши“ (ПВЛ, с. 58-59).

Нетрудно, однако, заметить, что о языке „другой хартии" — с именами русских послов и купцов — здесь ничего не говорится, как и о языке тех грамот, с которыми русские должны были являться в Константинополь, чтобы быть там принятыми (см. там же: „Нынѣ же увѣдѣль есть кнѣзь нашъ послати грамоты къ цѣсарьству нашему; и иже посылаеми бывають отъ нихъ съли и гостие, да приносять грамоту, пишюще сице: яко посълахъ корабль селико... Аще ли без грамоты придуть, и предани будутъ намъ, да държимъ и хранимъ, дондеже възвѣстимъ кнѣзю нашему" — с. 53-54). Хотя это и должно означать, что в Киеве в то время уже существовала княжеская канцелярия со всем штатом писцов, можно лишь гадать, на каком языке писались такие „верительные" грамоты, которые мог прочитать любой византийский чиновник...

Последнее обстоятельство не позволяет присоединиться к оптимистическому утверждению Б.А. Успенского, будто при указании на „верительные" грамоты в договоре 945 г. „явно (? — Г.Х.) имеются в виду грамоты на том же языке, на котором написан сам текст данного договора, т.е. на ц[ерковно]-сл[авянском] языке", являвшемся якобы „языком княжеской канцелярии в X в." [190, с. 24]. Если здесь же признается, что позднее на этом языке официальные документы не писались [см. там же, с. 25], то из этого следует, что в княжеских канцеляриях не было традиции использования церковнославянского языка в делопроизводстве. Более корректной представляется интерпретация Б.А. Ларина, не уточняющего языка „верительных" грамот и ограничивающегося лишь констатацией того, что „до 944 г. в Киеве письмо (какое? — Г.Х.) было хорошо известно и употреблялось в сношениях с Византией" [99, с. 31]. И это вполне могло быть греческое письмо!

Вероятно, в византийских канцеляриях были чиновники, владевшие книжно-письменным языком, принятым в тогдашней Болгарии. Кроме того, „нам хорошо известно, что при дворе византийского императора на высоких должностях находилось очень много южных славян" [99, с. 31]. И такие византийские чиновники могли владеть только „преславским" вариантом церковнославянского языка, представленном кириллицей (но не глаголицей) — /136/ азбукой, разработанной на базе той самой греческой письменности, которой пользовались в Византии и с которой, конечно же, были знакомы киевские дипломаты X в.

Палеославистика не располагает данными об использовании глаголицы в миру: все старейшие светские (и при этом оригинальные) тексты — кириллические; они же являются и старейшими из сохранившихся славянских памятников письменности, относящимися к X-XI вв. и происходящими из Древней Болгарии и Древней Руси. Старшие из них, относящиеся к первой половине X в., — древнеболгарские надписи (граффити) из Преслава и Добруджи (см. обзор выше — с. 110-112).

Особое место принадлежит в этом ряду надписи на керамическом сосуде из Гнездовского кургана (под Смоленском), которая археологически датируется первой половиной (во всяком случае, не позднее середины) X в. [см. 2]. Сделанная из обжига, она могла принадлежать только местному (?) мастеру, т.е. не может датироваться позднее изготовления самого сосуда. И это существенно затрудняет ее историко-культурную интерпретацию, ибо, как писал по этому поводу В.О. Унбегаун, „нам недостает не только абсолютной уверенности в правильности датировки, но и убеждения, что за шестьдесят лет до крещения русские кривичи стали пользоваться религиозным письмом для украшения своей кухонной посуды" (цит. по [73, с.45]). Но, может быть, надпись сделана тогда, когда кириллическое письмо еще не воспринималось как религиозное! (ср. выше с. 111). Эта мысль как будто подкрепляется открытыми в Новгороде надписями 970-980 гг. на деревянных цилиндрах-замках, как полагает В.Л. Янин, маркировавших мешки с долями натурального налога [см. 232; 113], которые, как отмечает А.А. Медынцева, представляют собой „документальное свидетельство использования кириллицы в государственном фискальном аппарате Древней Руси до официального принятия христианства и письменности" [113, с. 57].

В связи с интерпретацией гнездовской надписи и надписей на новгородских замках-цилиндр их специальный интерес представляет открытие на стене Софийского собора в Киеве азбуки XI в. [см. 27, с. 129], которая, включая в свой состав 4 собственно кириллические буквы (Б, Ж, Ш и Щ), тем не менее еще является греческой, поскольку начинается с „альфы" и оканчивается „омегой" (перед которой и поставлены Ш и Щ, в то время как Ж была пропущена и надписана сверху между буквами „есть" и „земля"), включает обе буквы для [и] (И и І), а „фиту" и „кси" фиксирует на их греческих местах [см. 27, с. 128-134; 29, с. 117-120]. „Киевская азбука" явно отражает этап „устроения"

греческого письма в практике записи славянской речи [ср. 55, с. 15] и убеждает, что ее „автор" владел (!) греческой письменной культурой [ср. 27, с.128; 63, с. 122]. /137/

Использование греческого алфавита („без устройства") представителями христианских общин древнерусских городов в бытовой письменности, не связанной с закреплением здесь христианской славянской книжности (собственно старославянской), вполне допустимо. В.Л. Янин указывает, что „самые древние в новгородских материалах орудия письма на бересте происходят из слоев 953-989 гг." [233, с. 8], близких по времени гнездовской надписи, хотя „древнейшими к настоящему времени документами с твердыми датами" остаются, как и прежде, грамоты, относящиеся к первой половине XI в. ([там же]; возможно, сюда надо добавить и две даты (?) без текста 1042 и 1046 гг. на стенах Софии Киевской [см. 26, с. 15-16]). При этом одна из них (№ 591) — это опять-таки азбука, но уже собственно кириллическая: будучи дефектной, она тем не менее последовательно указывает „славянские" буквы и пропускает, кроме Щ, Ъ и Ь (пропуск подряд И, І и К является ошибкой, убедительно объясненной В.Л. Яниным), только йотованные (но при этом указывает йотованный „юс большой" вместо Ю) и греческие буквы „кси", „пси", „фигу" и „омегу" [см. 233, с. 52-53], явно не актуальные для бытовой письменности [ср. 113, с. 58].

Будучи старше времени появления старейших из дошедших до нас глаголических (а тем более кириллических) списков христианских книг, надписи (как и древнерусские берестяные грамоты) убеждают, что глаголица, продолжавшая сохраняться в Древней Болгарии (как и в Чехии и Далмации), была достоянием монастырских писцов-профессионалов и не использовалась в светской письменности, что подтверждают старейшие граффити из Добруджи [см. 117, с. 149], Преслава, Новгорода и Киева [см. 112, с. 31-32; ср. 28, с. 259-260; 29, с. 126]. О том же свидетельствуют и надписи болгарских царей Самуила (993 г.) и Ивана Владислава (1015-1016 гг.), выполненные в Западной Македонии, где после оккупации Восточной Болгарии Иоанном Цимисхием обосновывается новое болгарское правительство во главе с сыновьями софийского наместника Николы (Самуил — его сын, Иван Владислав — внук, племянник Самуила) и с центром в легендарном Охриде: в то время как в местных монастырях продолжала процветать глаголическая книжность (памятники которой нам известны примерно

с этого времени!), обе надписи выполнены кириллицей. Все это подсказывает, что в отличие от „сакральной“ глаголицы кириллица и в Болгарии до XI в. употреблялась прежде всего как мирское („профанное“) письмо, что, надо думать, поддерживалось ее близостью греческому письму, употреблявшемуся не только в книгах, но, в частности, и в дипломатической переписке.

Таким образом, если византийские послы в 945 г. привезли в Киев славянский (не греческий!) экземпляр договора, то он мог быть записан только кириллицей и предлагал местным чиновникам образец оригинального (не сакрального!) церковнославянского текста. И если при дворе киевского князя- действительно /138/ были люди, умевшие читать и писать, то во времена Олега и Игоря это могли быть только христиане, а не язычники, которые вряд ли стали бы обучаться грамоте ради... пользования ею в быту. А в том, что в условиях тогдашних международных связей Киева здесь были христиане, умевшие читать и писать по-гречески (ср. выше замечания о „киевской азбуке“), и что именно они в первую очередь интересовали тогдашнее киевское правительство с его устойчивым тяготением к Византии, сомневаться не приходится. Понятно, что для этого контингента княжеской дипломатической службы церковнославянские тексты договоров представляли специальный интерес, поскольку, будучи носителями одного из славянских диалектов X в. и владея при этом греческой грамотой, они были в состоянии их прочесть и удостоверить аутентичность греческому тексту договора.

Вместе с тем нельзя исключать, что „на Русь приезжали отдельные представители южного славянства, знавшие письмо“, а „отдельные выходцы из Киевской Руси, сталкиваясь с южными славянами (в связи с торговыми путешествиями или при выполнении дипломатических поручений), овладевали старославянским языком и по мере надобности пользовались им“ [176, с. 33]. Через них, в частности, и могли проникать в „неустроенное“ письмо древнерусских христиан отдельные „славянские“ буквы, дополнявшие греческий алфавит¹⁵.

В тесной связи с этим обстоятельством является тот на первый взгляд странный факт, что гнездовская надпись, на столетие опережающая „киевскую азбуку“, за 40 лет ее научного изучения так и не получила общепризнанной интерпретации! При этом существующие на сегодня прочтения — гороу-хщ-а, гороу-х-а, гор-оу-шн-а, гороу-нщ-а, гороу-нщ-а, гороу-н'-а (см. обзор [113, с. 50], при том,

что никто не сомневается, что перед нами производное (причастие? — рус. горюча(я), ц.-слав. горюща) от глагола гор-ѣти [ср. 190, с. 24]), — расходятся, как нетрудно заметить, только в одном пункте — как раз там, где не могла быть адекватно использована какая-либо греческая (!) буква, в то время как все остальные позиции читаются однозначно. Видимо, об этом догадывался А.С. Львов, который в свое время высказал предположение, что надпись относится к эпохе, когда кириллица как собственно славянская графическая система еще только формировалась [см. 108].

15С.А. Высоцкий, видимо, прав, считая, что „киевская азбука" является подтверждением высказанной еще в прошлом столетии В. Миллером идеи „о эволюционном пути возникновения кирилловского письма из греческого" [27, с. 138-139].

Глава 15

НЕИЗБЕЖНОСТЬ КРЕЩЕНИЯ РУСИ В 988 г.

И крѣсти ю (Ольгу) цѣсарь съ патриархѣмъ. Просвѣщена же бывѣши, радовашеся душею и тѣлѣмъ. И поучи ю патриархъ о вѣрѣ, и рече ей: „Благословена ты въ женахъ Русьскихъ, яко възлюби свѣтъ, а тьму остави; благословити тя хотятъ сынове Русьстии въ послѣднии родъ вѣнукъ твоихъ"... Бѣ же имя ей наречено въ крѣщении Олена...

Повесть временных лет, под 955 г.

Вторая запись под 945 г., рассказывающая о гибели Игоря в земле деревлян и завершающаяся словами „Начало кѣняжения Святославля", замечательна тем, что она открывает повествование об оформлении на Руси совершенно новых отношений между центральной властью и периферией, характерных для феодальной монархии. В самом деле: вдова Игоря, взявшая на себя после его гибели обязанности регента при своем малолетнем сыне, покончив в 946 г. с автономией деревлян, которых она облагает тяжелым налогом и предписывает твердые „уставы и уроки", выделяя в этой провинции „становища ея и ловища", т.е. великокняжеские угодья (см. ПВЛ, с. 68-69), распространяет через

год эти типично феодальные отношения на все свое обширное государство ([ср. 132, с. 149-150; 58, с. 240-242; 133, с. 145-146, 152-155 и др.]; ср., однако, [196, с. 114-115 и далее]), начиная при этом, как и предыдущие князья (а затем и ее внук и правнук), с Новгорода:

„Въ лѣто 6455 (947 г. - Г. Х.) иде Ольга Новугороду, и устави по Мъстѣ погосты и дани, и по Лузѣ оброки и дани; и ловища ея суть по вьсеи земли и знаменія и мѣста и погости; и сани ея стоятъ въ Пльсковѣ и до сего дьне; и по Дънѣпру перевѣсища и по Деснѣ, и село ея Ольжичи и доселѣ. И изрядивъши, възвратися къ сыну своему Кыеву, и пребываше съ нимъ въ любви" (ПВЛ, с. 69).

В результате этих акций (осуществление которых никак не укладывается в годичный срок; во всяком случае следующие семь лет (6456 (948) - 6462 (954) Нестор оставляет незаполненными!)¹ в Киевской Руси устанавливается социально-экономическая и политическая /140/ система², которая на протяжении 30 лет (до 977 г.) не нарушается никакими внутривнутриполитическими потрясениями. В истории формирования средневековых государств такая ситуация означает сложение внутренних условий для официального (государственного) признания монотеистической религии [ср. 149, с.34]. И мы из различных документов, рассказывающих о восточнославянских событиях второй половины 50-х годов X в., узнаем, что Ольга предпринимает такую попытку, которая с точки зрения длительного исторического процесса должна оцениваться как вполне успешная, хотя на коротком хронологическом отрезке и выглядит неудавшейся.

¹На наличие в летописи сообщений, объединяющих события нескольких лет, но приуроченных к одному году, „актуальному" для летописца, указывал уже А.А. Шахматов. Так, например, сообщая под 6538 (1030) г.: „В се же время умьре Болеславъ Великий въ Лясѣхъ, и бысть мятежь въ земли Лядстѣ: вьставъше, людие избиша епископы и попы и боляры своя..." (ПВЛ, с. 190), летописец явно обращает внимание на усобицы 1030-1031 гг., которые им тракуются как следствие кончины короля Болеслава, в действительности имевшей место 3 апреля 1025 г. [см. 217, с. 262-263].

С подобной ситуацией нам в дальнейшем придется столкнуться не однажды!

²Даже если и справедливо идущее от Б.Д. Грекова мнение, что летописец здесь приписал Ольге также и результаты деятельности других князей ([см. 155, с. 72]; ср., однако, [232, с. 153]), то и в этом

случае существенно, что начало процесса феодализации Руси связывается в ПВЛ с деятельностью Ольги после присоединения к Киеву Деревьской земли.

Наиболее подробно о деятельности Ольги, направленной на христианизацию страны, рассказывает Нестор в записи под 955 г. (единственной внутри длительного периода внутриполитического „затишья”)³, где сообщается, что вдова Игоря отправляется в Константинополь и принимает там крещение от самого императора и патриарха, становясь, таким образом, первой христианской правительницей Руси.

Крещение Ольги, предшествующее признанию христианства единой государственной религией, — событие в истории Руси во всех отношениях выдающееся, а потому привлекающее к себе внимание исследователей с начала зарождения отечественной научной историографии. Нельзя, однако, не заметить, что во всех исследованиях, посвященных этому событию, крещение Ольги рассматривается как хотя и важный, но тем не менее факт ее биографии, в связи с чем в первую очередь исследуются моменты, которые с точки зрения приближающегося государственного крещения Руси вряд ли можно признать принципиальными. В центре внимания исследователей оказываются такие вопросы, как точная дата и место крещения, которое само по себе сомнений не вызывает и подтверждается как последующими сообщениями самой ПВЛ, так и иностранными источниками, синхронными этому событию. Но при этом игнорируется то важнейшее обстоятельство (между прочим, подтверждаемое теми же источниками!), что Ольга крестилась не ради личного „очищения”, но в качестве первого шага в процессе христианизации всей страны: „Аще Богъ хоцетъ помиловати роду моего и землѣ Русьскыѣ, — говорит она о своей /141/ языческой родине, — да възложить имѣ на сръдце обратитися къ Богу, якоже и мнѣ Богъ дарова” (ПВЛ, под 955 г., с. 74).

³Эта запись оказывается в самом центре „пустых” лет — между 947 (см. выше) и 964 гг., когда, наконец, объявляется, что сын Ольги князь Святослав „нача вой съвъкупляти многы”, готовясь к своим знаменитым походам.

Летописный рассказ о крещении русской княгини, включенный в „пустое” семнадцатилетие древнерусской истории, явно повествует (как и запись под 947 г.) „о событиях далеко не одного 955 г.” [30 с. 155 и

далее]; тем более, что в него входит еще и сообщение об ответном визите в Киев византийских послов, и изложение душеспасительных бесед христианки Ольги с язычником Святославом (которому в 955 г. было только 13 лет!), заканчивающееся замечанием, что княгиня, оставаясь в языческом окружении, „моляшеся за сына и за люди по вься ноци и дъни, кърмящи сына своего до мужьства и до възраста его" (ПВЛ, с. 74). Учитывая все это, 955 год как дату крещения Ольги можно принимать лишь условно, хотя она и имеет своих сторонников [см. 30, с. 158] и освящена традицией русской православной церкви.

Что же касается легенды о крещении Ольги в Константинополе византийским императором, то это, по удачному выражению Г.Г. Литаврина, не более как „идеологическая фикция", призванная подчеркнуть особые связи русской церкви с греческой [102, с. 41]. Но сам факт пребывания Ольги в Константинополе вполне достоверен: он подтвержден никем иным, как самим Константином Порфирогенетом в 15-й главе сочинения, известного под названием „De ceremoniis aulae Byzantinae" („О церемониях византийского двора"). В его пространным рассказе о посещении Киевской княгиней Константинополя⁴ нет, однако, никаких намеков на ее крещение; а детальное описание приемов русской архонтиссы, которую автор называет ее языческим (!) именем Ольга (точнее, скандинавским 'Elga = Helga), в среду 9 сентября и в воскресенье 18 октября, приходящиеся на 957 (а не 955) г., не содержит бесспорных указаний на то, чтобы византийскому императору было известно о ее приверженности христианской церкви. Как заметили исследователи (см. соответствующие разделы монографий [33; 146; 154; 147] и. специальные статьи [139; 137; 6; 102; 30] и др.), и торжественность встречи, и размеры врученных ей подарков мало отличаются от того, что ранее рассказывалось Константином относительно приема арабских (мусульманских) послов [ср. 137, с. 41]. Не является бесспорным свидетельством принадлежности Ольги к христианской церкви (вопреки распространенному мнению) и наличие в ее свите некоего священника Григория, который мог быть (как обычно и думают) ее духовником⁵, но мог исполнять при ее посольстве /142/ дипломатическую (или переводческую) должность из числа тех, что доверялись в Киеве христианам, знавшим греческий язык (см. выше с. 137-139; ср. [138, с. 39]). Не является свидетельством ее крещения при дворе и данное ей при этом имя супруги Константина Порфирогенета Елена: оно неизбежно, если крещение языческой

правительницы состоялось по греческому обряду, пока Елена была женой правящего императора, т.е. до 959 г. (в чем сомневаться не приходится — см. далее), где бы это крещение ни происходило (ср. в IX в. присвоение болгарскому князю Борису имени правящего императора Михаил, а в X в. — имени правящего императора Василий русскому князю Владимиру, хотя оба они крестились вдали от Константинополя).

4Русский перевод был опубликован в свое время в кн. [33, с. 99-102]; недавно был предложен новый, критический перевод этой главы, уточняющий ряд сообщений Константина [102, с. 42—44].

5О том, что в Киеве у Ольги был духовник, мы знаем из сообщения о ее кончине: „И бѣ заповѣдала Ольга не творити трызны надъ собою, бѣ бо имуци презваторъ, и тѣ похорони блаженую Ольгу" (ПВЛ под 969 г., с. 80). Однако для отождествления этого пресвитера с тем священником Григорием, который сопровождал княгиню во время поездки в Константинополь, положительных данных нет.

Единственное серьезное свидетельство крещения Ольги ко времени поездки в Константинополь или уже в самом Константинополе (но, разумеется, без участия императора) — это рассказ русского паломника рубежа XII-XIII вв. Добрыни Ядрейковича (будущего новгородского архиепископа Антония), который видел в константинопольской Софии „блюдо велико злато служебно Ольги руськой, когда взяла дань, ходивше Царьграду": его описание паломником поразительно напоминает описание блюда, на котором, по свидетельству Константина, русской архонтиссы были преподнесены дары во время приема в императорском дворце [см. 33, с. 102]. Дело, разумеется, не в том, „как мог император подарить язычнице, хотя и знатной, богослужебное блюдо, украшенное изображением Христа и другими христианскими символами" [30, с. 159], а в том, что Ольга, судя по этому свидетельству, преподнесла ритуальную утварь христианскому храму: это могло быть только в том случае, если она уже была христианкой или, по крайней мере, крестилась до отъезда из Константинополя (и, может быть, именно в этой церкви?)⁶, убедившись за довольно длительное время пребывания здесь в тех преимуществах, которые дает христианство укреплению единоподержавного правления, установленного ею на Руси в предшествующее десятилетие⁷. В этом случае будущая русская

церковь получала достаточно твердые основания для создания легенды о принятии Ольгой крещения от самого императора⁸.

Непосредственные цели путешествия в Константинополь (скорее всего, торгово-политические) для нашей темы интереса не представляют. Сторонники крещения Ольги в 955 г. допускают еще и „личную“ цель: получить после крещения благословение от патриарха [см. 30, с. 158]./143/

1Такому заключению не противоречит утверждение византийского историка XI в. Иоанна Скалицы, будто Ольга в 957 г. прибыла в Константинополь уже крещеная и оказала щедрость местным церквям [ср. 121, с. 15-16].

7Мысль о том, что стремление приобщиться к христианству возникло у Ольги в результате знакомства с Византией, принадлежит С.М. Соловьеву [см. 154, с. 263].

8А.А. Шахматов не сомневался в легендарном характере этой версии [см. 217, с. 111-113].

Высказано даже предположение, что Ольга надеялась устроить брак Святослава (осенью 957 г. ему шел 16-й год) с одной из византийских принцесс [см. 6, с. 119—120]. О женитьбе Святослава нам ничего не известно. Поскольку, однако, Владимир, родившийся от любовной связи Святослава с одной из „фрейлин“ Ольги в 962 г., спустя всего 5 лет после рассматриваемых событий, оказывается его третьим (младшим!) сыном, при том что двое старших родились в „законном браке“ ранее (!), то очевидно, что в 957 г. вопрос о женитьбе юного князя уже „стоял на повестке дня“; а его брак с византийской принцессой неизбежно требовал бы предварительного крещения.

Пребывание в Царьграде было настолько растянутым во времени (около полугода), что летописец, несмотря на пиетет перед Византией, в той же записи под 955 г. сообщает о явном неудовольствии русской княгини этим обстоятельством: «Си же Ольга приде Киеву и, якоже рѣхомъ, присъла къ ней цѣсарь Гръчьскыи, глаголя, яко „много дарихъ ты, ты бо глаголаше къ мнѣ, яко, аще възвращюся въ Русь, многы дары присълю ти: челядь и воскъ и скору и вой въ помощь“. Отвъѣщавъши же Ольга, рече къ съломъ: „аще ты, рѣци, такоже постоиши у мене въ Почаинѣ, якоже азъ въ Суду (в заливе Золотой Рог. — Г.Х.), то тыгда ти дамъ“. И отпусти сълы, си рекъши» (ПВЛ, с. 72-73). Ответ, прямо скажем, не соответствует отношениям между духовной дочерью и крестным отцом, как представлены в той же записи

страницей ранее отношения между Ольгой и императором! Принято считать, что в цитированной записи нашли отражение какие-то разногласия между киевским правительством и имперской властью [см. 175, с. 267].

Версия крещения княгини в Константинополе получила хождение на Руси сразу же по ее возвращении в Киев, что подтверждается вполне объективными источниками. Так, западноевропейский хронист середины X в. (так называемый „продолжатель Регинона“), являвшийся современником этих событий, в записи под 959 г. (!) сообщает о том, что к германскому королю Оттону I явились „послы Елены, королевы Ругов, которая при константинопольском императоре Романе⁹ крещена в Константинополе“ [33, с. 103]; о дальнейших событиях, связанных с этим посольством, тот же хронист последовательно сообщает в записях под 1960, 961 и 962 гг. (см. ниже). Очевидно, что получить информацию о крещении русской правительницы в Константинополе и узнать полученное ею при крещении имя спустя менее двух лет после возвращения Ольги из Царьграда окружение Оттона могло только от самих русских послов.

Существует мнение, что „продолжатель Регинона“ — это не кто иной, как сам епископ Адальберт, который был послан по просьбе русских послов в Киев, где он побывал в 961-962 гг. с миссией, окончившейся полным провалом ([см. 147, с. 35; ср. 6, с. 115]; подробнее ниже). Но в данном случае это не столь существенно: сообщение еп. Адальберта (?) означает, что к 961 г. в Киеве уже имела хождение версия о крещении русской княгини в Царьграде, где она получила имя Елены.

⁹Речь, вероятно, идет о Романе II (959-963) — сыне Константина Порфирогенета: его супруга Феофано, как мы знаем из сообщения Константина, присутствовала на приеме Ольги императором.

Итак, в своей совокупности независимые друг от друга источники, в том числе и синхронные интересующим нас событиям, /144/ сообщают, что Ольга приняла крещение в Константинополе, который она посетила осенью 957 г. В силу того что сообщение летописи об этом событии помещено в записи под 955 г., этот год и воспринимается как летописная дата крещения княгини, стимулируя обсуждение вопроса о причинах ее несовпадения со свидетельством Константина Порфирогенета о приеме Ольги в Константинополе в 957 г. Среди различных объяснений (вплоть до предположения двух поездок в

Константинополь, одна из которых осталась не засвидетельствованной византийскими источниками [см. 146, с. 3-13; ср. 154, с. 264-265]) в последние годы получила распространение идея о связи летописной даты с апологетикой Иакова мниха, известной под названием „Память и похвала Владимиру" (написанной ок. 1070 г.), где говорится, что Ольга прожила в крещении 15 лет, скончавшись 11 июля 969 г.: дата крещения могла быть получена путем вычитания числа 15 из года кончины [см. 154, с. 276; 6, с. 116-117; 30, с. 155]. Оставляя в стороне вопрос о взаимоотношениях сведений ПВЛ и сочинения Иакова (созданного ранее ПВЛ), признаем достаточно остроумной саму идею таких расчетов как способа установления неизвестных дат (ибо вряд ли можно сомневаться, что во второй половине XI — начале XII в., когда работали Иаков и Нестор, точной даты крещения Ольги, состоявшегося в зарубежье в языческую эпоху древнерусской истории, киевские монахи знать не могли и руководствовались только устными преданиями!). Примем при этом во внимание, что вопреки общепринятому мнению в летописи нет указания на год крещения Ольги.

Выше уже было показано, что запись под 955 г. — это целостный рассказ, охватывающий события нескольких лет (см. с. 141-142) и включающий в себя в качестве центрального момента акт крещения, который внутри этого комплекса отдельно не датирован. Поэтому нет оснований говорить о датировке этого акта Нестором. Вопрос должен быть поставлен иначе: почему в „пустом" семнадцатилетии (947-964 гг.; см. выше), в пределах которого язычница Ольга стала христианкой Еленой, летописец избрал для рассказа о событиях, связанных с ее крещением и последующими попытками христианизации Руси, именно 955 год? Идея „вычисления", кажется, позволяет вполне достоверно ответить на этот вопрос, если учесть, что в соответствии с идейным замыслом Нестора просвещение Киевской Руси и ее народа — это завершение процесса, начатого Ольгой¹⁰. Вот почему рассказ о столь важном по своим последствиям шаге русской княгини /145/ Нестор помещает в записи, которая отделена от рассказа о крещении Руси в 988 г. интервалом в 33 года (!) — священным для средневекового христианства числом, уже встречавшимся нам в его произведении¹¹.

¹⁰Сказание о крещении Ольги в ПВЛ, по замечанию Л.С. Лихачева, „постоянно имеет в виду будущее крещение Руси" [103, с. 64]. См. в посмертной похвале (ПВЛ под 969 г., с. 80): „Си бысть предътекущи

хръстияньстѣи земли... Мы же рыцѣмъ къ ней: радуйся, Русьское познание къ Богу, начаткъ примирению быхомъ. Си първое въниде въ цѣсарьство небесьное отъ Руси, сию бо хвалятъ Русьстии сынове, акы начальницу" (в ПВЛ начальник 'зачинатель, инициатор!').

11Нельзя в этой связи не поставить вопроса, почему рассказ о создании славянской (церковной!) письменности Нестор вставил в запись под 898 г., увязав его с сообщением о вторжении венгров в Паннонию (см. ПВЛ, с. 25-28), а не с какими-либо событиями или датами деятельности первоучителей, о которой он здесь повествует. Не связано ли это с народными восточнославянскими функциями числа 90 (988 г. крещения — 90 = 898 г.), получившими отражение в древнерусских сочетаниях типа дѣвѣ девяностѣ, съ трѣма девяносты и т.п. [см. 207, с. 269-270].

Историографы Древней Руси, высоко оценивая предпринятый Ольгой шаг, обычно не фиксируют внимания на том, что не только по своим последствиям, но и по первоначальному замыслу он не был актом удовлетворения лишь ее личных духовных потребностей¹²: в намерения русской княгини входили христианизация Киевской Руси и создание здесь независимой церковной организации. И если Нестор лишь намекает на это, то западноевропейские хроники X-XI вв. достаточно подробно „расшифровывают" его намеки. Старшая из них — „Хроника" Регинона Прюмского, продолжатель которого (середина X в. — см. выше с. 144) сообщает о соответствующих демаршах Ольги в последовательных погодных записях, синхронных развитию событий. Приведу выписки, касающиеся интересующего нас сюжета (в русском переводе [33, с. 103]):

959 г.: „Пришли к королю (Оттону I. — Г. X.), — как потом оказалось, лживым образом — послы Елены королевы Ругов (Helenas reginae Rugorum), которая при константинопольском императоре Романе крещена в Константинополе, и просили посвятить для своего народа епископа и священников";

960 г.: (в сем году) „король праздновал праздник Рождества Христова во Франкфурте, где Либуций из братии монастыря св. Альбана (в Майнце) достопочтенным епископом (Бременским) Адальдагом посвящен в епископы Ругам";

961 г.: „Либуций, которого в прошлом году некоторые дела удержали от путешествия, скончался 15 марта настоящего года; в преемники ему посвящен был Адальберт из братии монастыря св.

Максима в Трире. Сего последнего благочестивейший государь, /146/ с обычным ему милосердием снабдив щедро всем нужным, отправил с честью к Ругам...";

962 г.: „В сем году возвратился назад Адальберт, поставленный в епископы Ругам, ибо не успел ни в чем том, за чем был послан, и видел свои старания напрасными; на обратном пути некоторые из его спутников были убиты, сам же он с великим трудом едва спасся..."

12Очень характерна в этом отношении позиция А.Н. Сахарова. Поскольку, по мнению исследователя, „русское феодализирующееся общество в то время было еще не готово принять из Византии крещение, церковную организацию", крещение Ольги „явилося индивидуальным политическим актом, смысл которого заключался в том, чтобы утвердить международный престиж великокняжеской власти" [154, с. 283-284] (разрядка моя. — Г. Х.). Более обоснованным в свете сообщений средневековых источников представляется мнение М.Н. Тихомирова, который считал, что в годы правления Ольги „вопрос об установлении постоянной церковной организации на Руси, возглавляемой епископом, сделался уже назревшим" [175, с. 267].

Продолжателя Регинона дословно повторяет младший современник летописец Саксонский. Что же касается известий последующих хроник, то они, практически не добавляя ничего нового (ибо, несомненно, основываются на сведениях „Хроники" Регинона [ср. 147, с. 35]), чрезвычайно интересны в плане разработки методики хронологической реконструкции летописных сообщений: о событиях, занявших, как видно из записей продолжателя Регинона, около 4 лет (959-962), в них сообщается под каким-то одним годом (ср. выше замечания о записях под 947 и 955 гг. в ПВЛ). Вот, к примеру, целостный рассказ Гельдестеймской хроники (конец X в.) под 960 г.:

„Пришли к королю Оттону (во Франкфурт) послы русского народа (Rusciae gentis)¹³ и просили его, чтобы он послал им одного из своих епископов, который показал бы им путь истины, и говорили, что хотят отстать от своего язычества и принять христианскую веру. Король внял их просьбе и послал правоверного епископа Адальберта, но они, как показал исход дела, во всем солгали".

Почти дословно (с добавлением о „смертельной опасности", которой подверглась франкфуртская миссия на Руси) повторяют этот рассказ хронисты первой половины XI в.; при этом Корвейская хроника содержит очень краткое сообщение под 959 г.: „Король Оттон по

прошению русской королевы послал к ней Адальберта, нашей обители инока, который позднее сделан первым епископом в Магдебурге". Титмар (Thietmar) Мерзебургский (ум. 1018 г.; автограф), рассказывая о назначении Адальберта архиепископом Магдебургским, сообщает, что прежде он был поставлен в настоятели Руси (Rusciae), но оттуда был изгнан язычниками. В указе Оттона о поставлении Адальберта в архиепископы Магдебурга (968) также говорится, что раньше он был назначен и послан проповедником к Ругам [см. 33, с. 103-104]. Существует, впрочем, мнение, что миссия Адальберта была организована не по просьбе киевских властей, а по инициативе Оттона, имевшего обширные планы по организации новых епархий „к востоку от Эльбы" [147, с. 33-37].

Итак, мать Святослава, вернувшись к концу 957 г. из Константинополя, в следующем навигационном году (958-м?) отправляет восвояси послов императора, обосновывая свои действия неудовольствием той бюрократической волокитой, с которой она столкнулась в Византии; а в следующем 959 г. Ольга (к тому времени уже крещеная по греческому обряду) направляет посольство к германскому королю с просьбой о помощи в крещении страны и в организации местной церкви во главе с епископом (вспомним, что этим же были озабочены столетием ранее моравский князь Рагислав и болгарский князь Борис). Епископ со свитой является /147/ на Русь только через два года — к осени 961 г., когда сыну Ольги князю Святославу шел 20-й год, и можно не сомневаться, что он (к этому времени отец двоих детей) уже был самостоятельным правителем страны.

13 В западноевропейских средневековых хрониках на Киевскую Русь постоянно переносится название славян (ранов), живших до XIV в. на острове Рюгене. — руги (Rugi) или русины (Rutheni), как и наоборот, поэтому смешение названий Rusi (Rusci) — Rugi — Rutheni в них — обычное явление [см. 186, с. 160-167].

В историографии распространена версия, в соответствии с которой неудача миссии Адальберта связывается с тем, что политике христианизации, проводящейся Ольгой, противостояла в Киеве „языческая партия" (ср. ситуацию в Болгарии в 864-893 гг. — см. выше с. 101 — 102), которая, опираясь на поддержку дружины, совершила государственный переворот, отстранив Ольгу от управления государством и приведя к власти Святослава ([см. 147, с. 36]; см. обзор и

библиографию [154, с. 266-267]). Если, однако, учесть, что ПВЛ считает Святослава главой государства с 945 г. (см. в записи под 972 г.: „И бысть всѣхъ лѣтъ кнѣзjenja Святослава 20 и 8" — ПВЛ, с. 88), а Ольгу настойчиво представляет как регентшу, которая по завершении любой из своих политических акций „возвращается" к сыну в Киев и пребывает с ним „в любви" и согласии (ср. цитату из ПВЛ выше на с. 140), то для передачи реальной власти достигшему совершеннолетия Святославу ей вряд ли нужно было ожидать запоздалой миссии из далекой Германии.

По поводу того, что и почему произошло с миссией Адальберта, высказано немало догадок [см. еще 6, с. 121-123]. Между тем, Нестор дает почти исчерпывающую справку (не упоминая, впрочем, о немецком епископе) и даже объясняет причину неудавшейся попытки крещения страны на рубеже 50-60-х годов. Имею в виду последний сюжет все той же записи под 955 г., который удивительно удачно корреспондирует со свидетельствами западноевропейских хроник, поэтому целесообразно воспроизвести этот фрагмент (с купюрами, касающимися цитат из Библии):

После того как она отправила ни с чем византийских послов, «живяше же Ольга съ сынѣмъ своимъ Святославѣмъ, и учашеть и мати крѣститися, и не брѣжаше того, ни въ уши вѣнимаше; нѣ аще кѣто хотяше волею крѣститися, не браняху, нѣ ругахуся тому... (далее следует набор цитат из Св. писания. — Г. Х.), Якоже бо Ольга часто глаголаше: „азъ, сыну мои, Бога познахъ, и радуюся; аще ты познавши, и ты радоватися начьнеши". Он же не вѣнимаше того, глаголя: „како азъ хоцю инѣ законѣ пріяти единѣ? а дружина сему смѣятися начнуть". Она же рече ему: „аще ты крѣстишися, вси имуть тоже творити". Онѣ же не послуша матере; и творяше нравы поганьскыя, не вѣды, аще кѣто матере не послушаетъ, въ бѣду въпадаетъ, якоже рече: „аще кѣто отьца ли матере не послушаетъ, съмъртъ прииметь" (Левит, XX. 9. — Г. Х.). Съ же къ тому гнѣвашеся на матеръ. Соломанѣ бо рече... (следует обширная цитата из притч Соломоновых. — Г. Х.). Нѣ обаче любляше Ольга сына своего Святослава, рекуще: „воля Божия да будетъ; аще Богъ хоцетъ помиловати роду моего и землѣ Русьскыѣ, да възложить имѣ на сѣрдьце обратитися къ Бегу, якоже и мѣнѣ Богъ дарова". И се рекъши, моляше ся за сына и за люди по вѣся ноци и дни, кѣрмящи сына своего до мужьства его и възраста его» (ПВЛ, с. 73-75)./148/

Если отвлечься от идеи „датировки“, то совершенно очевидно, что речь здесь идет не о событиях какого-то одного года, а об определенном периоде времени между 955 (когда она еще сама управляла Киевской землей) и 964 г., под которым рассказывается о Святославе как самостоятельном правителе и полководце¹⁴, в то время как Ольга (как это выясняется позднее) после его женитьбы целиком отдается воспитанию внуков.

В связи с будущим крещением Владимира Святославича это последнее обстоятельство приобретает особую значимость, поэтому Нестор специально обращает на него внимание. См., в частности, в рассказе об осаде Киева печенегам (в то время как Святослав находился в Болгарии): „И затворися Ольга в градѣ съ вѣнуки своими, Яропѣлкѣмъ и Ольгѣмъ и Володимерѣмъ, въ градѣ Кыевѣ“ (ПВЛ под 968 г., с. 76). Обычно в подобных ситуациях Нестор говорит о „княгине (княжеской супруге) с детьми“; о матерях же сыновей Святослава он здесь умалчивает, хотя нам известно, что Малфрид (мать Владимира) скончалась лишь в 1000 г. (см. ПВЛ, с. 163). См. еще далее: – „И изиде Ольга съ вѣнуки и съ людьми къ лодиямъ“ (с. 78); ср. в жалобе киевлян Святославу: „Мало бо насъ не възяша Печенѣзи, и мать твою и дѣти твоя... Аще ти не жаль отъчины своя и матери, стары суща, и дѣтии своихъ?“; а Святослав, вернувшись домой, „цѣлова мать свою и дѣти своя“ (с. 78-79). В сообщении о кончине Ольги летописец вновь подчеркивает, что „плакася по ней сынъ ея и вѣнуци ея“ (ПВЛ под 969 г., с. 79).

¹⁴Запись под 964 г., следующая после „пустых“ 956-963 гг., начинается; словами, логически продолжающими последние слова записи под 955 г. (см. выше конец цитаты из ПВЛ): „Кънзю Святославу възрастъшю и възмужавъшю, нача вой съвъкупляти...“ (ПВЛ, с. 75). Существенно при этом, что запись эта приурочена не к году совершеннолетия Святослава (к 964 г. у него уже было три сына, при том что младшему уже исполнилось 2 года), а к году его первого похода, когда он уже зарекомендовал себя как умелый воин: „Бѣ бо и самъ храбрѣ, и льгко ходя, акы пардусѣ. воины мѣногы творяше...“ — вплоть до сообщения о событии этого года. оформленном с помощью аориста (!): „И иде ('пошел'. — Г. Х.) на Оку рѣку и на Волгу...“ (там же).

О воспитании Ольгой внуков в знании христианской веры упоминают и другие источники [см. 17, с. 46-47 и далее].

Кроме самого содержания записи под 955 г. об охвате ею достаточно значительного периода времени, о длительности и повторяемости упоминаемых там событий говорят также формы имперфекта (см. цитированный выше фрагмент): 'Ольга жила со своим сыном Святославом; и пыталась (не попыталась!) мать приобщить его к крещению, но он не ценил этого и пропускал мимо ушей. Однако если кто-то хотел креститься по собственной воле, не возбранял, но насмехался и не одобрял... Ольга часто говорила ему... но он не внимал...' Но однажды (!) мать объяснила ему (рече — аорист), что его крещение — это лишь первый шаг в крещении всего народа („Аще ты кръстишися, вьси имуть то же творити"), однако 'он не послушал матери и по-прежнему продолжал поступать как язычник'. Это последняя ситуация, рассказ о которой изложен с использованием форм аориста, указывающих на единичное /149/ событие, поразительно соответствует сообщению о неудаче Адальберта на рубеже 961-962 гг., когда правителем страны была уже не Ольга, а ее сын — убежденный язычник, не препятствующий лишь индивидуальному крещению „по воле", между тем как миссия Адальберта предполагала массовое крещение населения и создание церковной организации, против чего, судя по сообщению летописи, Святослав возражал самым решительным образом.

Замечательно, как понимал летописец причины неудачи христианизации Руси в годы княжения Святослава: она обосновывается отсутствием у молодого князя интереса к проблемам внутренней (!) политики¹⁵. Если учесть, что в дружине его отца были не только язычники, но и христиане (см. выше с. 132-133), то летописный ответ Святослава на требования матери („Како азъ хоцю инъ законъ прияти единъ? А дружина сему смѣяться начьнуть") — это литературный прием, который не следует воспринимать буквально: он означает, что Святослав не видел, что может дать христианизация его политике внешних войн.

Замысел Ольги, таким образом, был реализован только через 30 лет ее внуком — младшим сыном Святослава Владимиром, подготовленным к крещению своим воспитанием, но обратившимся к нему только после того, как он убедился в невозможности иными средствами достигнуть внутривластной стабильности и социально-этнической консолидации в своем разноплеменном по составу населения государстве.

15Ср.: „Как можно понять из источников, Святослав вообще мало заботился о создании княжеского домена, почти всецело погрузившись во внешнеполитические дела" [86, с. 149]. Не надо, однако, забывать, что свои военные походы Святослав начинал в „романтическом" 20-летнем возрасте (он погиб в возрасте 30 лет); и мы не знаем, какой была бы его политика, если бы ему удалось (как он мечтал) создать единую русско-болгарскую державу с центром в христианском (!) Преславе (Переяславце). Его сын Владимир, воспитанный в христианском духе и ставший единодержавным правителем в 18 лет, принял решение о крещении страны лишь в 26-летнем возрасте (см. далее).

Владимир Святославич вступил на престол в 980 г. (см. в ПВЛ под этим годом: „И нача къяжити Володимеръ въ Кыевѣ единъ" — с. 95) после коварного убийства своего старшего сводного брата Ярополка, начавшего в 977 г. междоусобную войну с их средним братом Олегом¹⁶, в связи с чем Владимиру пришлось в течение трех лет скрываться у своего друга — будущего /150/ крестителя Норвегии конунга Олафа Триггвессона (см. под 977 г.: „Слышавъ же се Володимеръ Новѣгородѣ, яко Яропѣлкъ уби Ольга, и убоявъся, бѣжа за море" — ПВЛ, с. 90; ср. 142))¹⁷. Последующие пять лет ушли на укрепление внешних границ и подавление внутренних восстаний (981 г. — война с ляхами и захват Перемышля и ряда других городов на западной границе; 982 г. — подавление восстания вятичей; 983 г. — подавление восстания ятвягов на западной границе; 984 г. — подавление восстания радимичей; 985 г. — война с камской Булгарией и укрепление северо-восточной границы), видимо, как-то связанных с дестабилизацией внутриполитической обстановки в период междоусобных войн.

¹⁶Начало войны между братьями летопись связывает с убийством Олегом в древлянских лесах боярина Люта (по А.А. Шахматову, Мстислава Лютого), сына Свенельда — одного из вассалов киевского князя Ярополка, когда тот охотился в его владениях (см. ПВЛ под 975 г., с. 88). О.М. Рапов, видимо, прав, указывая на то, что месть за убийство Свенельжича могла быть поводом, но не причиной похода Ярополка на Деревьску землю (которой Олег управлял по воле отца) через 2 года (!) после „драмы на охоте". Истинной причиной, надо полагать, была реакция киевского князя на попытку подрыва единовластия на Руси, о чем свидетельствует бегство Владимира (который не имел никакого отношения к конфликту в Деревьской земле!) из Новгорода, поскольку он, видимо, „знал, что следующий удар Ярополка будет направлен

против него" [148, с. 32-34] (см. анализ социально-экономического аспекта, этих событий, сопровождавших становление феодальных отношений на Руси [86, с. 146-154]).

А.А. Шахматов заметил, что в летописной версии развертывания конфликта между Владимиром и Ярополком обнаруживается поразительный параллелизм с развитием конфликта между их сыновьями — Ярославом и Святополком, история которого летописцам была известна значительно лучше и, скорее всего, достовернее [см. 217, с. 480-484; ср. анализ на с. 355-358].

17В Младшей Эдде (XIII в.) рассказывается, что Олаф после гибели отца воспитывался в Гардарикии у конунга Валдемара, у которого он позднее останавливался на пути из Константинополя на родину — накануне крещения Норвегии, относящегося примерно к 993-995 гг. [см. 33, с. 255-256]. Впоследствии Владимир женил на его дочери своего сына Ярослава (Мудрого).

Решению Владимира о христианизации Руси в ПВЛ предшествует весьма знаменательный пассаж, говорящий о том, что молодой князь понял роль единоверия как факта консолидации населения страны, объединившей разноплеменные группировки, унаследовавшие от предков достаточно различные культурно-этнографические традиции. В записи под 980 г. Нестор сообщает, что Владимир начал свое правление с попытки религиозной унификации Руси на базе язычества [ср. 79, с. 60], взяв за основу традиции Киева: „И нача къняжити Володимеръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на хълмѣ, вьнѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сьребряну, а усь златъ, и Хърса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарыгла и Мокошь. И жьряху имъ, наричюще я богы" (ПВЛ, с. 95). Этот традиционный киевский пантеон новый князь пытается распространить за пределы столицы; см. далее в ПВЛ: „Володимеръ же посади Добрыню, уя своего (и, добавлю, своего многолетнего наставника. — Г. Х.), въ Новѣгородѣ. И пришьдѣ Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ над рѣкою Вълховъмь; и жьряху ему людие Новѣгородьстии акы Богу" (с. 96)¹⁸. Именно в порядке умиротворения языческих кумиров наэлектризованная толпа киевлян в 983 г. растерзала семью христиан-варягов, глава которой (крестившийся в Византии и /151/ державший „въ тайнѣ вѣру хръстияньску") отказался принести своего сына в жертву идолам, „не суть бо бози, нѣ древо" (ПВЛ, с. 99-101). Мы не знаем, какое впечатление произвел этот трагический случай на молодого Владимира; но через

три года, заключив „вечный мир" с камской (в X в. мусульманской) Булгарией, он отказался от идеи единоверия на базе язычества и начал подготовку к христианизации страны.

18 Исследования древнерусской духовной культуры обнаруживают, что Перун был южнорусским божеством, которому на севере (в Новгороде?) соответствовал Волос/Велес [см. 187, с. 32-33], в пантеоне Владимира не упоминаемый.

В летописи период подготовки к крещению (начиная с записи под 986 г.) отведен сюжету, который в историографии принято называть „испытанием вер", — якобы свободному выбору Владимиром монотеистической религии (см. ПВЛ, с. 103-137). Нет оснований сомневаться в том, что и этот сюжет — литературный прием [ср. 217, с. 147-152; 30; с. 113-119 и далее], призванный показать преимущество того вероисповедания, которое было введено Владимиром на Руси¹⁹: и в личном плане (учитывая, что Владимир был воспитан бабушкой-христианкой, крестившейся в Константинополе²⁰), и в плане духовной жизни Киева как политического и культурного центра на протяжении X в. христианство по греческому обряду имело здесь настолько глубокие корни, что никакая другая монотеистическая религия не могла составить ей конкуренции²¹. Другое дело, что принятию окончательного решения предшествовало практическое знакомство Владимира с политическими системами, опиравшимися на монотеизм (в Польше и в камской Булгарии)²². Что же касается предполагаемой Нестором „критической" характеристики различных монотеистических религий, то она была актуальна для Киева, где, как мы знаем, кроме христиан проживали иудействующие хазары и евреи (см. выше с. 133-134; ср. [7, с. 240]), а возможно, и мусульмане.

19 А.А. Шахматов полагал, что собственно литературная задача этого сюжета — „оттянуть принятие веры до взятия Корсуня" [217, с. 152]. Об источниках текста этой летописной статьи см. [66, с. 17—18].

20 См. мнение княжеских приближенных: „Аще бы лихъ законъ Грьчьскый, то не бы баба твоя его прияла, Ольга, яже бѣ мудрѣиши всѣхъ челоуѣкъ" (ПВЛ, с. 137). Эта реплика производит впечатление вполне естественного в тогдашней ситуации ответа на вопрос Владимира: „Да чьто ума придаете? Чьто отъвѣщаете?" (там же, с. 134); поэтому А.А. Шахматов не сомневался, что „испытание вер посредством посольства", отделяющее в тексте ПВЛ ответ бояр от этого

вопроса (в записи под 987 г.), — это вставка Нестора в первоначальный текст летописи [см. 217, с. 4].

21 Известна попытка объяснить неудачу миссии Адальберта в 961-962 гг. тем, что христианский клир (!) Киева не мог благосклонно отнестись к приезду латинского епископа [см. 6, с. 122]. Это объяснение предполагает, что греко-христианская община уже во времена Ольги была в Киеве серьезной политической силой [ср. 175, с. 269].

22 Случайно ли в летописи начало записи под 986 г. („Придоша Българе вѣры Бохъмичѣ (т.е. магометане. — Г. Х.), глаголюще: „ты князь еси мудръ и съмысльнъ, нъ не вѣси закона; да вѣруи въ закон нашъ“) читается сразу же за сообщением о заключении мира с камской Булгарией (см. ПВЛ, с. 103)?

Следует при этом учитывать, что местные христиане в X в. /152/ еще вряд ли противопоставлялись на восточных (будущих православных) и западных (будущих католиков), поэтому маловероятно появление сюжета с „испытанием вер“, содержащего полемические выпады против „латинян“, ранее конца XI — начала XII в. [ср. 217, с. 155], когда разделение церквей стало свершившимся фактом, определявшим идеологические позиции древнерусских книжников в религиозных вопросах.

Летописная дата официального крещения — 988 год, к которому приурочена обширная запись (в ПВЛ целиком с. 137-154, после чего следуют два „пустых“ года — перед сообщением под 991 г. о закладке церкви св. Богородицы, завершенной строительством в 996 г.), рассказывающая о целой серии событий древнерусской истории, в центре которых находятся крещение самого Владимира и его женитьба на греческой принцессе (между прочим, внучке Константина Порфирогенета), крещение народа, организация местной церкви и начало просветительской деятельности на Руси. Совершенно очевидно, что, как и в других подобных случаях, все это (а названными акциями связываются в той же записи еще и многомесячная осада Корсуня/Херсона, длительные переговоры с Константинополем и закладка ряда городов в Левобережье Среднего Днепра) в рамки одного календарного года не укладывается. Естественно поэтому, что в научной историографии активно обсуждаются вопросы, связанные с реальной датой и местом крещения Владимира и всей Русской земли, с отношением этого акта к осаде Корсуня и к женитьбе Владимировой принцессе Анне. Дело осложняется тем, что летописное сообщение о

крещении Руси, как, заметил Н.К. Никольский, явно составлено „при помощи нескольких источников уже в то время, когда сложились разноречивые известия об этом событии" [127, с. 1; ср. еще с. 3-4]; а Нестор достаточно откровенно признается, что на Руси о месте и времени крещения существуют разные версии и достоверными сведениями на этот счет он не располагает [ср. 124, с. 47].

Подробный обзор и анализ летописных версий крещения см. [217, с. 133-161]; там же проанализированы и сведения „Памяти и похвалы князю Рускому Володимеру, како крестися Володимеръ и дѣти своя крести и всю землю Рускую отъ конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Ольга преже Володимера, Иакова мниха", известной по спискам XV-XVI вв. [см. там же, с. 13-28]. В 1907 г. Н.К. Никольский опубликовал еще один источник — „Слово о том, како крестися Володимер, возмя Корсунь" (по списку XV в.), „в некоторых списках приписываемое Феодосию" [см. 127, с. 1-21], которое производит впечатление более цельной версии, чем летописная: содержащийся в нем рассказ в летописи „разбросан" по записям 987, 988, 989, 996 и 1015 гг. (при почти полном текстуальном совпадении!), при том в ПВЛ сведения „Слова" сопровождаются рядом добавлений (видимо, уже из других источников [см. там же, с. 4-5]), включая знаменитое /153/ летописное пояснение: „Се же не свѣдугце право, глаголють, яко крестился есть в Киевѣ; инии же рѣша Василевѣ; друзии же инако съкажють" (см. там же параллельные тексты на с. 14-15). А.А. Шахматов был „убежден в том, что предание о крещении Владимира в Киеве древнее предания о крещении его в Корсуне" [217, с.24], которое сложилось не ранее конца XI в. в связи с тем, что „в народной памяти установилась связь между крещением Владимира и земли Русской, с одной стороны, его походом на Корсунь и женитьбой на греческой царевне — с другой", при том что „поход Владимира на Корсунь, взятие Корсуны, женитьба на греческой царевне — все это факты не вымышленные; они засвидетельствованы и византийскими, и арабскими источниками", современными этим событиям [см. там же, с. 134-135].

О.М. Рапов на основании анализа византийских источников приходит к выводу, что Корсунь должен был быть взят Владимиром в конце апреля — начале мая 990 г., в то время как крестился он в период между мартом 988 — январем/февралем 989 г., что в общем совпадает с принимаемой летописью „корсунской легендой" крещения; а

крещение киевского посада автор относит к 1 августа 990 г. (см. [149, с. 43-46]; см. полемику [14; 150; 15]; ср. еще [66, с. 30-31]).

Хронологические разногласия источников относительно крещения русского князя не столь уж существенны и укладываются в довольно незначительный промежуток времени 986-989 гг. [ср. 91, с. 112-114], когда и происходили те (по выражению А.А. Шахматова) „разновременные события“, которые слились в летописном рассказе под 988 г. Поскольку год 'тот выделяется в очень различных исторических сочинениях, в том числе и тех, которые относят взятие Корсуня к 990 г. [см. 13, с. 39—40]²³, то создается впечатление, что 988 г. — это дата объявления христианства официальной религией Руси, в связи с чем события, связанные со столь важным актом древнерусской истории, в народных преданиях группируются вокруг этой даты, с которой отнесены и личное крещение князя, по логике вещей предшествовавшее официальному признанию христианства государственной религией²⁴, и поход на Корсунь, который, как считал А.А. Шахматов, „был предпринят с прямой целью добыть священников, священные книги и сосуды, необходимые для новопросвещенной страны“ [217, с. 486].

²³Согласно греческим источникам поход Владимира на Корсунь не был предприятием, направленным против Византии, а явился согласованным действием уже крещеного (!) русского „царя“ и константинопольских властей, озабоченных в тот период подавлением восстания Барды Фоки [см. 149, с. 45; 124, с. 51-52; 14, с. 40-42]. А.А. Шахматов также был уверен, что Владимир двинулся на Корсунь „уже по принятии христианства“ [217, с. 486; ср. то же: 159, с. 399-401; 33, с. 127].

²⁴Очень правдоподобна мысль О.М. Рапова, объясняющего летописное совмещение в одном году несомненно разновременных актов тем, что дата личного крещения Владимира вряд ли имела широкую известность, в то время как о дате „крещения народа“, т.е. официального утверждения на Руси христианства, могли хорошо знать по крайней мере деятели русской церкви [см. 149, с. 46-47].

Глава 16

СЛАВЯНСКАЯ КНИЖНОСТЬ НА РУСИ

И бѣ Ярославъ любя църквьныя уставы, и попы любляше повелику, излиха же чърноризыцѣ, и кнѣгамъ прилежа, и почитая я часто въ нощи и въ днѣ. И събра писыцѣ многы, и прекладаше съ ними отъ Грьчска на Словѣньскоеписьмо; и съписаша кнѣигы многы, имиже поучающесе вѣрнии людие наслаждаются учения божьствнаго... Отыцъ бо сего Володимеръ землю възора и умякчи, рекъше крѣщениемъ просвѣтивъ; съ же насѣя кнѣижьными словесы сѣрдьца вѣрныхъ людий, а мы пожинаемъ, учение приемлюще кнѣижьное!..

Повесть временных лет, под 1067 г.

В записи под 988 г. летопись утверждает, что Владимир сразу же, как он „нача ставити во градомъ църквѣи и попы, и люди на крѣщение приводити повѣсьмъ градомъ и селомъ, и посълавъ, нача поимати у нарочитыя чади дѣтии даяти на учение кнѣижьное" (ПВЛ, с. 151).

Кажется, нет никаких сомнений относительно того, чему учили этих детей: вслед за „дохристианскими" надписями из Смоленска и Новгорода (см. выше с. 137) и подпись под документом 1063 г. дочери Ярослава Мудрого — французской королевы Анны, выросшей в Киеве, и частные письма рядовых горожан из Новгорода, Пскова, Витебска, Смоленска, Звенигорода Галичского и других древнерусских городов, относящиеся ко времени после крещения, как и церковнославянские (!) ОЕ1056-1057 гг., Изборники 1073 и 1076 гг. и последующие конфессиональные тексты, писаны кириллицей — азбукой, сложившейся на рубеже IX-X вв. в преславских скрипториях (см. гл. 12). И это обстоятельство как будто вполне определенно указывает на то, что Русь знакомилась со старославянской книжностью по текстам, созданным в Восточной Болгарии [ср. 44, с. 35].

Замечено, что древнерусские исторические источники, не исключая летописей, поющих славу славянским первоучителям, создавшим словенську грамоту, „яже грамота есть въ Руси и въ Българѣхъ Дунаискихъ" (ПВЛ под 898г., с. 26), никогда ничего не говорят о том,

как, когда и откуда появилась эта грамота на Руси [ср. 129, с. 7-11 и далее], так что любые предположения на этот счет могут формулироваться лишь на основе косвенных данных и логических заключений (если, конечно, не принимать на веру позднесредневековые легенды — см. гл. 13). Тем более, что обстоятельства, сопровождавшие закрепление на Руси греческой церкви (например, обращение Ольги к Оттону I, в /155/ летописи отраженное в решительном отказе Святослава от крещения, „испытание вер“, требовавшее якобы знакомства Владимира с иудаизмом и исламом, и т.д.), в ПВЛ представлены в полном отвлечении от того хорошо известного летописцам факта, что именно с греческого (а не с латыни) были переведены на язык славян христианские (нееврейские и не мусульманские) книги (при том что „Словѣньскъ языкъ и Русьскыи единъ есть“ — ПВЛ, с. 28), о чем Нестор подробно рассказал ровно за 90 лет до рассказа о крещении, но не использовал в качестве аргумента в пользу выбора той веры, которая как раз и связана с этими книгами. И это Нестор, который в записи под 898 г. (о деятельности первоучителей) патетически восклицает: „И ради быша Словѣ ни, яко слышаша величия Божия своимъ языкъмь!“ (ПВЛ, с. 27).

Бесспорный факт необычайно широкого распространения грамотности (кириллической!) на Руси уже в XI в. (ср. выше с. 123-124) „провоцирует“ на предположение, что „некоторые церковнославянские тексты явились в Россию задолго до официального принятия христианства всею Русью“ [161, с. 28] ¹. А поскольку усвоена здесь была кириллица, то соответственно подразумевается, что книги шли на Русь непосредственно из Восточной Болгарии. Между тем идея эта представляется далеко не бесспорной по соображениям историко-политическим, которые непременно должны быть учтены, ибо такого рода вопросы при отсутствии прямых свидетельств могут быть удовлетворительно разрешены, если мы заглянем хотя бы в общих чертах, с одной стороны, в историю Болгарии X-XI вв. и, с другой — в историю Руси того же времени [167, с. 525; ср. 122, с. 53].

¹ А.И. Соболевский ссылался здесь на буллу папы Иоанна XIII (965-972), которая „упоминает о славянском богослужении в России во времена Ольги“ [см. 161, с. 28]. Между тем речь идет о сообщении Козьмы Пражского (ум. в 1125 г.) — современника летописца Нестора, источники которого требуют выяснения. При этом, даже если Козьма

имел в своем распоряжении подлинный текст папского послания от рубежа 60-70-х годов X в., то остается невыясненным, какими сведениями пользовался сам Иоанн (ср. в этой связи утверждения византийских источников о командировании к „русам" епископов в 60-е и 70-е годы IX в. — см. выше с. 120-121). Он, например, мог иметь в виду дошедшие до него сведения о назначении Адальберта „епископом ругов"(как раз „во времена Ольги"!) или что-нибудь подобное, ибо прямых контактов Рима с Русью для этой эпохи не зафиксировано: первое сообщение о посещении Киева папскими легатами встречается лишь в Никоновской летописи под 979 г. [см. 147, с. 38-39; ср. 190, с. 42], а вполне достоверное относится уже к 991 г. (после крещения!).

Объявление старославянского официальным языком I Болгарского царства в 893 г. крайне обострило отношения между этой державой и Византией, которые оставались очень напряженными и сопровождалась постоянными войнами вплоть до конца правления царя Симеона [см. 81, с. 254-256; ср. 221, с. 87-98]. При его преемнике Петре (927-969), женившемся 8 октября 927 г. на внучке императора Романа Лакапина, наступает почти полувековой период мирных отношений между Болгарией и Византией, /156/ несомненно, сопровождавшихся интенсивными культурными взаимосвязями. Именно в это время кириллические христианские книги из преславских скрипториев и могли попадать в византийские церкви и монастыри.

Кончина царя Петра совпадает с началом балканских походов Святослава 2, преодолевшего на пути в Болгарию „заслон" печенежских и угорских племен, постоянно нарушавших южные границы Руси и северные границы Болгарии. А в 971-972 гг., сразу же после ухода войск Святослава, Восточную Болгарию, включая Преслав, оккупируют войска императора Иоанна I Цимисхия, вследствие чего центр Болгарского царства перемещается на Запад - в район Охридского озера, куда со временем переносятся архиепископская кафедра и столица будущего царя Самуила, возглавившего в 976 г. вместе с братьями сопротивление захватчикам и позднее, после смерти царевича Романа (считавшегося после гибели в 971 г. старшего брата Бориса II юридическим главой Болгарии), объявившего себя единодержавным правителем страны. Самуил погиб в 1014 г., когда не только Восточная, но и значительная часть Западной Болгарии уже была захвачена императором Василием II Болгаробойцей (976-1025).

В1018 г. Первое Болгарское царство прекратило свое существование, славянская литургия по всей стране была запрещена, а славянские книги уничтожались греческими священниками [ср. 122, с. 65-69].

2 Источники утверждают, что смерть Петра (30 января 969г.) явилась следствием разгрома болгарских войск Святославом в августе 968 г. [см. 60, с. 89]. Однако во время следующего балканского похода Святослава болгары были его союзниками в борьбе с Иоанном Цимисхием, вторгшимся в южные пределы Болгарского царства (подробнее о событиях 969-976 гг. см. [4, с.103—108]). Между прочим, среди союзников Святослава были и сыновья софийского комита Николы (Давид, Моисей, Арон и будущий царь Самуил), возглавившие затем борьбу болгар против византийского нашествия [см. 81, с. 264-265].

Таким образом, действительные политические отношения между формирующейся Русью, Византией и Болгарией на протяжении X столетия не оставляют серьезных шансов рассуждениям, будто в то время „христианская культура вместе с религией и литературой появилась у нас с юга славянства, а непрямо из Византии, и что причину этого надо видеть „в наших отношениях, более близких к Болгарии, не только географических, но и этнических“, а потому „влияние христианской Болгарии мы должны признать на Руси несомненным еще для времени до принятия христианства, во всяком случае, не позднее середины X века“ [167, с. 526-527 и далее]. Сомнительно и предположение об эмиграции в языческую (!) Русь болгарских священников с христианскими книгами „после падения Преславского царства в 972 г.“, где они „должны были сыграть важную роль в распространении христианства и славянского просвещения при сыновьях Святослава“ [122, с. 52]. Эти умозрительные предположения наталкиваются на /157/ реальную политическую обстановку X в., в которой, по признанию тех же авторов, „период непосредственных русско-болгарских связей... был чрезвычайно кратковременным, всего 12 лет“ [там же, с. 58], приходящихся на эпоху распространения христианства как официально признанной Русью религии (ибо имеется в виду период 989-1001 г. — время успешного контрнаступления царя Самуила, которому удалось изгнать византийские войска из Восточной Болгарии и освободить Преслав), уже (!) обслуживавшейся славянскими книгами, в проникновение которых из Восточной Болгарии до 989 г. поверить довольно трудно, так как в тот период далеко не мирных отношений очевидная лишь на

карте „географическая близость" между языческой Русью и христианской Болгарией представляла собой зону активных кочевнических движений: Святославу приходилось преодолевать ее с помощью сильного войска, что, однако, не спасло его в 972 г. от гибели как раз на пути из Преслава в Киев ³. Короче говоря, „отсутствие прямых исторических свидетельств касательно болгаро-рус[ских] культурно-религиозных контактов" в эпоху крещения Руси вполне отражает тогдашнюю реальность и совсем не требует известных в историографии предположений о позднейшей тенденциозности летописцев, якобы уничтожавших такие свидетельства в целях утверждения греческо-русских культурных связей [см. 190, с. 25]. Впрочем, следует признать, что сторонники непосредственных болгаро-русских литературных связей IX-X вв., опирающиеся на то, что известные нам старейшие древнерусские книги в большинстве своем действительно обнаруживают древнеболгарское происхождение ⁴, хорошо понимали, что в рассматриваемую эпоху предполагать такие связи с восточноболгарскими культурными центрами нереально. Тот же М.Н. Сперанский настаивал на появлении духовенства в „дохристианских" церквях Киева из Западной Болгарии, разделяя „естественное", как он считал, „стремление исследователей (например, М.Л. Приселкова) связать и фактически церковную жизнь христианской Руси до Владимира с Охридским патриархатом" [167, с. 529 и далее; ср. 122, с. 52-58].

³ Не менее опасен был путь из Болгарии на Русь и в предшествующие десятилетия. Так, на протяжении 30-60-х годов X в. зафиксировано около десятка крупных вторжений угорских отрядов в районы Болгарии, прилегающие к поречью Нижнего Дуная. А между ними и Русью уже устанавливали свой контроль над Северным Причерноморьем печенежские орды [см. 141, с. 9—12 и далее]. Замечу попутно, что для IX-X вв. не соответствует действительности и тезис М.Н. Сперанского об этнической (?) близости населения Болгарии и Руси (см. выше): оба народа, очень близкие по языку, формировались из различных этнических компонентов.

⁴ Это касается и ОЕ, судя по всему, переписанного с древнеболгарского, притом, видимо, глаголического оригинала [см. 224, с. III—V], и Изборник 1073 г., явно переписанного с глаголического протографа [см. 9, с. 460], и целого ряда других старейших

древнерусских манускриптов (см. библиографию вопроса [167, с. 517-525 и далее]).

Между тем, филолог - палеославист должен отдавать себе отчет в /158/ том, что он не решает вопроса об источнике появления на Руси первых христианских книг на славянском языке, когда утверждает, что „русская письменность и литература до официального принятия христианства Русью уже стояла в связи со славянской письменностью Болгарии, в частности Западной Болгарии и Македонии, откуда шли на Русь древнейшие памятники, по всей вероятности, писанные глаголицей, обычным письмом этого времени в Македонии и западной Болгарии "[167, с. 535] (разрядка моя. — Г.Х.). Это признание лишь подчеркивает необходимость ответить на вопрос: а откуда же пришли книги, писанные кириллицей и закрепившиеся на Руси ранее, чем сюда хлынула литература, оформленная глаголицей „в западной Болгарии и Македонии"?

Дело в том, что глаголических древнерусских рукописей не существует: все дошедшие до нас письменные памятники, включая списки текстов, созданных в Паннонии, Чехии и Западной Болгарии (следовательно, пришедших на Русь в глаголических оригиналах?), если они переписаны в древнерусских книжных центрах, являются кириллическими ⁵. Кириллице учили в школе, поэтому только она встречается в бытовых надписях, приписках и письмах на бересте, включая упражнения в записи алфавита (см. обзор [233, с. 52-56]; ср. выше с.137), в том числе и несомненно относящиеся к периоду школьного обучения (см. „грамоты мальчика Онфима [8, с. 17-26; ср. 27, с. 138]); точно так же и „письмо легенд на всех монетах первоначального русского чекана безусловно кирилловское. В нем нет ни одного глаголического знака" [166, с. 101]. Иначе говоря, славянская грамота на Руси усваивалась по книгам кириллическим.

⁵ Любопытно свидетельство записи к Реймскому евангелию: ее автор, писавший в XIV в., рассматривает глаголическое письмо как славянское, а кириллическое считает русским [см. 52, с. 5; ср. 152, с. 3].

Правда, с глаголицей древнерусские книжники были знакомы: они переписывали книги с глаголических протографов; встречаются глаголические буквы и даже отдельные слова и группы слов в старейших граффити на стенах соборов Новгорода (только конца XI — начала XII в.) и, в единичных случаях, Киева [см. 112, с. 30-32; ср. 28, с.259-260; 29, с. 126], а также примерно в полутора десятках

восточнославянских рукописей XI-XVI вв. [см. 67; ср. 44, прим. на с. 36]. Очевидно, что с глаголицей древнерусские писцы знакомились тогда, когда кириллическая письменность на всех уровнях была ими прочно усвоена и начала складываться собственная, древнерусская школа кириллической книжности — с последовательным употреблением букв Ъ и Ь (в то время как в древнеболгарских рукописях того же XI в. знаки редуцированных смешиваются и пропускаются), со строгой дифференциацией Ъ и Ь в известных сочетаниях с плавными между согласными при возможности постановки их перед плавными (типа дръжати, дьръжати /159/ и даже дьръжати, но гръдыни, гръдыни и даже гьръдыни), с взаимной меной Ѣ — ОУ и Ѡ — 'А, Я, отмечающейся уже в ОЕ, в то время как глаголические древнеболгарские тексты XI в. употребляют знаки носовых достаточно последовательно, и некоторые другие особенности [ср. 204, с. 13-15; 9, с. 460] 6. Так что ближе к реальности представление, сформулированное Н.Н. Дурново, который констатировал, что лишь позднее, после усвоения старославянского языка в его восточноболгарской (кириллической) редакции, „при Ярославе и его преемниках русские, по-видимому, были в более близких отношениях не с восточными болгарами, как при Владимире Св[ятом] (эта мысль для него оставалась незыблемой. — Г.Х.), а с западными или, скорее, с македонцами и сербами. Из Западной Болгарии, Македонии и Сербии приходили на Русь во второй полов[ине] XI в. и позднее образованные люди, приносящие с собой книги, писанные", в частности, тамошней глаголицей [44, с. 35-36], которая на Руси осталась достоянием профессионалов — „писателей" и художников.

Начиная с работ Н.К. Никольского, в палеославистике все более завоевывает признание мысль о ранних связях восточнославянской книжности с западнославянской, прежде всего чешской, непосредственно восходящей к кирилло-мефодиевским традициям [см. 129]. Следы такого взаимодействия очевидны: осуществленные в Чехии переводы с латинского и оригинальные сочинения на старославянском языке, несомненно, созданные на базе глаголического письма первоучителей (см. выше с. 94-95), достаточно широко представлены в древнерусских (а большинство только в древнерусских! [см. 88, с. 202]) кириллических списках, начиная с XI-XII вв. Последнее обстоятельство, как и известные нам условия взаимодействия западно- и восточнославянской книжных культур с конца X, но в основном все

же в XI в. (см. обзор [190, с. 42-46; ср. 66, с. 44-65 и др.]), недвусмысленно указывают, что речь здесь должна идти о взаимных связях Чехии и уже христианизированной Руси (ср. выше с. 95, S4-85) 7 .

6 Убедительным свидетельством того, что ко времени знакомства с глаголицей древнерусские книжники уже прочно освоили именно кириллическую орфографию, является употребление ими в списках с глаголических протографов букв Ъ и Я . В то время как, например, в древнеболгарской кириллической СК (которая „есть непосредственный список с глаголической рукописи” [224, с. I]) буква Ъ постоянно используется в функции (Я , т.е. в соответствии с глаголической орфографией, где в обоих случаях употреблялась одна буква ([см. там же, с. 271-274]; при том буква Я переписчикам СК была известна, но использовалась лишь в морфологически определенных случаях [см. там же, с. 274-275]), древнерусские книжники с самого начала не смешивали функций Ъ и Я даже тогда, когда переписывали глаголические тексты.

7 Это относится и к попыткам выявить существование общей чешско-русской границы [см. 193, с. 25-41]: дело даже не в том, что эти попытки сомнительны, так как опираются на границы Пражской епархии св. Войтеха, включавшей район Кракова (а не на политические границы Чехии Пржемысловичей), а в том, что они ограничиваются периодом 995-99] гг. после крещения Руси.

Иначе говоря, взаимосвязи эти, может быть, указывают на очень ранний /160/ источник появления на Руси глаголических книг (ибо сама политическая обстановка в Европе X-XI вв. делала более естественными культурные связи Руси с западными соседями, чем с балканской Болгарией, особенно с начала XI в. [см. 122, с. 49; ср. 193, с. 21-25 и далее]); но не они явились источником появления той кириллической книжности, которая легла в основу собственно древнерусской книжно-письменной культуры.

Указания старейших граффити и грамот на возможность первоначальной (дохристианской) записи бытовых текстов греческим письмом, к которому постепенно добавлялись необходимые „славянские” буквы кириллицы (см. выше с. 137-138), отнюдь не означают „самостоятельной” разработки на Руси той книжной культуры, которая предстает перед нами в старейших конфессиональных текстах начиная с ОЕ, а затем и в официальной актовой письменности начиная с дарственной грамоты кн. Мстислава

Володимерича ок. 1130г., как явно соотносительная с кирилловской древнеболгарской, хотя и нетождественная ей, представляющая местный извод ранней церковнославянской книжности. Но эти указания характеризуют местные культурные условия, в которых воспринималась на Руси славянская христианская книжность. Вместе с тем свидетельства письменных памятников о раннем усвоении здесь именно кириллической книжности, связанной с преславскими скрипториями, с одной стороны, а с другой — политическая обстановка в Юго-Восточной Европе накануне крещения, исключавшая непосредственные культурные связи между языческой Русью и христианской Болгарией (которой в то время было не до миссионерской деятельности в соседних странах [ср. 190, с.25]), заставляют предполагать, что первые славянские книги должны были приходиться на Русь из Византии (как и славянские тексты договоров — ср. выше с. 135-139). Они могли появляться вместе с греческими книгами (как у того варяга, который „бѣ пришль из Грькъ и държаше въ таинѣ вѣру хръстияньску“) еще до официального крещения; но открыто и „официально“ они были привезены, как полагал А.А.Шахматов [см. 217, с. 486], после крещения Владимира из греческих монастырей и тех корсунских церквей, откуда, как уверяет ПВЛ, в Киев была доставлена церковная утварь: „иконы и съсуды и кръсты“ (ПВЛ. с. 155).

Судя по тому, что в источниках отсутствует обсуждение проблемы языка христианских книг (см. выше с. 155-156), дети, которых уже Владимир повелел „даяти на учение кънижьное“, должны были осваивать грамоту по греческим и славянским книгам, писанным кириллицей, представленной во всех сохранившихся древнерусских текстах (включая граффити), старейшие из которых были созданы спустя несколько десятилетий после начала просветительской акции Владимира Святославича. В этой связи /161/ естествен вопрос: когда могли быть созданы славянские книги, поступавшие из византийских культурных центров на Русь в X столетии? Рассмотренная выше политическая ситуация подсказывает, что это должны были быть книги, попавшие в византийские монастыри в период интенсивного культурного взаимодействия между Византией и Болгарией при царе Петре, т.е. созданные до середины X в. Иначе говоря, древнерусская школа кириллической книжности должна была формироваться на достаточно ранних старославянских образцах, сложившихся примерно

за столетие до создания старейших из дошедших до нас древнеболгарских рукописей, орфография которых, как известно, менее архаична, чем орфография древнерусских книг, переписанных в середине XI в. Об этом еще в конце XIX в. догадывался наблюдательный В.Н. Щепкин, который, сопоставляя язык древнеболгарской СК с синхронным ей по времени создания древнерусским ОЕ, не мог „удержаться от мысли“, что древнерусская редакция церковнославянского языка восходит к восточнoболгарской литературной школе Золотого века или, по крайней мере, к такой эпохе, когда традиции этой школы были еще живы — „до перехода в в е , до массового исчезновения ѣ и ѣ в известном положении, до утраты I -erentheticі" и т.д. [224, с. IV].

Косвенным подтверждением предположения о формировании древнерусской письменной культуры на базе книг симеоновского „Золотого века" (893-927) может служить интересное наблюдение В.А. Мошина, который заметил, что „все южнославянские оригиналы" древнерусских памятников, „которые могут быть определены хронологически, относятся к старославянской письменности IX и X вв.", „при том что нет ни одного литературного произведения, „возникновение которого на Балканах можно было бы приурочить к XI или XII в.": тексты, создававшиеся в этот период в Болгарии(и в Сербии), появляются на Руси только в эпоху так называемого „второго южнославянского влияния" — с рубежа XIV-XV вв., после падения II Болгарского царства [122, с. 61].

Закрепление на Руси кириллической письменности, разумеется, не означает, что среди первых появлявшихся здесь книг не было глаголических, наличие которых в византийских (константинопольских и афонских) монастырях в X в. вполне естественно (как были в них, скажем, грузинские и армянские конфессиональные тексты). Но именно кириллические книги (графика которых ориентирована на греческую!) должны были быть в первую очередь восприняты и освоены киевскими христианами, знакомыми с греческими книгами (ср. выше с. 137-138). Более того, именно они должны были способствовать восприятию на Руси церковнославянского языка как славянской версии византийской книжной культуры, что со временем формирует своеобразную „едлино-славянскую" культурную идеологию [ср. 190, с. 33-34 и др.].

Начало формирования собственно древнерусской книжной культуры принято связывать с деятельностью великого киевского / 162 / князя Ярослава [ср. 190, с. 22-30]. А это уже XI век — время падения I Болгарского царства (1018 г.) и активной грецизации местной культуры, когда южнославянские книжники вполне могли эмигрировать в уже христианизованную Русь с глаголическими и кириллическими рукописями, созданными в Болгарии в X в. и послужившими протографами для древнерусских „списателей". Но в отличие от аналогичной ситуации, сложившейся после падения II Болгарского царства (1393-1396), вряд ли эта эмиграция была значительной: источники ничего не говорят, кроме того, что епископы и попы до середины XI в. назначались „из Грькъ"; а особенности древнерусского извода книжно-славянского языка, формировавшиеся на протяжении XI в. (см. далее), не дают повода подозревать участия в этом процессе болгарских „учителей". Роль Болгарии в становлении древнерусской книжности в основном заключалась в том, что пришедшие на Русь из византийских монастырей славянские книги были созданы в болгарских (в том числе и западноболгарских) скрипториях.

Распространенное в палеославистике мнение об „учителях-иммигрантах" — следствие очевидной логической ошибки, которая хорошо прослеживается, например, в рассуждениях того же В.А. Мошина, полагавшего, будто интенсивность несомненного расцвета славянской книжности на Руси в относительно короткое время, „очевидно, зависела от количества рукописных оригиналов и числа учителей-болгар, которые при Владимире и Ярославе пришли на Русь, другими словами — от силы волны болгарской эмиграции после падения их государства в первом двадцатилетии XI в." [122, с.62]. „Количество рукописных оригиналов", с одной стороны, и „число учителей-болгар", с другой — величины, не зависящие друг от друга; и если допустимо соглашаться с „количеством рукописных оригиналов" болгарского происхождения, то оно никак не определяет „числа учителей", ибо, как было сказано, для появления на Руси рукописей древнеболгарского происхождения не требовалось активной иммиграции сюда болгарских книжников. В этом отношении необходимо согласиться с Б.А. Успенским, который разъясняет, что „принятие ц[ерковно]-сл[авянского] языка в юж[но]-сл[авянском] изводе совсем не предполагает с обязательностью наличия

сколькo-нибудь устойчивых болгарo-рус[ских] культурных контактов" в эпоху становления древнерусской книжной культуры: культурная „ ориентация была греческой, письменность — болгарской " [190, с.25] (разрядка моя. — Г . Х .).

Об организации скрипториев, в которых „писцы многи" должны были переписывать книги и переводить новые с греческого на церковнославянский, в летописи рассказывается под 1037 г. (см. ПВЛ, с. 192-194). Но, как и в других случаях, это сообщение (где отмечено также строительство киевской Софии, церкви Благовещения и монастырей св. Георгия и св. Ирины, а также ряда церквей „по городам и селам" и говорится об организации „народного" образования) не совпадает с началом книжной деятельности на Руси: сообщение приурочено к году основания киевской митрополии, последовавшего за кончиной Мстислава, вследствие чего „прея власть его вьсю Ярославъ и бысть самовластьць Русьст ѣ и земли" (ПВЛ под 1036 г., с. 191). Начало же просветительской /163/ деятельности Ярослава Мудрого, несомненно, требовавшей внутривосточной стабильности, вероятнее отнести к 1026 г., когда он (после поражения в битве при Листвене в 1024 г.) „приде Кыеву и сътвори миръ съ братьмь своимь Мьстиславъмь у Городьца. И раздѣлиста по Дънѣ прѣ Русьскую землю: Ярославъ прия сую сторону, а Мьстилавъ ону; и начаста житии мирно и въ братолюбьствѣ , и преста усобица и мятежъ, и бысть тишина велика въ земли" (ПВЛ, с. 189), а возможно, и к 1019 г., когда Ярослав, разделавшись с братоубийцей Святополком, „с ѣ де Кыевѣ , утьрь пота съ дружиною своею, показавъ побѣду и трудъ великъ" (там же, с. 183-186).

Особенности русского извода отражены уже в старейшем древнерусском датированном памятнике — ОЕ 1056-1057 гг. [см. 78]; а к концу XI в., в частности, в Арх . ев. 1092 г. они уже выступают достаточно последовательно [см. 40, с. 76 и далее], особенно в орфографии так называемого „второго" писца [см. 63, в частности, вывод на с. 132]. Характер этих особенностей заставляет сомневаться в участии „болгарских учителей" в процессе организации и дальнейшего развития древнерусской школы книжности. Если суммировать особенности древнерусского церковнославянского языка, в частности те, которые отличают его от древнеболгарского, то придется признать справедливым замечание А.А. Шахматова, что древнерусские книжники обращались „с церковнославянским языком как со своим

достоянием, не прибегая к иноземному учительству для его усвоения и понимания" [219, с. 61] (разрядка моя. — Г.Х.). В самом деле, участием „болгарских учителей" не объяснить „этимологически" последовательного различения букв ъ и ь в позиции с плавными на месте праславянских сочетаний *tъrt — *tьrt (тем более постановки ъ или ь перед р и л, что обычно уже на первых 24 листах ОЕ и очень последовательно представлено в Арх. ев. [см. 163, с.110-111]), коль скоро ни в Восточной Болгарии, ни в Македонии гласного в этих сочетаниях не было (или он уже был, но как „вторичный", как в современном болгарском?); болгарские или македонские „учителя" не могли способствовать чтению щ как [см. 44, примеч. на с. 36-37], а тем более замене южнославянского жд как рефлекса *dj на ж (хотя Б.А. Успенский и пытается связать такую замену с „македонским влиянием" [см. 191, с. 148-149]); и только при отсутствии „орфоэпических комментариев" со стороны южнославянских „учителей" могли развиться в русском изводе церковнославянского языка такие характерные его черты, как - ъмь/-ьмь в творительном падеже единственного числа (при старославянских и южнославянских -омь/-емь и при норме книжного чтения ъ и ь как [о] и [е] — см. интерпретацию [191, с. 114]), формант -тъ в 3-м л. ед. и мн. числа глагольных форм (при старосл. -тъ и отсутствии этого форманта в болгарских и македонских говорах) и др. [ср. 104, с. 13-16)]. /164/

Творческое отношение древнерусской книжной школы к кирилло-мефодиевской традиции в отечественной славистике было замечено еще в прошлом столетии. По мнению В.Н. Щепкина, оно прежде всего проявлялось, „во-первых, в тщательном удалении диалектических (диалектных. — Г.Х.) особенностей глаголического (македонского) наречия", во-вторых, в сверке славянского текста с греческим [224, с. IV]. Так, если писец, например, глаголического „Зографского евангелия" очень дорожил тщательной передачей оригинала и прекрасно справлялся с этой работой", то редактор („справщик") древнерусского ОЕ, т.е. уже на заре древнерусской книжности, „видел в своем оригинале только сырой материал, подлежащий последовательной обработке" [там же, с. V].

В общенародном масштабе распространение христианства на Руси — длительный и не всегда мирный процесс, встречавший значительное сопротивление в периферийных районах обширного и разноплеменного Древнерусского государства. В основных же

древнерусских центрах христианская культура, связанная с кириллической письменностью, к середине XI в. уже явно господствовала. Книжное учение, начавшееся еще при Владимире I, добивается очень больших успехов: бытовые письма на бересте указывают, что в XI в. школьное образование среди населения Новгорода было едва ли не всеобщим [ср. 231, с. 44-45] и охватывало даже женщин (подпись Анны Ярославны под французским документом 1063 г. говорит о том, что женщины, по крайней мере в элитарной среде, получали книжное образование и в Киеве!) — явление, не характерное для Западной Европы, но известное в Византии, где, как и на Руси, книжно-письменный язык соотносился с языком повседневного общения (хотя тоже не был ему тождествен). А труд дьякона Григория свидетельствует, что к середине XI в. формирование местного извода церковнославянского языка, осуществлявшееся в плане адаптации книжно-письменной традиции к особенностям древнерусской речи, уже было близко к завершению.

И если начало культурного строительства при Ярославе Мудром относить к периоду 1019-1026 гг. — через 30-35 лет после организации на Руси „учения книжного“ (ср. выше с. 155), то при учете, что славянская письменная культура к тому времени насчитывала почти полуторастолетнюю историю, а после перехода на кириллицу оказалась в прямой соотнесенности с греческой книжностью (не забудем о синкретичности представлений о графике и языке книжности в эпоху средневековья — см. выше с. 104). то не должен удивлять высокий уровень ее развития ко времени деятельности дьякона Григория, т.е. спустя еще 30-35 лет, когда он представлял по крайней мере второе, а может быть, даже уже третье поколение деятелей собственно древнерусской школы книжности, особенности которой он вполне отчетливо отразил в своей „списательской“ практике в 1056-1057 гг./ 165 /

Именной указатель личных имен персонажей (действующих лиц и средневековых авторов)

- Адальберт, монах, в 961-962 гг. "епископ Руси" 144, 146-148, 150, 152, 156
- Адальберт, еп. Пражский см. Войтех 106, 113
- Адальвин, архиеп. Зальцбургский (859-873) 65, 71
- Адальдаг, еп. Бременский 146
- Адриан II, римский папа (867-872) 23, 49, 52, 54, 55, 61, 66, 67, 75, 76, 77, 79, 101, 118
- Анастасий Библиотекарь (800-880), еп. 48, 49, 53, 55, 79, 99
- Ангеларий, ученик солунских братьев 91, 94, 106
- Андроник, св. ап. 46, 54, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 98, 101
- Анна (963-1011), дочь византийского императора Романа II, жена кн. Владимира I 153
- Анна Ярославна, французская королева, дочь Ярослава Мудрого 155, 165
- Анна (Иоанн, папа) 121
- Анно, еп. Фрейзингенский 65
- Антоний, архиеп. Новгородский см. Добрыня Ядреикович 143
- Арно, архиеп. Зальцбургский 30
- Арнульф, германский король (887-899) 67, 69
- Арон, брат болгарского царя Самуила 157
- Аскольд, легендарный киевский князь (862-882) 120, 121, 122, 124, 128, 133
- Аспарух, (прото)болгарский хан (2-я пол. VII в.) 97
- Блуд, воевода 131
- Болеслав I, польский король (992-1025) 140
- Боривой (Ворживой), чешский князь (873-891/893), муж Людмилы 92
- Борис I, князь (852-889), креститель Болгарии (ум. 907) 25, 26, 47, 48, 54, 60, 64, 76, 94, 97-102, 106, 109, 126, 143, 147
- Борис II, болгарский царь (969-971) 157
- Борис, св. (убит 1015) 130
- Брячислав, полоцкий князь (1003-1044) 130
- Валдемар см. Владимира I 151
- Варда, цесарь (856-865), дядя Михаила III 60
- Варда Фока, византийский полководец 154

Василий I Македонянин, византийский император (867-876) 60
Василий II Болгаробойца, византийский император (976-1025) 122, 143, 157
Василий, христианское имя Владимира I 100, 122, 143
Вацлав см. Вячеслав 92
Вергилий, зальцбургский монах 29, 30
Вит, св. 95
Вихинг (ум. 899), еп. Нитры (880-893) 24, 51, 65, 74, 77, 91, 93, 94
Владимир I Святой, киевский вел. князь (980-1015) 23, 26, 99, 100, 119, 121-122, 128, 129-132, 143, 149, 150-154, 155-156, 158, 160, 161, 163, 165
Владимир II Мономах, киевский вел. князь (1113-1125) 129
Владимир Расате, болгарский князь (889-893), сын Бориса 126, 102
Войтех, св., еп. Пражский (982-997) 95, 106, 118, 131, 160
Володимер см. Владимира I 122, 130, 149, 150, 151, 153, 155
Володимер, сын Ярослава Мудрого 130
Волчий Хвост, воевода 131
Всеволод Володимерич, сын Владимира I 130
Всеволод Ярославич, киевский вел. князь (1076-1093) 131
Всеслав, полоцкий князь (1001-1003) 130
Вышата, воевода 131
Вышеслав, сын Владимира 7, 130
Вячеслав, св., чешский князь 74, 84, 92, 95
Вячеслав Ярославович, сын Ярослава Мудрого 10
Гаудерих (ум. 898), еп. Веллетрийский (867-880) 49, 53, 54, 55, 56, 75, 79, 80 /166/
Георгий Амартол, греческий хронист IX в. 127
Георгий Полаша, асикрет 53 Гер-мерик, еп. Пассау 63, 65
Гинкмар Реймский, западноевропейский хронист X в. 102
Глеб, св. (убит 1015) 130
Гондрух (м), еп. см. Гаудерих 75
Горазд, ученик Мефодия 90, 106, 131
Гостята сын Кибара, киевский еврей 134
Григорий Великий, раннехристианский богослов (IV в.) 84
Григорий, дьякон 2, 10, 78, 165
Григорий, священник 142
Давид, брат болгарского царя Самуила 157
Давид, крестное имя св. Глеба 130
Деордерик, еп. 30

Детгарт, папский легат 95
Дир, легендарный киевский князь (862-882) 120, 122, 128
Дмитрий Солунский, св. 68, 71
Дмитрий Хоматиан, архиеп. Охридский (1216-1235) 110
Добрыня, воевода, дядя и соратник Владимира I 131, 151
Добрыня Ядрейкович, древнерусский паломник 143
Доке, монах, брат болгарского князя Бориса I 106
Елена, жена императора Константина Порфирогенета 100,143
Елена, крестное имя кн. Ольги 100, 143, 144, 145, 146
Иаков мних, древнерусский писатель XI в. 145, 153
Иван Владислав, последний правитель I Болгарского царства (1015-1018) 138
Игнатий, византийский патриарх (847-858, 867-877) 60, 68, 101
Игорь, киевский князь (913—945) 126, 127, 128-134, 135, 139, 140, 141
Игорь Ярославич, сын Ярослава Мудрого 131
Иероним, св. (330-419), переводчик Вульгаты 4, 96
Изяслав Володимерич (981-1001), полоцкий князь 130
Изяслав Ярославич, киевский вел. князь (1054-1073) 131
Иоанн VIII, римский папа (872-882) 54, 56, 63, 64, 65, 70, 74, 76-79, 93
Иоанн XIII, римский папа (965-972) 156
Иоанн, экзарх Болгарский 106
Иоанн I Цимисхий, византийский император (969-976) 138, 157
Иоанн Скалица, византийский писатель XI в. 143
Иордан, готский историк VI в. 34
Иосиф, первый болгарский епископ (с 870 г.) 60, 101
Карл Великий, король франков (768-814) 21, 30, 67, 70, 97
Карломан, маркграф Восточной марки, сын Людвига Немецкого 65
Кий, легендарный основатель Киева 128
Кирилл, св. (монашеское имя Константина-Философа) 4, 8, 17, 21, 24, 27, 32, 37, 40, 48, 57, 66, 69, 73, 75, 79, 85, 106, 110, 118
Климент, св., римский епископ (папа) I в. 23, 45, 49, 53, 55, 56, 58, 61, 66, 79
Климент Охридский, еп., ученик солунских братьев 47, 48, 74, 89-91, 92, 94, 96, 97, 101, 103, 106, 110-111, 118
Козьма Пражский (ум. 1125), чешский хронист 69, 95, 156
Константин I Великий, римский император (306-337) 107
"Константин VII Порфирогенет, византийский император (913-959) 98, 120, 122, .129, 142-145, 153

Константин Костенечский, южнославянский писатель XV в. 118
Константин Преславский, еп., младший ученик солунских братьев 91, 105, 110
Константин Философ, св. (827-869), в монашестве Кирилл 4-5, 8, 14, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 36, 38, 39, 41, 44, 45, 48-56, 59, 61, 63, 67, 69, 74-77, 79, 80, 82, 83, 91, 105, 106, 108, 109, 117-121, 123, 125, 126
Коцел, маркграф (князь) Паннонии (861-874) 25, 30, 52, 56, 57, 62, 63, 66, 67, 91
Крижанич, Юрий, славянский филолог XVII в. 118
Кристиан, чешский писатель конца X в. 75, 95
Крум, болгарский хан (803-814) 98 /167/
Лаврентий, ученик солунских братьев 91, 106
Лев, друнгарий Солуня, отец солунских братьев 22
Лев Грамматик, византийский ученый IX в. 54
Лев Диакон, византийский историк X в. 121
Либуций, монах Майнцского монастыря (ум. 15. 03. 961) 146
Людвиг (Людовик) Немецкий, вос-точнофранкский король (843—876) 63, 65, 67, 70, 99
Людмила, св., первая чешская христианка 75, 84, 92, 95
Лют (Мстислав Лютый, Мисти-ша), древнерусский вельможа (убит 975) 131, 150
Лютер, Мартин, переводчик Библии на немецкий язык (XVI в.) 13, 14
Маламир, болгарский хан (831-836) 35, 98
Малко Л юбечанин, киевский вельможа, отец Добрыни 131
Малуша см. Малфрид 131
Малфрид (Мальфрѣдь), мать Владимира I (ум. 1000) 131, 149
Мануил, еп. Адрианополя 98
Марин, дьякон 101
Месроп Маштоц, армянский просветитель IV-V вв. 14
Мефодий, св., архиеп. Паннонский (870-885) 4, 8, 17, 21-25, 26, 27, 30-32, 36, 40, 44, 45, 48-52, 54-74, 75-79, 81-83, 85, 86, 89-97, 101, 106, 107, 111, 117, 118
Мистиша см. Лют 131
Митрофан, митрополит Смирны 23, 53, 55
Михаил III, византийский император (842-867) 22, 23, 25, 36, 52, 59, 60, 68, 100, 128, 143
Михаил, крестное имя болгарского князя Бориса I 100, 109, 143
Михаил, киевский митрополит 121, 122

Моисей, брат болгарского царя Самуила 157
Моймир I, моравский князь (830-846) 35
Мстислав Володимерич, тмутараканский, в 1026-1036 гг.
черниговский князь 130, 163-164
Мстислав Лютый см. Лют 131, 150
Мутимир, сербский князь 65, 131
Наум, св., ученик солунских братьев 27, 75, 89, 91, 94, 106, 110, 118
Нестор, монах Киево-Печерского монастыря (конец XI — начало XII
в.) 26, 117, 121, 128-132, 135, 140, 141, 145, 146, 148, 149, 151-153, 156
Никола, болгарский наместник (комит), отец царя Самуила 138, 157
Николай I, римский папа (858-867) 52, 56, 64, 67, 68, 76, 99, 100, 101,
122
Никон, монах Киево-Печерского монастыря (ум. 1088) 130
Олаф Триггвессон, король, креститель Норвегии 151
Олег, киевский князь (882—913) 121, 126, 128-130, 133, 135, 139
Олег Святославлич, деревлянс-кий наместник (970-977) 130, 149, 150,
151
Олена, см. Елена, крестное имя княгини Ольги 140
Ольга, кн. (ум. 969) 100, 120, 128, 133, 140-150, 152, 153, 155, 156
Омортаг (Омуртаг), болгарский хан (814-831) 98
Онфим, мальчик из Новгорода 159
Остромир, новгородский посадник (сер. XI в.) 131
Оттон I, германский король (936-973) 144, 146, 147, 155
Павел, св. ап. (ум. 67) 55, 77
Павел, еп. Анкинский 65, 71
Павел, папский легат 99
Петр, св. ап. 65, 75
Петр, болгарский царь (927-969) 156, 157, 162
Петр, болгарский дипломат, родственник царя Бориса I 99
Позвизд, сын Владимира I 130
Пресиан, болгарский хан (836-852) 47
Прибина, князь Нитры (до 838), отец Коцела 30, 35, 67
Прокоп, св., основатель Сазавс-кого монастыря (1030) 95
Радослав (Радислав), наместник Белграда 73, 131
Растислав, моравский князь (846-870) 25-27, 33, 36, 45, 50-52, 54, 56, 57,
58, 60, 62, 64, 67, 69, 90, 91, 92, 131, 147
Растица см. Растислав 25, 131 /168/
Ратимир, хорватский князь 35, 131

Регинон Прюмский, западноевропейский хронист X в. 144, 146, 147
Роальд (Руальд), вельможа князя Игоря 131
Рогволод, полоцкий князь (убит 980) 130
Рогнеда (Рогънѣдь), полоцкая княжна, жена Владимира I 130
Роман I Лакапин, византийский император (920-921, 931-944) 128, 156
Роман II, византийский император (959-963) 144, 146
Роман, крестное имя св. Бориса 130
Роман, болгарский царевич 157
Рюрик, легендарный новгородский князь (862-879) 122, 126, 128-130
Савва, ученик солунских братьев 91, 106
Самуил, болгарский царь (997 — 1014) 112, 138, 157-158
Свен (Свѣнь), вельможа кн. Игоря 131
Свенельд (Свѣналдъ), воевода киевских князей Игоря и Святослава 131, 150
Святополк I Великий, князь Великой Моравии (870-894) 27, 34, 50-52, 57, 58, 62-66, 69, 72, 74, 77, 89-95, 131
Святополк Володимерич, киевский вел. князь (1015), убийца свв. Бориса и Глеба 128, 130, 151, 164
Святополк Изяславлич, киевский вел. князь (1093-1113) 135
Святослав Володимерич, сын Владимира I 130
Святослав Игоревич (род. 942), киевский князь (945-972) 128, 129, 131, 135, 140, 141, 142, 143, 147-150, 156-158
Святослав Ярославлич, сын Ярослава Мудрого 131
Симеон, болгарский царь (893-927) 26, 102, 106, 109, 110, 112, 126, 156
Станислав, сын Владимира I 130
Стефан V, римский папа (885-891) 89, 90, 91, 94
Судислав, сын Владимира I 130
Титмар Мерзебургский, западноевропейский хронист (ум. 1018) 147
Траян, римский император 23
Ульфилла, еп., переводчик Библии на готский язык (не позднее 341 г.) 14
Феодосии Печерский, св., игумен Киево-Печерского монастыря (ум. 1074) 153
Феофано, супруга Романа I 144
Феофилакт Охридский, архиеп. болгарский (начало XI в.) 47, 89, 101
Фирмос, см. Формоз 75
Формоз, еп. Портуенский 75, 99, 101

Фотий (род. ок. 820 г.), византийский патриарх (858-867, 878-886) 23, 52, 53, 54, 68, 74, 76, 99, 100, 120-123, 133

Храбр, монах (черноризец), болгарский писатель (2-я пол. IX в.) 25, 28, 30, 31, 104-109, 112, 125, 131

Юстиниан, византийский император (527-565) 28, 47, 98

Ярополк Святославлич, киевский вел. князь (973-980) 130, 149, 150-151

Ярослав Мудрый, киевский вел. князь (1016-1054) 10, 26, 122, 128, 130, 135, 151, 155, 160, 162, 163, 164, 165 /169/

Сокращения названий старейших памятников славянской письменности и раннесредневековых исторических источников

АЕ — Ассеманиево (или Ватиканское) евангелие.

Арх. ев. — Архангельское евангелие 1092 г.

ЖК — Житие Константина (цит. по: Климент Охридский. Събрани съчинения. — София, 1973. — Т. 3. — С. 89 — 109).

ЖМ — Житие Мефодия (цит. по тому же изданию, что и ЖК, с. 185 — 192).

ЗЕ — Зографское евангелие.

ИЛ — Итальянская легенда: соч. Гаудериха, еп. Веллетрийского

"Incipit

Translatio corporis sancti Clementis martiris ac pontificis" (цит. по СБ — см.).

КЛ — Киевские листки (Киевский миссал).

КС — Клоцов сборник (Glagolita Clozianus).

МЕ — Мариинское евангелие.

ОЕ — Остромирово евангелие 1056 — 1057 гг.

ПВЛ — Повесть временных лет (как исторический источник цит. по реконструкции: Шахматов А.А. Повесть временных лет. — Пг., 1916. — Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания).

ПО — Пражские глаголические отрывки.

СБ — Sveta brata Giril in Metod v zgodovinskih virih. Ob 1100-letnici Metodove smrti. — Ljubljana, 1985.

СК — Саввина книга.

СП — Синайская псалтырь.

СР — Супрасльская рукопись.

СТ — Синайский требник (евхологий).

Хр. — Черноризец Храбр. О письменах (цит. по: Черноризец Храбр. О писменехъ. Критическое издание, изготовила Алда Джамбелука-Коссова. — София, 1980. — С. 113 — 143).

Цитированная литература

1. Аванесов Р.И. К вопросам периодизации русского языка // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. — М., 1973.
2. Авдусин Д.А., Тихомиров М.Н. Древнейшая русская надпись // Вестн. АН СССР. — 1950. — Т. IV.
3. Алексеев А.А. Переводческое наследие Кирилла и Мефодия и его исторические судьбы (Песнь песней в древней славянской письменности): Автореф. докт. дис. — Л., 1984.
4. Анастасьев Д. Болгария 973-го года // Byzantinoslavica. — 1931. — Рос. III.
5. Ангелов Д. Формирование болгарской народности. Ее развитие в эпоху средневековья (IX—XIV вв.). — София, 1978.
6. Ариньон Ж.-П. Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // Византийский временник. — М., 1980. — Т. 41.
7. Архипов А.А. Об одном древнем названии Киева // История русского языка в древнейший период (Вопросы русского языкознания; вып. 5). — М., 1984.
8. Арциховский А.В, Борковский В.И. Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1956-1957 гг.). — М., 1963.
9. Баранкова Г.С., Пичхадзе А.А. О некоторых языковых особенностях протографа Изборника Святослава 1073 г. // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и языка. — 1990. — Т.49. — № 5.
10. Бернштейн С.Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. — М., 1961. — Т. I.
11. Бернштейн С.Б. Константин-Философ и Мефодий: Начальные главы из истории славянской письменности. — М., 1984.
12. Бибииков М.В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII-XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1980 год. — М., 1981.
13. Бильбасов В.А. Кирилл и Мефодий — Спб., 1868. — Т. I. Кирилл и Мефодий по документальным источникам.
14. Богданова Н.М. О времени взятия Херсона князем Владимиром // Византийский временник. — М., 1986. — Т. 47.

15. Богданова Н.М. О значении точного прочтения источника // Византийский временник. — М., 1988. — Т. 49.
16. Брайчевский М.Ю. Неизвестное письмо патриарха Фотия киевскому кагану Аскольду и митрополиту Михаилу Сирину // Византийский временник. — М., 1986. — Т. 47.
17. Брюсова В.Г. Когда и где был поставлен митрополит Иларион // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 1989. — Сб. I. XI-XVI вв.
18. Вайан А. Руководство по старославянскому языку. — М., 1952.
19. Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. — М., 1963. — Вып. 7.
20. Верещагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян: Переводческая техника Кирилла и Мефодия. — М., 1971.
21. Верещагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян: Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. — М., 1972.
22. Верещагин Е.М. Великоморавский этап развития первого литературного языка славян: Становление терминологической лексики // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. — М., 1985.
23. Вечерка Р. Великоморавские истоки церковнославянской письменности в Чешском государстве // *Magiia Moravia...* (см. № 251). /171/
24. Вечерка Р. Письменность Великой Моравии // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. — М., 1985.
25. Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: Методология и историография. — М., 1976.
26. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской. XI-XIV вв. — Киев, 1966. — Вып. 1.
27. Высоцкий С.А. Древнерусская азбука из Софии Киевской // Сов. археология. — 1970. — №4.
28. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской: (По материалам граффити XI-XVII вв.). — Киев, 1976.
29. Высоцкий С.А. Киевские граффити XI-XVII вв. — Киев, 1985.
30. Высоцкий С.А. О дате поездки посольства княгини Ольги в Константинополь // Древние славяне и Киевская Русь. — Киев, 1989.
31. Гавлик Л. Моравская народность в эпоху раннего феодализма // Вопросы этногенеза... (см. № 25).

32. Гейл Фр. Византийское посольство в Великую Моравию — на политическом фоне тогдашней Европы // *Magna Moravia...* (см. № 251).
33. Голубинский Е.Е. История русской церкви. — 2-е изд. — М., 1901. — Т. I. Первая половина тома. Период первый, Киевский или домонгольский.
34. Грашева Л. Брегалницкая миссия Константина-Кирилла и Мефодия: (история вопроса) // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985.
35. Гутянова Я. Моравизмы в лексике старославянских рукописей: Автореф. канд. дис. — М., 1986.
36. Гълъбов И. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. — София, 1980. — Ч. I. Увод и фонетика.
37. Джамбелука-Коссова А. Черноризец Храбър. О писменехъ. — София, 1980.
38. Добровский И. Кирилл и Мефодий, словенские первоучители: Историко-критическое исследование. — М., 1825.
39. Дунков Д. Супрасълският сборник и етаните в развитието на преславската редакция на старославянските книги // *Език и литература*. — 1985. — № 5.
40. Дурново Н.Н. Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // *Лужнословенски филолог*. — Београд, 1924. — Кн. IV.
41. Дурново Н.Н. Мысли и предположения о происхождении старославянского языка и славянских алфавитов // *Byzantinoslavica*. — Praha, 1929. — Т. I.
42. Дурново Н.Н. Еще раз о происхождении старославянского языка и письма: Несколько разъяснений по поводу рецензии проф. С.М. Кульбакина на мои "Мысли и предположения" // *Byzantinoslavica*. — Prague, 1931. — Т. III.
43. Дурново Н.Н. К вопросу о времени распада общеславянского о языка // *Sborník prací I sjezdu slonských filologů v Praze*, 1929. — Prague, 1932.
44. Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. — М., 1969.
45. Дуциц Л.В., Мельникова Е.А. Надписи и знаки на костях с городища Масковичи (Северо-Западная Белоруссия) // *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования*. 1980 год. — М., 1981.

46. Живов В.М. Проблемы формирования русской редакции церковнославянского языка на начальном этапе // Вопр. языкознания. — 1987. — № 1.
- 47 Живов В.М. Роль русского церковнославянского в истории славянских литературных языков // Актуальные проблемы славянского языкознания. — М., 1988.
48. Живов В.М. История русского права как лингво-семиотическая проблема // Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. — Columbus; Ohio, 1988. /172/
49. Живов В.М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Русская духовная культура / Под ред. Л.Магаротто и Д.Рицци. — Trento, 1992.
50. Жуковская Л.П. Поддельная докириллическая рукопись: (К вопросу о методе определения подделок) // Вопр. языкознания. — 1960. — № 2.
51. Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. — М., 1976.
52. Жуковская Л.П. Реймское евангелие: История его изучения и текст. — М., 1978.
53. Жуковская Л.П. Еще раз о старославянском языке // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и языка. — 1987. — Т.46, № 1.
54. Жуковская Л.П., Смирнов Р.А. [Рецензия] // Вопр. языкознания. — 1983. — № 1. — Рец. на кн.: Сказания о начале славянской письменности. — М., 1981.
55. Жуковська Л.П. Гіпотези й факти про давньоруську писемність до XII ст. // Література XVI-XVII ст. — Київ, 1981.
56. Журавлев В.К. Внешние и внутренние факторы языковой эволюции. — М., 1982.
57. Завитневич В. К вопросу о культурном влиянии Византии на быт русских славян курганного периода // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. — М., 1905. — Т.1.
58. Зимин А.А. Феодалная государственность и Русская правда // Исторические записки. — 1965. — Т. 76.
59. Златарски В.Н. История на българската държава през средните векове. — София, 1934. — Т.П.
60. Иванов С.А. Византийско-болгарские отношения в 966 — 969 гг. // Византийский временник. — 1981. — Т.42.

61. Иванова Т.А. Заметки о лексике Синайского патерика: (К вопросу о переводе Патерика Мефодием) // Проблемы современной филологии: Сб. статей к 70-летию акад. В.В. Виноградова. — М., 1965.
62. Иванова Т.А. Еще раз о "русских письменах" // Сов. славяноведение. — 1969. — № 4.
63. Иванова Т.А. Об азбуке на стене Софийского собора в Киеве // Вопр. языкознания. — 1972. — № 3.
64. Иванова Т.А. Славянские азбуки // Актуальные проблемы изучения и преподавания старославянского языка. — М., 1984.
65. Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. — М., 1977.
66. Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года. — М., 1957.
67. Ильинский Г.А. Погодинские кирилловско-глаголические листки // *Byzantinoslavica*. — 1929. — Кос. I.
68. Ильинский Г.А. [Рецензия] // *Byzantinoslavica*. — 1929. — Рос. I. — Рецензия на кн.: Огієнко І. Константин і Мефодій, їх життя та діяльність... Варшава, 1927-1928.
69. Ильинский Г. А. Где, когда, как и с какой целью глаголица была заменена "кириллицей" // *Byzantinoslavica*. — 1931. — Рос. III. — Ses. 1.
70. Ильинский Г.А. Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии. — София, 1934.
71. Иордан . О происхождении и деянии готтов (*Getica*). — М., 1960.
72. Исаченко А.В. К вопросу о периодизации истории русского языка // Вопросы теории и истории языка: Сб. в честь проф. Б.А.Ларина. — Л., 1963.
73. Исаченко А.В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. — М., 1963. — Вып.7.
74. Исаченко А.В. Два пособия по истории русского языка // Вопр. языкознания. — 1965. — № 4.
75. Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Пг., 1922. — Т. П. /173/
76. Истрин В.М. Договоры русских с греками X в. // Изв. ОРЯС. — 1925. — Т. 29.
77. Истрин В.М. Моравская история славян и история поляно-руси как предполагаемые источники Начальной русской летописи // *Byzantinoslavica*. — 1931. — Рос. III. — Ses. 1; 1932. — Рос. IV. — Ses. 1.
78. Каринский Н.М. Остромирово евангелие — как памятник древнерусского языка // ЖМНП. — 1903. — Май.

79. Килиевич С.Р. Детинец Киева IX — первой половины XIII веков: По материалам археологических исследований. — Киев, 1982.
80. Кирай П. К вопросу о глаголических письменах в системе древневенгерских рунических знаков // Константин-Кирил Философ: Доклады от симпозиума, посвящен на 1100-годишнина от смъртта му. — София, 1971.
81. Кирило-Методиевска енциклопедия. — София, 1985. — Т. I.A-3.
82. Климент Охридски. Събрани съчинения. — София, 1973. — Т.3. Пространни Жития на Кирил и Методии.
83. Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI — XVII веков. — М., 1980.
84. Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. — М., 1985.
85. Конески Б. Охридска книжевна школа // Slovo. — 1957. — Вг.VI — VIII.
86. Котляр Н.Ф. К истории возникновения нормы частного землевладения в обычном русском праве // Древние славяне и Киевская Русь. — Киев, 1989.
87. Кралик О. Крещение Борживая и вопрос о непрерывности славянской литературы в Чехии // Тр. Отд. древнерусской литературы. — М.; Л., 1963. — Т. XIX. Русская литература XI — XVII вв. среди славянских литератур.
88. Кралик О. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // Там же.
89. Куев К.М. Черноризец Храбър. — София, 1967.
90. Куев К.М. Иван Александрият сборник от 1348 г. — София, 1981.
91. Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. — Рязань, 1969.
92. Кульбакин С.М. Древне-церковно-славянский язык. 2-е изд. — Харьков, 1913.
93. Курц И. Роль церковнославянского языка как международного культурного (литературного) языка славян // IV Международный съезд славистов: Материалы дискуссии. — М., 1962. — Т.2. Проблемы славянского языкознания.
94. Лавров П.А. Евангелие и Псалтырь, "роусьскими" (роушкими) письмены писанные, в Житии Константина Философа // Изв. РЯС. — 1928. — Т. I.

95. Лавров П.А. [Рецензия] // Там же. — Рец. на кн.: Dvornik F. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siecla. — Paris, 1926.
96. Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности (Труды славянской комиссии; т. I). — Л., 1930.
97. Ламанский В.И. Появление и развитие литературных языков у народов славянских // Изв. ОРЯС. — 1901. — Т. VI., кн. 1.
98. Ламанский В.И. Славянское Житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник: Критические заметки. — Пг., 1915.
99. Ларин Б.А. Лекции по истории русского литературного языка (X — середина XVIII в.). — М., 1975.
100. Литаврин Г.Г. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза... (см. № 25) /174/
101. Литаврин Г.Г. Народы Балканского полуострова в составе Византийской империи в XI — XII вв. // Формирование раннесредневековых славянских народностей. — М., 1981.
102. Литаврин Г.Г. Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников // Византийский временник. — 1981. — Т.42.
103. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М.; Л., 1947.
104. Лихачев Д.С. "Софийский временник" и новгородский политический переворот 1136 г. // Исторические записки. — 1948. — 25.
105. Логачев К.И. К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита // Сов. славяноведение. — 1976. — № 4.
106. Ломоносов М.В. Поли. собр. соч. — М.; Л., 1952. — Т. 7. Труды по филологии.
107. Львов А.С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. — М., 1966.
108. Львов А.С. Еще раз о древнейшей русской надписи из Гнездова // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и языка. — 1971. — Т.30. — Л* 1.
109. Львов А.С. О пребывании Константина в монастыре Полихрон // Сов. славяноведение. — 1971. — № 5.
110. Мареш В.Ф. Древнеславянский литературный язык в Великоморавском государстве // Вопр. языкознания. — 1961. — №2.

111. Мареш В.Ф. Сказание о славянской письменности (по списку Пушкинского дома АН СССР) // Тр. Отд. древнерусской литературы. — М.; Л., 1963. — Т. XIX. Русская литература XI — XII веков среди славянских литератур.
112. Медынцева А.А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора XI — XV вв. — М., 1978.
113. Медынцева А.А. Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси // Сов. археология. — 1984. — № 4.
114. Медынцева А.А., Попконстантинов К.К. Надписи на Круглой церкви в Преславе. — София, 1985.
115. Мечев К. Сознательная автобиографическая мифологизация: о хронологии, авторстве и жанре Солунской легенды // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985.
116. Мирчев К., Кодов Хр. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. — София, 1965.
117. Михаиле Г. Старославянские надписи, открытые в с. Бесарабь (обл. Добруджа) // Revue Roumaine de Linguistique. — 1964. — Т. IX, № 2.
118. Миятев Кр. Кръглата църква въ Преславъ. — София, 1932.
119. Можаяева И.Б. Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике. 1945 — 1974 гг. — М., 1980.
120. Мошин В.А. Начало Руси. Норманы в Восточной Европе // Byzantinoslavica. — 1931. — Рос. III.
121. Мошин В.А. Христианство в России до св. Владимира // Владимирский сб: В честь 950-летия крещения Руси (988 — 1938). — Белград, 1938.
122. Мошин В.А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X — XV вв. // Тр. Отд. древнерусской литературы. — М.; Л., 1963. — Т. XIX. Русская литература XI — XVII вв. среди славянских литератур.
123. Мустафина Э.К., Хабургаев Г.А. Проблема древнерусских форм сложного будущего с глаголами имамъ, хощу и могу (на материале "Повести временных лет" по спискам XIV — XV вв.) // Вести. Моск. унта. Сер. 9. Филология. — 1985. — № 2.
124. Мюллер Л. Рассказ о крещении Владимира Святославовича из "Повести временных лет" // Проблема изучения культурного наследия. — М., 1985.
125. Нахтигал Р. Славянские языки. — М., 1963. /175/

126. Николаев С.Л. Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи // Балто-славянские исследования. 1987. — М., 1988.
127. Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № I — XXIII. // Сб. ОРЯС. — Спб., 1907. — Т. 82, № 4.
128. Никольский Н.К. К вопросу о русских письменах, упоминаемых в Житии Константина Философа // Изв. РЯС. — 1928. — Т. I.
129. Никольский Н.К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменной культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании (=Сб. ОРЯС, т. II, вып. 1). — Л., 1930.
130. Німчук В.В. Київські глаголичні листки: Найдавніша пам'ятка слов'янської писемності. — Київ, 1983.
131. Новое в археологии Киева. — Киев, 1981.
132. Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. — М., 1965.
133. Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма. — М., 1972.
134. Носов Е.Н., Рождественская Т.В. Буквенные знаки на пряслице середины X в. "Рюрикова" городища: (Вопросы интерпретации) // Вспомогательные исторические дисциплины. — Л., 1987. — XVIII.
135. Обнорский С.П. Язык договоров русских с греками // Обнорский С.П. Избранные работы по русскому языку. — М., 1960.
136. Обнорский С.П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. — М.; Л., 1946.
137. Оболенский Д. К вопросу о путешествии русской княгини Ольги в Константинополь в 957 г. // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985.
138. Овчаров В. Нови епиграфски паметници от Преслав // Плиска — Преслав: Проучвания и материали. — София, 1979. — Т. 1.
139. Острогорский Г.А. Византия и киевская княгиня Ольга // To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his seventieth Birthday. 10 Oct. 1966. — The Hague; Paris; Mouton, 1967. — Vol. 1-3.
140. Панов Б. Дејноста на Кирил и Методија во Македонка // Симпозиум 1100-годишнина од смертта на Кирил Солунски. — Скопје, 1970. — Кн. 1.

141. Плетнева С.А. Половцы. — М., 1990.
142. Погодин А.Л. Варяжский период в жизни князя св. Владимира // Владимирский сб.: В честь 950-летия крещения Руси (988 — 1938). — Белград, 1938.
143. Погорелов В. Написания греческих слов в кирилло-мефодиевском тексте Евангелия // Slavia. — 1929. — Кос. VII. — Ses. 4.
144. Попконстантинов К.К. Новооткрыти старобългарски надписи от X век в Североизточна България // Славянская палеография и дипломатика. — Сефия, 1980.
145. Поулик И. Вклад чехословацкой археологии в изучение истории Великой Моравии // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. — М., 1915.
146. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X — XII вв. — Спб., 1913.
147. Рамм Б.Я. Папство и Русь в X — XV вв. — М.; Л., 1959.
148. Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. — М., 1977.
149. Рапов О.М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // Вопр, истории. — 1984. — № 6.
150. Рапов О.М. Еще раз о датировке взятия Корсуня князем Владимиром // Византийский временник. — 1988. — Т. 49.
151. Раткош П. Великая Моравия — территория и общество // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. — М., 1985. /176/
152. Ротт-Жебровский Т. Кирилловская часть Реймского евангелия. Лингвистическое исследование. — Lublin, 1985.
153. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
154. Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. IX — первая половина X в. — М., 1980.
155. Свердлов М.Б. Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. — Л., 1983.
156. Сергиевский Б.Н. Время Владимира Святого // Владимирский сб.: В честь 950-летия крещения Руси (988 — 1938). — Белград, 1938.
157. Синайский патерик. — М., 1967.
158. Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., перевод и комментарии Б.Н.Флори. — М., 1981.

159. Соболевский А.И. В каком году крестился св. Владимир // ЖМНП. — 1888. — Июнь.
160. Соболевский А.И. Церковно-славянские тексты моравского происхождения // РФВ. — 1900. — Т. 63, вып. 1 — 2.
161. Соболевский А.И. История русского литературного языка. — М., 1980.
162. Соколов М.И. Из древней истории Болгар. — Спб., 1879.
163. Соколова М.А. К истории русского языка в XI веке (Рукопись московской библиотеки им. Ленина, № 1666) // Изв. РЯС. — 1930. — Т. III, кн. 1.
164. Соловьев А.В. Византийское имя России // Византийский временник. — 1957. — Т. XII.
165. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. — М., 1977.
166. Сотникова М.П. Русская эпиграфика в советское время // Вспомогательные исторические дисциплины. III. — Л., 1970.
167. Сперанский М.Н. Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы? // Slavia. — 1928 — 1929. — Рос. VII.
168. Тахиос А.-Е. Создание и деятельность литературного круга Константина-Кирилла до Моравской миссии // Константин-Кирил Философ: Доклады от симпозиума, посветен на 1100-годишнина от смъртта му. — София, 1971.
169. Творогов О.В. Древнерусские хронографы. — Л., 1975.
170. Творогов О.В. Повесть временных лет и Начальный свод: (Текстологический комментарий) // Тр. Отд. древнерусской литературы. XXX. Исторические повествования Древней Руси. — Л., 1976.
171. Творогов О.В. "Влесова книга" // Тр. Отд. древнерусской литературы. — Л., 1990. — XLIII.
172. Тезисы Пражского лингвистического кружка (1929) // Пражский лингвистический кружок: Сб. статей. — М., 1967.
173. Темчин С.Ю. О возможности реконструкции объема и состава текста первого славянского перевода с греческого // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. — 1987. — № 6.
174. Темчин С.Ю. Реконструкция видо-временной системы языка первых славянских переводов с греческого: Автореф. канд. дис. — М., 1989.
175. Тихомиров М.Н. Древняя Русь. — М., 1975.

176. Толкачев А.И. О названии днепровских порогов в сочинении Константина Багрянородного "De administrando imperio" (В связи с работой К.-О. Фалька на ту же тему) // Историческая грамматика и лексикология русского языка. — М., 1962.
177. Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. — М., 1988.
178. Топоров В.Н. Некоторые соображения относительно изучения истории праславянского языка // Славянское языкознание: Сб. ст. — М., 1959.
179. Торпусман А.Н. Антропонимия и межэтнические контакты народов Восточной Европы в средние века // Имя — этнос — история. — М., 1989. /177/
180. Тот И. К палеографии одноеровых памятников XII в. // Славянская палеография и дипломатика. — София, 1980.
181. Трёмбовольский Я.Л. Проблема атрибуции, установления и распространения текста древнего славянского памятника "О писменехъ чьрноризца Храбра": Автореф. канд. дис. — Минск, 1985.
182. Трубачев О.Н. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопр. языкознания. — 1974. — № 6.
183. Трубачев О.Н. Несколько лингвистических глосс к моравско-пан-нонским Житиям // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. — М., 1987.
184. Трубачев О.Н. В поисках единства. П. // Русская речь. — 1990. — № 5.
185. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания: Сб. ст. — Париж, 1927.
186. Тухачев Н.С. Попытка локализации прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X — XIII вв. // Древнейшие государства на территории СССР. — М., 1984.
187. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). — М., 1982.
188. Успенский Б.А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. — М., 1983.
189. Успенский Б.А. Из истории русского литературного языка: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. — М., 1985.

190. Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI — XVII вв.). — München, 1987.
191. Успенский Б.А. Русское книжное произношение XI — XII вв. и его связь с южнославянской традицией: (Чтение еров) // Актуальные проблемы славянского языкознания. — М., 1988.
192. Фасмер М. Греко-славянские этюды. I // Изв. ОРЯС. — 1906. — Т. XI, кн. 2.
193. Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X — XVIII вв.). — Praha, 1935. — Т. I.
194. Флоря Б.Н. О моравском посольстве в Константинополе (начало 60-х годов IX в.) // Сказания о начале славянской письменности. — М., 1981.
195. Формирование раннефеодальных славянских народностей. — М., 1981.
196. Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. — Л., 1974.
197. Хабургаев Г.А. Основные диалектологические понятия в свете данных лингвистической географии: (На материале русского языка) // Славянская филология: Сб. статей. — М., 1973.
198. Хабургаев Г.А. Старославянский язык. — М., 1974.
199. Хабургаев Г.А. Судьба вспомогательного глагола древних славянских аналитических форм в русском языке // Вести. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. — 1978. — № 4.
200. Хабургаев Г.А. Этнонимия "Повести временных лет" в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. — М., 1979.
201. Хабургаев Г.А. Становление русского языка. — М., 1980.
202. Хабургаев Г.А. Некоторые вопросы истории праславянского языка // Проблемы теории и истории русского языка (Вопросы русского языкознания, вып. 3). — М., 1980.
203. Хабургаев Г.А. "Средний штиль" М.В. Ломоносова в контексте истории русского литературного языка // Вопр. языкознания. — 1983. — № 3.
204. Хабургаев Г.А. Старославянский — церковнославянский — русский литературный // История русского языка в древнейший период (Вопросы русского языкознания, вып. 5). — М., 1984.
205. Хабургаев Г.А. Старославянский язык. 2-е изд. — М., 1986. /178/

206. Хабургаев Г.А. Дискуссионные вопросы истории русского литературного языка (древнерусский период) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. — 1988. — № 2.
207. Хабургаев Г.А. Очерки исторической морфологии русского языка. Имена. — М., 1990.
208. Хабургаев Г.А. Древнерусский и древнепольский глагол в сравнении со старославянским: (К реконструкции праславянской системы претеритов) // Исследования по глаголу в славянских языках. История славянского глагола. — М., 1991.
209. Цейтлин Р.М. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X — XI вв. — М., 1977.
210. Цейтлин Р.М. Лексика, древнеболгарских рукописей X — XI вв. — София, 1986.
211. Чейка М., Лампрехт А. К вопросу о славянском языковом единстве в период прихода в Моравию Константина и Мефодия // Magna Moravia... (см. № 251).
212. Черепнин Л.В. "Повесть временных лет", ее редакторы и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. — 1948. — 25.
213. Черных П.Я. Происхождение русского литературного языка и письма. — М., 1950.
214. Членов А.М. Системность антропонимической информации в "Повести временных лет": (Запретные имена в ПВЛ) // Имя — этнос — история. — М., 1989.
215. Шаскольский И.П. Когда же возник город Киев? // Культура средневековой Руси. — Л., 1974.
216. Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. статей в честь В.И.Ламанского. — Спб., 1906.
217. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — Спб., 1908.
218. Шахматов А.А. Повесть временных лет. — Пг., 1916. — Т. I. Вводная часть. Текст. Примечания.
219. Шахматов А.А. Очерк современного русского языка. 4-е изд. — М., 1941.
220. Шахматов А.А. Киевский начальный свод 1095 г. // Шахматов А.А. 1864 — 1920. Сб. статей и материалов / Под ред. С.П.Обнорского. — М.; Л., 1947.

221. Шестаков С.П. К истории греко-болгарских отношений в третьем десятилетии X века // *Byzantinoslavica*. — 1931. — Рос. III.
222. Шкорпил К. Надписи отъ първото Българско царство въ Черноморската област на Балканкия полуостровъ. Ч. II. Печатътъ на княза Борисъ-Михаилъ (852 — 889) въ Варнонския музей // *Byzantinoslavica*. — 1931. — Рос. III.
223. Щапов Я.Н. Древнерусские княжеские Уставы XI — XV вв. — М., 1976.
224. Щепкин В.Н. Рассуждения о языке Саввиной книги. — Спб., 1899.
225. Щепкин В.Н. Русская палеография. — М., 1967.
226. Энгельс Ф. История Ирландии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 16.
227. Ягич И.В. Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии (Приложение к 51 т. Записок АН; № 1). — Спб., 1885.
228. Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке (Отд. отт.). — Спб., 1896.
229. Ягич И.В. Глаголическое письмо (=Энциклопедия славянской филологии, вып. 3). — Спб., 1911.
230. Якубинский Л.П. История древнерусского языка. — М., 1953.
231. Янин В.Л. Я послал тебе бересту... — М., 1965.
232. Янин В.Л. Археологический комментарий к Русской Правде // Новгородский сб. 50 лет раскопок Новгорода. — М., 1982.
233. Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1977 — 1983 гг.). — М., 1986. /179/
234. Auty R. The Gospel and Psalter of Cherson: Syriae or Russian? // *To Nopog Roman Jakobson. Essays on the Occation of his seventieth Birthdey.* — The Hague; Paris; Mouton, 1967.
235. Auty R. Old and new Ideas on the Sources of the Glagolitic Alphabet // *Константин-Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнина от смъртта му.* — София, 1971.
236. Blahová E. K otázce "отъсьскыч" knih // *Slavia*. — 1969. — № 4.
237. Boba I. Novi pogled na povijest Moravie. Preispitivanje povijesnih izvora o Moravskoj, Rastislavu, Sventoplku i sv. braci Cirilu i Metodu. — Split, 1985.
238. Boba I. Sveti Metod i nadbiskupsko sjediste Sirmium u crkovnoj pokrajini Sclavonia // *Crkva u svijetu*. — Split, 1985. — Br. 4.

239. Dvornik F. *Les legendes de Constantin et Methode vues de Byzance*. — Prague, 1933.
240. Dvornik F. *Byzantine Missions among the Slavs ss. Constantine and Method-ius*. — New Brunswick; New Jersey, 1970.
241. Gold N., Pritsak O. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca; London: Comwell University Press, 1982.
242. Grivec F. *Konstantin und Metod. Lehrer der Slaven*. — Wierbaden, 1960.
243. Jagic V. *Psalterium Boloniense*. — Wien, 1907.
244. Jagic V. *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. — Berlin, 1913.
245. Kurz J. *Cirkevněslovanský jazyk jako mezinárodní kulturní (literární) jazyk o slovanstva // Československé přednášky pro IV Mezinárodní sjezd slavistů v Moskvě*. — Praha, 1958.
246. Kurz J. *Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury // Slavia*. — 1963. — Roc. XXXII. — Ses. 3.
247. Leskien A. *Grammatik der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache*. — Heidelberg, 1919 (цит. по фототип. изд.: Лескин А. *Старобългарска граматика*. — София, 1981).
248. Lunt H.G. *Ligatures in Old Church Slavonic Glagolitic Manuscripts // Slavisticna revija*. — 1957. — T. 10.
249. Lunt H.G. *On the Language of Old Rus: some Question and Suggestions // Russian Linguistics*. — 1975. — Vol. 2.
250. Lunt H.G. *On Dating Old Church Slavonic Gospel Manuscripts // South Slavic and Balkan Linguistics*. — Rodopi, 1982.
251. *Magna Moravia. Sbornik k 1100 vyroci pfichodu Byzantske mise na Moravu*. — Praha, 1965.
252. Mathiesen R. *An Emendation to the Vita Methodii, XV // Сборник за филологију и лингвистику*. — Нови Сад. — 1967. — Т. X.
253. Moszyński L. *Pokrewnieństwo najstarszych staro-cerkiewno-sbwiańskich tekstów ewangelijnych w świetle statystyki słownikowej // Slavia occidentalis*. — Poznań, 1968. — T. 27.
254. Rešetar M. *Zur Uebersetzungstätigkeit Methods // Archiv für slavische Philologie*. — 1912. — Bd 34, № 1 — 2.
255. Tkadlčik V. *Dve reformy hlaholskeho pisemnictvi // Slavia*. — Roč. XXXII. — 1963. — Ses. 3.
256. Tkadlčik V. *Le moine Chrabr et l'origine de l'écriture slave // Byzantinoslavica*. — 1964. — Roc. I.

257. Vaillant A. Les "letters russes" de la Vie de Constantin // *Revue des Etudes slaves*. — Paris, 1935. — T. XV.

258. Vavřínek V. *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*. — Praha, 1963.

259. Večerka R. K vlivu latiny na staroslověňštinu // *Slavia*. — Roc. XLVII. — 1978.

260. Vlasto A.P. *The Entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*. — Cambridge, 1970.

261. Wijk N. van. Eine Vulgatalesart im slavischen Evangelium (Mat. XIII, 48) // *Byzantinoslavica*. — 1931. — T. III. — Ses. 1. /180/