

Елена Потехина
Александр Кравецкий
(редакторы)

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Fontes Slavia Orthodoxa III

Научная серия под редакцией
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

Publikacje Centrum Badań Europy Wschodniej
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie



**ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Научная серия под редакцией
Елены Потехиной и Александра Кравецкого

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

ЕЛЕНА АГЕЕВА (Москва), АЛЕКСЕЙ БЕГЛОВ (Москва), КСЕНИЯ КОНЧАРЕВИЧ (Белград),
ФЕДОР ЛЮДОГОВСКИЙ (Москва), МАРЕК МЕЛЬНИК (Ольштын), АНТОНИ МИРОНОВИЧ
(Белосток), НАДЕЖДА МОРОЗОВА (Вильнюс), АЛЕКСАНДР НАУМОВ (Краков/Венеция),
ЕЖИ ОСТАПЧУК (Варшава), АЛЕКСАНДРА ПЛЕТНЕВА (Москва), ИРИНА ПОЧИНСКАЯ
(Екатеринбург), Зоя ЯРОШЕВИЧ-ПЕРЕСЛАВЦЕВ (Ольштын)

RECENZENCI:

JOANNA ORZECZOWSKA (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
ALLA KOZHINOVA (Białoruski Uniwersytet Państwowy w Mińsku)
MICHAŁ GŁUSZKOWSKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

© CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ 2016

© HELENA POŚCIECHINA, ALEXANDER KRAVETSKY 2016

© AUTORZY 2016

SKŁAD, ŁAMANIE, PROJEKT GRAFICZNY OKŁADKI:

ALEKSANDER KIKLEWICZ

WYDAWCA:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE
10-725 Olsztyn, ul. K. Obiży 1

ISBN 978-63-61605-78-2

DRUK I OPRAWA:

ZAKŁAD POLIGRAFICZNY
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE
10-724 Olsztyn, ul. Jana Heweliusza 3

DYSTRYBUCJA:

CENTRUM BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ
INSTYTUT DZIENNIKARSTWA I KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ
ul. K. Obiży 1, 10-725 Olsztyn
tel. +48 89 524 63 47
Internet: uwm.edu.pl/cbew
e-mail: komunikacjam@uwm.edu.pl

Содержание

От редакторов	7
История православной культуры	
ОЛЬГА АНУФРИЕВА (Москва)	13
Богослужбное чтение нараспев	
АЛИСОН-РУТ КОЛОСОВА (Алатырь)	23
Перевод православных богослужбных текстов на чувашский язык: исторический обзор	
ДМИТРИЙ ПЕТРОВ (Москва)	37
Упоминания о вине, меде, пиве, солоде и хмеле в древнерусских берестяных грамотах	
Гимнография: поэтика, стилистика, переводы	
РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА (Белград)	71
Служба Богородице в честь ее иконы Великореметской (некоторые лексические проблемы в сербском переводе службы)	
ФЕДОР ЛЮДОГОВСКИЙ (Москва)	81
Цитирование хайретизмов акафиста Николаю Чудотворцу в хайретизмах поздних акафистов Богородице	
МАКСИМ ПЛЯКИН (Саратов)	93
Опыт компиляции праздничного богослужбного последования: Служба бденная святому священномученику Клименту I, Папе Римскому	
ОЛЬГА ЧЕВЕЛА (Казань)	137
Литургическая реформа архиепископа Сергия (Страгородского) и традиции первых переводов	
Древлеправославие: история, археография, источниковедение	
ЭУГЕНИУШ ИВАНЕЦ (Лодзь)	151
Старообрядцы в Польше (рождение и крещение)	
ЕЛЕНА ПОТЕХИНА (Ольштын)	171
Канонники из собрания Войновского монастыря: попытка сравнительного анализа	

Современный церковнославянский язык: проблемы нормы	
МАРИЯ ДАВЫДЕНКОВА (Москва)	193
Написание заимствованных слов с буквами «и», «і», «v» в «Словаре речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева и в церковнославянской традиции	
ТАТЬЯНА ЛЕВШЕНКО (Москва)	207
Принципы расстановки ударений в новых богослужебных текстах	
Личности: юбилеи	
ОЛЬГА РОВНОВА (МОСКВА)	221
«Моё дело — это русские говоры».	
Интервью с Леонидом Леонидовичем Касаткиным	
КШИШТОФ СНАРСКИЙ (СУВАЛКИ)	233
Эугениуш Иванец — исследователь старообрядческой культуры	
Архивные материалы	
ЕВГЕНИЯ СТРОГАНОВА (ТВЕРЬ)	251
«Милость и истина». О стихах Ивана Павловича Ювачева	
И. П. ЮВАЧЕВ (МИРОЛЮБОВ) (1860-1940)	257
Стихи из рукописной тетради	
Рецензии	
РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА (БЕЛГРАД)	299
Ксенија Кончаревић, <i>Поглед у теолингвистику</i> . Београд: Јасен, 2015. – 364 с.	
РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА (БЕЛГРАД)	307
Наташа Вуловић, <i>Српска фразеологија и религија. Лингвокултуролошка истраживања</i> . Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015, – 359 с.	
АВТОРЫ ТОМА	313

От редакторов

Центр Восточнославянских исследований Варминско-Мазурского университета в Ольштыне и Центр по изучению церковнославянского языка Института русского языка имени В. В. Виноградова Российской академии наук предлагают вниманию читателей третий том из серии монографий «*Fontes Slavia Orthodoxa*». В этой серии публикуются оригинальные научные труды, проблематика которых касается истории и культуры православия в славянских странах, контактов православия с другими христианскими конфессиями (или деноминациями) и другими религиями, а также труды, в которых освещается история и современное состояние церковнославянского языка, анализируется поэтика и стилистика старых и новых религиозных текстов, рассматриваются вопросы перевода с церковнославянского языка на литературные языки. Небезынтересна для наших читателей также будет та область междисциплинарных исследований, объектом которой является изучение религиозного дискурса, а именно: исследование функционирования религиозного языка в коммуникационной практике религиозных общин, сущность внутриконфессиональной и межконфессиональной полемики, а также условия и результаты миссионерской деятельности в иноверческой и атеистической среде.

Третий том серии представляет собой сборник научных трудов, объединенных идеей проекции истории на круг современных исследовательских проблем. Монография «Православная культура: история и современность» состоит из семи разделов.

Самым важным в данном томе мы считаем тот раздел монографии, который по уже сложившейся традиции помещается в конце тома. В разделе — «Личности» — мы представляем наших юбиляров, без трудов которых невозможны были бы современные исследования в области культуры староверия. В этом году мы отмечаем 90-летний юбилей Леонида Леонидовича Касаткина и 85-летний юбилей Эугениуша Иванца. В беседе с О. Г. Ровновой Л. Л. Касаткин рассказывает о первых встречах со старообрядцами, о начале изучения языка и культуры старообрядцев, проживающих вне России, о международном братстве исследователей старообрядчества. Научный путь Э. Иванца представляет один младшего поколения его учеников и последователей, хранитель музея из г. Сувалки историк-этнограф Кшиштоф Снарский. Кроме того, в данном томе в разделе «Древлеправославие» мы

публикуем по разным причинам ранее не публиковавшуюся статью проф. Иванца о наблюдаемых им в 60-е – 70-е годы XX века традициях, связанных с обрядами рождения и крещения у старообрядцев, проживающих в Польше. Статья содержит также источники по старообрядческому фольклору и частный документ.

Представим краткий обзор содержания остальных разделов.

Первый раздел монографии включает три статьи, объединенные общей темой истории православной культуры. В статье Д. А. Петрова рассматривается хозяйственно-бытовой фон артефактов, упоминающихся в Новгородских берестяных грамотах. На основании данных, сообщаемых в этнографических исследованиях по бытовой материальной культуре Русского Севера в XIX–XX в., анализируются и уточняются фрагменты грамот, связанные с импортом, изготовлением и оборотом вина, меда, пива, солода и хмеля в Древнем Новгороде. А.-Р. Колосова на основании архивных документальных и повествовательных источников представляет историю миссионерской деятельности Русской православной церкви в Чувашии, связанной с осуществлением переводов литургических и библейских текстов на чувашский язык в конце XIX в. Автор обращает внимание на труды Н. И. Ильминского, И. Я. Яковлева и представляет результаты деятельности Симбирской чувашской учительской школы. Результаты проведенного исследования позволили автору выдвинуть утверждение о том, что создание и распространение православного богослужения на чувашском языке в рамках запланированной русификации Среднего Поволжья привело к расцвету чувашского языка и культуры и росту национального самосознания чувашей. Статья О. В. Ануфриевой посвящена методологическим основам обучения богослужебному чтению нараспев в духовных семинариях. Поскольку функциональные различия ступеней лада в погласице теснейшим образом связаны с ритмикой словесного текста, благодаря вариантному использованию мелодических попевок достигается выразительная смысловая интерпретация священного текста. Автор отмечает, что все многообразные исполнительские приёмы псалмодии имеют одну цель — донесение смысла при сохранении канонической традиции чтения, и «технические условия» получают убедительное и осмысленное звучание, когда они сопряжены с реальным опытом богослужения.

Очередной раздел монографии посвящен поэтике и стилистике православной литургии, а также проблемам перевода богослужебных текстов на национальные языки. В статье Р. Левушкиной анализируется лексика перевода с церковнославянского языка на со-

временный сербский Службы Пресвятой Богородице в честь ее иконы Великореметской. Автор статьи знакомит читателей с описанием иконы, представляет кратко ее историю, дает основные сведения об оригинале и переводе службы. Сопоставительное исследование лексикологии позволяет автору сформулировать три главных требования к качественному переводу: сохранение церковнославянских лексем везде, где это возможно, учет существующих традиций перевода литургических текстов на сербский язык и обеспечение благозвучия. Статья свящ. Ф. Б. Людоговского продолжает серию публикаций ученого, посвященных хайретизмам в церковнославянских акафистах. Автор прослеживает цитирование фрагментов акафиста Св. Николаю Чудотворцу в поздних акафистах Богородице, пользуясь в качестве инструмента текстологического анализа компьютерными системами управления базами данных. Член комиссии Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви по богослужению и церковному искусству священник М. Е. Плякин представляет составленную им на основании гимнографического материала из печатных изданий и рукописей ряда европейских собраний полную бденную службу на день памяти священномученика Климента I, Папы Римского. В сопровождающей текст объяснительной статье автор характеризует источники, лежащие в основе компиляции, и пишет о том, что Климент, святой, чрезвычайно велико почитавшийся в античном христианском мире, фигура которого имеет исключительное значение для славянства, заслуживает чествования по высшему литургическому рангу. К статье прилагается полный текст службы. Статья О. В. Чевелы посвящается судьбам перевода Триоди в период богослужбной языковой реформы архиепископа Сергия (Страгородского) начала XX века. Автор рассматривает фрагменты отредактированного текста в общем историко-культурном контексте переводов литургических книг на Русь, выявляет основные особенности переводческой справы, делает вывод о циклическом характере изменений в славянских переводах Триоди, связанном с взаимодействием герменевтической и герметической тенденций.

В четвертом разделе монографии публикуются две работы, посвященные проблемам становления орфографической и акцентуационной нормы современного церковнославянского языка. М. Э. Давыденкова исследует особенности правописания греческих заимствований с буквами «и», «і» and «v» в рукописном «Словаре речений из богослужбных книг» авторства протоиерея А. И. Невоструева. Изучение истории вопроса с точки зрения древних грамматик показывает, что во время создания первых славянских переводов и до

XIX в. включительно греческое происхождение слов не влияло на их написание. Хотя грамматика церковнославянского языка XIX в., в отличие от русской грамматики, требовала этимологических написаний, автор делает заключение о том, что Невоструев в своем церковнославянском словаре опирался на орфографические правила русского языка. В статье Т. Г. Левшенко обсуждаются те принципы расстановки ударений в новых литургических текстах на церковнославянском языке, которыми руководствуется редактор в процессе подготовки текстов к печати. Автор рассматривает четыре группы слов, ударение в которых ставится на основании традиционного употребления и в зависимости от существующего количества акцентуационных вариантов словоформ. В качестве критериев выбора предлагается частотность употребления словоформы, надежность источника, а также требования благозвучности и нормы современного русского языка.

Новый раздел «Архивные публикации» предназначен для введения в научный оборот ранее не публиковавшихся произведений. В третьем томе «Источников по славянскому православию» мы публикуем духовные стихи Ивана Павловича Ювачева (Миролубова) (1860-1940). Писатель прожил долгую и сложную жизнь. Бывший морской офицер, он участвовал в русско-турецкой войне 1877-78 гг., а затем, примкнув к организации «Народная воля», готовил покушение на царя Александра III. После провала заговора был приговорен к смертной казни, замененной 15-летними каторжными работами, и во время двухлетнего пребывания в Шлиссельбургской тюрьме духовно переродился, обратившись к Богу. История создания стихов из тетради описана самим автором в предисловии. Стихам предшествует эпиграф из Книги Товита (12:6):

Добро, горе благословите Бога,
и вознесите имя Его, словеса дел
Божиих благочестно сказуеще.

Рукопись подготовила к печати Е. Н. Строганова, сопроводив публикацию вступительной статьей и комментариями.

В разделе рецензий Р. Левушкина знакомит читателей с новейшими публикациями сербских ученых, посвященными теоллингвистике.

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА
АЛЕКСАНДР КРАВЕЦКИЙ

История православной культуры

ОЛЬГА АНУФРИЕВА
Пермская духовная семинария
(Пермь, Россия)

Богослужбное чтение нараспев

Древнее искусство чтения нараспев священных текстов тесно связано с обиходным пением и имеет общие принципы звуковысотности, ритмические и ладовые закономерности. Многоступенчатая иерархия богослужбных текстов создала систему различных ритмо-мелодических типов речитации с основным принципом: «больше торжества — шире распевность». Наиболее выразительная манера распевого чтения связана с текстами паремий, Апостола и Евангелия. Мелодика напевного чтения основана на системе погласиц, которые складываются из кратких мелодических формул-попевок, окружающих центральный звук или звуки речитативной строки. Важнейшей особенностью любой погласицы является её ладовая определённость, имеющая общие закономерности со знаменным ладом. Функциональные различия ступеней слада в погласице теснейшим образом связаны с ритмикой словесного текста. Благодаря вариантному использованию мелодических попевок достигается выразительная смысловая интерпретация священного текста.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богослужбное чтение, псалмодия, погласица, обиходное пение

Каноническое чтение нараспев — это одно из искусств православного богослужения, которое раскрывает его смысл, отражает символику, организует архитектонику службы и создаёт многомерную звуковую палитру храмового действия. Многочисленные и разнообразные тексты православного богослужения — это прежде всего тексты звучащие и воспринимаемые на слух, и когда напевное чтение звучит канонически правильно, в храме воцаряется тишина.

Ткань богослужения составляется из множества молитв, песнопений, возгласов, гимнографических произведений, текстов Священного Писания. Уставом и традицией за ними закреплены различные канонические способы произнесения. Мы слышим, как особым образом читается Евангелие, как звучат Шестопсалмие и кафизмы или произносится проповедь. Степень мелодической сложности и вариантности напевного чтения определяется согласно иерархии чтения и читающего, кроме того, «широта праздничного торжества, несомненно, отражается и в широте богослужебной мелодии», как писал прот. Борис Николаев [1995: 63].

Чтение нараспев — древнейшая, «корневая» традиция канонического искусства, один из важнейших истоков славянской и русской интонации, до наших дней сохранивший свои важнейшие стилистические черты. До XVIII столетия напевное богослужебное чтение составляло единое интонационное поле со знаменным распевом. В синодальный период, когда певческое оформление службы подверглось стилевым изменениям, псалмодия в целом сохраняла традиционные очертания. Но именно в это время появились и закрепились в практике служения неканонические способы интонирования: один с интонацией разговорно-декламационного типа, а другой — с хроматическим или скользящим возвышением тона. Появление первого вызвано развитием и влиянием театрального искусства, а истоки второго заложены в некоторых требованиях Типикона читать некоторые тексты «повы́шим глáсом», а затем «высочáйшим глáсом», а также общим «повышающим пафосом» важнейших богослужебных чтений.

Историческая ситуация XX века в России осложнила существование традиционных церковных искусств. Только после празднования 1000-летия Крещения Руси стали появляться отдельные аудиозаписи богослужений. Но в основном объектом записи становились голоса выдающихся протодиаконов, читающих в синодальной манере. Священническое чтение нараспев представлено более редкими образцами. Во все времена и до сих пор традиция напевного чтения передаётся исключительно устным путем.

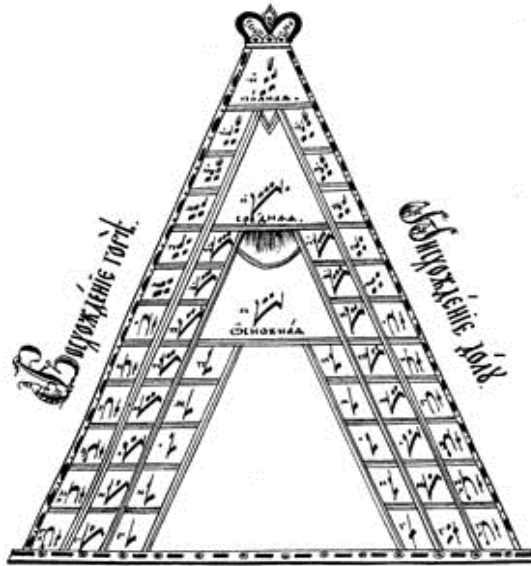
Наблюдая сложность освоения этого искусства нашими современниками, мы попытались проанализировать важнейшие стилистические черты псалмодии — его конструктивную, мелодическую и ритмическую организацию.

Чтение нараспев, как искусство временное, обязательно выстраивает форму, то есть имеет конструктивную логику, которая присутствует в различных его видах от чтений Священного Писания до гимнографии, молитв и проповеди. В большинстве читаемых и поемых текстов можно проследить и «озвучить», т.е. выявить интонационно закономерности риторической формы (важнейшей ее особенностью является кульминация в конце). Стремление к конечной вершине проявляется на разных уровнях — в образовании фразовой ритмики с логическим ударением в конце речевого такта, в структуре молитв и гимнографических текстов с завершающим славением или прошением о милости, в риторической форме зачал Священного Писания и проповедей. Свящ. Павел Флоренский в «Чтениях о культе», анализируя тексты разных, взятых наугад молитв, выявляет в них общую структуру, имеющую пять основных этапов, которые делят текст на условные абзацы [Флоренский 2004: 384-386]:

1. Обращение.
2. Онтологический мотив, ссылка на уже бывшее проявление божественной силы.
3. Просьба на основании предыдущего знания.
4. Славословие, «утверждение истинным именем Божиим».
5. «"Аминь" как скрепа», человеческое волеизъявление, согласие.

Становление формы звучащего текста происходит во время его исполнения, то есть его структура «кристаллизуется» через интонирование. Каноническое искусство псалмодии располагает для этого особыми ритмо-мелодическими средствами выразительности.

Вначале поговорим о мелодике. Напевное чтение — это полупение, его интонирование мелодическое. Важнейшим признаком любой музыкальной интонации является её ладовая организация, и этот лад, безусловно, древний. Напевный речитатив является древнейшей краткой формой знаменного распева и имеет общую с ним ладовую систему, теоретически зафиксированную в звукоряде «горовосходного холма»:



Напевное чтение совершается в объёме четырёх-шести ступеней, которые естественно вписываются в 12-ступенный церковный звукоряд, а основным центром ладового притяжения, «строкой» становится первая ступень одного из средних согласий (светлого):



Строку, как центральную ось произнесения текста, окружают два опевающих звука, которые образуют простейшие мелодические формулы чтения:



Верхний опевающий звук (на тон выше строки) связан только с началом речевого такта и приходится на начало предложе-

ния, прямой речи, или выделяет важнейшие слова, причём сразу за ним интонация возвращается на строку. Нижние опеваящие звуки (полтона и полтора тона ниже строки) всегда связаны с предударными слогами и могут появляться как в начале, так и в конце текстового такта. Например (Пс 83:1-3):

Коль воз^{люб}ленна селения Тво^я, Го^{сп}оди сил.
 Же^{ла}ет и скончается душа моя во двory Го^{сп}одни.
 Се^{рд}це мое и плоть моя возрадовастся о Бо^{зе} жи^{ве}.
 Ибо п^{ти}ца обрете себе хранину и горлица гнез^{до} себе.

В такой ладовой системе звучит погласица простого чтения кафизм и суточных служб. Объём погласицы составляет пентахорд, основной тон, «строка» находится в его центре. Лад псалмодических погласиц имеет не линейную (звукорядную), а некую «концентрическую» структуру, в которой центр-строка охватывается кругами опеваний, как видно из следующей схемы:



Внутри ладовой системы может быть один основной, и ещё один или два побочных ладовых центра. В зависимости от этого определяются погласицы — ладово-синтаксические модели (формулы) интонирования текста: простая, двустрочная и трёхстрочная.

Слова и фразы, помещенные на разные ступени лада, приобретают дополнительную окраску и выразительность. В каноническом ладовом интонировании сложились различные формулы-попевки, по которым мы слышим начало и конец предложения (или всего чтения), повествование, прямую речь, вопрос, восклицание, поуче-

ние, а также особые риторические приёмы. Носитель традиции вариантно использует эти попевки, каждый раз несколько по-новому выстраивая мелодику чтения. Ладовое интонирование — это инструмент очертания формы и смысловой интерпретации читаемого текста.

Если мелодика канонического напевного чтения обозначается достаточно адекватно, то ритм уловить значительно труднее, а точно зафиксировать практически невозможно, поскольку его рисунок создаётся особо каждым чтецом на основе частоты дыхания и глубины понимания читаемого текста и менее всего ритм связан с каким-либо внешним измерением. Однако именно ритм несёт первостепенную нагрузку в смысловоразличении читаемого текста, а также в придании чтению отличительного качества «церковности». Свящ. Павел Флоренский даёт краткий тезис: «Идея церковности — в ритме [...] ритм — душа богослужения, а верность исконному ритму — залог жизни; искажение же ритма — верный метод подделки жизни» [op. cit.: 595].

Каноническое чтение характеризует пластичная мерность ритма, на основе которой возникает периодичность фраз, сходная с уставным пением (своеобразная «псалмодическая волна»), происходит установление ритмического ансамбля возгласов и хоровых ответов, создаётся цельность и динамичность всего храмового действия.

The diagram illustrates the rhythmic structure of a chant. At the top, a wavy line represents the melodic contour. A point on this line is marked with an 'x' and labeled 'точка аурфакта' (aurefacta point). Below this, two staves of musical notation are shown. The upper staff is in treble clef and contains the lyrics 'Гос - по - ди по - ми - луй.' with notes and rests. The lower staff is in bass clef and contains the lyrics 'Ми - ром Гос - по - ду по - мо - лим - ся.' with notes and rests. Vertical lines connect the wavy line to the notes in both staves, showing the alignment of the melodic contour with the text.

Из всех ритмических параметров псалмодии я остановлюсь на одной особенности соединения текста и напева — это заключительный фразовый ритмо-мелодический акцент, который приходится на конец речевого такта. Этот важнейший принцип чтения нараспев носители традиции выполняют интуитивно, но не могут его объяснить.

А дело вот в чём: фразовый мелодический акцент может быть поставлен на последнее слово в речевом такте, если в этом слове есть хотя бы один заударный слог. Если фраза или предложение имеет в своём конце слово с ударением на последнем слоге, то правильным решением будет перенос мелодического акцента на ударный слог предыдущего слова, все же слоги после него интонационно нивелируются, например: «Ибо и Христос не Себе́ угоди́, / но якоже е́сть пи́сано: / поноше́ния поносящих Тебя́ нападо́ша на мя́» (Рим 15:1). Иными словами, фразовое ударение не должно совпасть с абсолютно конечным слогом.

Заключительный ритмо-мелодический акцент не ставится на формах глагола *быти* в составном сказуемом:

Рече́ Господь к Моисе́ю: и си́е тебе́ сло́во, еже ре́кл еси́, сотворю́: / обрёл бо еси́ благода́ть предо́ Мно́ю, и ве́м тя па́че все́х (Исх 33:17).

Боже, отринул ны еси и низложи́л еси нас, / разгневался еси, и уще́дрил еси нас (Пс 59:2).

Не ставится акцент и на местоимениях, кроме важных по смыслу и заменяющих имена Бога, Богородицы:

И яко скончашася вся по закону Господню, возврати́шася в Галиле́ю, во гра́д сво́й Назаре́т (Лк 2:39)

и похвалите́ имя́ Го́спода Бо́га ва́шего, я́же сотвори́ с ва́ми чудеса́: и не посрамя́тся лю́дие Мои́ во ве́к (Иоил 2:26).

Остановка на ударном абсолютно конечном слоге изредка возможна только внутри предложения, при этом возникает ощущение незавершённости, ожидания следующей мысли, это значит, что фразовая «псалмодическая волна» ещё не состоялась. Особо важно соблюсти этот принцип в заключительной фразе всего чтения, например:

Иго бо Мое́ бла́го, и вре́мя Мое́ *легко́* есть (Мф 11:29).

Каноническая интонация подчеркивает священный статус читаемого текста, она же выделяет и самого читающего из всех молящихся в храме, облекая его голос в священный звук. Флоренский называет это «маской»: «Маска в богослужении дает онтологичность, показывает то, что устав требует, не предъявляя личных требований

к тому, кто за. [...] Ризы — служат тому же — это род маски для фигуры. Для голоса такую маскою служит распевное, возгласное произношение молитв, Евангелия и т.д. Произнося уставно, мы делаем то, что должны сделать, но при этом не лицемерить. [...] В маске человек есть икона. Таковым же является его голос — при уставном произношении (все выделения автора. — О. А.)» [ор. cit.: 499].

Все многообразные исполнительские приемы имеют одну цель — донесение смысла при сохранении канонической традиции чтения, и «технические условия» получают убедительное и осмысленное звучание, когда они сопряжены с реальным опытом богослужения. Но и это еще не все.

Как одно из искусств художественного синтеза богослужения напевное чтение дает возможность прикоснуться к одному из важнейших свойств божественной природы — Красоте. В середине прошлого столетия митрополит Иосиф Чернов писал: «Богослужение требует красоты и естественности. И великие святители очень красиво служили. Они не признавали театральности, а служили изящно и естественно. Потому что богослужение должно выражаться в лучших формах, возможных человеку: в его познании, в его должности, в его желании, в его образовании, в его, в конце концов, самообразовании, в его природных качествах. А так служить, чтобы лишь только внутренне углубляться, а на наружные формы наплевать, — это не принимается Церковью, не принимается народом, никем» [Чернов 2003: 148].

Каноническое напевное чтение подразумевает органичное сочетание закона и свободы, стабильной модели и её многовариантного воплощения. Оно преграждает путь произволу и ставит перед человеком творческую задачу — стремление к идеальному архетипу, передаваемому всей полнотой духовной традиции.

ЛИТЕРАТУРА

- НИКОЛАЕВ, Б., прот. (1995), Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. Москва.
- ФЛОРЕНСКИЙ, Павел, свящ. (2004), Философия культа. Москва.
- ИОСИФ (ЧЕРНОВ), митр. Алма-Атинский и Казахстанский (2003), Свет радости в мире печали. Сост. В. Королева. Москва.

Usual liturgical church recitative singing

The ancient art of musical delivery of sacred texts is closely linked to the usual church singing and has the common principles of pitch, rhythm and tone. Multi-stage hierarchy of liturgical texts has created a system of different rhythm-melodic types of recitation with the basic principle: “more celebrations — more melodiously”. Special manner of musical delivery reading occurs when reading Prophecy, Epistle and Gospel. The melody of chanted reading consists of short melodic formulas, surrounding the central sound of recitative. Thanks to the use of variant rhythm-melodic formulas achieved expressive interpretation of the meaning of the sacred text.

KEYWORDS: liturgical recitative, musical delivery, melodic formula, usual church singing

АЛИСОН РУФЬ КОЛОСОВА
(Алатырская епархия, Россия)

Перевод православных богослужебных текстов на чувашский язык: исторический обзор

В статье на основании архивных документальных и повествовательных источников рассматривается история миссионерской деятельности Русской православной церкви в Чувашии, связанная с осуществлением переводов литургических и библейских текстов на чувашский (тюркский) язык и распространением их в среде прихожан-чувашей в Среднем Поволжье. Автор сосредотачивает внимание на трудах Н. И. Ильминского, И. Я. Яковлева и результатах деятельности Симбирской чувашской учительской школы в конце XIX в. Исследование касается вопросов создания чувашской христианской терминологии, проблемы переложения литургических текстов на музыку, а также отношение к чувашским литургическим текстам и к музыке в сельских приходах. Результаты проведенного исследования показывают, что создание и распространение православного богослужения на чувашском языке в рамках предполагаемой русификации чувашей привело к расцвету чувашского языка и культуры и росту национального самосознания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: чувашаи, чувашский язык, перевод богослужебных текстов, Н. И. Ильминский, И. Я. Яковлев, Симбирская чувашская учительская школа, Братство святителя Гурия, миссионерская деятельность

Существует много доказательств контакта между Русской Православной Церковью и чувашами до вхождения чувашских земель в состав русского государства в 1551-м году, так как чувашаи еще со времени основания Нижнего Новгорода (1221 г.) оказались в непосредственном соседстве с русскими. Но только после создания Конторы новокрещеных дел в 1740-м году большинство чувашского населения Нижегородской и Казанской губерний было крещено с помощью поощрительных мер. Не желавшие креститься чувашаи

переселились из Среднего Поволжья в Приуралье [Иванов 2005: 116, 129, 133-135; Харлампович 1905: 22-24; Никольский 2007/2: 367-368]. Хотя храмы были построены в селах компактного проживания чувашского населения в середине 18-ого века, богослужения проводились на славянском языке, преимущественно русским духовенством. Это считается одним из факторов присоединения многих чувашей к Пугачевскому бунту в 1774-м году, когда 83 члена православного духовенства были жестоко убиты в Ядринском, Курмышском и Алатырском уездах [Дубровин 1884: 112-116].

В это же время в первый раз попытались создать чувашскую христианскую терминологию в Нижегородской семинарии под руководством епископа Дамаскина (Семенов-Руднев). В двух Кратких Катехизисах 1788-ого и 1804-ого года использовалось много славянских и русских слов в чувашском варианте и для транскрипции была принята русская азбука безо всяких изменений, не учитывая чувашскую фонетику [Родионов 2012: 44, 74-85; Ильминский 1883б: 32-33, 55-57]. Во время Русского Библейского Общества (1812-1826) все четыре Евангелия были переведены на верхний чувашский диалект (вирьял) под редакцией коренного чуваша отца Петра Талиева, который учился в Казанской семинарии [Отчет РБО 1821: 112]. Все же Василий Сбоев, много написавший о чувашском быте в своих «Заметках о чувашах» изданных в 1856-ом году, жаловался на «эти переводы подстрочные, в которых мало обращалось внимания на дух языка и на внутренний механизм» [Сбоев 1856: 123-124].

В начале 19-ого века много крещеных татар просились перейти в ислам, который они уже практиковали, в то время как другие поволжские народы более открыто проводили свои традиционные обряды [Уэрт 2002: 45-56; Таймасов 1992: 83-85]. Это привело в 1830-ые годы к новым попыткам учить о православии и переводить православные тексты на местные языки. В своем миссионерском журнале 1838-ого года Архимандрит Самуил, настоятель Чебоксарского Свято-Троицкого монастыря доложил Синоду о том, как мало чувашей посещали храм потому, что богослужения проводились на славянском языке. Самуил предложил переводить молитвы на чувашский язык. В 1839-м году Казанская Консистория спросила его «Касательно перевода вечерни, утрени, Литургии и молебнов благодарных исполненные Святым с славянского на чувашский язык представить мнение коим: Можно ли сие предложение приводить в исполнение и каким образом». Самуил предложил создать переводческий комитет священников-знатоков чувашского языка из каждого уезда [Чебоксарский монастырь 1840]. Несмотря на то, что

священники в чувашских деревнях стали более активно переводить молитвы, богослужебный цикл остался на славянском языке. Коренной чуваш Спиридон Михайлов, который первым написал статьи о своем народе в Казанских Губернских Ведомостях, написал в 1856-м году: «Большая часть чуваш не знает доселе, для чего созданы храмы господни и в них поставлены служители, а по внушениям своих ворожеев-жрецов думают, что церкви и священники поставлены собственно для притеснения их» [Михайлов 2004: 177].

Эта ситуация существенно изменилась только в 1870-ые годы под воздействием Николая Ивановича Ильминского и его миссионерских идей, которые развивались, пока он сотрудничал с архиепископом Казанским Григорием Постниковым, соратником митрополита Филарета Московского в деле перевода Священного Писания на русский язык [Филарет 1900: 63-66, 86; Григорий 1844: 13, 16]. Ильминский работал над переводами богослужебных книг на татарский язык в 1840-х годах, но испытал разочарование в 1856-м году, когда осознал, что тексты непонятны крещеным татарам. В 1863-м году Ильминский и татарский учитель Василий Тимофеев открыли Казанскую Крещено-татарскую школу и сотрудничали над переводами школьных, библейских и богослужебных текстов на разговорную татарскую речь. Первая божественная литургия на татарском языке была отслужена в этой школе во время Великого поста 1869-ого года. В 1872-м году Ильминский стал директором Казанской Учительской семинарии, где учились будущие учителя школ для нерусских народов Поволжья и Сибири [Ильминский 1887; Знаменский 1892: 32-36; Харлампович 1905а: 288, 293-4]. Ильминский написал в 1863-м году:

Чтоб эти книги как можно яснее и легче понимались инородцами, нужно изложить их на чистом разговорном языке [...] по возможности приближенной к простонародному складу. [...] Чтобы передаваемая истины глубоко укоренились в сознании простолюдина, надобно войти в его мирозерцание, принять его понятия за данное и развивать их. Архаически простыя и немногосложныя понятия шаманствующих инородцев могут быть ассимилированы Христианством, наполниться и освятиться его божественным содержанием [1863: 136-141].

Единомышленником Ильминского являлся Н. И. Золотницкий, сын русского священника в чувашской деревне, который собрал чувашские переводы православных молитв. В докладе 1866-го года он написал:

Здесь необходимо усвоение знания душою, а такое усвоение только и возможно при посредстве живаго языка, которым человек привык говорить с детства [...] чтобы каждое слово было взято из жизни и, так сказать, само дышало жизнью» [Золотницкий 1866: 199].

Чувашские богослужебные тексты начали укореняться среди чувашей только после того, как коренной чуваш Иван Яковлев стал учиться в Казанском университете в 1870-м году. Когда он посетил Казанскую крещено-татарскую школу и познакомился с Ильминским, поворот произошел в его взглядах об образовании и богослужении на чувашском языке [Ильминский 1884: 5]. Он писал попечителю Казанского Учебного округа в декабре 1870-ого года:

Необходимо пользоваться родным языком чуваш для того, чтобы успешнее распространять христианские понятия в массе их; нужно сделать на понятном чувашском языке переводы религиозно-нравственных книг, Священного писания и даже богослужения. Противники всего этого [...] говорят, что чувашский язык беден и не имеет слов для выражения отвлеченных понятий, поэтому-де невозможно передать на нем высокие истины христианства. Но как бы ни был беден чувашский язык, невозможно обойти и игнорировать его [Яковлев 1989: 53].

С 1875-ого по 1918-ый год, Яковлев был директором Симбирской Чувашской Учительской Школы и с 1875-го по 1903-й год инспектором чувашских школ в Казанском учебном округе [Яковлев 1997: 1989]. В течение этого периода Яковлев и много его выпускников, которые стали первыми чувашскими учителями и духовенством, применяли идеи Ильминского среди чувашей. Яковлев не только был коренной носитель чувашского языка, высокообразованный и динамичный но, что важнее всего, он был директором школы, которая стала общиной, в которой библейские и богослужебные тексты были переведены и отредактированы не без помощи учеников и простого народа. Затем они были переложены на музыку, читались как молитвы в контексте богослужения, и были напечатаны в небольшом количестве и распространены среди населения для дальнейшего редактирования сообща. Переводы родились как бы сами собою из религиозной жизни общества в течение годового богослужебного цикла.

Учитель музыки и самый значительный переводчик богослужебных текстов в Симбирской школе, чувашский священник Андрей Петров, описывал переводческую деятельность Симбирской школы как процесс общинного характера.

Каждый перевод прочитывался всеми учителями школы, обращаясь также и к воспитанникам школы, когда встречали затруднения в нужном правильном чувашском обороте. После всего каждый перевод обязательно прочитывался вместе с Иваном Яковлевичем [Ильминский 1890: 142].

В октябре 1872-ого года Яковлев отправил Катехизис на чувашском языке учителю Алексею Рекееву и велел ему «самому прочитать по крайней мере три раза [...] потом читай в деревне в хороших домах, читай всем желающим слушать ее» [Яковлев 1985: 154]. Только после того, как Яковлев получил три исправленных экземпляра из разных деревень, он приступил к печатанию.

После 1876-го года, когда Переводческий комитет Казанского Братства святителя Гурия под руководством Ильминского стал ответственным за переводы Православного Миссионерского Общества (ПМО) в целом, Совет Братства определил что: «ближайшего его целью должно быть устройство богослужения на иностранных языках, чего все желают» [Отчет ПК БСГ 1892: 2]. Председатель ПМО митрополит Иннокентий Московский ввел литургию на якутском языке в 1859 году и одобрил взгляды Ильминского [Ильминский 1895: 330]. С этого времени переводческая деятельность Симбирской Учительской Школы сосредоточилась на процессе введения православного богослужения на чувашском языке. За этим в свою очередь последовало строительство церкви при школе, что должно было стать моделью для сельских приходов, накладывание чувашских литургических текстов на музыку и распространение текстов и музыки в чувашских деревнях.

В 1880-е годы большинство основных православных богослужебных книг были изданы на чувашском языке: Всенощное бдение, Литургия Святого Иоанна Златоуста и Часослов, (1884) Требник и Молитвослов, (1885) Учебный Октоих (1888). Пасхальное богослужение претерпели пять изданий с 1879-ого по 1890-ые годы [Машанов 1892: 140-141]. Первый сборник чувашских богослужебных текстов «Церковные службы» был опубликован в 1883 году; специальная антология для регентов хора «Хоровые церковные песнопения» была опубликована в Казани в 1887 году [Яковлев 1998: 74; Краснов 2007: 266].

Все четыре Евангелия были изданы к 1880-ому году, и учитель Петр Васильев переводил со своими учениками Деяния Апостолов, Соборные послания и послания Апостола Павла, вместе с некоторыми книгами Ветхого Завета с 1877-го по 1889-ый год [Сведения о переводе 1905]. В 1890-ые годы, после смерти Ильминского, Яковлев начал сотрудничать в сфере издательства с русским филиалом Британского и Иностранного Библейского Общества, так как он осознал необычайный спрос на образовательные и библейские книги, который Братство святителя Гурия не могло удовлетворить из-за нехватки средств [Отчет БСГ 1895: 8-10; 1906: 4-5; Яковлев 1998: 196; Колосова 2016: 322-323].

Яковлев и его община переводчиков переводили славянские и греческие тексты с помощью толкований Священного Писания епископа Феофана затворника (Говоров) и толкований Нового Завета Зигабена. Симбирское духовенство, знающее еврейский и греческий языки, участвовало в переводах. Несмотря на вклад Казанских ученых, самого Ильминского, знатока восточных языков Гордия Саблукова, и знатока Ветхого Завета П. А. Юнгерова, чувашские тексты постоянно подвергались критике, особенно из-за создания чувашской христианской терминологии. Яковлев обобщил эту проблему в Предупреждении к первому изданию Евангелия от Матфея 1873-ого года:

Понятия христианские должны впервые насаждаться на почве чувашского мышления, и для выражения их приходится искать материалов в языке, который главным образом вращается в ограниченном кругу житейских, семейных и общественных отношений. [...] Со временем, когда при развитии в массе чувашского населения христианского образования мысль народная мало-помалу усвоит христианское учение, тогда и язык чувашский постепенно будет приходить в уровень христианских понятий, будет возвышаться и освящаться христианским содержанием [Ильминский 1884: 17].

Симбирские переводчики стояли перед такими вопросами как составление новых слов, возможность давать существующим словам новое значение и употребление терминологии старой чувашской веры, которая считалась языческой. Например, сначала Яковлев переводил слово *ангел* как *пярйишти* ‘служебный дух в чувашском пантеоне’, но его критики считали, что чуваша имели бы языческое представление об ангелах, и потом употреблялось только слово ангел [Ильминский 1884: 15]. Другим проблематичным словом для народа, который жил в подчинение или татарскому, или русскому народу в течение предыдущего тысячелетия, было слово *Господь* (Куриос). Яковлев сначала переводил его как *терпейли сии* ‘почтенный человек’, но этот перевод подвергся критике. Итак, в чувашских богослужебных и библейских переводах в конце 19-ого века нет отдельного слова, которое переводит слово *Куриос*, а есть только слово *Тура* — чувашское имя Всевышнего Бога [Ильминский 1890: 7]. Когда, в 90-ых годах 20-ого века начали работать над новым переводом чувашской Библии и столкнулись с этой проблемой, создали неологизм *Сул-хузя*, который вызвал споры среди современных чувашских священников.

Ильминский всегда защищал принцип употребления слов из самого инородческого языка или родственных тюрских и урало-алтайских языков, а только потом употребление русских или греческих слов. Например, он защищал перевод *Висле Тура*, что означает

‘имеющий три Бога’, как ‘Троица’, и считал, что чувашский вариант *ипостаса*, ипостаси непонятен для чувашина без богословского образования. Когда критики жаловались, что слова *Вечери Твоя тайныя* переведены как *таинственные щи*, или на чувашском *яшка*, Ильминский защитил этот перевод. Он объяснил, что *яшка* соответствует татарскому *аш* ‘пища, кушанье’, и в киргизской степи слово *аш* обозначает ‘приготовление ягненка или барана для дорогого гостя’, поэтому перевод *яшка* лучше соответствует греческому *деинос*, чем *анат*, чувашский вариант русского слова *обед* [Ильминский 1890: 108; 1884: 24-29].

Перевод и музыкальное переложение чувашских богослужебных текстов проходили в контексте начала православной литургической жизни на чувашском языке в Симбирской Чувашской Школе. К 1882 году в школе совершался весь суточный цикл служб кроме Божественной Литургии, в том числе во время Великого поста [Ильминский 1883: 12]. 15 января 1883 года Синод издал указ, дающий общее разрешение на проведение православных служб на татарском, чувашском, черемисском, удмуртском, калмыцком и мордовском языках, или на смеси из любого из этих языков со славянским языком, если присутствовали русские. Такой шаг был оправдан, как заявил Синод, благодаря огромному объему уже выполненных Казанской Учительской Семинарией и Симбирской Школой переводов. Должны были использоваться тексты, изданные Переводческим комитетом БСГ, хотя рукописные тексты также могли использоваться временно после утверждения Переводческим комитетом. Текст указа гласил, что утверждение Синодом служб на инородческих языках должно было быть четким, «в устранение нередко являющихся сомнений и недоразумений, задерживающих применение этого полезного дела» [Дело о совершении 1883].

Церковь Сошествия Святаго Духа на Апостолов была освящена при Симбирской школе в 1885-м году, и учитель музыки Андрей Петров был рукоположен священником. Он переложил богослужебные тексты на музыку под руководством Степана Васильевича Смоленского, тогда учителя музыки в Казанской Учительской Семинарии, который должен был стать одним из влиятельнейших церковных композиторов конца XIX века. Смоленский написал для Семинарии учебник по церковному пению с использованием цифровой системы музыкальной нотации, которая сделала церковное пение доступным для всех, а не только для узкого круга профессионалов и способствовала широкому распространению богослужебного пения в чувашских приходах [Смоленский 1885]. Церковное пение играло важную роль в передаче напи-

санных на родном языке богослужебных текстов народу, культура которого была преимущественно устной до конца XIX века.

Много учителей и выпускников Симбирской школы стали учителями, затем священниками в чувашских селах, где они построили характерные здания «церковь-школа», которые служили школой и центром катехизации взрослых по будням и по выходным превращались в храм, где служили Литургию. Итак, развитие чувашских приходов шло рука об руку с развитием чувашских школ и грамотности [Колосова 2016: 131-163]

В с. Батеево (Цивильский уезд) в 1893-ом году приехал бывший учитель Симбирской школы, отец Петр Васильев, и к 1898-ом году приход имел уже 9 школ. Казанский чиновник П. Мике в 1898-ом году сообщал, что «в деревенских школах ведутся учителями, а иногда и самим священником или же грамотными более начитанными мужиками, под его непосредственным руководством, народныя чтения и беседы. На этих же беседах происходит и общее народное пение, в котором участвуют старые и малые». В результате того, что Васильев организовал школы, катехизацию взрослых и всенародное пение, в 1897-ом году в Батеево был освящен новый храм, а в 1898 году и в Шоркисры, где образовался отдельный приход [Мике1898: 712-717]. Мике так описывает субботнее вечернее богослужение в Батеевском храме:

Народ шел из приходских деревень толпами. [...] Когда священник и дьякон отворили царские врата, церковь была уже набита битком; было, я полагаю, до 1000 человек. Народ в безмолвии ожидал начала службы. Священнослужители пропели пред престолом: «Приидите поклонимся». Толпа молящихся в 600 или 800 человек ответила одним мощным вздохом: «Благослови, душе моя Господа» [...] Я сразу не мог разобраться, думал, что это поют ученики сельской школы, но вижу: кругом меня поют мужики и бабы; слышны басы и дисканты, — мужские и женские голоса. Мне приходилось слышать кое-где всенародное пение и раньше, но такого пения, как в Батеевском храме, нигде не слыхал. [...] Здесь, в чувашском селе, пел многочисленный всенародный, правильно организованный хор; и пел поразительно, величественно, грандиозно. [...] Мне рассказывали, что за обедней поет хор в 1500 человек, и что тогда выходит гораздо величественнее [ор. cit.: 710-711].

Имеются подобные сообщения о развитии школ, пения и катехизации взрослых на многих других приходах [Письма Зайкова 1886-1887; Дело о назначении 1896; Чичерина 1905: 38-40, 43-47].

Введение богослужебных текстов на чувашском языке во многих местах сопровождалось разногласиями и конфликтами. Такова была ситуация в селе Городище (Буинский уезд), где учитель хотел

петь молитвы на чувашском языке со своими учениками в 1881-м году. Духовенство в Городищах заявило что, по их мнению, подобное нововведение — пение на чувашском языке в церквах молитв и песнопений совершенно излишнее, и Симбирский епископ решил, что их мнение заслуживает уважения, хотя местный инспектор народных училищ считал что «огромное просветительное влияние богослужения на родном каждому народу языке стало уже неопровержимым» [Дело о введении 1880-1881].

Чувашский священник Виктор Зайков (с. Кошелей, Цивильский уезд) написал Ильминскому в феврале 1887-ого года, что русский священник Рудольский «в спячке» потому, что «не только не сочувствует вообще инородческому делу, но даже [...] старается препятствовать мне служить в церкви на чувашском языке». Рудольский спрятал чувашские книги в шкаф, ругал Ильминского и Яковлева и называл Зайкова «чужеродным растением». К сентябрю 1888-ого года Зайков написал более положительным тоном, что благочинный, иерей Васильевский из Цивильска, попросил его привезти по 20 экземпляров чувашского Евангелия, Служебника и Требника для распространения в благочинии [Письма Зайкова 1886-1887].

Очень важную роль в применении местного народного языка для богослужебных текстов сыграли бывшие сибирские миссионеры, которые стали епископами в Поволжье в 1880-ые и 90-ые годы и передали свой опыт. Гурий Буртасовский, бывший епископ Камчатский, был назначен в Самарскую епархию в 1892-ом году, когда было всего два нерусских священника. К 1904-му году, когда перевели Гурия в Симбирск, было 69 нерусских священников: 36 выпускников Симбирской школы и 23 выпускника Казанской Учительской Семинарии [Филимонов 1904]. С 1884-ого по 1892-ой год Дионисий Хитров, бывший епископ Якутска, где он работал над якутскими переводами, создал 30 чувашских приходов в Уфимской епархии, и старался назначать священников и чтецов из носителей языка [УЕВ1892: 252]. Владимир Петров, бывший начальник Алтайской миссии, стал архиепископом Казанским в 1892-ом году. Он назначал авторитетных чувашских священников в центральные приходы, где они также служили директорами 2-х классов учительских школ. Он одобрил открытие Александрийского чувашского женского монастыря, где богослужебный цикл проводился на чувашском языке [Филимонов 1893: 21, 41-47; Архангельский 1912: 395].

К началу 20-ого века было три центра переводческой и издательской деятельности среди чувашей: Симбирск, Казань и Самара

[ПК БСГ 1906: 4-5]. Весь Новый Завет на чувашском языке был издан в Симбирске с 1908-ого по 1911-ый год [Кин 1909: 1911]. Литургии Василия Великого и Преждеосвященных Даров, Октоих и Постная Триодь были изданы в Симбирске в 1906-м году и службы Страстной Седмицы в 1908-м году [Отчет ПК БСГ 1906: 4-5; 1908-9: 5]. Под руководством чувашского ученого-этнографа Н. В. Никольского Казань тоже стал центром чувашских переводов, так как чувашские студенты Никольского на Казанских Миссионерских Курсах занимались переводами в начале 20-ого века [Отчет ПК БСГ 1905: 8; 1906: 2; 1908-9: 3]. В 1900-м году возник филиал Казанского переводческого комитета в Самаре, где епископ Гурий активно помогал переводческому делу и хотел издавать чувашские богослужебные книги. Самарские переводчики перевели в основном жития святых и проповеди [Филимонов 1909].

Хотя ученые неоднократно критиковали систему Ильминского как «русификацию», переводческое дело среди чувашей является примером того, как Ильминский стремился передать православие, работая в контексте родной культуры, которую он стремился развивать, а не разрушать. В оценке Ильминского и пятидесятилетия его переводческой деятельности, чувашский священник отец Михаил Петров в 1916 году написал:

Правда, инородческие языки чужды христианства, но и они, как сотни лет тому назад европейские языки, способны усвоить христианское содержание, так как они достаточно сильны для того, чтобы обдумать мысль, возникшую на почве чужого языка и могут произвести ее в духе собственного гения и соответственно своим традициям. [...] Православие должно перевоплотиться в инородных племенах так же художественно, религиозно как оно воплощено в великом русском народе [...] Об этом и заботился Николай Ильминский, и здесь центр тяжести всей его системы» [Петров 1916: 59].

Понятие об освящении чувашского языка христианским содержанием, которое Иван Яковлев унаследовал от Митрополита Филарета Московского и Николая Ильминского, предполагал развитие, а не умирание чувашского языка. Последствием такого коллективного создания письменного языка явилось не лингвистическая и культурная ассимиляция с русскими, а наоборот процветание чувашского языка и подъем чувашского культурного и политического самосознания в начале XX века.

Православие на родном языке среди чувашей распространялось, несмотря на гонения советского периода. Сегодня в чувашских селах

богослужения проводятся на чувашском языке. В таких больших городах, как Чебоксары, в некоторых храмах ежедневно служится одна литургия на чувашском и одна литургия на славянском, или службы проводятся частично на одном и частично на другом языке.

СОКРАЩЕНИЯ

ГИА ЧР — Государственный Исторический Архив Чувашской Республики.
НА РТ — Национальный Архив Республики Татарстана.
НА ЧГИГН — Научный архив, Чувашский Государственный Институт Гуманитарных Наук.
ЧНМ — Чувашский Национальный музей.
BSA — Bible Society Archive, Cambridge University Library, UK.

ЛИТЕРАТУРА

- АРХАНГЕЛЬСКИЙ, Н. (1912), Александрийский женский чувашский монастырь, Ядринского уезда, [в:] Известия по Казанской Епархии, с. 393-407.
- Дело о введении (1880-1881), Дело о введении церковного пения на чувашском языке, [в:] ГИА ЧР ф.501, оп. 1, д. 34, л. 1-4об.
- Дело о назначении (1896), Дело о назначении пенсии вдове священника Ильи Бюргановского, [в:] ГИА ЧР ф. 501, оп. 1, д. 233.
- Дело о совершении (1883), Дело о совершении богослужения на чувашском языке в Симбирской Чувашской Школе, [в:] ГИА ЧР ф. 207, оп. 1, д. 22, л. 3.
- ДУБРОВИН, Н. (1884), Пугачев и его сообщники, т. 1-3. Санкт-Петербург.
- ГАРЭТ, П. Д. (1979): Garrett, P. D., St. Innocent, Apostle to America. New York.
- ГРИГОРИЙ (Постников, митрополит Петербургский и Новгородский) (1844), Письмо Преосвященного Григория (Постникова) Архиепископа Тверскаго (в последствии Митрополит Новгородский) к Филарету, Митрополиту Московскому, о чтении Священного Писания (писано 12/12/1844), [в:] Православное обозрение, 1861, т. 5, май, с. 3-18.
- ЗНАМЕНСКИЙ, П. В. (1892), На память о Николае Ивановиче Ильминском: к 25-летию Братства Св. Гурия. Казань.
- ЗОЛОТНИЦКИЙ, Н. И. (1866), К вопросу о способах образования Чуваш, [в:] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. Санкт-Петербург.
- ИВАНОВ, В. П. (2005), Этническая география чувашского народа. Чебоксары.
- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1863), Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык, [в:] Православное обозрение. X, с. 136-141.
- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1883а), О церковном богослужении на инородческих языках, [в:] Православный Собеседник. 3, с. 31-40.
- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1883б), Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. Казань.

- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1887), Казанская центральная крещено-татарская школа; материалы для христианского просвещения крещеных татар. Казань.
- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1890), Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии. Казань.
- ИЛЬМИНСКИЙ, Н. И. (1895), Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань.
- КИН, В. (1909), Письмо Вильяма Кина (William Kean) И. Я. Яковлеву 16-ого января 1909 года, [в:] ЧНМ ф.10 (Переписка И. Я. Яковлева и сведения о школах) / ВТ 4480.
- КИН, В. (1911), BSA/E3/3/590 Kean to Kilgour 18th April/1st May 1911.
- КОЛОСОВА, А. Р. (2016), Kolosova, A. R., *Narodnost' and obshchechelovechnost' in 19th century Russian missionary work: N.I.II'minskii and the christianization of the Chuvash*, Durham University: PhD thesis.
- КРАСНОВ, Н. Г. (2007), Иван Яковлев и его потомки. Чебоксары.
- МАШАНОВ, М. (1892), Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет его существования, 1867-1892. Казань.
- МИКЕ, П. (1904), По чувашским приходам. Из моего дневника за 1898 г., [в:] Известия по Казанской Епархии, с. 702-726.
- МИХАЙЛОВ, С. М. (2004), Собрание сочинений, Сост. Дмитриев В. Д., Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук (ЧГИГН).
- НИКОЛЬСКИЙ, Н. В. (2007), Собрание сочинений, т. 2, Чебоксары.
- Отчет РБО (1821), Отчет Комитета Российского Библейского Общества (9-й за 1821 г.). Санкт-Петербург.
- Отчет ПК БСГ (1892) Отчет переводческой комиссии Православнаго Миссионерскаго Общества учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани (со дня его основания по 1-ое мая 1892 г.). Казань.
- Отчет ПК БСГ (1895, 1905, 1906, 1908-1909), Отчет переводческой комиссии Братства св. Гурия. Казань.
- ПЕТРОВ, М. (1916), Положение инородцев в Волжско-Камском крае и просветительная система Н. И. Ильминскаго, [в:] Н. И. Ильминский. Сборник статей по поводу 25-летия со дня кончины его 27 декабря 1891 г. Казань.
- Письма Зайкова (1886-1887), Письма отца Виктора Зайкова Н. И. Ильминскому, [в:] НА РТ ф. 968, отд. 1, д. 108, л. 19, с. 22-25, 31-3.
- РОДИОНОВ, В. Г. (2012), Ермей Рожанский: жизнь и творчество. Чебоксары.
- СБОЕВ, В. А. (1856/2004), Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Чебоксары.
- Сведения о переводе (1905), Сведения о переводе книг на чувашский язык, [в:] ГИА ЧР, ф. 350, оп. 1, д. 1, л. 130-131.
- СМОЛЕНСКИЙ, С. В. (1885), Курс хорового пения, составленный для преподавания в Казанской Учительской Семинарии. В 2-х частях. Казань.
- ТАЙМАСОВ, Л. А. (1992), Христианизация чувашского народа в 1-ой половине 19-ого века. Чебоксары.
- УЕВ (1892): Уфимские Епархиальные Ведомости.
- Уэрт, П. В. (2002): Werth, P. W., *At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827-1905*. Ithaca/London.
- ФИЛАРЕТ (Дроздов, митрополит Московский) (1900), Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812-1867). Санкт-Петербург.

- ФИЛИМОНОВ, Д. Ф. (1890), Доклад священника села Мусирма, Цивильского уезда, Даниила Филимонова, [в:] Известия по Казанской Епархии. 4, с. 67-80; 5, с. 93-104.
- ФИЛИМОНОВ, Д. Ф. (1893), Посещение Высокопреосвященным Владимиром, Архиепископом Казанским чувашского села Мусирмы, [в:] Правослвный Благовестник, с. 41-47.
- ФИЛИМОНОВ, Д. Ф. (1904), Доклад священника Даниила Филимонова, [в:] ГИА ЧР, ф. 350, оп. 1, д. 4, л. 39-40.
- ФИЛИМОНОВ, Д. Ф. (1909), Доклад священника Филимонова о Самарском Субкомитете, [в:] НА ЧГИГН, Отд. 1, т. 246, л. 107-113.
- ХАРЛАМПОВИЧ, К. В. (1905а), Казанская Новокрещенская школа. Казань.
- ХАРЛАМПОВИЧ, К. В. (1905б), Преосвященный Макарий, епископ Томский и Барнаульский, [в:] Православный Собеседник, 3, с. 49-65.
- ЧЕБОКСАРСКИЙ монастырь (1840): Чебоксарский Свято-Троицкий монастырь за 1840 г. , [в:] ГИА ЧР, ф. 298, оп. 1, д. 76, л. 9-14.
- ЧИЧЕРИНА, С. В. (1905), У приволжских инородцев: Путевые заметки. Санкт-Петербург.
- ЯКОВЛЕВ, И. Я. (1985), Письма. Сост. Н. Г. Краснов. Чебоксары.
- ЯКОВЛЕВ, И. Я. (1989), Из переписки, ч. 1. Сост. Н. Г. Краснов. Чебоксары.
- ЯКОВЛЕВ, И. Я. (1997), Моя Жизнь: Воспоминания. Москва.
- ЯКОВЛЕВ, И. Я. (1998), С думой о народном просвещении Из переписки, ч. 2. Сост. Н. Г. Краснов, Г. Н. Плечов. Чебоксары.

ALISON RUTH KOLOSOVA

The Translation of Orthodox Liturgical Texts into the Chuvash Language: A Historical Overview

Based on archival and secondary sources, the article outlines the history of the translation of Orthodox liturgical and biblical texts into the Turkic language of the Chuvash of the Mid-Volga region. It focuses on the work of N. I. Il'minskii, Ivan Iakovlevich Iakovlev and the communal translation process at the Simbirsk Chuvash Teachers' School where the entire Orthodox liturgical cycle took place in Chuvash at the end of the 19th century. It discusses the issues of the creation of Chuvash Christian terminology, setting liturgical texts to music, and the reception of Chuvash liturgical texts and music in village parishes. It argues that rather than russifying the Chuvash, the development of Chuvash-language Orthodox services and parishes led to the flourishing of the Chuvash language and culture and the rise of national identity.

KEYWORDS: Chuvash, Chuvash language, translation of liturgical texts, N. I. Il'minskii, I. Ia. Iakovlev, Simbirsk Chuvash Teachers' School, Brotherhood of St Gurii, missionary activity

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ
Общество историков архитектуры
(Москва, Россия)

Упоминания о вине, меде, пиве, солоде и хмеле в древнерусских берестяных грамотах

В статье обсуждаются фрагменты Новгородских берестяных грамот, содержащие упоминания о вине, меде, пиве, солоде и хмеле. Записи о вине, восходящие к XII веку, связаны с экспортом его из Византии, тогда как записи XIV в. относятся к экспорту вина из Германии. В грамотах описываются различные хозяйственные ситуации, имеющие отношение к пивоварению с использованием солода и хмеля (включая торговлю хмелем). Мед упоминается как часть системы феодального налогообложения (мед-сырец), а также как напиток.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: вино, мед, солод, хмель, берестяные грамоты, экспорт

Настоящая работа является продолжением напечатанной в «Православная культура вчера и сегодня. Fontes Slavia Orthodoxa. II» статьи о рыбе и блюдах из рыбы, упомянутых в берестяных грамотах. [Петров 2015: 59-88]. Для данной работы мы привлекли сведения, сообщаемые этнографами в исследованиях по бытовой материальной культуре Русского Севера для XIX – XX в., полагая, что в силу высокой степени традиционности уклада жизни на этих землях, бывших частью Новгородского государства, использование этих материалов достаточно корректно. Известное сходство различных приспособлений и утвари, найденных при археологических раскопках в Новгороде и этнографического материала позднейшего времени сообщает нам уверенность в правомерности такого подхода:

Приготовление пива на Русском Севере на протяжении XIX в. и начала XX в. сохраняло некоторые архаичные черты. Это выразилось в использовании определенного набора утвари (сохранившей старинные формы и названия), в рецептуре, способе варки пива с помощью раскаленных камней и некоторых сакральных действиях (закладка дрожжей в сусло со специальным приговором, оберегание сусла от сглаза) [Андреева 2006: 69].

1. Вино

Вино упоминается в трех берестяных грамотах: №№ 586, 1005, Ст. Р. 39.

Грамота № 586

отъ нѣжатѣ вишнѣ и вина и гароусъ и моукоу кожоухъ иванъи сковородоу

Перевод: От Нежате вишен, вина, уксус и муку, Иванову шубу и сковороду.

Эта грамота древнейшая из рассматриваемых (датируется, по видимому, началом XII вв.), найдена на усадьбе «Г» Троицкого раскопа [Янин 1986: 47-48].

Вне зависимости от тонкостей интерпретации адресования в этой грамоте [Зализняк 2004: 266-267; Гиппиус 2004: 223], мы видим простой перечень вещей. Не совсем понятно, по какому принципу эти вещи объединены в группу. Объяснение В. Л. Янина, объединяющего в одну группу перечни из двух грамот: №№ 586 и 633 — «вишни, вино, уксус, «кожух», сковорода» и «берковец (соли — по предположению Янина), секира», в качестве неких документов по подготовке к военному походу [Янин 2008: 71], кажется несколько натянутым. Если все перечисленные продукты и предметы следовало бы приготовить для военного похода, то вишня никак не может рассматриваться в качестве такового. Вишня — продукт скоропортящийся, не подлежит длительному хранению и вообще представляется довольно странным запасом для военного похода взрослых мужчин. Совершенно очевидно, что вино для автора письма является таким же ординарным продуктом, как вишня и мука. В перечне предметов упомянуты «Иванова шуба и сковорода». А. А. Зализняк отмечает «очень точное использование союза и: он ставится (если нужно, с повторением) только внутри группы однородных предметов. Этим достигается четкое деление перечисляемого на две категории: съестные припасы и предметы обихода» [Зализняк 2004:

267]. Это дает нам основание полагать, что этот список не имеет строго гастрономического контекста, но, скорее, носит «общебытовой» характер.

Грамота № 1005

Найдена на усадьбе «Ж» Троицкого раскопа.

Ѡ лоукѣ: покланан[и] --- цѣви: то ти вино съ лоук[о въ]з[ла]: Ѡ : а стѣ-
кланицѣ ти Ѡтѣ::а сама ти сѣдивь на лоуках[о] [...], оборот
«[К]осогорѣ п[р]ос по па [ти на] десате кѣ нѣ а изжмѣлса есѣѣ : Ѡ
бърковск[а] : [а] во[лоуа] - [о] - [...]

Перевод: «От Луки поклон отцу. Вот вино из Великих Лук повезли двое. А стеклянных бокалов 30. А мы (двое) сами сидим в Великих Луках». На обороте: «[А за перевоз по] Косогору (?) просят по пятнадцати кун — мы изумились: от берковца! А жителей волока (?) [...]» датируется вт. пол. XII в. [Зализняк 2011: 10-11]

Можно думать, что это письмо — род «сопроводительного документа» с «описью» перевозимого продукта (вино и стеклянные сосуды) и описанием «логистических» проблем на дороге. Судя по тексту, вино из Великих Лук доставляется в Новгород. Если верить переводу издателей, то картина, описанная в грамоте, вырисовывается достаточно выразительно. Великие Луки — первый новгородский город на прямом отрезке пути по Ловати в Новгород на общей трассе дороги из Смоленска (т.е. от Днепра) к Новгороду [Загоскин 1910; Погуляев 1965; Плечко 1985]. Лука, находясь в Луках, контролирует получение импортных товаров с юга (в данном случае, вина в амфорах и стеклянных сосудов) и их дальнейшее перемещение в Новгород.

Конечно, определить, какое вино было на кораблях Луки, невозможно. Можно только сделать предположение, основываясь на анализе находок южных амфор в Новгороде. Исследователи делят основную часть амфор, найденных в Новгороде на две группы: «Трапезундскую» и «Триллийскую» [Волков 1996: 90-104].

И в том и в другом случае вино, находившееся в этих амфорах имело, скорее всего, малоазийское происхождение. Скорее всего, амфоры привозились из Судака, который был важным перевалочным пунктом торговли с Трапезундом, экспортировавшим продукт из Малой Азии [Новосельцев 1967: 107]. Мы знаем и о других направлениях византийского винного экспорта в VII-XI вв. [Decker 2009: 239-253].

К сожалению, о сортах винограда и производимых из него вин, в отличие от собственно производства вина в Малой Азии [Тігран 2010: 175-188] мы не имеем ясного представления. Очевидно, что вино из Византии импортировалось в Новгород для внутреннего потребления — для питья на пирах и использования на церковной службе для причащения [Noonan 199: 73-96; 2007: 161-184; 1999: 87-121; 2007: 185-220; Kovalev 2004: 68-73] , хотя не исключено, что в это время оно также могло перепродаваться дальше, на север — в Скандинавию.

Грамота № 39

Найдена на Пятницком раскопе, по-видимому, относится к рубежу XIV-XV вв..

поклоуъ ѿ грорыи ермоуъ и озекею . посласмь к тобѣ шесть боцекуъ ви-
на . какъпалецѣ хвати и ты то осмотри горазно а продаи какъ и тѣ
по тому же {{ ли то продаде }} и ты то ѿшли а моимъ робе[ѣ]-амъ не
давай серебра п[ошл]и з долгомъ

Перевод: Поклон от Григория Ермоле и Озекею. Я послал тебе шесть бочек вина, [уровень] как палец достанет, так что ты это хорошенько проверь. А продай как и те, на тех же условиях; а продал, так ты это [полученное] отошли. А моим ребятам (?) денег не давай, пошли вместе с долгом [Зализняк 2005: 6-8].

Очевидно, что бочки с вином, посылаемые в Русу — это импортное вино, привезенное ганзейскими купцами в Новгород и перепродаваемое в новгородском пригороде через торгового агента Григория (Ермолы и/или Озекии). Шесть бочек — это, видимо, довольно большой объем для такого маленького в кон. XIV в. города, как Руса, особенно, если учесть, что торговля вином ганзейских купцов в самом Новгороде не имела больших объемов [Хорошкевич 1963: 330]. Интересно, что это, как минимум, повторная продажа. Какое это было вино, белое или красное, и откуда оно было привезено, не известно. Спустя 80 лет, зимой 1475-76 гг., новгородцы подносили в виде даров великому князю бочки и белого и красного вина: по Софийской II летописи — 2 бочки красного и 5 бочек белого, а также бочку и 33 меха с вином [ПСРЛ 2001], по НПЛ — 1 бочка красного и 3 бочки белого вина, а также 3 бочки вина [Новгородские летописи 1879: 54-57]. Ганзейский союз импортировал французские, испанские, рейнские и греческие вина. [Хорошкевич 1963: 330].

С высокой степенью достоверности мы можем предполагать, что это было сладкое вино, ср.: «Van zoeten vijnе de velke de russen plegen to korene» — «сладкое вино, которое обыкновенно привозят русским» [Хорошкевич 1963: 330; Лесников 1958: 147-149] (Е. Р. Сквайерс переводит это место иначе: «сладкое вино, которое обычно покупают русские»)¹.

Более поздние источники XVI — нач. XVII вв. называют приблизительно один и тот же набор вин. Герберштейн говорит только о «Мальвазии» и «Греческом вине» [Герберштейн 2008: 561]. Наиболее ранний сохранившийся реестр импортных вин, датированный временем после 1572 и до 1610 гг., показывает нам следующие сорта вина: «Алкат», «Бастр», «Конарское», «Красное», «Мушкатель», «Ренское», «Романею», «Шпанское» [Торговая книга 1851: 129].

Новгородские таможенные документы 1610-х гг. знают такие вина: «Алкан» («Алкант», «Аликанч»), «ишпанское вино Бастр», «Ковитово вино», «Коньячное» («Коньякское», «Коянское») вино», «Красное вино», «Красное питье», «Крилгелия», «Пардие (?) вино», «Ренское вино», «Франское вино» («Вранское вино», «Фряское вино»), «Шпанское вино» [Коваленко 2005: 466-482; Селин 2005: 475-482]. Интересно, что и в словаре нач. XVIII в. мы встречаем тот же набор вин: «Малмазея» («Алкан»), «вино Алакант», «вино Ренское», «вино Французское», «вино Ишпанское», «вино белое», «вино церковное красное» [Латинороссийская и немецкая словесная книга 1732: 43].

Публикаторы грамоты весьма правдоподобно объяснили способ контроля за полнотой наполнения бочки с вином: «Слова ка к ъ п а л ь ц ь х в а т и («как палец ухватит [достанет]») наглядно показывают, как проверялась полнота бочки: вынимали затычку в крышке бочки и проверяли, достанет ли палец до уровня жидкости. Автор подчеркивает, что посланные им бочки полные, и требует тщательно проверить, не произошло ли убыли вина в пути» [Зализняк 2005: 7]. По-видимому, неполное заполнение бочки было обычной практикой и требовало постоянного контроля. IV редакция Скры прямо требует в параграфе 113:

С. Далее, города постановили, что никто на должен продавать вино или какие-нибудь напитки кроме как полными бочками [под угрозой] штрафа 50 марок и лишения прав двора» [Рыбина 1986: 167].

¹ Благодарю Е. Р. Сквайерс за консультацию.

По-видимому, недостаточное выполнения этого требования привело к появлению в V редакции Скры, датируемой началом XV в. [Хорошкевич 1963: 330], должности *weinfinder* («винного дознавателя»)². По-видимому, бочки затыкались обыкновенными пробками и вероятность «слива» ценного продукта была так же высока для русских купцов, как и для ганзейских. Наша грамота относится к этому же времени и такое совпадение, на наш взгляд, очень показательное.

Отметим, что рассматриваемые документы делятся на две группы. Одна грамота, наиболее ранняя (№ 586, начало XII в.) говорит о вине как об обыденном продукте и сама по себе является простым хозяйственным распоряжением, которых среди берестяных грамот мы знаем сотни. В других (№1005, кон. XII в., и Ст. Р. 31, рубеж XIV-XV вв.) вино является предметом продажи, обе грамоты представляют собой документы деловой переписки хозяина и его торговых агентов и эти грамоты четко отражают характер экспорта вина на север Руси и его изменения в течение 500 лет — византийское вино в амфорах в XI — нач. XIII вв. поставляется по водным путям с черноморского побережья, а европейское (французское, испанское итальянское или греческое) вино в бочках XIII-XV вв. поставляется ганзейскими купцами в Новгород.

2. Пиво

Пиво упоминается в трех грамотах: №№ 3, 411 и 689.

Грамота №3

Найдена на усадьбе «Б» Неревского раскопа и датируется 60-ми — 90-ми гг. XIV в.

поклонъ ѿ грикши къ есифу приславъ онанья мол[ви] [...] къзъ кму ѿвѣчалъ не рекъ ми есифъ варити перевары ни на кого і онъ прислалъ къ федосы вари ты пиво съ[д]ишь на безать[щ]инѣ н[е] в[дришь] ж[ита][...]

Перевод: «Поклон от Григши к Есифу. Онанья прислал [человека или грамоту] со словами [...] Я ему ответил: «Не велел мне Есиф варить перевару ни для кого». Тогда он прислал к Федосье: «Вари ты пиво. Сидишь на выморочном участке [и] не варишь ячмень» [Зализняк 2004: 266-267; Буров 1979: 220-224].

² Перевод термина наш. Е. Р. Сквайрс согласилась с таким переводом.

Исходя из общего содержания грамоты, кажется, что Есиф напрямую запретил Григше варить «перевары», о чем не знал Онания, по-видимому, подчиненный Есифа. После отказа Григши, он поручил варить пиво Федосье (вдове или дочери умершего держателя участка земли), видимо, упрекнув (?) ее в невыполнении своих обязательств как держателя выморочного владения, условия пользования которым предусматривали варение «перевар».

Что именно следует понимать под этим выражением, не совсем ясно. Это может иметь смысл просто «варить пиво», а может пониматься как варение пива для «братчины» или в качестве феодальной ренты [Хорошкевич 1987: 184-192].

Выражение «варишь ячмень» может означать только варку (кипячение) сусла сделанного из солода, т.е. пророщенных ячменных зерен. По этнографическим описаниям XIX-XX вв. ячменный солод не очень характерен для Новгородской земли. «В Новгородской губ. солод был либо из ржи, либо из взятых в равном количестве ржи, овса и иногда жита (ячменя)» [Ефименко 1877-1878: 70].

Время замачивания солода могло быть разным — от 1 часа до 1,5 суток. После этого приступали к варке сусла. Его варили в деревянной емкости, наподобие бочки большого размера. Например, в Кадниковском у. Вологодской губ. она была рассчитана на 40-60 ведер, в Вологодском у. на 160 ведер сусла. В разных губерниях эта бочка могла называться по-разному, чаще всего чаном. [...] Солод перекаладывали для варки в чан и заливали горячую воду из котла, на каждую меру солода около двух ушатов.

Для варки сусла в деревянном чане по традиции применяли архаичный способ. Для этого в чан спускали горячие «каменья», доводя сусло до кипения (Архангельская, Вологодская, Олонецкая, Костромская губ., Белозерский у. Новгородской губ.). В Шенкурском у. Архангельской губ. это называлось «чижить» сусло, в Олонецкой губ. — «бучить». Сохранились описания способа нагрева камней в Костромской губ., где крестьяне рубили толстые бревна и готовили груды из наколотых камней. Затем делали в поле из «плах» (расколотых пополам бревен) клетку, т.е. складывали их в виде четырехугольного сруба. Сверху на бревна клали камни, которые вокруг обкладывали плахами. Камни, прогорая, проваливались на землю. В Никольском у. Вологодской губ. это называлось поджечь «бабку» или сделать «пожог». «Кряжи» (бревна) размещали пирамидой над кучей камней и поджигали. Накалившиеся докрасна «каменья» опускали в чан с сусликом на 2-5 час. В Белозерском у. Новгородской губ. камни нагревали в печи и опускали в сусло на полтора часа. Для того, чтобы проварить солод как можно лучше, камни вынимали и снова накаляли, и так кидали их в сусло несколько раз, пока жидкость не закипала во второй раз [Андреева 2006: 48-49].

Интересно, что варка пива поручена женщине. В нашем случае в берестяной грамоте речь идет не о варении пива для домашнего

использования, а о повинности, «переваре». Несомненно, что в этом случае речь не может идти об известном по этнографическим источникам «корчажном» пиве, которое делали женщины в малых объемах.

Корчажное пиво варили в небольшом количестве к семейным праздникам. Это пиво, как и другие домашние напитки (квас, закваска), по традиции готовили женщины. В Семенцевской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. корчажное пиво варила в печи «стряпуха», т.е. хозяйка дома. В Никольском у. Вологодской губ. корчажное пиво варили женщины, называлось оно печниками. В Белозерском у. Новгородской губ. пиво тоже варили женщины, но с помощью мужчин, обычно «большуха» с «большаком» Как показывают материалы XIX в., корчажное пиво считалось менее вкусным, чем пиво, сваренное на пивоварне. Не случайно к крупным праздникам, таким как свадьба, на которые собиралась вся родня и деревня, варили пиво на пивоварне»[Андреева 2006: 45-46].

Поэтому следует считать, что Федосья в данном случае не варила пиво сама, а отвечала за варение «перевары» в качестве наследника умершего «арендатора», а само пиво, вероятно, варили мужчины.

Каждому пивовару помогали 2-4 помощника, т.к. «один не справишься»: надо было воду «нести», «грудку насадить, и сурпу сделать». Если «дело доходило» до 13-15 пудов (212,9 — 245,7 кг) солода, это считалось «большой варей». Тогда в варке участвовало не меньше трех — четырех человек, а сам процесс занимал одни — двое суток. Варили не за один раз, а за несколько варок, т.е. засыпали судно два — три раза. [...] Во время процесса варки к пивоварам можно было подходить: «Никто не запрещал, наоборот еще, кто интересуется, они рады, что помогают дрова колоть, дров-то ведь много надо было». Женщины и дети во время пивоварения не подходили, чтобы не мешать: «Это все с мужиками связано было, пускать-то их пускали, но зачем они». Но когда работа кипела, «к судну-то близко, знаете, не подойти» [Андреева 2006: 155].

Эти мужчины, скорее всего, были крестьянами деревни, данной Федосье (Ср. гр. №№ 311, 757). Вместе с тем, она, вероятно, должна была хорошо знать процесс приготовления пива, во всяком случае, «Домострой» это настоятельно рекомендует:

33. Как поучяти мужу своя жена богу угодити, а мужу своему уноровити, како дом свои добре устроити, и всякая домашняя порядня и рукоделе всякое знати, и слуг учити и самой делати). [...] А всякую бы [...] сама бы знала, и умела зделати, а слуг научити: те государыни — добрые и домоводичи. Тако ж бы знала ж пивной и медовой, и винной, и бражной, и квасной, и уксуной, и кислым штям, и всякой обиход как делают, и поваренной и хлебной, и в чем что родитца, и колке ис чево будет [Домострой 1990: 60].

Грамота № 411

Найдена на усадьбе «Д» Неревского раскопа и датируется 80-90 гг. XIII в.

(Ѡ) [...] ора к оксьнѣ ѡжъ аль будь матѣѣца добръ скуеть а цѣпѣ
могить добѣ(ти) [...] [п]рикуеть в подкльть в пивномо а дае кснатиць-
цу его отъ блюдь до мьнь [...] (и)[д]и в село с посто

Перевод: «От Микифора (?) к Оксень. Если поймал (поймает) Матфейца, хорошенько его закуйте; а цепей [уж] сумеите раздобыть, [да] прикуйте в пивном погребѣ. И поручи его Кснятинцу, пусть стережет до моего приезда [...] Сразу же иди в село». [Янин 1986: 205-206; Зализняк 2004: 506-507].

В этой грамоте упомянут «пивной подклет», переведенный как «пивной погреб». В контексте данной грамоты такой перевод может показаться недостаточно корректным. Мы не знаем, где находился этот «подклет», но из текста письма можно предположить, что оно написано (Мики)фором (?) в Новгород, на свой двор(?) — об этом косвенно свидетельствуют указания «раздобыть» оковы (вряд ли в деревне это можно было сделать) и приказ «сразу идти в село» (село противопоставлено месту нахождения Оксиньи, т.е. скорее всего, усадьбе «Д» на Неревском раскопе, где найдена грамота.) Таким образом, есть основания предполагать, что «пивной подклет» был частью застройки городской усадьбы (Мики)фора.

Конечно, мы не знаем, что именно понимали в конце XIII в. под «подклетом». Но из более поздних источников следует, что в «погребях», где хранилось пиво, оно находился на льду:

А в погребех и на ледникех, и на погребницам [...] и морс, [...] и квас яблочныи, и вода брусничная, и вина фряские и горячие, и меды всякие, и пива сыченые и простые, и брага — и всякого того запасу ключнику ведати...А вина фряские и меды всякие, и сыченая перевара, и всякое лутчее питье в опришенном погребѣ за замком, а сам бы тамо ходил. [...] А на погребех и на ледникех, и в житницах, и в сусилех, и в клетех, и в анбарех, и в конюшнях по вся дни у ключника вечере, а в кои любо день пересмотрети самому государю всякого питья и ествы. [...] А питье всякое: и меды, и пива, и морсы, и вишнии в патоке, яблока и груши в патоке ж и в квасу, и брусничная вода потому ж — кои бочки в леду засечены, те держати вполне, а которое пите стоит неполне, то дополнитвати и в леду засекати. А которое питье тронулося, окисло или поплеснивело, ино по малым судком роставитати и то борзее извѣсть, а свежее — в даль блюсти и вполне держати. [...] И сколке чего на погребѣ поставлено, и на леднике, и на погребнице — и все б то сочтено и перемерено [...] а на леднике полное

и пите и еству в леду засекаати и держати, ино не портитца [Домострой 1990: 77-79, 82];

Сытненной двор [...] А будет на том дворе всех питейных погребов болши 30, кроме погреба, что з заморскими питьями. И во всех тех погребах питья всякие стоят во лду, и бывает тот лед из году в год, от марта месяца до такова же времени, бес переменения [...] [Котошихин 2000: 70].

Такого рода погреба предполагают сохранение в них постоянной температуры от 0 до +4 градусов или чуть выше в течение всего года. Однако, если посадить в такой погреб человека, как это должно было случиться с «Матфейцем» то, конечно, долго он там не проживет. Судя по тексту грамоты, задача «заклучения» «Матфейца» состояла именно в сбережении его до приезда автора грамоты. Поэтому возможно, что имеется ввиду подклет, в котором пиво не хранилось, но бродило и выстаивалось. Для этого нужно прохладное, но не холодное помещение, закрывающееся на ключ.

До нашего времени дошли сведения о пивоварнях XIX в. Этнограф П. С. Ефименко писал в 1877 г., что в Архангельской губ. пиво варили на открытом воздухе или «в срубах, под крышами или без оных», т.е. на пивоварнях. В Каргопольском у. Олонецкой губ. пивоварни были тоже в виде бревенчатого сруба, но без одной стены. В Никольском у. Вологодской губ. зимой тоже пользовались бревенчатой «поварней», построенной возле колодца. В углу пивоварни постоянно находился чан для варки суслу <...> Простояв ночь, по мнению крестьян, пиво «выходило», т.е. перебродило за счет добавления пивных дрожжей (осадка от выпитого пива), и становилось достаточно крепким. Затем его очищали от хмеля и переливали в бочку, которую крепко закупоривали. Если пиво хранили в другой емкости, ее плотно закрывали караваем хлеба. После этого пиво выносили в подклет или какое-либо другое холодное место, летом — в погреб, чтобы остановить процесс дальнейшего брожения. [...] В Костромской губ. пиво переносили в ведрах из кадки в сарай и переливали в пустой чан, затем клали «приголовок» — смешанные в отдельной кадке три ведра пива и дрожжи с мукой. В Никольском у. Вологодской губ. использовали овсяную муку и как только в «приголовке» начиналось брожение, его спускали в чан, стоящий в сарае [Андреева 2006: 45-47, 51-52].

Можно предположить, что такой подклет — пивоварню, а не погреб для круглогодичного хранения пива, имеет ввиду автор письма, ср.:

А коли одинакои человек, а не богатои, а запасистои, держит про гостя пивце в запасе, переварки на марте сварив ячные и подсытит; а обычное пивце есть же. А медку розсытит к празднику и в даль поблюдет, в леду засечено медок и мартовское пивце. Аще коли праздник, или имянины, или свадьба, и родины, и крестины, или по родителех память, или лучитца гостя

не изневьсь любо приеждеи, любо званои, или избранои человек, или игумен честной,— ино того часу из одное бочки пять оловяников меду нацидят или, по людям смотря, в бочки в малы. Да запасного мушкатцу в мешечке, а гвоздики в другом, а третем в мешечке всяких благовонных зе-леи, в печи поджарив, в оловяники послати или в бочки, и в горячее вино, а вишнево морсу и малинового — в два оловяника, а вынои — паточки готовои. Ино в одночасе — шесть медов про гость, да два вина, да вишнево морсу, и в переварку в оловяничек да подась, ино два пива. И кто з запасом живет, а у порядливои жены ества запасная ж, ино всегда гостя не сором, хотя пир — нужного чего прикупит, ано дал Бог дома всего полно [Домострой 1990: 74-75].

Именно такое помещение могло быть использовано для содержания «Матфейца». Заключение «Матфейца» в погреб, где хранилось пиво могло иметь и другое последствие — он мог выпить это пиво, даже находясь в «оковах». Ведь главное предназначение такого помещения — круглогодичное хранение пива. Кроме того, погреб (ледник?) для постоянного хранения пива вряд ли был настолько большим, чтобы туда можно было помещать заключенных. В тоже время пивной подклет, когда там не варилось пиво, был, по-видимому, достаточно просторным. Следует также заметить, что и в более позднее время, в XVI-XVII вв., погреба — ледники в царском дворце или на богатых дворах никогда не назывались «пивными», поскольку в них хранились разные напитки. Однако, «пивной погреб», если это было производственное помещение, не мог быть использован для других целей, т.к., как мы постарались показать выше, был устроен «узко специализированно», что очень хорошо видно из текста «Домостроя»:

А у поваров бы и у хлебников, и у всяких приспешников была бы вся порядня: и котлы, и сковород, и горшки, медяные и железные, и тагана, и решотки, и чюмичи, и корци,— и все бы было чисто, и цело, и брежно, и в писме и в счете. А у пивовара тчаны, бочки, и мерники, и котлы, и корци, и извары,— все бы было в счете и в писме, а медяное и оловяное в весу. А по вся дни бы у ключника было все пересмотрено, чтобы было все по числу, и перекреплено, и вымыто, и в суши, и на месте лежало, замкнуто, а бочки и всякие суды чисты и замнуто [...] [Домострой 1990: 75].

Домострой выделяет пивовара в отдельную «дворовую» профессию:

Иного вечера у ключника, иного вечера повара, иногда хлебника, ино вечера пивовара и конюха смотрети и сметить всем всех, а ключнику тут же быти [...] [Домострой 1990: 79].

Из почти современных нашей грамоте источников мы знаем о сосуществовании на одном дворе, в данном случае — Немецком, «погреба», используемого как постоянное место для содержания преступника («Нѣмчина не сажати в погребѣ Новѣгородѣ» [Грамоты Великого Новгорода и Пскова 1949: 56], «А задолжает новгородец на Готском берегу, то в погреб его не сажать; также не делать этого и в Новгороде с немцем или готом» [Грамоты Великого Новгорода и Пскова 1949: 60], и «пивоварни», являющейся отдельным помещением:

41. Далее, [если] кто-нибудь сломает предмет, принадлежащий св. Петру в пивоварне, тот должен купить [вместо него новый] и уплатить штраф в 1 фердинг. 42. Далее, кто варил пиво, тот должен пивоварню убрать и весь относящийся к ней [инвентарь], штраф в 1 фердинг. 43. Далее, каждый должен убрать свое [сваренное] пиво на другой день после того, как оно [разлито] в бочки, [а их разливные отверстия] заткнуты, иначе штраф в 1 фердинг [...] 48. Далее, кто печет или варит пиво, тому колоть свои дрова днем, равным образом это [относится] и к истопникам, чтобы никого не тревожить [шумом] колки или пением, [иначе] штраф в 1 фердинг») [Рыбина 1986: 148-149; Таль 1905: 19].

Полагаем, что в данной грамоте под выражением «в подкльть в пивном» имеется ввиду постройка, где варили пиво.

Грамота № 689

Найдена на усадьбе «О» Троицкого раскопа и датируется 60-70-ми гг. XIV в.

(Внешняя сторона) по рукописанию възале рубель · а прочи рукописания · поло третиа рубля · после юго смѣрти далъ · юсемь полотину оцю дшевному нестеру · другую далъ юсемь дмитру черенецю полотин на молодогъ далъ юсемь рубель и пив{ив}о вариле ко со[р]очинамъ [...]
(Внутренняя сторона для нас интереса не представляет)

Перевод: «По завещанию взял рубль, а помимо завещания [еще] два с половиной рубля. После его смерти я дал полтину отцу [его] духовному Нестеру, а другую полтину Дмитру чернецу. На солод я дал рубль и варил пиво к сорочинам» [Зализняк 2004: 575].

Во фразе «На солод я дал рубль и варил пиво к сорочинам», по-видимому, говорится об одном действии — покупке солода и варке пива к поминальной трапезе на сороковой день после смерти.

К сожалению, сведения о пиве и его изготовлении и, в особенности, информация берестяной грамоты № 689 о варке пива к «сорочинам», остались вне поля зрения Т. Б. Андреевой в ее капитальной диссертации «Традиции сельского пивоварения на Русском Севере в XIX-начале XXI в.» [Андреева 2006]. Это единственная, на наш взгляд, работа, описывающая весь комплекс приготовления и потребления пива в русской народной традиции. Однако описание средневекового этапа русской гастрономической истории (как части исторической этнографии) в этой теме опирается на сочинения, опубликованные до 1909 г. [Кропоткин 1889: 342; Срезневский 1902: 930-931; Указатель и исторический... 1909: 3-4], а берестяные грамоты были открыты только в 1951 г.

«Варение пива к «сорочинам» — хорошо известная на Северо-Западе традиция.

Во многих уездах Вологодской губ., например, в Сольвычегодском у., а также в Белозерском, Тихвинском и Череповецком уездах Новгородской губ. устраивались поминки на сороковой день — «сорочины» <...> Приготовление пива к поминкам, как и во многих других случаях, было исключительно мужским занятием. Это делал хозяин того дома, где проходили поминки: он варил пиво за несколько дней, а во время поминального обеда сам подавал пиво на стол (Череповецкий у.). [...] Пива варили до 20-30 ведер [...] [Андреева 2004: 84; 2006: 115-116].

«В 40-й день две бабы провожают ангела до ворот с хлебом-солью и пивом. (сев. Бур. 196); Варят пиво в семейный канун и везут на погост (шенк., Б. 81)» [Седакова 2004: 192]. Конечно, трудно сейчас реконструировать события 650-летней давности, однако, принимая во внимание контекст грамоты (это, по-видимому, фрагмент отчета или памятной записи душеприказчика или наследника), а также этнографическую традицию, можно полагать, что грамоту писал очень близкий покойному человек.

III. Хмель

О хмеле упоминается в двух грамотах: №№ 706 и 709.

Грамоты № 706 и 709

Найдены на Троицком раскопе, в усадьбе «М» и датируются 40-60 гг. XIII в.

отъ. милоста ко захарии годи хомела не продаи аже ти е по съпехо то са...

Перевод: От Милоста к Захарии. Повремени, хмеля не продавай. Если тебе нужно спешно, то [...]

Љ милоста ко захари хомела же не прода а самѣ потоснис сѣмо

Перевод: От Милоста к Захарии. Не продавай же хмеля, а сам поспеши сюда [Зализняк 2004: 575].

Хмель (*Humulus lupulus L.*) используется в пивоварении для придания определенных вкусовых качеств (от количества хмеля напрямую зависит степень горькости пива) и для повышения срока хранения пива. Современная технология сбора хмеля мало чем отличается от средневековой: «Хмельные шишки собирают, когда они еще зеленовато-желтого цвета. Сушат быстро под открытым небом, на чердаках или под навесами с хорошей вентиляцией, расстилая их тонким слоем. [...] Пакуют в двойные мешки или рогожные кули весом по 120 кг. Хранят в сухом, хорошо проветриваемом помещении» [Хмель 2016].

При хороших условиях, главным образом, при температуре около 0°C, хмель хранится без существенных изменений качества два года и больше. В обычном помещении хмель за год теряет около 20% первоначального качества. Поэтому, вероятно, иметь большие запасы хмеля в домашнем хозяйстве было не выгодно [Шредер 1895: 109-122].

В тоже время, по поздним источникам мы знаем, что некоторые запасы у многих людей определенного социального статуса (как нам кажется, одним из критериев в нашем случае является возможность устроить пир без длительной предварительной подготовки, «домашним запасом») были. В «Домострое» содержится рекомендация, как поступать в таких случаях:

А коли одинакои человек, а не богатои, а запасистои, держит про гость пивце в запасе, переварки на марте сварив ячные и подсытив; а обычное пивце есть же. А медку розсытит к празднику и в даль поблюдет, в леду засечено медок и мартовское пивце. Аще коли праздник, или имянины, или свадьба, и родины, и крестины, или по родителех память, или лучитца гость не изневесь любо приеждеи, любо званои, или избранои человек, или игумен честной, — ино того часу из одное бочки пять оловяников меду нацидят или, по людям смотря, в бочки в малы. Да запасного мушкатцу в мешечке, а гвоздики в другом, а третем в мешечке всяких благовонных зелей, в печи поджарив, в оловяники послати или в бочки, и в горячее вино, а вишнего морсу и малинового [стр. 74] — в два оловяника, а вынои — па-

точки готовой. Ино в одночасе — шесть медов про гость, да два вина, да вишневого морсу, и в переварку в оловяничек да подась, ино два пива. И кто з запасом живет, а у порядливой жены ества запасная ж, ино всегды гостя не сором, хотя пир — нужного чего прикупит, ано дал Бог дома все-го полно» [Домострой 1990: 75].

В том же сочинении имеется и совет об устройстве запасов хмеля:

А хмелины пивные копити на винную брагу и беречь лете — или сушить или на леду с суслом, чтоб не испортити. [...] И хлебы, и колачи, и пиво, и вино, и брага, и квас, и кислые шти, и уксус, и высевки, и отруби, и гуща всякая, и дрожди, и хмелины — тож было у ключника все в мере и записано, а хмель и мед и масло, соль свешено [Домострой 1990: 75-76].

Мы знаем, что эти советы отражали реальный быт и у состоятельных людей действительно были запасы:

8 пуд и 15 гривенок хмелю, на вывес опричь рогож цена по 30 алтын пуд, и того 7 рублей и 17 алтын пол 6 денег, и тот хмель дан дяку Семейке Головину в вар на меды и в пива про Немецких людей [Временник 1850: 19].

В других случаях хмель покупался для конкретного мероприятия, например на братчину в церкви: «Взяли 70 денег без 5 четвертцей за 3 зобницы хмелю с полчетверткою, а имели за четь по полшести деньги» [Расходная книга 1851: 2]³.

Мы можем достаточно хорошо представить себе подготовку и использование ингредиентов для варки пива, т.к. и сегодня сам процесс остался таким же, как и в средние века [Симонов 1898]. Источники позволяют это сделать с высокой степенью достоверности и для XVI-XVII вв. Для этого же времени, благодаря большому количеству сохранившихся таможенных документов мы представляем себе (конечно, в общих чертах, монографического исследования на эту тему нет) торговлю хмелем, которая имела большие объемы, достаточно сложную логистику и была широко распространена в Московском государстве.

Договоры Новгорода с великими князьями, начиная с середины XIII в. и до 1477 г. содержат в себе указание на «хмельной короб», по-видимому, являющийся предметом новгородского импорта на «Низ» и подвергаемый налогообложению. «А от новгородьця и от новоторжьця у мыта имати от воза по 2 векши от хмелна короба» [Грамоты Великого Новгорода 1949: 10].

³ Мы не касаемся здесь большой темы устройства братчин, но полагаем, что закупка хмеля для приходской церкви не могла иметь иной причины

А что, княже, мыть по твои земли, и по [и]нои волости, и по всеи Суждальской земли, а то, княже, имати по 2 векши от лодье, и от воза, и от лну, и от хмелна короба [Грамоты Великого Новгорода 1949: 11];

А что, княже, мыть по Суждальской земли и въ твои волости: от воза имати по 2 векши, и от лодье, и от хмѣлна короба, и от лняна» [Грамоты Великого Новгорода 1949: 12, 17, 20, 22, 28, 30, 40, 47].

Вполне вероятно, что в позднее время упоминание о «хмельном коробе» было следствием нежелания новгородцев изменять формуляр договоров XIII в. («какo было при дѣдѣ твоємъ и при праотцѣ твоємъ Ярославѣ [...]») [Грамоты Великого Новгорода 1949: 29]. Тем не менее, думаем, что эта статья все-таки в какой-то мере отражала реальность, и новгородская торговля хмелем на «Низу» была вполне актуальной и в XV в.

В самой Новгородской земле хмель, по-видимому, был во многих местах обычным продуктом — частью феодальной повинности крестьян:

И всех деревень по старому письму сто двадцать и четыре, обеж триста и сем. А стараго доходу шло с них деньгами 20 рублей новгородская и 12 гривен и 5 денег с четверетцею, а хлеба поспом ржи 196 коробей и полчетки, а овса 479 коробей без четки, ячмени 87 коробей без полчетки, пшеницы 39 коробей без полчетки, хмелю 39 коробей без полчетки. [...] Волость великаго князя Крупая, что бывала Юрьева монастыря [...] а коли архимандрит не приедет и он у них имал за пиво 15 коробей ржи, 15 коробей овса, пол-8 коробьи хмелю. [...] Волость великаго князя Кипреяновская Арзубьева в Усть-Воломском погосте. [...] И всех деревень по старому письму 14, а обеж 17, опричь ключничьих 2 обеж. А стараго дохода с них было полпятинатцати гривны и две деньги, а хлеба поспом ржи 13 и пол-9 коробьи, а овса 13 и пол-9 коробьи, 2 коробьи с четкою пшеницы, четка хмелю. [...] В Еглинском погосте великаго князя деревни дворцовые Угревец Ольферьевские Иванова сына Афанасова. [...] И всех деревень по старому письму 10, а обеж 13, а оброку с них давали полтина денег новгородская и две гривны, а мяса боров, а хлеба пшеницы коробья, а ржи 8 коробей, а овса 20 коробей, а хмелю коробья [...] [Писцовая книга 1999: 46, 47, 58, 61, 63, 64].

Можно полагать, что хмель был «рыночным» товаром, т.е. объем его производства и потребления был таков, что он постоянно находился в свободной продаже. В качестве косвенного подтверждения этого предположения обратимся к реальной ситуации на рынках. Чтобы иметь экспорт продукта, необходимо, прежде всего, насытить этим продуктом собственный рынок. А существовал ли спрос на хмель на торгах Новгородской земли?

Псковские и Тверская летописи под 1464-1467 гг. сохранили ряд известий о, по-видимому, необычайно высокой цене на хмель в Пскове, Новгороде и Твери: «В лето 6974 [...] Того же лета хмель дорог баше, по 100 и 20 денег зобница» [Псковские летописи 1955: 54]; «В лето 6974. Того же лета хмель дорог был, по сту денег зобница» [Псковские летописи 1941: 71]; в 1467 году: «В лето 6975. Тогоже лета во Пскове бысть хмель дорог, зобницу коупиша по полтине и по 10 денег» [Псковские летописи 1941: 73; 1955: 163-164]; «Толко бысть хмель сило, по 60 денег ползобние толко того было не на велико время, а опять в немнозе понакладали, а он ссел, и по 15 денег зобница хмелю доброго. Также было и в Новгороде» [Псковские летописи 1955: 164]; «В лето 6975 [...] Бысть хмелю оковь по рублю» [ПСРЛ 1863; Каменцева 1975: 51-56; Белецкий/Воронцова / Дмитриева 2003: 492-493].

Интересно, что для летописца цена хмеля имела настолько серьезное значение, что он отмечал это событие летописными записями. Нам кажется, что это подтверждает большой объем и важность торговли хмелем в городах древнерусского Северо-Запада.

Однако для нас, конечно, важно другое. Берестяные грамоты №№ 706 и 709, представляя образцы ординарной деловой переписки, свидетельствуют о реальной торговле хмелем на новгородском Торгу, подтверждая «археологические» предположения, которые можно было бы сделать, изучая «традиционные» письменные источники.

IV. Солод

Солод упомянут в семи грамотах — 1, 136, 363, 689, 847, 863, 974.

Грамота № 863

Найдена на Троицком раскопе на усадьбе «Е» и датируется 1120-1140 гг.

[...] д[ъв] [...] [...] д[ѣ]жѣ овьс(а) [...] [а] п[ь]шениц[ѣ] · оу хотышѣ оу
воинатѣ · оу нѣжика · оу хотѣна · по дѣжѣ молодого · а съ городна
дъвѣ дѣжѣ молодого · а оу нѣжизна и оу тогова дъвѣ джѣ молодого
· а оу раховица дъ вѣ дѣжѣ молодого

Перевод: [...] [столько-то] кадей овса [и малая кадь (?)] пшеницы.
У Хотыши, Войняты, Нежика и Хотена по кади солода. А с Городна две кади солода. А у Нежизна и у Тотова две кади солода. А у Раховича две кади солода [Зализняк 2004: 286-287].

Для нас в этой грамоте важно, что в столь раннее время солод соби-
рался с населения в таких значительных объемах. Это говорит о том,
что он был очень востребован. В более позднее время из писцовых
книг мы узнаем о натуральной повинности в виде «ржаного», «ов-
сяного» и «ячного» солода [Бассалыго 1999: 309].

Грамота № 847

Найдена на Троицком раскопе, на усадьбе «Е» и датируется сер. XII в.

[...] дворъ шьдъ нарди жо [...] [...] [ов] [сор]оубъ єд[...] [...] дъ по[ди]
[...] [...]ними пьвозъ бу[хъ] [...] [...] н[и] ни молодога а [...] [...] за то
[...] [Зализняк 2004: 341].

Солод упомянут, но из-за фрагментарности грамоты контекст не-
ясен. Для нас важна датировка грамоты, косвенно подтверждающая,
что упоминание солода в грамоте №863 не случайно.

В грамоте № 689 (см. выше) солод упомянут в связи с варени-
ем пива к «сорочинам».

Грамота № 1

Найдена на Неревском раскопе на мостовой между усадьбами А и Б
и датируется 70-90 гг. XIV в. [Зализняк 2004: 648-649; Буров 1979:
220-224].

(с) остер [...] (села) [...] [и]ю і ѳомѣ шло і (дару і по)зема трицать і
три бл(ѣ) [а] с лути(анова села шло і по)зема і дару (по бѣл)кѣ а сме-
нова села шло (і по)зема і д(ару) [...] бѣ і полоть а с [...]ина села шло
і позема і дару ·м· блъ і [...] (а с) [...] [ик] [...] ина села шло [і] (по-
зе)ма і дару ·к· блъ і шесть бѣла с васильєва с[є](ла бл)ъ а [с]
[...]руньского села (шло ·)к· блъ дару а с овсѣєва села шло ·к· блъ дару
а шадрина села шло ·к· блъ дар(у с о)[с]ипова села і позема і да ру
шло ·м· блъ безъ дву с ошвина села шло (д)ару ·к· {блъ} блъ у гаѳано-
ва села шло і позема і дару ·л· блъ безъ дво а з бабиниѣ (се)ла шло і
позема і дару ·л· блъ (а с [...]села шло і) позема і дару шесть десатъ
блъ і по{ло}лотъ а харианова се(ла шло дару) [...] (а с) [...]мохова села
шло дару ·к· блъ а сменова стан[у] пєву (шло [...]бѣ)[л]ка ѳомѣ ·д· ка-
ци солоду - [ѡвс]а [·л·] кадець ·в· ка(ци [...] ка)ци рж(и) [...]ружениго
шло с[...] [...] по бѣлкѣ

В отношении упоминания солода эта грамота подобна грамоте № 863, только она написана спустя 250 лет.

Грамота № 136

Случайная находка, 40-70-е гг. XIV в.

се доконьцаху мысловѣ дѣтѣ труфане з братьею давати оусповъ ꙗ·
коробеи ржи да коробья пшеници ·г· солоду · дару ·г· куницы · да
пудъ меду · дѣтемъ · по бѣлки ·г· і ·г· горсти лены · боранъ оу новину

Перевод: «Вот договорились Мысловы дети, Труфан с братьями, давать оброка шесть коробей ржи да коробью пшеницы и три солоду, дара три куницы да пуд меду; детям по белке, три и три (?) горсти льна; барана во время сбора урожая» [Зализняк 2004].

Грамота примыкает к приведенным выше примерам, в которых солод выступает в качестве одной из крестьянских податей. Они представляют собою, скорее всего, документы учетного характера. Грамота № 136 является договором с корректным формуляром [Гиппиус 2004: 198], иллюстрирующим процесс оформления состава податей. В этой грамоте солод измеряется «коробьями», в отличие от «кадей» и «деж». («Дежа» — квашня, заторник, кадка, в которой квасят и месят тесто на хлебы.) [Толковый словарь 1905]. Является ли «дежа» полным аналогом «кади» для XIV в., мы не знаем. «Коробья», по-видимому, составляла половину объема (веса?) «кади» («бочки», «окова»), равной 14 пудам [Белецкий/Воронцова/Дмитриева 2003: 491].

Грамота № 363

Найдена на Неревском раскопе на усадьбе «И» и датируется 1380-1400 гг.

поклонъ ѿ смена к невесткѣ моеѣ аж[е] будешь не помина[л]а ино у тебе солоду было а солодъ ржанѣи в потклѣтѣ и ты возми колобью · а мукѣ колко надобѣ и ты испеки в мѣру а масо на сѣньникѣ а цто рубль дать игнату и ты дай

Перевод: «Поклон от Семена невестке моей. Если, может быть, ты не помнишь, то [имей в виду:] у тебя солод был. Солод ржаной в подклете. Ты возьми пригоршню (?), а муки сколько нужно, и испеки [пирога] в меру. А мясо на сеннике. А что [касается того, чтобы] дать рубль Игнату, то ты дай» [Зализняк 2004: 606-607].

Содержание письма интересно нам по ряду обстоятельств. Во-первых, Семен держит запас солода в подклете. Что это за подклет, мы не знаем. Может быть, это был обычный подклет, где хранился «всякий запас», а может быть это был «пивной подклет», упоминаемый в грамоте № 411, что, на наш взгляд, более вероятно, ведь основной расход солода был при варке пива. По-видимому, в «зажиточных» новгородских дворах хранился достаточно большой запас солода, позволяющий сделать сразу пиво для праздника или какой-либо поминальной церемонии. К сожалению, наиболее раннее документальное подтверждение этого относится только к самому началу XVII в.: «17 чети солоду ячного, цена по 12 алтын четь, тот солод вышел в пива про Немецких людей» [Временник 1850: 22].

Новгородцы могли покупать солод на Торгу как минимум уже в начале XV в., причем, даже «импортный»:

Здѣсе намъ жаловалься брать нашъ Кузма Ларивоновичъ на вашего брата на Ивана на Амббура, цю взялъ вашъ брать Иванъ у Кузмѣ у Ларивоновича товаръ на Ругодивѣ, соболи, и троиничъ, и камъки; а на томъ товарѣ взяти Кузмѣ Ларивоновичю у вашего брата у Ивана у Амббура десять ластовъ молодого, 14 ласты жита, 3 пунды пшеничы; а тои торговли другии год [Грамоты Великого Новгорода 1949: 115; Клейнберг 1984: 195-196].

Десять ластов солода — это около 720 пудов, что, несомненно, является товаром, продать который можно только на Торгу или другим купцам.

Во-вторых, отмечается, что это ржаной, а не ячменный солод. В-третьих, говорится о том, что его надо соединить с мукой и испечь что-то. Переводчики грамоты предположили, что испечь надо пирог. Представляется, что из текста грамоты это никак не следует. Более вероятным нам кажется, что имелся ввиду хлеб. Добавка солода в хлеб — традиционный прием хлебопекоев и сейчас активно используемый при печении хлеба. Неферментированный солод содержит большое количество амилаз (фермент, расщепляющий крахмал), и его добавка заметно ускоряет осахаривание крахмала и таким образом ускоряет брожение. Добавка некоторого количества солода делает хлебный мякиш более пышным и эластичным, а корку более румяной [Ауэрман 2005: 312-313].

В-четвертых, упоминается *колобья*. Интерпретация слова *колобья*, сделанная А. А. Зализняком: «Слово «колобья» в других древнерусских источниках не отмечено; ср. череповецкое «колобья» «слежавшееся, испорченное сено» [СРНГ, 14], т. е. «ком из слежавшегося сена. Для контекста данной грамоты можно предполагать

значение типа «пригоршня», «горсть»» [Зализняк 2004: 607], не кажется нам удовлетворительной.

Действительно, известны различные относительно современные варианты слова *колоб* со значением 'пук сена', 'комок сена' и под.: «колобья» — смерзшаяся верхушка стога [Ярославский областной словарь 1986: 51]; «колобок» — намокшее и смёрзшееся комом сено. Когда мокрое мёрзлое сено, говорят: «колобки в сене». «Не умеют метать, сено и мокнет. Сямж. Рам.» [Словарь вологодских говоров 1987: 84]; см. также: «колобинка» — навес от дождя: «Сверху колобинка такая сделана, чтоб мокрым сено не было. Тихв.» [Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей 1995: 400]; «колбина» — 'кроха, крупица': «До колбины. Все, начисто. Это леший сунул отдать сено, всё до колбины продано. Выт.» [Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей 1995: 400]; «колба» — то же, что кокова; собранные пучком волосы: «Девки, носите лучше колбу, не распускайте волосы по плечам. КТ. Навол», «Я сегонни буду колбу завивать — увидите. Тот. Г.» [Словарь вологодских говоров 1987: 82]; «колоба» — слежавшееся сено. Онеж., Калинин, 1933. *Колбья*, -и, ж. Слежавшееся, испорченное сено. Черепов. Новг., 1910. [Словарь русских народных говоров 1978: 141]; «колобяга» — то же, что «колобья». «колобяги одни привезла, а не сено» Кадуйск. Волог., Петрова; обмолоченная рожь с остатками колосьев. Шенк. Арх., Матер. Срезневского [Словарь русских народных говоров 1978: 149].

Для сохранения стога в XIX в. рекомендовалось сделать так кладь стога, что

Попадающий на кладь дождь должен легко скатывается с ее поверхности и главным образом с ее покрытия, которое и должно быть сделано особенно гладким. [...] Обыкновенно же внешняя поверхность кладки покрывается тем же самым продуктом (соломой), но уложенным гладко и в направлении сверху вниз» [Энциклопедический словарь 1903: 481].

Такого рода покрытия небольших стогов в виде пучка соломы, надетого сверху как крышка на стожок, хорошо известны и запечатлены в фотографиях С. М. Прокудина-Горского («Сжатое поле» 1912 г. и др.). Заметим, что некоторые из приведенных выше интерпретаций составителей словарей, по-видимому, неверны, потому что очевидно, что во всех случаях имеется ввиду именно покрытие стога сена «крышкой» из пука сена, а не что-нибудь другое.

Существует и другое, кажется более распространенное, значение слова *колоб*:

«жмых»: «колоб» — макуха, жмыхи, дуранда, избоина, в больших сваленных комьях» [Толковый словарь 1905], «колобья» — жмых. «Били масло, еймя своё было; было 5 заводов, на них еймя в масло били, а из льна, из еймя-то, колобья-то и оставались, остатки-то, ёли их. Гряз. Вохт.» [Словарь вологодских говоров 1987: 85]; «колоб» — остатки семян льна после выжимания из них масла; жмыхи; Что такое колоб? «колоб» — остатки, выжимки из льна, «колобом кормили скотину, а в войну и сами питались. Сок. Кузн.» «колоб» — семя без масла, жмыхи. «В войну-то скотине давали колоб. Верх. Кост.»; «Колоб дак это из льна: масло гонишь, а колоб остаётся. Вож. Сурк.»; «Колоба-то дадут коров кормить, дак и это едим: голодно товда было. Влгд., Омог.»; «Двести грамм колобу дадут — вот и ешь, хоть сразу, хоть весь день. Сок. Вас.» «Колоб дети любят и сейчас. Сок. Савк. + Сок. Чиж.»; Гряз. Вохт.; Сямж., Рам., Рогов; Хар., Пусторам. [Словарь вологодских говоров 1987: 83]; «колоб» — жмыхи, идущие на корм скоту; «Бывало, колобом свиней кормили» [...] — Кусок спрессованных жмыхов (как мера для отходов маслостойного производства); «Купила давесь два колоба дуранды»; «Колобья» [...] — «Как колоб засохнуть» [Ярославский областной словарь 1986: 51]; «колобина» — то же, что колоб; (жмыхи, идущие на корм скоту) [Ярославский областной словарь 1986: 51]; «колобуши» [...] — Жмых льняного семени. «Колобуши — это лен выжмешь и жмых льняной это колобуши. Тихв.» [Словарь русских говоров 1995: 400]; «колоб, колуб и колуб» — остатки семян масличных растений (льна, конопли и т.д.) после выжимания из них масла; жмыхи, идущие на корм скоту; «колоб» — Волог., 1839-1842. Новг., Влад., Яросл., Костром., Нижегород., Симб., Пенз., Саратов. «Собьешь масло, колоб не продавай, а вези домой» Челябин., Свердлов., Ср.-Урал, Новосибир.; «колоб» — кусок спрессованных жмыхов (как мера для отходов маслостойного производства, а также мера полученного масла); «На той неделе на масляную ездили, три колоба набили» Буйск. Костром., 1830-1846. Костром., Сев.-Двин., Симб., Саратов.; «колобы» мн. [удар.?]. — ржаная мякина. Шенк. Арх., 1854.; «колобина» — отходы, получаемые при выжимке льняного семени; льняной жмых. «Они скотину колобиной половиной подкармливают.» Юрьев.-Польск. Влад., 1968. [Словарь русских народных говоров 1978: 141, 143-144]; «колип» — подсолнечный жмых. «Корове один колип давали. Лунин. Пенз. 1945-1950 [Словарь русских народных говоров 1978: 135].

Ясно, что под «колобом» понимается семя (льняное или конопляное) или зерно, раздавленное и таким образом «высушенное», очевидно так же это слово означает и «кусок спрессованных выжатых семян». То что под «колобой» могло иметься в виду именно зерно, говорят следующие примеры: «колба» — сорт ячменя [какой?]. «У колбы усики расположены с двух сторон»; {Зерно, хлеб, пшеница.} особый сорт пшеницы, полба [Ярославский словарь 1986: 49].

А. А. Гиппиус в устном сообщении поддержал трактовку слова «колобья» А. А. Зализняком: «вероятно речь идет о каком-то крупном объеме слежавшегося солода... В грамоте, и это, по-моему, совершенно очевидно — имеется в виду именно мера (как в «два ко-

лоба дуранды»), то есть «колобья» — это «колоб солода». Предполагать тут субстанциональное значение, по-моему, совершенно излишне».

Хотелось бы согласиться с А. А. Гиппиусом, если бы не одно существенное обстоятельство. Указанное значение имеет ввиду физическую форму «слежавшиеся комья», дисперсной субстанции, соединившейся в некоторый объем по причине внешнего воздействия (намокания, прессование). В своей естественной форме эта субстанция (рассыпчатое сухое зерно) сама не соединяется ни в какие формы, фигуры или объемы. Солод может слежаться только в случае долгого хранения и намокания. Но тогда он уже перестает быть продуктом пригодным для приготовления хлеба или пива.

Поэтому думаем, что в фразе «**СОЛОДЪ РЖАНЪИ В ПОТКЛѢТѢ И ТЫ ВОЗМИ КОЛОБЬЮ**» слово «колобье» скорее является синонимом слову «солод» — в значении 'высушенное зерно', а не в значении 'мера'.

В-пятых, упоминается мука. Из выражения «**И ТЫ ВОЗМИ КОЛОБЬЮ А МУКѢ КОЛКО НАДОБѢ**» можно заключить, что готовая мука хранилась в доме, а не мололась здесь же мелкими порциями по мере востребования.

Фразу «**И ТЫ ИСПЕКИ В МѢРУ**» комментировать мы затрудняемся, но возможно что это пожелание общего характера, имеющая значение «сделай правильно». Привлекать сюда аналогию с «кустюжской мерой» муки XVI-XVII вв. [Белецкий/ Воронцова/ Дмитриева 2003: 492], равной 2,5 пудам, мы не решаемся.

В-шестых, говорится о мясе. Указание «**МАСО НА СѢНЬНИКѢ**» разъясняется просто. Речь идет о вяленом мясе, вывешенном в прохладном, хорошо проветриваемом месте. «Домострой» рекомендует:

В сушиле мясо полтевое и солонина ветреная, полотки и языки, и прутковая рыба, и пласти, и всякая рыба вялая, и ветреная, и в рогожах, и в крошнях, и вандыши и хохолки — и то б было все в счете и в писме, сколке чего припасено, и вывешено, и провялено, и положено и издержано, то б брежно неизгнило, неизмочено, и не измято — убережено б от всякия пакости, от мышей и от кошек и от собак, и от робят всегда бы замкнуто [...] А которая рыба всякая и мясо солено на провес, и вывешивано по весне, и как выветрело, и есть поспело, ино от стропа збирати да переносить в сушило да что пригоже вывешати, а иное в ступу класти [Домострой 1990: 76, 81-82].

Современное представление о сеннике/сеновале (часто, как более легкой постройке, устроенной над или рядом с хлевом — основным

местом потребления сена) в одной связи с избой основано на этнографическом материале деревенских построек русского севера или документах, датированных не ранее кон. XVI в. «Хозяйственный двор всех типов изб на Севере был двухэтажным, наверху сеновал и чуланы — клетки для хранения различных вещей, внизу — теплые хлевы, конюшни» [Русский север 2001: 226]. Прямо экстраполировать эту схему на городскую ситуацию в Новгороде кон. XIV в., конечно, представляется большей натяжкой. Вместе с тем эта грамота однозначно свидетельствует, что на усадьбе «И» был специальный сенник и, скорее всего, хлев. Постольку поскольку главные условия хранения сена — это, помимо защиты от прямого попадания воды, хорошая проветриваемость, то, конечно, сенник идеально подходил для вывешивания мяса или рыбы.

Есть ли какая-нибудь смысловая связь между указанием испечь хлеб (пирог?) и объяснением, где взять вяленое мясо? Думаем, что нет. Пирог с вяленым мясом в древнерусской кухне нам не известны.

V. Мед

Мед упоминается в грамотах №№ 61, 136, 409, 605, 671 718, 910, 983.

Грамота № 136

Датируется 40-70-ми гг. XIV в. (см. выше),

се доконищаху мысловѣ дѣтѣ труфане з братьею давати оусповъ ꙗ·
коробеи ржи да коробью пшеници ·г· солоду · дару ·г· кунници · да
пудъ меду · дѣтемъ · по бѣлки ·г· і ·г· горсти лenu · баранъ оу новину

Перевод: «Вот договорились Мысловы дети, Труфан с братьями, давать оброка шесть коробей ржи да коробью пшеницы и три солоду, дара три куницы да пуд меду; детям по белке, три и три (?) горсти льна; барана во время сбора урожая» [Зализняк 2004: 594-595].

В грамоте упоминается «пуд меду» как крестьянская повинность. Какой это мед, неизвестно.

Грамота № 61

Найдена на Неревском раскопе на усадьбе «В» и датируется второй третью XIII в.

[...] [ис](п)[равить по и]зростомо поло трьтиа дьсто гривьно сьрѣбра истину :! пудово мѣду а три годъи а ное самъ вьдает[е] код цо исправить кодъ что взти а ко мне кажить о всьмо.

Перевод: [...] Расплатитесь (или: расплатиться) по процентам за 25 гривен серебра основного капитала [и] 10 пудов меда, причем [за] три года. А остальное вы сами знаете (или: он сам знает) — когда (или: где) что заплатить, когда (или: где) что получить. А мне сообщайте обо всем [Зализняк 2004: 486-484].

Мед упомянут в качестве долга. О каком виде меда идет речь, из контекста грамоты не ясно.

В грамоте № 409 (...ара : 8 собъслава : 8 саве [п]удово мѣдъ : 8 гавриле 8 ...), найденной на Неревском раскопе мед упомянут в качестве подати. Количество меда измерено в пудах.

Грамота № 605

Найдена на усадьбе «А» Троицкого раскопа и датируется 1110-1120 гг.

покланание ѿ ефрѣма къ братоу моему исухиѣ не распрашавъ розгнѣваса мене игоумене не пустиле а а прашалъса нъ посълалъ съ асафѣмъ къ посадъникоу мѣдоу дѣла а пришьла есѣѣ оли звонили а чемоу са гнѣваеши а а вьсѣгда оу тебе а соромъ ми оже ми лихо мѣвлаше и покланю ти са братьѣе мои

Перевод: «Поклон от Ефрема брату моему Исухии. Ты разгневался, не спросив: меня игумен не пустил. А я отпрашивался, но он послал [меня] с Асафом к посаднику за медом. А пришли мы (двое), когда [уже] звонили. Зачем же ты гневаешься? Ведь я всегда у тебя (при тебе). А зорно мне, что ты злое мне говорил. И [всё же] кланяюсь тебе, братец мой, хоть ты и такое говори. Ты мой, а я твой» [Зализняк 2004: 271-272].

Речь в ней, идет, скорее всего, о меде — хмельном напитке. Ситуация описанная в грамоте проста: Ефрем договорился с Исухией о встрече, попытался отпросится у игумена, но тот его не пустил, а послал с Иоасафом к посаднику за медом. Когда они вернулись, то услышали благовест и, естественно, Ефрем пошел на службу и не

встретился с Исухией. Ответ на вопрос: «о каком виде меда идет речь?», содержится в ответе на вопрос: «а зачем игумен посылал монаха к посаднику за медом?» Очевидно, что у игумена не оказалось меда. Мы не знаем, о каком монастыре идет речь, для столь раннего периода здесь слишком много неясности. Если у игумена закончились запасы меда — сырца, используемого в ежедневном приготовлении пищи или припасов на зиму, то совершенно непонятно, почему за ним надо посылать к главе государства, ведь, наверное, можно было бы найти людей рангом ниже, у которых игумен мог бы «разжиться медком». Скорее всего речь идет о меде, как похмельном питье. Вполне возможно, что в нач. XII в. ситуация с запасами меда для питья несколько отличалась от ситуации кон. XIV в., когда при осаде Москвы Тохтамышем «недобрии человеци начаша обходити по дворамъ, и износити из погребовъ меды господския, [...] и упивахуся до великаго пьяна» [ПСРЛ 2001: 44], т.е. запасы меда хранились на усадьбах многих городских феодалов. Игумен послал к посаднику за медом двух монахов. Следовательно, можно предположить, что количество меда было достаточно большое. Именно у посадника, который в силу отправляемой должности, был обязан устраивать пиры (как минимум, князьям и епископу), всегда должен был иметься значительный запас хмельного меду (достаточный, чтобы иметь возможность одолжить такой объем, который могут унести два монаха). У рядовых новгородских бояр его могло и не быть. У самого игумена и епископа его тоже могло не быть в данный момент. Переносить реалии кон. XV в., когда новгородский владыка одаривал великого князя многими бочками с вином, на быт новгородского епископа 1120-1140-х гг. не стоит, да и был ли епископ в момент написания письма в Новгороде, в период, включающий и время «отвержения» кафедры Иоанном «Попьяном», и пребывания нового владыки в Киеве, мы не знаем [Печников 2015: 94-95]. Поэтому, думаем, что есть все основания считать, что речь идет о питейном хмельном меде.

Грамота № 718

Найдена на Михаилоархангельском раскопе, датируется широко началом XIII в. (1229 г.).

на городьцькѣмъ погрод(ѣ) дани ꙗꙗ гр(и)вънъ бѣжи(ц)ькаа църнѣхъ
кѣнъ ꙗꙗ(ꙗ) мѣдъ ꙗꙗ бѣрковьскѣ ꙗꙗ ловице ꙗꙗ дар[8] ꙗꙗ гривнѣ ꙗꙗ

ДѢЦЬКЪ[М](Ъ) [...] (ГРИ)ВЬНЕ · ПОЛЪТИ Ꙋ· [Г](ЪРНЬ)ЦЬ МАСЛА · САНИ Ꙋ·
ПОП[ОН](Е) Ꙋ· МЕХА Ꙋ· КЛѢТИЩА.

Перевод: В Городецком погородье: дани 30 гривен бежецких, черных кун 40 [гривен], меда 3 берковца, 3 яловые коровы, дара 2 гривны; детским [столько-то] гривен, 2 полти, горшок масла, сани, 2 попоны, 2 мешка, 2 клетчатины [Зализняк 2004: 468-469].

По предположению Янина, это четырехлетняя подать с Городца Бежецкого за 4 года. 3 берковца — меда это 30 пудов. Мед, несомненно, сырец [Белецкий/Воронцова/Дмитриева 2003: 499].

Грамота № 910

Найдена на Троицком раскопе и датируется ок. 1075-1100.

МѢДВЬНАГО Ꙋ· : Ꙋ· : СОРОЧУЦЬ : И Ꙋ· Г : АРЦИ : Е : СЪ КНО

Перевод: «Медового 6 5 сорочков и 3 годовалых бобра; 5 (не указано, каких единиц) [сбора] с денег») [Зализняк 2004: 249].

По мнению Зализняка, «*Медвѣное* — явно то же, что известный из более поздних документов термин *медовое* (род подати)».

Грамота № 983

Найдена на Троицком раскопе на усадьбе «Ж» и датируется кон. XII в.

А [Х]ЛѢБЪ МОИ | А МѢД[УО] ДИНО ПЛО Ꙋ· : А ВОХМО ПЛО Ꙋ· ПТА ПУДУО И
БРКОВ[Ъ]СКЪ МОЕГО Ꙋ· : [ПЛ](О) - - - - -[Ъ]СКА

Перевод: «А хлеб мой. А меду [...] [...] пять с половиной. А всем четыре с половиной пуда и берковец моего (меда?). 10 [...] полберковца [...]» [Янин 2015: 88].

Никакой информации для нас этот текст не дает.

Грамота № 671

Найдена на Троицком раскопе, на усадьбе «Г» и датируется 1180-1200 гг.

Ꙋ Ф[О](МЪ) ЛЪКОН : Ꙋ КЛИМАТЬ ЛЪКНО Ꙋ ТОР-[К]Ь : Ꙋ Г : ЛЪКН : Ꙋ БОРИСА ЛЪК :
Ꙋ ТВЬ[Р]ЬШИ ЛЪКОН : Ꙋ СТЬПАНА Ꙋ ЛЪКОН : Ꙋ ПОПА Ꙋ : ЛЪКНА : Ꙋ ЧЬРЬМЬНА
ЛЪКНА : Ꙋ СЪБЪСЛАВА ЛЪКНО

Зализняк считает, что «Лукна (лукошки), которым посвящен данный реестр, это, по-видимому, лукна меда. Подобная разверстка лукошек меда естественна, например, при организации братчины — праздничного пира в складчину» [Зализняк 2004: 420]. «Лукна», трактуемые Зализняком как емкости с медом, упоминаются и в грамоте № 842 [Зализняк 2004: 311]. Л. А. Бассалыго, как нам, кажется, не совсем уверен в том, что мед измерялся «луками» [Бассалыго 1999: 317]. Полагаем, что без привлечения новых данных, этот вопрос пока остается неясным.

Приведенный выше обзор сведений о вине, пиве, хмеле и солоде в берестяных грамотах, как нам кажется, подтверждает наши представления об этих продуктах в древнерусское время, составленное по другим категориям источников.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Временник (1850), Опись и продажа с публичного торга оставшегося имения по убиению народом обвиненного в измене Михайлы Татищева в 116 году, [в:] Временник Императорского Общества Истории и Древностей Российских, кн. 8. 1850. Москва, 16-18.
- Грамоты Великого Новгорода и Пскова (1949), Валк, С. Н. (ред.) (1949), Грамоты Великого Новгорода и Пскова, Москва-Ленинград.
- Домострой 1990: Колесов, В. В. (сост.) (1990), Домострой, Москва.
- Расходная книга (1851), Расходная книга церкви Успения Богородицы с Завеличья (Псков, 1531 г.), [в:] Записки Отделения Русской и Славянской археологии Императорского Археологического общества. Т. 1. Отд. 3, Санкт-Петербург.
- Латинороссийская и немецкая словесная книга (1732), Копицкий, И. Ф. (1732), Латинороссийская и немецкая словесная книга / Lateinisch-Rußisch und Teutsches Vocabularium: «Печатана в 1732 году».
- Новгородские летописи (1879), Новгородские летописи (так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи), Санкт-Петербург, Археогр. комис., 1879. XXIV, 448.
- Писцовая книга (1999), Деревской пятины письма Прокофия Зиновьевича Скурата и Петра Борисова сына Волка, [в:] Баранов, К. Н. (сост.) (1999), Писцовые книги новгородской земли. Т. 1: Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен новгородского двorca 1530-х гг. Москва.
- Псковские летописи (1941), Насонов, А. Н. (сост.) (1941), Псковские летописи. Вып. 1. Москва.
- Псковские летописи (1955) Насонов, А. Н. (ред.) (1941), Псковские летописи. Вып. 2. Москва.
- ПСРЛ (1863), Полное собрание русских летописей 2001, Т. XV, Издание 1-е, Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. Санкт-Петербург.

- ПСРЛ (2001а), Полное собрание русских летописей 2001, Т. VI. Вып. 2. Софийская вторая летопись. / Подг. текста С. Н. Кистерова и Л. А. Тимошиной, предисл. Б. М. Клосса. Москва.
- ПСРЛ (2001б), Полное собрание русских летописей, Т. VIII, Продолжение летописи по Воскресенскому списку. Москва.
- Русский север (2001), Власова, И. В. (отв. ред.) (2001), Русский север. Этническая история и народная культура XII-XX века. Москва.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров (1978), Словарь русских народных говоров, Выпуск 14: «Кобзарик — Корточки». Ленинград.
- Словарь вологодских говоров (1987), Паникаровская, Т. Г. (ред.), Словарь вологодских говоров, Вып. 3: И-К. Вологда.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей (1995), Герд, А. С. (ред.), (1995), Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей, Вып. 2: Дрожжевой — Косчек. Санкт-Петербург.
- ДАЛЬ, В. И. (1905), Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля, 3-е, исправленное и значительно дополненное издание, под редакцию проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, издание товарищества М. О. Вольф. Санкт-Петербург — Москва, Т. 1 — 1903, Т. 2 — 1905, Т. 3 — 1907, Т. 4 — 1909.
- Торговая книга (1851), Торговая книга. 1575-1610 гг., [в:] Записки Отделения Русской и Славянской археологии Императорского Археологического Общества. Том первый. Санкт-Петербург.
- Указатель и исторический (1909), Указатель и исторический очерк пивоварения, [в:] Международная выставка пивоварения, хмелеводства, прочих соответствующих культур и машиностроения. Петербург, июнь-июль 1909 г.
- Энциклопедический словарь (1903), Хранение сельскохозяйственных продуктов, [в:] Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Санкт-Петербург.
- Ярославский областной словарь (1986), Мельниченко, Г. Г. (научн. ред.) (1986), Ярославский областной словарь, Вып. 5: К — Лиова. Ярославль.
- АНДРЕЕВА, Т. Б. (2004), Пиво в обрядах и обычаях севернорусских крестьян в XIX в., [в:] Этнографическое обозрение. 1, 77-88.
- АНДРЕЕВА, Т. Б. (2006), Традиции сельского пивоварения на Русском Севере в XIX — начале XXI вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.07 этнография, этнология и антропология. Москва.
- АНДРЕЕВА, Т. Б. (2008), Сельское пивоварение на Русском Севере в XIX — начале XX века, [в:] Хмельное и иное: напитки народов мира. Москва, 102-125.
- АУЭРМАН, Л. Я. (2005), Технология хлебопекарного производства. Санкт-Петербург.
- БАССАЛЫГО, Л. А. (1999), Новгородские писцовые книги рубежа XV-XVI вв.: Справочник по статьям доходов, мерам и ценам, [в:] Писцовые книги Новгородской земли. Т. 2: Писцовые книги Обонежской пятины XVI в. Приложение 4. Санкт-Петербург.
- БЕЛЕЦКИЙ, С. В./ ВОРОНЦОВА, И. В./ ДМИТРИЕВА, З. В. (2003), Специальные исторические дисциплины: Учебное пособие. Санкт-Петербург.
- БУРОВ, В. А. (1979), Заметки о новгородских берестяных грамотах, [в:] Советская археология. 1, 218-227.

- ВОЛКОВ, И. В. (1996), Амфоры Новгорода Великого и некоторые заметки о византийско-русской торговле вином, [в:] Новгород и Новгородская Земля. История и археология. Материалы научной конференции. 10. Новгород, 90-104.
- ГЕРБЕРШТЕЙН, С. (2008), Записки о Московии. Серия «Памятники исторической мысли», Т. I. Москва.
- ГИППИУС, А. А. (2004), К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот, [в:] Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997-2000 гг.). Москва.
- ЕФИМЕНКО, П. С. (1877–1878), Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, [в:] Изв. ОЛЕАЭ. Т. XXX. Тр. этн. отд. Кн. V. Вып. 1. Москва.
- ЗАГОСКИН, Н. П. (1910), Русские водные пути и судовое дело в допетровской России. Казань.
- ЗАЛИЗНЯК, А. А. (2004), Древненовгородский диалект. Москва.
- ЗАЛИЗНЯК, А. А./ТОРОПОВА, Е. В./ЯНИН, В. Л. (2005), Берестяные грамоты из раскопок 2004 г. в Новгороде и Старой Руссе, [в:] Вопросы языкознания. 3, 6-8.
- ЗАЛИЗНЯК, А. А./ ТОРОПОВА, Е. В./ ЯНИН, В. Л. (2011), Берестяные грамоты из раскопок 2010 г. в Новгороде и Старой Руссе, [в:] Вопросы языкознания. 4, 10-11.
- КАМЕНЦЕВА, Е. И./ УСТЮГОВ, Н. В. (1975), Русская метрология. Москва.
- КЛЕЙНЕНБЕРГ, И. Э. (1984), О терминах «мед», «молод...», «учан», «касть» и «баедак» в новгородской письменности XV-XVI вв., [в:] Новгородский край. Ленинград, 195-196.
- КОВАЛЕНКО, Г. М. (2005), Таможенная запись 1615 г. о взимании пошлин в Невском устье, [в:] Новгородский исторический сборник. 10 (20), 466-469.
- КОТОШИХИН, Г. К. (2000), О России в царствование Алексея Михайловича, [в:] Котошихин, Г. К./ Патрик, Гордон/ Стрейс, Ян (2000), Царь Алексей Михайлович. Серия «История России и дома Романовых в мемуарах современников XVII-XX». Москва.
- Кропоткин, К. С. (1889), Исторический очерк производства охмеляющих напитков. Винокурение по новейшим способам. Санкт-Петербург.
- ЛЕСНИКОВ, М. П. (1958), Торговая книга ганзейского купца начала XV века, [в:] Исторический архив. 2, 134-153.
- НОВОСЕЛЬЦЕВ, А. П./ ПАШУТО, В. Т. (1967), Внешняя торговля Древней Руси (до середины XIII в.), [в:] История СССР. 3, 107.
- ПЕТРОВ, Д. А. (2015), Упоминания о рыбе и блюдах из рыбы в новгородских берестяных грамотах, [в:] Fontes Slavia Orthodoxa. II. Православная культура вчера и сегодня, Olsztyn, 59-88.
- ПЕЧНИКОВ, М. В. (2015), Епископ Нифонт в новгородской политике 30-х – начала 40-х годов XII в., [в:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 3(61), 94-95.
- ПОГУЛЯЕВ, Д. (1965), Реки и озера Смоленской области, [в:] По голубым просторам. Москва.
- ПЛЕЧКО, Л. А. (1985), Старинные водные пути. Москва.
- РЫБИНА, Е. А. (1986), Иноземные дворы в Новгороде в XII–XVII вв., [в:] IV Скра. Пер. И. Э. Кляйненберга. Москва, 148–149, 167.
- СЕДАКОВА, О. А. (2004), Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва.
- СЕЛИН, А. А. (2005), Таможенная книга Невского устья 1616–1618 гг., [в:] Новгородский исторический сборник. 10 (20), 475-482.

- СИМОНОВ, Л. Н. (1898), Пумпянский М. С., Квасоварение и домашнее пивоварение. Санкт-Петербург.
- СРЕЗНЕВСКИЙ, И. И. (1902), Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам Т. 2. Санкт-Петербург.
- ТАЛЬ, П. (1905), Третья новгородская скра (ок. 1325 г.). Москва.
- ХМЕЛЬ (2016), Хмель. Электронный документ. Режим доступа: <http://dxline.ru/herbs/hmely-obyknovenyuu-hm%D1%96ly-zvichayniy-zagotovka-i-hranenie> [9.10.2016]
- ХОРОШКЕВИЧ, А. Л. (1963), Торговля Великого Новгорода с Прибалтикой и Западной Европой в XIV-XV веках. Москва.
- ХОРОШКЕВИЧ, А. Л. (1987), «Незванный гость» на праздниках средневековой Руси, [в:] Феодализм в России. Сборник статей и воспоминаний, посвященный памяти академика Л. В. Черепнина Ю. Москва, 184-192.
- ШРЕДЕР, Р. И. (1895), Хмель и его разведение в России и за границей. Санкт-Петербург.
- ЯНИН, В. Л./ ЗАЛИЗНЯК, А. А. (1986), Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951-1983 гг.). Москва.
- ЯНИН, В. Л./ ЗАЛИЗНЯК, А. А./ ГИППИУС, А. А. (2015), Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001–2014 гг), Т. XII . Москва.
- ЯНИН, В. Л. (2008), Очерки истории средневекового Новгорода. Москва.
- DECKER, M. (2009), Export wine trade to West and East, [in:] Byzantine Trade, 4th-12th Centuries: The Archaeology of Local, Regional and International Exchange: Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, St John's College, University of Oxford, March 2004 Ed. Marlia Mundell Mango Ashgate Publishing Ltd., Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies 14, 239-253.
- KOVALEV, R. K. (2004), Byzantine Wine and Oil in Kievan Rus', [in:] The Supplement to the Modern Encyclopedia of Russian, Soviet & Eurasian History. «Academic International Press». Gulf Breeze. vol. 5, 68-73.
- NOONAN, Th. S. (1997), Kovalev R. K., Prayer, Illumination, and Good Times: The Export of Byzantine Wine and Oil to the North of Russia in Pre-Mongol Times, [in:] Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, 8: 1995-1996, 3-96.
- NOONAN, Th. S. (2007), KOVALEV R. K., Prayer, Illumination, and Good Times: The Export of Byzantine Wine and Oil to the North of Russia in Pre-Mongol Times, [in:] The Expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia (Series: The Expansion of Latin Europe, 1000-1500), ed. Jonathan Shepard: Ashgate/Variorum, 161-184.
- NOONAN, Th. S. (1999), Kovalev R. K., Wine and Oil For All the Rus'!: The Import of Byzantine Wine and Oil to Kievan Rus', [in:] Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, Vol. 9: 1997-1998, 87-121.
- NOONAN, Th. S. (2007), Kovalev R. K., Wine and Oil For All the Rus'!: The Import of Byzantine Wine and Oil to Kievan Rus', [in:] The Expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia [Series: The Expansion of Latin Europe, 1000-1500], ed. Jonathan Shepard, Ashgate-Variorum, 185-220.
- TIRPAN, A. A. (2010), Gider Z., Byukozer A., Wine Production And Trade In Belentepe In Byzantine Period, [in:] Proceedings of the International Symposium «Trade and Production Through the Ages», Konya, 25-28 November 2008. Ed.: E. Doksanalt, E. Aslan: Aybil, Konya, 175-188.

DMITRY PETROV

**Records about wine, honey, beer, malt and hops
in the Old Russian birch bark**

The article deals with cases mentions of the wine, honey, beer, malt and hops in the birch bark. Records about wine are the XII century (export from Byzantium) and the XIV century (export from Germany). In the birch barks describes the different life circumstances associated with beer brewing, using malt and hops (including tradeing hops). Honey in the birch bark record as a feudal rent (raw honey) and as a drink.

KEYWORDS: wine, honey, beer, malt, hops, birch bark, export.

Гимнография: поэтика, стилистика, переводы

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА
Институт сербского языка Сербской академии наук и искусств
(Белград, Сербия)

Служба Богородице в честь ее иконы Великореметской (некоторые лексические проблемы в сербском переводе службы)¹

В статье анализируется перевод Службы Пресвятой Богородице в честь ее иконы Великореметской с церковнославянского языка на современный сербский. Наряду с описанием иконы и ее истории даются основные сведения об оригинале и переводе службы. Автор определяет критерии качественного перевода с церковнославянского на сербский на лексическом уровне. Три главных критерия: сохранение церковнославянских лексем везде, где это возможно, учет существующих традиций перевода литургических текстов на сербский язык и сохранение благозвучия.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Служба Пресвятой Богородице в честь иконы Великореметской, проблемы перевода, редакция перевода богослужебного текста, лексема, переводной эквивалент, сербский язык, церковнославянский язык

1.0. Икона, в честь которой написана Служба и о которой пойдет речь дальше в данной статье, — одна из самых почитаемых на так

¹ Работа выполнена в рамках проекта № 178009 *Лингвистические исследования современного сербского литературного языка и составление Словаря сербскохорватского литературного и народного языка САНУ*, финансируемого Министерством просвещения, науки и технологического развития Республики Сербии.

называемой сербской Святой Горе, той одной из трех², которая называется Фрушка-гора. Это небольшой гористо-лесной участок среди безлесной равнины Воеводины, к северу от Белграда. На этом месте, имеющем статус национального парка, находятся семнадцать монастырей. Один из них — монастырь Велика Ремета, по имени которого икона Богородицы зовется Великореметска.

На иконе Богородица изображена сидящей на троне и держащей Христа, который благословляет обеими руками. Она одета в темно-зеленое платье и пурпурный мафорий. С правой и с левой стороны от нее изображены двенадцать пророков. С левой стороны каймы — пророки Аввакум, Захария, Исаия, Геден, Моисей и Давид, а с правой стороны — Даниил, Иезекииль, Иаков, Иеремия, Аарон и Соломон. Они одеты в темно-зеленые, пурпурные и красные одеяния, украшенные золотом, в их руках изображены предметы — символы Христа и атрибуты Богородицы.

Иконописный стиль иконы Матери Божией Великореметской характерен для второй половины XVII века, когда в традиционные иконографические произведения вносились некоторые элементы искусства позднего Ренессанса и барокко.

1.1. Икону написал русский царский иконописец Леонтий Стефанов в 1687 году³ в Оружейной палате, где работал с 1676 года. Более известны только еще три его иконы: Распятие Христово в Новодевичьем монастыре, Христос — в одном из соборов Московского Кремля и икона святого мученика Леонтия, которую написал для царя Федора Алексеевича.

Леонтий Стефанов преставился вскоре после написания иконы — в марте 1688 года. Последнее упоминание его имени находим в двух письмах вдовы художника царю⁴.

1.2. Икона Богородицы, впоследствии названная Великореметской, написана для монастыря Ватопед на Афоне вместе с тремя иконами: Крестителя Христова — Иоанна Предтечи, Святителю Ни-

² Сербской Святой Горой называются и двенадцать монастырей в местности около города Чачак в Сербии (называемой Овчарско-кабларска клисура) и девять монастырей на островах Скадарского озера и около него в Черногории.

³ Об этом написано на самой иконе под изображением Богородицы. Там же находится имя и фамилия автора иконы.

⁴ В одном из них вдова просит деньги на погребение супруга, а в другом — последнюю его зарплату, которая ей была нужна для возвращения его долгов.

колая и Трех Святителей⁵. Все эти три иконы из-за политических обстоятельств оказались в Сербии, в монастыре Раковица в Белграде (в то время этот монастырь был рядом с Белградом). Иконы были подарены этому монастырю, потому что один из его насельников, иеромонах Григорий, помог русскому дипломату Прокопию Богдановичу Возницыну в переговорах по поводу перемирия с турками при заключении так называемого Карловацкого мира 1699 года. Тот же иеромонах позже помог и другому русскому дипломату Емельяну Игнатьевичу Украинцеву, когда он в том же году был в Константинополе, где заключил договор о тридцатилетнем мире с Турцией. В 1701 году иеромонаха Григория вызвали в Москву, где он получил в качестве благодарности за помощь вместе с другими дарами и грамотой царя Петра Первого и эти четыре иконы, которые он привез в монастырь Раковица.

Сорок лет спустя насельники монастыря Раковица бежали в монастырь Велика Ремета, напуганные мезьтю турок, поскольку в австро-турецкой войне с 1737 по 1739 год они были на стороне Австрии. Таким образом четыре иконы попали в монастырь Велика Ремета и находились там до лета 1941 года. Тем летом их забрали хорватские усташы, как и многие другие ценные вещи из сербских монастырей. Сначала они были в Загребе, откуда их передали Музею Сербской Православной Церкви, а потом ризнице монастыря Крушедол, который также находится на Фрушка-горе. В 1958 году три других иконы отданы Галерее Матицы сербской в Новом Саде, а икона Богородицы вернулась в монастырь Велика Ремета, где и находится до сих пор. Размещена она в храме монастыря в честь великомученика Димитрия сразу у входа справа. День памяти иконы 6 сентября по новому или 24 августа по старому стилю (см. подробнее: Ракић 2010).

2.0. В недавно появившейся статье Плюхановой, под названием: *«Богородичное Возрождение»: к постановке проблемы*, образование общецерковных и торжественных празднований чудотворным богородичным иконам называется русской спецификой (см.: Плюханова 2015: 257). Что касается этой традиции в Сербской Православной Церкви, то, действительно, праздников Богородичным иконам мало, а соответственно, мало и написанных им служб. Из шестидесяти

⁵ Икону Иоанна Предтечи написал Иван Максимов, святителя Николая Чудотворца — Спиридон Григорьев, а Трех Святителей — Тихон Иванов. Все они были царскими иконописцами.

восьми сербских чудотворных икон Богородицы (см.: Плећевих 2007), широко известны только четыре: Троеручица и Млекопитательница на Афоне, Чайничка в г. Чайниче в Республике Сербской (сербское государство внутри Боснии и Герцеговины) и Печка в Косове. Службы на церковнославянском языке написаны только Троеручице, Млекопитательнице, Печкой и Великореметской иконам Богородицы. На сербском языке написана Служба Бездинской иконе Богородицы.

2.0.1. Что касается акафистов сербским чудотворным иконам Богородицы, их существует всего девять и все они написаны на сербском языке. В настоящее время не только акафисты чудотворным иконам Богородицы, а вообще все новые акафисты в Сербской Православной Церкви не пишутся на церковнославянском языке. Насколько нам известно, последними написанными на церковнославянском языке были акафисты, которые писала в пятидесятых и шестидесятых годах двадцатого века игуменья монастыря Раваница Евпраксия.

2.0.2. Произведения других гимнографических жанров (каноны, тропари, кондаки и полные службы), хотя и редко, но создаются и на церковнославянском языке, не только на сербском. Этим новым произведениям следует посвятить отдельную статью, и об этом мы сейчас говорить не будем. Обширная информативная статья, посвященная новому богослужебному творчеству написана К. Кончаревич [2015], но существуют и другие и совсем новые произведения на церковнославянском языке. Подробную информацию о том, какие богослужебные тексты используются в Сербской Православной Церкви, можно найти на сайте: www.novisrblijak.narod.ru.

3.0. Служба Пресвятой Богородице в честь чудотворной Ее иконы Великореметской написана на церковнославянском языке в первой половине Великого поста 1982 г. в Афонском монастыре Хиландар и, как это обычно сегодня делается в Сербской Православной Церкви (см. Кончаревич 2015: 286-290), сразу же была переведена на современный сербский язык, в мае 1982 г. Службу написал блаженнопочивший епископ Хризостом (Столич) (1939-2012), когда был архимандритом в Хиландаре. Перевел ее академик Димитрий Богданович (1930-1986) историк,

богослов, юрист, вообще большой эрудит, переводчик *Лествицы* преподобного Иоанна Лествичника⁶.

3.0.1. Следует упомянуть, что в Сербской Православной Церкви тенденция перевода богослужебных текстов на современный сербский язык имеет свою долгую историю, которая началась с конца девятнадцатого века. Использование переведенных сербских богослужебных текстов с благословением Священного Собора Сербской Православной Церкви началось в 1964 г. Но редакция переводов (за исключением перевода Нового Завета и Библии в целом) очень редко осуществлялась и осуществляется. Важно было как можно скорее перевести текст, чтобы ввести его в богослужебное употребление. На сайте, который мы уже упомянули выше, редакция богослужебных текстов производится до ее публикации в интернете, но этим занимается всего один человек и, естественно, что сделать он успевает далеко не все. Кроме того, он, в основном, занимается текстами на церковнославянском языке. Таким образом, настоящая статья является и редким примером редакции перевода с церковнославянского на сербский язык.

3.1. Анализ перевода *Службы* Великореметской иконе Богородицы, осуществленный только на лексическом уровне, выявляет некоторые общие проблемы перевода богослужебных текстов с церковнославянского языка на современный сербский язык, а также проблемы статуса лексики православной духовности в современном сербском языке.

3.1.1. Думается, что первый критерий который надо соблюдать в таких переводах — это максимально возможное сохранение церковнославянской лексики в переводе. Поскольку оба языка — и подлинника, и перевода — славянские, это осуществимо в большом объеме, тем более, что многие лексемы русскоцерковнославянского языка были и есть частью сербского литературного языка. Правда, сегодня многие из них являются устаревшими, но учитывая еще и то, что речь идет об особом гимнографическом жанре, они как таковые вполне допустимы в переводе. В Службе Пресвятой Богородице в честь чудотворной Ее иконы Великореметской на сербском языке, учитывая данный критерий, изме-

⁶ Радует факт, что одним из его переводов занимаемся именно на годовщину его упокоения (30 лет).

нить надо следующие лексемы: *светковина* на *торжество*, *Девојчица* на *Отроковица*, *слика* на *образ* или *изображење* (в зависимости от контекста), *Водитељка* на *Наставница*, *прозор* на *зерцало*, *дечаци* на *отроци*, *невоље* на *нужде*, *Дете* на *Младенац*, *сјајно* на *светлоносно* или *светло* (также в зависимости от контекста).

3.1.1.2. В некоторых местах, соблюдая тот же критерий, можно было употребить один переводный эквивалент, но почему-то переводчик решил употребить предложно-падежную конструкцию или даже сложноподчиненное предложение. Так, вместо *у хвали* можно было перевести *хвалебно* или, еще ближе сербскому языку: *похвално*. Кроме того, конструкцию *као што псалам каже* можно перевести просто *псаламски*; вместо *која многа имена имаи* можно употребить *многоименита*; предложение *који се не да срушити* можно перевести словом *неразрушиви*.

3.1.1.3. Часто в подлиннике и переводе службы речь идет об однокоренных лексемах, и в таком случае изменение лексемы на более близкую церковнославянскому языку следует осуществлять в переводе с учетом только морфологических или фонетических особенностей, например, использовать лексемы *наслађење* вместо *насадо*; *чудеса* вместо *чуда*; *милостивно* вместо *милостиво*; *смирено* вместо *смерно*; *спасење* вместо *спасе*; *предстојећи* вместо *стојећи*; *познавши* вместо *упознавши*; *не могоше* вместо *не могадоше*; *благочестије* вместо *благочаиће*; *чествујемо* вместо *частвујемо*; *нечестије* вместо *нечаиће*. В последних трех примерах речь идет о разнице между сербскоцерковнославянским (*частвовати*, *благочаиће* и *нечаиће*) и русскоцерковнославянским (*чествовати*, *благочестие* и *нечестие*) вариантах. Поскольку все варианты входят в состав современного сербского языка (глагол *частвовати* даже не отмечается в толковых словарях современного языка, существительные *нечестије* и *нечаиће* тоже не отмечаются, так как отмечаются *нечастције* и *нечестив*, см. в РМС и РСЈ), можно выбрать русскоцерковнославянский вариант.

3.1.1.4. В некоторых случаях в переводе встречается ошибочная грамматическая форма: приложение *сјајно* вместо имени прилагательного *светло*; имя прилагательное *хришћанска* вместо имени существительного в родительном падеже *хришћана*; имя существительное в творительном падеже *празником* вместо отглагольного существительного в том же падеже — *празновањем*.

3.1.1.4.1. Есть случай неправильного перевода грамматического рода. В церковнославянском тексте употребляется имя существительное женского рода, а в переводе — мужского. Речь идет о лексеме *Источница* (в обращении к Богородице). В современном сербском языке слово *Источница* в фигуративном значении относится именно к Богородице (см. в РСАНУ), так что можно было перевести именно так, а не словом *Источник*. С другой стороны, лексема *Источница* в словаре церковнославянского языка Дьяченко не отмечена, что свидетельствует о том, что это редкое слово.

3.1.2. Другой критерий, который мы предлагаем, по возможности, соблюдать в переводах на сербский язык, касается уже упомянутой и достаточно долгой истории перевода богослужебных текстов, благодаря которой уже сложилась определенная традиция, определившая существующие устойчивые переводческие решения. В рассматриваемой здесь *Службе* есть лексемы, которые можно заменить на более распространенные. Мы предлагаем предлог *на* заменить на *у* в конструкциях *у векове (векова)*, *у све векове* (церковнославянский: *во веки (веков)*; *во вся веки*); Богородица на сербском языке есть *обитавалиште* (Христа), а не *насеље*; *свеопевана*, а не *свепевана*; она же цвет *неувењиви*, а не *неувели*; пророк Давид — *псалмопојац*, а не *песмопојац*; глагол *похвалити* следует использовать вместо *усхвалити*, имя существительное *Богопознање* вместо *Богосазнање*, *Божанство* вместо *божаство*⁷, и, хотя здесь упоминаются последними, но не в последнюю очередь: три лучших переводных эквивалента: *лик*, *икона*, *образ*, употребить в переводе *Службы* вместо более частотного *слика*.

3.1.3. Конечно, критерий благозвучия очень важен в гимнографических, поэтических текстах, поэтому, соблюдая его, мы рекомендуем заменить некоторые переводные эквиваленты. Показательно, что в этом случае речь идет о замене какого-то словообразовательного или вообще флективного элемента: *предодредити* вместо *одредити*, *поклањати* вместо *клањати*, *животност* вместо *живост*, *утеха* вместо *тешење*, *странствовање* вместо *странство*, *сијање* вместо

⁷ Лексема *божаство*, правда, ближе церковнославянскому языку, чем лексема *божанство*, но, в данном случае, вторая лексема более устойчивая, а первая уже совсем устаревшая. В таких и похожих случаях лучше не соблюдать нам предложены первый критерий в переводах с церковнославянского на современный сербский язык.

сјај; Твојега или *Твога* вместо *Твојег*, *једноме* вместо *једном*, *животним* вместо *за живот*.

3.1.4. Выдвигая эти три критерия, мы не забываем, конечно, о том критерии, ради которого вообще делается перевод: понимание смысла текста. Он стоит на первом месте. Чтобы *Служба Великореметской* иконе Богородицы на сербском языке была более понятна, в некоторых ее фрагментах следовало бы поменять союзы: *као* вместо *за*, *и* вместо *а*; местоимение и падеж: *њима* вместо *којима*; *овом* вместо *ову*; глагол: *прећи* вместо *претворити се*; *окончати* вместо *скончати*; *просветити* и *осветити* вместо *просветлити* и *осветлити*; и порядок слов: *љубављу срца* вместо *срца љубављу*.

3.2. В заключение перечислим те удачные переводческие решения, которые мы обнаружили в нашем материале и которые, как мы думаем, не следует менять, хотя в некоторых случаях в системе сербского языка есть и другие лексические варианты. В основном, эти лексемы взяты из церковнославянского языка и фонетически адаптированы, но при этом в переводе соблюдены и критерии благозвучия и понятности: *благодарити*, *богорадована*, *душеспаситељан*, *промишљење*, *свенепорочна*, *ублажити*, *итовати*, а в двух случаях слова подобраны очень удачно: *величанство* (для церковнославянского *величие*) и *животност* (для церковнославянского *живост*).

3.3. Остаются еще несколько лексем, над употреблением которых следует задуматься. Нам оказалось сложно найти соответствующие переводные эквиваленты церковнославянских слов в контекстах, в которых они появляются в этой Службе: *внемлющая*, *написует*, *честнословие*, *воспети*. Те, которые использовал переводчик Богданович: *која ... пазиш*; *осликава*; (наша) *част и слава* и *успојати* — тоже неплохи, но мы считаем, что надо искать более подходящие.

4. На этом работа над редакцией перевода Службы Пресвятой Богородице в честь чудотворной Ее иконы Великореметской, как и вообще богослужебных текстов в Сербской Православной Церкви, разумеется, не заканчивается. Нам предстоит большая работа. Хочется надеяться, что в будущем эта работа будет продолжаться и расширяться, не заканчиваясь на единичных переводах и редакциях, и что труд переводчиков и ученых будет все более и все основательнее поддерживаться священноначалием Сербской Церкви и сербскими филологами.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Дьяченко, Г. (2007), Полный церковно-славянский словарь. Москва.
- ПЛЕЋЕВИЋ, Н. (2007), Српски светачник. Београд.
- ПЛЮХАНОВА, М. Б. (2015), «Богородичное возрождение»: к постановке проблемы, [в:] Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования. Москва, 256-293.
- КОНЧАРЕВИЋ, К. (2015), О новијем богослужбеном стваралаштву у окриљу Руске и Српске православне цркве, [в:] Поглед у теолингвистику. Београд, 273-293.
- РАКИЋ, З. (2010), Чудотворна икона Пресвете Богородице са Христом и пророцима у манастиру Велика Ремета, [в:] Служба Пресветој Богородици у част и спомен чудотворне иконе Великореметске. Манастир Велика Ремета, 7-10.
- РСМ (1967-1976), Речник српскохрватског књижевног језика, I-VI. Нови Сад.
- РСАНУ (1959-2014), Речник српскохрватског књижевног и народног језика, I-XIX. Београд.
- РСЈ (2007), Речник српског језика. Нови Сад.
- СТЕФАНОВИЋ, Д. (ред.) (2010), Служба Пресветој Богородици у част и спомен чудотворне иконе Великореметске. Манастир Велика Ремета.

RUZICA LEVUSHKINA

Mother of God Service in honour of her icon *Velikoreketska* (some lexical problems in Service translation into the Serbian language)

This work analyzes the translation of *Mother of God Service in honour of her miraculous icon Velikoreketska* from Church Slavonic to modern Serbian language. Initially, there is a description of the icon and its history, with the essential data about the original and the translation of this Service. There are distinguished the criteria which should be observed for the purpose of better translation from the Church Slavonic into the Serbian language, on the lexical level. There are three essential criteria: keeping the Church Slavonic lexemes whenever possible, observing the already existing traditions of liturgical texts translation into Serbian, and putting efforts to achieve melodiousness.

KEYWORDS: Mother of God Service in honour of her icon *Velikoreketska*, translation problems, revision of the liturgical text translation, lexeme, translation equivalent, Serbian language, Church Slavonic language

Свящ. ФЕДОР ЛЮДОГОВСКИЙ
Институт славяноведения РАН
(Москва, Россия)

Цитирование хайретизмов акафиста Николаю Чудотворцу в хайретизмах поздних акафистов Богородице

Автор исследует фрагменты акафиста Св. Николаю Чудотворцу, выступающие в поздних акафистах Богородице. В качестве материала используется четырехтомное собрание, содержащее более 60 богородичных акафистов. Текстовая база исследовалась при помощи системы управления базами данных Microsoft Access.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: акафист Св. Николаю, акафисты Богородице, церковнославянский язык, система управления базами данных (DBSM)

В 2015 году нами было проведено сопоставление хайретизмов, содержащихся в современной церковнославянской редакции Великого акафиста (= Акафиста Пресвятой Богородице), и тех хайретизмов, что присутствуют в богородичных акафистах более поздних эпох (см. Людоговский 2015б). Предлагаемая статья является своего рода продолжением и дополнением проведенного исследования. На этот раз поздние богородичные акафисты сопоставлялись с акафистом святителю Николаю Чудотворцу — старым и весьма популярным по сию пору произведением восточно-христианской гимнографии.

Сама возможность такого сопоставления, на первый взгляд, не вполне очевидна. Действительно, в традиционном православном понимании Богородица выше и любого святого, и ангелов («Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим... Тя величаем»); соответственно, логично было бы ожидать, что лексика, об-

разы, метафоры (и прочие тропы) в гимнографии, обращенной к Богородице, с одной стороны, и к святым (в том числе к Николаю Чудотворцу), с другой, будут существенно различными. Между тем в ходе анализа поздних богородичных акафистов мы постоянно сталкивались с выражениями, которые были очевидным образом заимствованы — но отнюдь не из Великого акафиста, а из акафиста Николаю Чудотворцу.

Разумеется, общий объем надежных заимствований из акафиста святителю Николаю богородичными акафистами заметно меньше, чем объем материала, перенесенного в эти поздние тексты из Великого акафиста. Следует также отметить, что уникальность статуса Великого акафиста делает необходимым в данном случае двойное сопоставление: с одной стороны, акафист Николаю Чудотворцу оказал влияние на более поздние тексты, с другой стороны, он сам неизбежно испытал влияние первого из акафистов. Таким образом, ниже будут представлены результаты сопоставления акафиста Николаю Чудотворцу с поздними богородичными акафистами, при этом в отдельных случаях будут также даваться отсылки к тем хайретизмам Великого акафиста, которые могли стать источниками для хайретизмов акафиста святителю.

Как и в предыдущей статье, материалом исследования послужил четырехтомный «Акафистник», выпущенный Белорусской православной церковью [Акафистник 2007], — отсюда взят текст как богородичных акафистов (в том числе Великого акафиста), так и акафиста святителю Николаю.

Инструментом исследования стала база данных, созданная в приложении Microsoft Access ©. (В настоящее время ведется работа над пополнением базы за счет включения в нее хайретизмов из акафистов святым.)

При подготовке статьи было решено отказаться от презентации всего обработанного материала (возможно, это будет сделано в нашей будущей монографии, посвященной хайретизмам). Вместо перечисления всех вхождений хайретизмов акафиста Николаю Чудотворца, представленных в поздних богородичных акафистах, мы предпочли сосредоточиться на четырех основных темах. Статья, таким образом, состоит из четырех параграфов.

Первый параграф посвящен трем богородичным акафистам — в честь икон «Спорительница хлебов», Державной и Жировицкой; эти три текста являются лидерами по количеству заимствований акафиста святителю Николаю Чудотворцу. (Заметим, что «Спорительница хлебов» также является рекордсменом по числу точных

цитат из Великого акафиста (14) и занимает одно из первых мест по числу модифицированных хайретизмов Великого акафиста (18) — см. подробнее Людоговский 2015б: 188). Результаты анализа текстов даны в этом параграфе в порядке следования икосов и хайретизмов в акафисте святителю Николаю.

Во втором параграфе рассматриваются некоторые особенности лексико-синтаксической структуры хайретизмов (точнее, их основной части) в акафистах Богородице в сопоставлении с акафистом Николаю Чудотворцу и Великим акафистом.

В третьем и четвертом параграфах статьи рассмотрены отдельные хайретизмы акафиста Николаю Чудотворцу и их отражение в поздних акафистах Богородице — Ник 7.1 и Ник 10.9 соответственно.

Хайретизмы приводятся, как правило, без начального *радуйся*, т. е. дается лишь основная часть хайретизмов. Список используемых сокращений представлен в конце статьи. Адрес хайретизма дается посредством указания сокращенного наименования акафиста (например, Ник — акафист Николаю Чудотворцу), а также номера икоса и, через точку, номера хайретизма (например, Ник 8.10 — 10-й хайретизм 8-го икоса акафиста святителю Николаю Чудотворцу). Вся необходимая терминология изложена в: Людоговский 2015а, а также в: Людоговский 2015б.

§ 1. Акафисты в честь икон «Спорительница хлебов», «Державная» и «Жировицкая»

Икос 1

Второй квартет (четверка) хайретизмов из Ник 1 (*саде земли обетования; цвете Божественного саждения; лозо добродетельная винограда Христова; древо чудоточное рая Иисусова*) целиком заимствован в Держ 10, причем номера хайретизмов также сохранены, т. е. Ник 1.5-8 = Держ 10.5-8. Относительно Ник 1.5 (*саде земли обетования*) следует отметить наличие сходного выражения в ВА 6.11: *земле обетования*.

Следует отметить также Ник 1.10 (*миро Христова благоухания*) — ср. ВА 11.11 (*обоняние Христова благоухания*) = Держ 2.12.

Икос 2

Вторая пара хайретизмов здесь воспроизведена в Держ 9: Ник 2.3-4 (*твердое православия укрепление; честное Пресвятыя Троицы носило и похваление*) = Держ 9.5-6. Помимо этого, Ник. 2.3 = Жиров 10.7.

Ник 2.8 (*всех богомудрых премудрая доброто*) — ср. Держ 2.10: *богомудрых премудрая доброто* (изъятие слева).

Икос 3

Последняя пара хайретизмов здесь заимствована в Держ 9: Ник 3.11-12 (*яко тобою от страстей телесных избавляемся; яко тобою сладостей духовных исполняемся*) = Держ 9.3-4. Но если учесть, что, как было отмечено выше, Ник 2.3-4 = Держ 9.5-6, то получается, в Держ 9 налицо целый квартет, образованный двумя парами хайретизмов акафиста Николаю Чудотворцу — пусть и взятыми из разных икосов.

Икос 5

Половина хайретизмов этого икоса заимствована (без изменений или же с модификациями) в СХ, причем пять из шести хайретизмов из Ник 5 нашли отражение в одном и том же икосе — СХ 8. При этом имели место разнонаправленные процессы: как образование пар в СХ из непарных хайретизмов Ник, так и распад тех пар, которые были в Ник 5.

Ник 5.1 (*милости превеликия сокровище*) = СХ 8.1; Ник 5.3 (*пище и отрадо к тебе прибегающих*) — ср. СХ 8.2: *пище и утешение к Тебе прибегающих*. Здесь мы видим образование пары из непарных хайретизмов.

Аналогичный случай: образование второй пары СХ 8 из непарных хайретизмов Ник 5. А именно, Ник 5.4 (*хлебе неснедаемый алчущих*) = СХ 8.3; Ник 5.7 (*быстрое нищих услышание*) = СХ 8.4.

Напротив, Ник 5.8 (*скорбящих приятное попечение*) трансформируется в СХ 8.5 (*скорбящих от глада и нужды приятное попечение*); таким образом, пара Ник 5.7-8 распадается.

Наконец, Ник 5.11 (*ненадежных надеяние*) = СХ 12.7.

Икос 7

Ник 7.1 (*обуреваемых тихое пристанище*) — ср. Держ 1.6: *тихое пристанище спасения души наших*; Держ 7.7: *пристанище небурное подвижников благочестия*; Жиров 7.2: *ищущим спасения тихое пристанище* (смещение на одну позицию вниз); СХ 10.8: *тихое и доброе пристанище*. См. тж. ниже § 3.

Ник 7.8 (светило, вся концы земли просвещающее) — ср. Держ 5.1: *светило незаходимое, светом истинного богопознания нас просвещающее*. Ср. тж. ВА 11.2: *светило незаходимаго Света* и ВА 11.3: *молние, души просвещающая*.

Икос 8

Здесь наблюдается картина, отчасти сходная с той, что представлена в Ник 3 и Ник 5: в СХ 11 образуются две идущих подряд пары хайретизмов (формально не образующие квартета, поскольку это 2-я и 3-я пары), составленные из четырех идущих подряд хайретизмов Ник 8, взятых без изменений или же с изменениями, обусловленными требованиями грамматики.

Ник 8.4 (*росо неботочная в знои трудов суцим*) = СХ 11.3; Ник 8.5 (*подаваяй требующим благостроение*) — ср. СХ 11.4: *подавающая требующим благостроение*; Ник 8.6 (*уготовляяй просящим изобилие*) — ср. СХ 11.5: *уготовляющая просящим изобилие*; Ник 8.7 (*многожды прошение предваряяй*) — ср. СХ 11.6: *многожды прошения предваряющая*.

Икос 9

Ник 9.7 (*немудрых умудривый твоими словесы*) — Жиров 6.4: *немудрых разумом божественным умудряющая*.

Ник 9.11 (*яко учением твоим сокрушаются еретическия главы*) — ср. Держ 4.7: *яко волею Твоею сокрушаются еретическия главы*; Ник 9.12 (*яко тобою вернии сподобляются славы*) — ср. Держ 4.8: *яко вернии Тобою сподобляются славы*. Таким образом, пара Ник 9.11-12 сохраняется в качестве пары в Держ 4.7–8.

Икос 10

Ник 10.1 (*от убожества вечнаго изымай*) — ср. СХ 6.1: *от убожества душевнаго нас воздвизающая*. Модифицированный хайретизм оказывается в другом икосе, однако сохраняет свою позицию внутри икоса.

Ник 10.2 (*богатство нетленное подавай*) — ср. СХ 12.1: *богатство нетленное нам подавающая*. Модификация исходного хайретизма обусловлена исключительно грамматикой. Пара Ник 10.1-2, как видим, распадается.

Ник 10.3 (*брашно негиблющее алчущим правды*) = СХ 12.2. Таким образом, здесь (СХ 12.1-2) образуется новая пара.

Ник 10.4 (*питие неисчерпаемое жаждущим жизни*) = СХ 12.3. Это хайретизм, как и в Ник, сохраняет свое соседство с предыдущим, но более не образует с ним пары.

Ник 10.7 (*преславный в бедах заступниче*) — ср. Жиров 8.7: *Твоими молитвами пред Богом наша Заступнице*.

Ник 10.8 (*превеликий в напастех защитниче*) — ср. Жиров 8.8: *в напастех Превеликая Защитнице*. Здесь сохраняется пара и соблюдаются номера хайретизмов в икосе.

Икос 11

Ник 11.1 (*озарение Трисолнечнаго света*) — ср. Жиров 7.5: *светильниче Трисолнечнаго Света, истиною нас озаряй*. Ср. при этом также ВА 11.1: *луче умнаго Солнца*.

Ник 11.2 (*деннице незаходимаго солнца*) — ср. Жиров 6.2: *заре Солнца незаходимаго* — с сохранением номера хайретизма. Ср. тж. ВА 5.1: *звезды незаходимыя Мати*, ВА 11.2: *светило незаходимаго Света*.

Ник 11.7 (*молние, ереси пожигающая*) — ср. Держ 12.6: *молние, неверных устрашающая* (ср. тж. Ник 11.8: *громе, устрашающий соблазняющая*). Ср. тж. ВА 11.3: *молние, души просвещающая*, ВА 11.4: *яко гром враги устрашающая*.

Икос 12

Ник 12.11 (*яко тобою от вечныя смерти свободяемся*) = Держ 3.8; Ник 12.12 (*яко тобою безконечныя жизни сподобляемся*) =

Держ 3.9. Исходная пара преобразуется в сочетание соседних хайретизмов.

§ 2. *Яко тобою* в начале основной части хайретизмов

Акафист Николаю Чудотворцу содержит одну любопытную особенность. Во всех икосах (за одним исключением, о котором чуть ниже) основная часть последней пары хайретизмов начинается с выражения *яко тобою*. Такое начало не свойственно хайретизмам Великого акафиста, однако встречается в 17 (из 59 проанализированных) поздних богородичных акафистах — всего 37 вхождений, из них четыре — в Держ (3.8, 3.9, 9.3, 9.4) и один — в Жиров (10.4). Таким образом, здесь можно предположить влияние (прямое или же опосредованное) акафиста святителю Николаю.

Исключение здесь только одно — основная часть хайретизма Ник 9.11 начинается не с *яко тобою*, а просто с *яко*. Следует заметить, что в прочих хайретизмах начальное *яко* отсутствует — опять-таки за одним исключением: так начинается основная часть Ник 11.4.

В Великом акафисте, как уже было сказано, хайретизмы с *яко Тобою* отсутствуют. Что же касается начального *яко*, то и таких хайретизмов всего 10 (из 144); 11-е *яко* (ВА 11.4: *яко гром враги устрашающая*) — несколько иного свойства: здесь мы имеем дело не с придаточным причины, а со сравнительным оборотом. Интересно отметить, что аномальное (в отношении своей позиции) *яко* в акафисте Николаю Чудотворцу находится в том же икосе под тем же номером, что и аномальное (в отношении значения) *яко* в Великом акафисте.

§ 3. Тема *морской бури* и *тихой гавани* в Ник 7.1

7-й икос акафиста Николаю Чудотворцу начинается с уподобления святителя Ною; соответственно, далее в хайретизмах развивается тема моря, бури, опасности смерти в разбушевавшейся морской стихии и спасения от этой опасности. Второй и третий квартеты хайретизмов, с одной стороны, порой несколько уклоняются от основной темы, с другой стороны, переводят тему бури в метафорическую плоскость. Однако в первом квартете — и, в частности, в первом хайретизме — морская тематика представлена в наиболее чи-

стом виде. Этот хайретизм нашел отражение в двух десятках текстов.

Случай буквального цитирования лишь один — это Таб 9.1.

В прочих акафистах наблюдаются различные модификации (перестановка слов, сокращение, расширение, грамматические трансформации и др.), во многих случаях присутствует метафоризация: Толг 2.8: *пристанище тихое обуреваемых*; ТР 4.7 = Влад 11.2: *обуреваемых пристанище*; Минск 6.12: *обуреваемым пристанище*; Абал 4.6: *обуреваемым небурное пристанище*; Млек 3.6: *верных небурное пристанище*; Груз 7.12: *тихое обуреваемых в вене сем пристанище*; ср. Каз 4.7 = Каз 10.12 (!) = СХ 10.8: *тихое и доброе пристанище*; ср. ТР 12.10: *яко тихое пристанище душам нашим готовиши* (ср. тж. ВА 3.8: *яко пристанище душам готовиши*, — т.е. здесь мы имеем дело с контаминацией ВА 3.8 и Ник 7.1); Муром 3.6: *пристанище наше тихое и всегда готовое заступление*; Муром 7.2: *поносимых за Христа пристанище благоотпущное*; Афон 5.6: *тихое пристанище от бед спасающимся*; Скор 6.4: *небурное пристанище обуреваемых волнами страстей* (ср. тж. ниже Ник 7.3); Скор 12.1 = Держ 7.7: *пристанище небурное подвижников благочестия*; Бельн 4.12: *к тихому пристанищу нас приводящая*; БН 9.9: *яко Ты еси тихое пристанище всем с верою к Тебе притекающим*.

В ряде случаев помимо существительного *пристанище* и прилагательных *тихое* или *небурное* устойчивым элементом хайретизма становится лексема *спасение*: Афон 12.10: *тихое пристанище спасения*; Жиров 7.2: *ищущим спасения тихое пристанище*; Холм 9.9: *тихое пристанище ищущим спасения*; Ивер 3.11 = Каз 3.6: *тихое пристанище ищущих спасения*; Держ 1.6: *тихое пристанище спасения душ наших*; ср. тж. Дон 7.6: *доброе пристанище душам, ищущим спасения*; ср. тж. Дост 3.9: *пристанище небурное содевающая в онех ищущим спасения*.

Наконец, можно указать несколько случаев, когда в хайретизмах, обнаруживающих очевидные заимствования из Ник 7.1, присутствует словосочетание *житейское море*, восходящее к ирмосу 6-й песни канона 6-го гласа, причем ирмос в свою очередь отсылает нас к песни пророка Ионы. Почти все такие хайретизмы представляют собой контаминацию с Ник 7.3 (*плавающих посреде пучин добрый кормчий*); кроме того, следует также учесть ВА 9.12: *пристанище житейских плаваний*. Поскольку морская тема в Ник 7 вводится образом Ноя, можно сказать, что в приводимых ниже хайретизмах смыкаются (пусть и опосредованно и в несколько выхолощенном виде) два ветхозаветных сюжета, связанных с морем и

с бурей: всемирный потоп и пребывание Ионы во чреве кита: Троиер 12.1: *тихое пристанище плавающих в пучине житейского моря*; Цел 9.8: *тихое пристанище от бурь плавающих по морю житейскому*; НР 9.9: *яко Ты еси тихое пристанище от бурь плавающим по морю житейскому*; Груз 7.8: *влающая в пучине житейского моря к тихому пристанищу спасения направляющая*; Феод 6.8: *тихое пристанище в море житейством обуреваемым*.

§ 4. Ник 10.9 и ров погибели

Это несколько загадочный сюжет. Имеется хайретизм Ник 10.9: *многих от погибели исхитивый*; некоторую переключку с ним можно усмотреть в ВА 9.9: *из глубины неведения извлачающая*. В богородичных акафистах встречается порядка двух десятков хайретизмов, которые очевидным образом отсылают к этим двум воззваниям двух классических акафистов, однако содержат при этом не только слово *погибель* (или *погибельный*), но целое словосочетание *ров погибели* (или *ров погибельный*). Между тем нам не удалось найти истоки этого выражения ни в церковнославянской редакции библейских текстов, ни в гимнографии. Однако интересно, что данное выражение всё же встречается в Ветхом Завете — но не в церковнославянской его версии, а в синодальном переводе: *Ты, Боже, низведешь их в ров погибели* (Пс 54:24); церковнославянский же текст содержит иную лексику: *Ты же, Боже, низведешь я во студенец истления*. Было бы довольно странно предполагать, что в церковнославянскую акафистографию это выражение было заимствовано из синодального перевода; но иного объяснения у нас на сегодняшний день нет.

Приведем хайретизмы, содержащие данное словосочетание: Спор 3.3: *от рова погибели исхищающая*; ТР 8.7: *от рова погибели нас спасающая*; Ивер 11.11: *самых отчаянных из рова погибели исхищающая*; Покров 12.8: *самых отчаянных от рова погибели исхищающая*; Косин 3.12: *самых отчаянных грешников из рова погибели исхищающая*; БН 2.5: *презренных и отверженных от рова погибели исхищающая*; НР 2.5: *всеми презренных и отверженных от рова погибели исхищающая*; ЖИ 2.4: *презренных и отверженных от рова погибели избавляющая*; ЖИ 12.6: *из глубины погибели спасающая*; Знам 5.6: *отчаянных и безнадежных от рова погибели избавляющая*; Каз 12.10: *из глубины погибели спасающая*; НК 5.6: *в годину несчастий внезапных державною рукою Твоею от рова погибели нас похищающая*;

НК 6.6: *сердоболием Твоим от рова погибельного исхищающая безнадежных*; НЧ 6.8: *от рова погибели милосердием Твоим исхищающая безнадежных*; Призр 8.8: *Милосердая, покаяния грешников не отвергающая и от рова погибели милосердием Твоим исхищающая*; Толг 1.8: *Заступнице усердная, от погибели вечныя нас избавляющая*; Толг 6.5: *от рова погибельного исхищающая к Тебе взывающих грешников*; Калуж 8.5: *от рова погибельного безнадежных извлачающая*.

Выводы

Роль акафиста святителю Николаю Чудотворцу в формировании поджанра богородичных акафистов оказывается довольно существенной. Вместе с тем, для уточнения путей и степени влияния этого классического акафиста на поздние тексты потребуются дополнительные исследования. Так, в ряде случаев можно говорить о контаминации хайретизмов Великого акафиста и акафиста Николаю Чудотворцу. Кроме того, возможно, источником некоторых выражений в богородичных акафистах стал не напрямую акафист святителю, а один из наиболее ранних церковнославянских акафистов Богородице, который сам испытал влияние акафиста Николаю Чудотворцу. Наконец, в отдельных хайретизмах налицо влияние текстов, находящихся за рамками акафистного жанра; речь может идти прежде всего о канонах и, шире, службах, а также о библейских текстах.

СОКРАЩЕНИЯ

Акафист Пресвятой Богородице (Великий акафист) — ВА; акафист святителю Николаю Чудотворцу — Ник;
богородичные акафисты в алфавитном порядке их полных названий: Абалацкая — Абал; Афонская (Экономисса) — Афон; Бельничская — Бельн; Благовещение — Благ; Благодатное Небо — БН; Боголюбивая — Богол; Введение во храм — Введ; Взыскание погибших — ВП; Владимирская — Влад; Воспитание — Восп; Всецарица — Всец; Грузинская — Груз; Державная — Держ; Донская — Дон; Достойно есть (Милующая) — Дост; Живоносный Источник — ЖИ; Жировицкая — Жиров; Знамение (Курская-Коренная) — КК; Знамение (Новгородская) — Знам; Иверская — Ивер; Казанская — Каз; Калужская — Калуж; Киево-Печерская — КП; Козельщанская — Козел; Косинская (Моденская) — Косин; Любечская — Любеч; Минская — Мин; Млекопитательница — Млек; Муромская — Муром; Неопалимая Купина — НК; Нерушимая Стена — НС; Неупиваемая Чаша — НЧ; Нечаянная Радость — НР; Озерянская — Озер; Песчанская — Песч; Покров — Покр; Почаевская — Почаев; Прибавление Ума — ПУ; Призри на смирение — ПС; Рождество Богородицы — РБ; Светлая Обитель странников бездом-

ных — СО; Скоропослушница — Скор; Смоленская — Смол; Спорительница хлебов — СХ; Споручница грешных — СГ; Табынская — Таб; Тихвинская — Тихв; Толгская — Толг; Три радости — ТР; Троеручица — Троер; Умиление (Псково-Печерская) — УПП; Умиление (Серафимо-Дивеевская) — УСД; Умягчение злых сердец — УЗС; Успение — Усп; Утоли моя печали — УМП; Феодоровская — Феод; Холмская — Холм; Целительница — Целит; Ченстоховская — Ченст.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Акафистник 2007 — Акафистник. Т. I-IV, - Минск: Белорусская Православная Церковь, 2007.
- ЛЮДОГОВСКИЙ, Ф. Б. (2015а), Структура и поэтика церковнославянских акафистов. Отв. редактор Г. К. Венедиктов, Москва: Институт славяноведения РАН.
- ЛЮДОГОВСКИЙ, Ф. Б. (2015б), Цитирование хайретизмов Великого акафиста в хайретизмах поздних акафистов Богородице, [в:] Православная культура вчера и сегодня. Под научн. ред. Е. Потехиной и А. Кравецкого. (Fontes Slavia Orthodoxa II), Olsztyn, с. 149-191.

FYODOR LYUDOGOVSKY

Quoting hairetisms of the Akathist to St. Nicholas in the hairetisms of the later akathists to the Theotokos

The author conducts a compilation of fragments of a classical Akathist to St. Nicholas the Wonderworker, containing the Gr. 'Khaire!' (Rejoice!) incantation (Gr. hairetismos) in each verse of the second part of the oikoses, with the appropriate texts of contemporary hymns. Conclusions pertaining on the basis of the analysis of over 60 published and currently used texts. The text base was computer developed using the system database management (DBMS) Microsoft Access.

KEYWORDS: Akathist to St. Nicholas the Wonderworker, contemporary akathists to the Theotokos, New Church Slavonic, DBSM

Свящ. МАКСИМ ПЛЯКИН
(Саратов, Россия)

**Опыт компиляции
праздничного богослужебного последования:
Служба бденная Святому Священномученику
Клименту I, Папе Римскому**

В предлагаемой статье рассматриваются тексты для полной бденной службы на день памяти священномученика Климента I, Папы Римского, отобранные на основании гимнографического материала из печатных изданий и рукописей ряда европейских собраний. В византийском обряде до настоящего времени не было полной праздничной службы на память святого Климента, мужа апостольского, чье почитание в античном христианском мире было чрезвычайно велико, однако значение святого и для славянства, и для христианского мира в целом, несомненно, заслуживает чествования по высшему литургическому рангу. Автор прилагает к статье составленный им полный текст службы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: праздничное богослужение в православной церкви, гимнографические тексты, служба бденная

Как известно, большинство служб в составе «стандартных» месячных Миней (особенно греческого извода) представляют собой будничные последования (четверичные или шестеричные), поэтому необходимость в силу тех или иных причин совершения какому-либо святому праздничной службы ставит вопрос о наличии песнопений, не входящих в «будничный» состав. Сюда относятся самогласные стихиры на «Слава» для стихирных циклов (в греческой традиции их обозначают особым термином *δοξαστικά* — «славник»), стихиры малой вечерни (если предполагается совершение всенощного бдения), стихиры на литии, стиховые стихиры, седальны на-

чала утрени и хвалитные стихиры. Кроме того, во многих будничных службах отсутствует даже тропарь празднуемому святому.

Традиционно при необходимости восполнить службу до бденного или полиелейного состава используются два пути: недостающие тексты берутся из Общей Минеи, из общей службы сообразно лику святости, либо современный гимнограф дописывает на недостающие места свои собственные тексты. В Церквах греческой традиции даже появился специальный термин *συμπληρωματικά* — «восполнение [службы]», применяемый для обозначения специально написанного последования сокращенного состава, включающего только песнопения, отсутствующие в исходной древней службе.

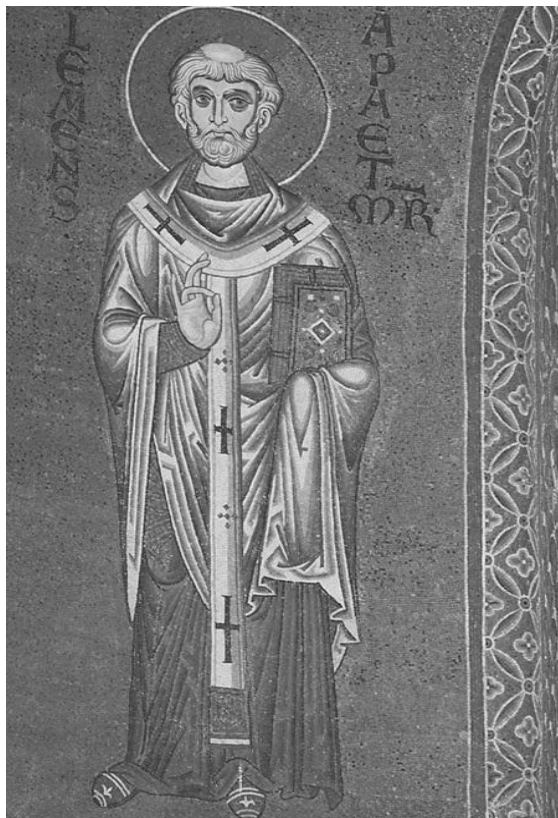


Рис. 1

Святой Климент, Папа и мученик.

Мозаика собора в честь Рождества Пресвятой Богородицы
(Монреале, Сицилия, между 1183 и 1186 гг.)

Однако для решения той же самой задачи может быть предложен и третий путь — поиск по рукописям и ранним печатным изданиям богослужебных текстов в честь святого, не вошедших в состав нынешних печатных богослужебных книг.

Выбор для подобного опыта собирания полного богослужебного последования именно службы святому священномученику Клименту Римскому был обусловлен совершенно незаслуженным, на взгляд автора, забвением этого мужа апостольского в современной литургической практике Православной Церкви. Если в IV-V веках, как видно из 85-го апостольского правила и из состава Александрийского кодекса, послания священномученика Климента даже включались в состав Священного Писания, а в Древней Руси, как свидетельствует известный гомилетический памятник XI века¹, святитель почитался как святой покровитель страны, то сегодня, увы, его память — лишь одна в ряду многих памятей «без знака» в нашем годичном богослужебном круге.

Однако анализ сохранившегося гимнографического материала позволяет сделать вывод о том, что богослужебное почитание священномученика Климента было весьма широким (особенно на Балканах, где он почитался в связи с просветительской миссией «святых седмочисленников»²). Более того, общий объем сохранившейся «климентовой» гимнографии не только позволяет полностью закрыть собственными текстами все незанятые позиции в бденной службе, но даже превосходит эти рамки. Тем не менее, следует сразу оговориться, что автор не имеет в виду существование когда-либо в рамках византийского обряда подобной бденной службы — предлагается не реконструкция, но собирание из имеющихся фрагментов нового последования.

За основу предлагаемой компиляции были взяты служба священномученику Клименту, входящая в состав печатных русских Миней³, а также рукопись из фондов библиотеки «Сербской мати-

¹ «Присный заступниче стране Русстей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градом» [Задворный 1995: 76]. Срв. воззвание из современной литании св. Клименту латинского обряда: «Святой Климент, покровитель земли Русской, моли Бога о нас» [Требник 2004: 547].

² Вероятно, в честь свщмч. Климента был наречён при монашеском постриге равноап. Климент Охридский (†916). Написанное им в честь священномученика похвальное слово — один из древнейших славянских литературных памятников.

³ За основу при работе с текстом службы была взята не современная (так называемая «Зелёная») русская Минея, а Минея, использовавшаяся в Греко-Российской Церкви до начала большевицких гонений. О причинах такого выбора будет сказано ниже.

цы», шифр рукописи РР IV 86. Это «Служба и житие святого Кли-
мента, Папы Римского», переписанные на 29 листах бумаги разме-
ром 36 x 25 см. Рукопись была выполнена между 1795 и 1805 гг.
переписчиком иеромонахом Варфоломеем в монастыре Крушедол,
в фонды БМС поступила в 1971 г.



Рис. 2

Первая страница рукописной службы священномученику Клименту
из фондов библиотеки «Сербской матицы» (БМС, ркп. РР IV 86, л. 1)

В русской печатной Минее на 25 ноября, день памяти священному-
ченика Климента, положено соединение трех служб: двух служб
«без знака», священномученикам Клименту и Петру, архиепископу

Александрийскому, и славословного последования отдания двенадцатого праздника Введения во Храм Пресвятой Богородицы.

Следует заметить, что такое расположение и сочетание служб исторически не является единственным — так, в современной греческой печатной Минее память свщмчч. Климента и Петра совершается на день раньше, 24 ноября, в соединении с поспразднством Введения, а не с его отданием (причем состав службы не совпадает с содержанием русской минейной службы), в славянских рукописях зафиксировано как совершение памяти свв. Климента и Петра 25 ноября, но без песнопений Введения⁴, так и совершение соединенной службы свв. Клименту, Петру и вмч. Екатерине (опять-таки без песнопений поспразднства)⁵, а в греческих рукописях встречается соединенная служба свв. Клименту, Петру, Екатерине и вмч. Меркурию⁶.

В составе службы в русской Минее (Миниа 1893, л. 251об. – 262) священномученику Клименту посвящены три стихиры, тропарь, кондак (без икоса) и четверичный канон, написанный преп. Феофаном Начертанным.

Служба в крушедольской рукописи представляет собой полное последование с малой вечерней, паримиями и литией, после службы выписаны «Житие и страдание» святого, занимающие ровно половину рукописи — 29 страниц, больше, чем вся служба целиком. Необходимо отметить, что в данной рукописи представлены не только собственные тексты св. Климента, но и многочисленные заимствования из Общей Минеи, из службы священномученику единому. Кроме того, в рукописи полностью опущены песнопения отдания праздника Введения во Храм Пресвятой Богородицы, которые везде последовательно заменены на Богородичны, некоторые из которых содержат также упоминания самого свщмч. Климента. Возможно, эта особенность текста из рукописи восходит к средневековью, когда поспразднство Введения продолжалось не до 25-го, а 22-го или до 23-го ноября⁷.

⁴ Такой состав службы приводится, например, в Скопльской Минее — Праздничной Минее XIII в. из собрания Софийской национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия (шифр рукописи НБКМ 522).

⁵ В таком составе служба переписана в составе т. наз. Минеи Ягича — одной из древнейших русских служебных Минеи. Ноябрьская Минея (1097 г.) хранится в РГАДА, ф. 381, ед. хр. 91.

⁶ Такой состав службы, например, в рукописной ноябрьской Минее XI в. из фондов Апостолической Библиотеки Ватикана (Vat. gr. 2).

⁷ Такая практика зафиксирована в Типиконах студийской традиции.

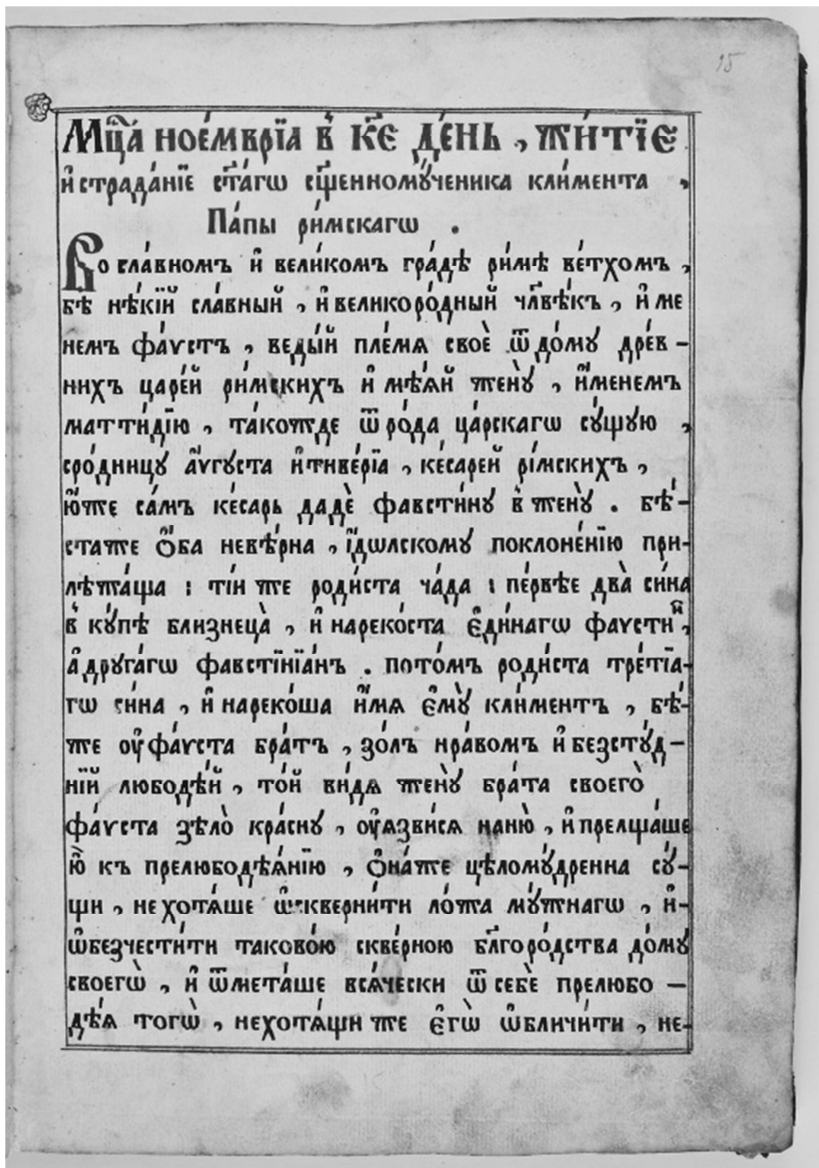


Рис. 3

Первая страница «Жития и страданий священномученика Климента» из рукописи из фондов библиотеки «Сербской матицы» (БМС, ркп. РР IV 86, л. 15)

Вот схема последования в крушедольской рукописи:

- на малой вечерни два цикла по пять стихир для воззвухов и стиховна; в каждом цикле — три стихир со славником св. Клименту и Богородичен;

- на великой вечерни на «Господи, воззвах» шесть стихир со славником — первые 3 стихиры совпадают со стихирами из русской Минеи, три следующие и славник заимствованы из хвалитного цикла службы из Общей Минеи;
- паримии взяты общие мученику;
- на литии шесть стихир со славником — три первых заимствованы из воззвашного цикла службы из Общей Минеи, три следующие и славник — собственные тексты св. Клименту;
- на стиховне три стихиры со славником — стихиры заимствованы из стиховного цикла службы из Общей Минеи, славник заимствован из службы равноап. Аверкию, еп. Иерапольскому (22 октября) с некоторой редактурой текста:

Славник стиховных стихир из рукописи РР IV 86	Стихира 1-я на «Господи, воззвах» службы равноап. Аверкию
Божественных учений блистаньми разрушил еси многобожную ночь, священномучениче равноапостольне Клименте. Утро же возсияв, сыны совершил еси дне, во мраце сущия прежде, иерарше, чудесами преславными, и ученьми пресладкими просветив, и Истиннаго Бога тем показав, вся Творцу своему привел еси, тем святую твою память верою празднуем вси, песнословаще тя богадухновенне.	Божественных учений блистаньми / разрушил еси многобожную ночь, отче Аверкие, / утро же возсияв, сыны дне совершил еси, / во мраце сущия прежде, иерарше, / чудеса преславная показав, / тем святую твою память верою празднуем вси, / песнословаще тя, Богодухновенне.

- на утрени все три седальна собственные св. Клименту, причем гласы и подобны этих седальнов полностью совпадают с гласами и подобными седальнов службы Введения во Храм Пресвятой Богородицы, повторяемых в день отдания праздника;
- величание, прокимен и Евангелие общие святителю, стихира по 50-м псалме собственная св. Клименту;
- канон в службе один — тот же самый, что и в русской Минее;
- в 1-м междопеснии седален тот же, что и в русской Минее;

- во 2-м междопеснии кондак тот же, что и в русской Минее, и самостоятельный икос св. Клименту⁸;
- после канона собственный светилен св. Клименту;
- на хвалитнах три стихиры и славник, все — собственные тексты св. Клименту;
- тексты для Литургии те же, что и в русской Минее.

Далее представлена подробная роспись составления бденной службы священикомученику Клименту, Папе Римскому, «поемой, аще храм, или аще настоятель изволит». При составлении последования был учтен тот факт, что согласно современному Уставу Русской Церкви память святого Климента совершается вместе с отданием двенадцатого праздника, поэтому схема соединенного последования строилась с учетом уставных указаний (в частности, 11-й храмовой главы Типикона) о всенощном бдении с отданием Богородичного праздника. От этих указаний было допущено два отклонения, о которых будет сказано ниже. Песнопения праздника заимствуются (в соответствии с уставными указаниями в Минее) из службы 21-го ноября. После всех праздничных стихир в соединенном последовании добавляются Богородичны из крушедольской рукописи с соответствующими ремарками: «Аще кроме попразднства, поем сей Богородичен».

На малой вечерни на «Господи, воззвах» поются 4 стихиры святого, «Слава» святого, «И ныне» праздника. Все песнопения священикомученику можно брать из крушедольской рукописи (1-я стихира в этом случае сугубится). На «И ныне» — праздничная стихира 8-го гласа «Давид провозглашаше Тебе, Пречистая». На стиховне 3 стихиры святого со стихами их, «Слава» святого, «И ныне» праздника. Стихиры святого вместе со славником также можно брать из сербской рукописи, на «И ныне» — праздничная стихира 2-го гласа «Свет Тя Трисиянный». По «Ныне отпускаеши» — тропарь святого из Минеи «Иже от Бога чудодействы», «Слава, и ныне» — праздника.

На великой вечерни на «Господи, воззвах» Устав рекомендует петь 5 стихир праздника и 5 стихир святого. Однако в Минее содержится лишь 3 воззванных стихиры. Болгарский исследователь Й. Иванов опубликовал стихиры св. Клименту, содержащиеся в пер-

⁸ Никаких иных источников, содержащих данный икос св. Клименту, автору обнаружить не удалось. Отметим, что концевая строка кондака св. Клименту из русской Минеи «...спаси рабы твоя» не совпадает с концевой строкой этого икоса «...молящаяся о всех нас», что подтверждает версию о том, что данный икос писался самостоятельно и не составлял первоначально с кондаком единого целого.

гаменной рукописной Минее XIII – XIV вв. из Белградской народной библиотеки (ркп. №434); за указание на эту публикацию благодарю Е. М. Верещагина [Верещагин 2006: 83]. Среди четырех стихир, содержащихся в этой рукописи, две надписаны для воззвехов вечерни [Иванов 1970: 391]. И если первая из них явно посвящена обретению мощей святого, то вторая допускает использование и в службе преставления святого. В пользу использования этой стихирой говорит как совпадение гласа (2-й, как и в Минее), так и текстуальная близость стихир с одной из стихир минейного цикла: «Якоже светодательное солнце...» (Минейя) и «Клименте, златозарное солнце...» (белградская рукопись). Таким образом, мы имеем 4 стихир для воззвешного цикла, и, на взгляд автора, можем предпочесть типиконному указанию рекомендацию протоиерея Аркадия Неаполитанского, который в своем «Церковном уставе в таблицах» предлагает [Неаполитанский 1913: 35] для воззвехов схему не 5 + 5, а 6 + 4. Поскольку в службе праздника содержится как раз 6 воззвешных стихир, то применительно к нашему случаю это будет означать, что никакие стихир не потребуется ни опускать (6-ю праздничную), ни сугубить (1-ю святого).

Однако ни в Минее, ни в крушедольской рукописи не содержится собственного славника для воззвешных стихир. Искомый текст (славник 6-го гласа) обнаруживается в греческой Минее месячной, напечатанной в Риме для католиков византийского обряда [Μηναία 1892: 261]. Пользуясь случаем, автор выражает свою искреннюю признательность Олегу Алексеевичу Родионову (ИВИ РАН) за перевод как этой стихир, так и еще целого ряда важнейших гимнографических текстов в честь святого Папы Климента.

На «И ныне» поется праздничная стихира 8-го гласа «По рождестве Твоем, Богоневесто Владычице».

После входа и дневного прокимна положены три ветхозаветных чтения в часть святого. В крушедольской рукописи выписаны чтения из пророка Исаии (из 43-й главы) и два чтения из книги Премудрости Соломоновой (из 3-й и из 4-й глав). Эти же паримии рекомендует Общая Минейя для службы священномученику одному, поэтому они же сохранены и в предлагаемой компиляции.

На литии предлагается поместить два цикла стихир из крушедольской рукописи — собственно литийные (две 2-го гласа и одна 4-го) и хвалитные (их три, того же 4-го гласа). Перенос на литию второго цикла стихир связан с тем, что в рукописях (в частности, в Минее Ягича) выписан еще один устойчивый цикл стихир, и в современной русской Минее (так называемой «Зеленой») именно эти

стихиры 5-го гласа предложены для хвалитного цикла священномученику Клименту. Славник литийных стихир — из крушедольской рукописи, «И ныне» — праздничная стихира 5-го гласа «Возсия день радостен».

На стиховне 3 стихиры праздника со стихами их, «Слава» святого, «И ныне» праздника. Однако ни в Минее, ни в рукописи собственного славника святому Клименту для стиховных стихир нет — в славянской Минее на стиховне указаны только стихиры праздника, в русской «Зеленой» Минее указан славник священномученику Петру «Рукою Божиею помазався», а стихира в сербской рукописи, как было показано ранее, заимствованная. Составитель предлагает за славник стиховных стихир использовать славник 8-го гласа хвалитных стихир из рукописи, которые были перенесены на литию соединенного последования. На «И ныне» — праздничная стихира 6-го гласа «Днесь собори верных».

По «Ныне отпускаеши» и по Трисвятом тропарь святого дважды и праздника единожды.

Устав предписывает на всенощном бдении после пения 33-го псалма в конце вечерни «чтение храма», т. е., в данном случае, празднуемого святого. В тех приходах и обителях, где обычай чтения поучений на службе сохраняется, может быть прочитано «Слово похвальное святому Клименту, Патриарху Римскому, списанное Климентом епископом» — равноапостольным Климентом Охридским. Текст известен как по рукописным Прологам, так и по Великим Четвм Минеям свят. Макария Московского. В трехтомном собрании творений равноапостольного Климента [Климент Охридски 1970: 301-304] текст воспроизведен по пергаменному Прологу XV века из собрания РГБ [Пролог XV: лл. 96-100].

На утрени на «Бог Господь» тропарь праздника дважды, «Слава» святого, «И ныне» праздника.

Как уже отмечалось, седальны по кафизмам и полиелее в крушедольской рукописи совпадают по гласам и подобнам с седальными праздника, поэтому представляется целесообразным допустить второе отклонение от уставной регламентации: если согласно Типикону по кафизмам положены седальны праздника по дважды, а по полиелее — все седальны святого, то составитель предлагает сгруппировать седальны единообразно — седален святого, «Слава, и ныне» — праздника.

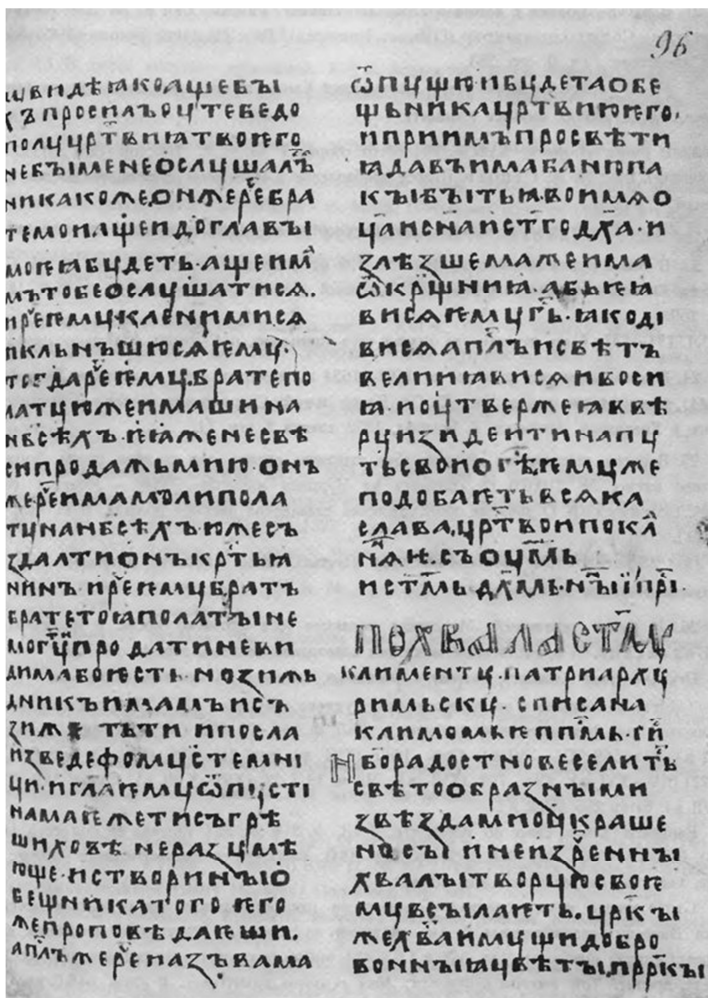


Рис. 4.

Равноап. Климент Охридский. Слово похвальное святому Клименту, Патриарху Римскому (РГБ, ф. 218, ркп. 864, л. 96).

Для полиелея крушедольская рукопись предлагает общее величание святителю с его избранным псалмом. Однако в рукописном наследии священноисповедника Афанасия Песнописца (Сахарова) есть написанные святителем особое величание и особый избранный псалом на память святого Климента [Катышев 2006: 150-151]. Их составитель и предлагает к включению в сборное последование.

По кафизмам и по полиелее церковный Устав назначает чтения жития святого, разделенного на 3 статей. За основу может быть

взято как «Житие и страдания» из крушедольской рукописи, так и целый ряд сохранившихся в рукописях пространных житий святителя, в частности — в составе Великих Четых Минея [ВМЧ 1916: стлб. 3317-3327].

Евангельский блок в службе — общий святительский. По 50-м псалме стихира собственная святому Клименту из крушедольской рукописи.

В современных греческой и славянских Минеях содержатся разные каноны святому Клименту: в греческой — канон, написанный преп. Иосифом Песнописцем, в славянских — канон, написанный преп. Феофаном Начертанным. Любопытно, что канон преп. Феофана, несмотря на его вхождение в печатные славянские Минеи, у греков по-прежнему числится рукописным [Παπαυλιόπουλου 1996: 104-105], а в печатной Минее это даже оговорено особой сноской [Μηναίων 1843: 179]. Однако канон преп. Иосифа, хотя и не входит в современные славянские Минеи, был переведен на славянский. Этот перевод содержится в целом ряде рукописей, как русских (РГАДА Син. 91, Син. 131), так и балканских (НБКМ 139, Зогр. 53). Очевидным представляется решение укомплектовать бденную службу двумя канонами на утрени — канон праздника на 6 и святого оба канона на 8. За основу при перенаборе был выбран текст из Минея Ягича [Ягич 1886: 453-456], сверенный с греческим текстом из печатной Минеи О. А. Родионовым. Кроме текста собственно канона греческая Миней (и Миней Ягича) дает также иной седален по 3-й песни.

В 1-м междопеснии, по Уставу, содержатся кондак и икос праздника, седален святого дважды, «Слава, и ныне» — седален праздника. Поскольку мы имеем два канона, то вместо удвоения седална на «Слава» ставится второй седален, из канона преп. Иосифа. Кроме того, рукописная Миней XIV века, находящаяся в собрании Ундольского в РГБ, содержит уникальные кондак и икос святому Клименту [Миней XIV: л. 281об.]. Составитель предлагает их включить в комплекс песнопений 1-го междопесния как иные. Особенностью кондака из этой рукописи является указание подобна 2-го гласа в архаической форме: «Течением». Этот подобен — самогласный (αὐτόμελον) кондак вмч. Димитрию Солунскому. Инципит греческого оригинала «Τοῖς τῶν αἰμάτων σου ῥεῖθροις» в современной Минее переведен в форме «Кровей твоих струями». За указание на источник этого подобна я благодарю Р. Н. Кривко [Кривко 2011: 305].

После седальнов Устав назначает «чтение святого». Составитель предлагает для чтения по 3-й песни статью на память св. Кли-

мента из Синаксаря митрополии Аттики [Συναξαριστής 2001: 341], о Послании святого Климента к Коринфянам. Перевод с греческого О. А. Родионова.

Во 2-м междопеснии находятся кондак и икос святого и чтение из Синаксаря. Икос, который печатается в современной (так называемой «Зеленой») русской Минее, заимствован из Минеи Ягича. Кроме этого икоса, в разных рукописях содержится еще 3 альтернативных икоса на память свщмч. Климента, хотя ко всем трем указывается один и тот же кондак — «Божественного винограда», как и в печатной славянской Минее. Таким образом, общее число икосов святому составляет пять!

Синаксарной чтение по 6-й песни со стихами переведено из Синаксаря Фессалоникийской митрополии (Τσολακίδης), перевод О. А. Родионова. Его аналог в славянской традиции — чтение из Пролога на 25 ноября, однако проложное сказание о святом короче, чем греческий синаксарь. Кроме синаксарного жития, в славянском Прологе содержится также краткий извод «Чуда от отрочати» [Пролог 1643: лл. 412-413].

На 9-й песни, согласно Типикону, к тропарям канона праздника выписаны припевы праздника.

После 9-й песни рукописи дают два светильна — из крушедольской службы и из публикации Ягича (который ссылается на ноябрьскую Минею XII в., ныне находящуюся в ГИМ — Син. 161). Они оба включены в последование. «И ныне» — светилен праздника.

На хвалитех Устав предполагает 6 стихир — 3 праздника и 3 святого. В современной (так называемой «Зеленой») русской Минее [Минея 2002: 323-344] в хвалитном цикле приведены 5 стихир 5-го гласа на подобен «Радуйся» — три из Минеи Ягича (о них речь шла выше) и две, соответствующие хвалитным стихирам в печатной греческой Минее⁹.

Именно подбор песнопений в составе службы из «Зеленой» Минеи не позволяет использовать это богослужebное издание как базовое для составления нового последования — так, на стиховне вечерни указаны два комплекта стихир, по «Ныне отпускаеши» указаны четыре тропаря, а на хвалитах — десять стихир к стихам хвалитных псалмов и еще две на «Слава» и на «И ныне». Стремление учесть в Минее рукописный материал (которое само по себе можно

⁹ В славянских рукописях они содержатся, например, в Минее кон. XIV – нач. XV вв. из «лаврского» собрания РГБ (НИОР, ф. 304.I, ркп. 31 (1997), лл. 215-215об.).

только приветствовать) привело к тому, что состав песнопений перестал отвечать нормам византийского обряда — расположить по порядку службы эти разросшиеся блоки песнопений «на ходу» весьма затруднительно.

Составитель предлагает три стихиры из рукописи (как устойчивый цикл) сохранить для хвалитов, четвертую стихирю петь, «аще кроме поспразднства» (когда на хвалитах необходимо спеть 4 стихиры святому), пятую петь на «Слава». На «И ныне» поется праздничная стихира 2-го гласа «Днесь в храм приводится».

Литургийная часть службы не содержит каких-либо особенностей и ориентирована на последование из печатной славянской Минеи.

Завершает предлагаемое праздничное последование молитва священномученику Клименту, составленная в Инкерманском Свято-Климентовском мужском монастыре. Она воспроизводится по сборнику [Молитвы 1915: л. 118].

Остается конспективно коснуться тех богослужебных текстов в честь священномученика Климента, которым не нашлось места в предлагаемой бденной службе.

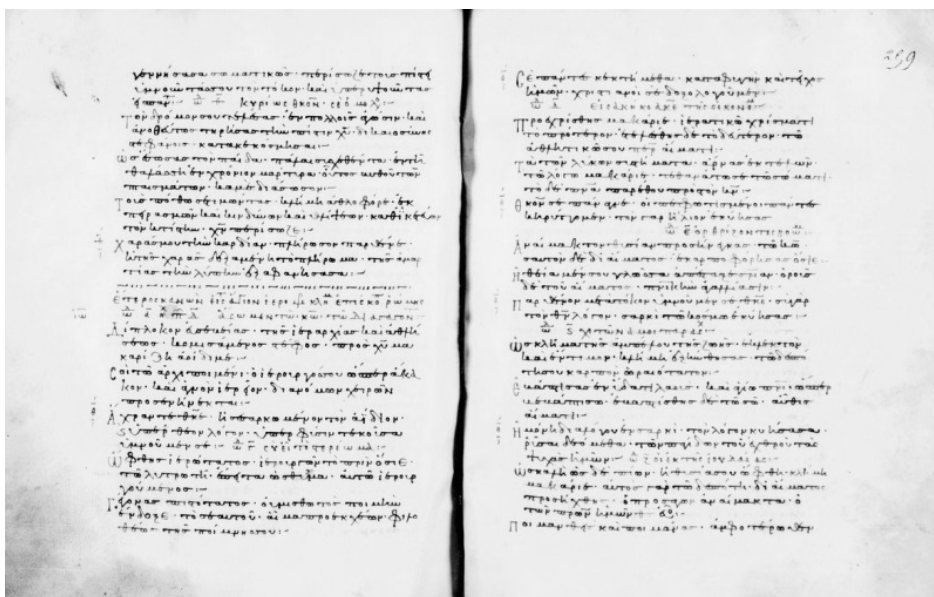


Рис. 5

Начало канона священномученику Клименту, написанного гимнографом Иоанном (Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Grec 259, ff. 258v-259).

Прежде всего, это рукописные каноны святому. Их на данный момент известно два — написанные преп. Климентом Студитом (IX в.) и неким гимнографом Иоанном. Канон преп. Климента существует не только на греческом языке (в рукописи *Sinait. gr. 560*), но и в древнем славянском переводе (содержится в рукописной Праздничной Минее НБКМ 522¹⁰). По акростиху греческого оригинала установлено, что канон изначально имел 2-ю песнь, однако ни в сохранившейся греческой рукописи, ни в славянском переводе ее нет. Канон Иоанна известен по единственной рукописи *Paris. gr. 259*. Акростиха нет.

Кроме того, в еще двух канонах есть тропари в честь св. Климента. Сами эти каноны посвящены четырем святым (Климент Римский, Петр Александрийский, Меркурий и Екатерина). Один из них, написанный Анастасием Квестором, содержится в рукописях *Sinait. gr. 638* и *Paris. gr. 259*, второй, анонимный, был по рукописям *Vat. gr. 2* и *Crypt. Δ. α. XXVII* опубликован в сборнике «*Analecta hymnica graeca*» (АНГ III: 489-505).

Издравле память святого Климента совершалась не только в день его преставления, 25 ноября, но и в день обретения его святых мощей 30 января. В рукописи РГАДА Син. 98 (лл. 65-67об.) содержится служба на этот праздник в составе седальна, трех стихир и канона. Публикацию этого последования осуществляли в разные годы М. Ф. Мурьянов (атрибутировавший его просветителю славян равноап. Константину-Кириллу) и Е. М. Верещагин. К этому последованию можно добавить рукописный тропарь 2-го гласа, известный по множеству балканских рукописей, уже упоминавшиеся выше четыре стихирны из Белградской Минеи и отдельные тропари из канона (увы, не сохранившегося полностью) из Драгановой Минеи (Зогр. 54). Приведу пока лишь текст тропаря с разбивкой на певческие строки:

Не отврати́ нас посра́мленных, Клі́менте, / ве́рою припа́дающия ко тво́емú грóбу, свя́те, / но приими́ раб сво́их серде́ц / приступа́ющих ра́це святы́х тво́их моще́й, моля́щеся, / я́ко да блаже́нных и ще́дрых тво́их / улу́чим наслади́тися ста́ду тво́емú ми́лостию, / Бо́гу даю́щу ве́рным исцеле́ние / и грехо́м оставле́ние и очище́ние, / моли́твами тво́ими, сла́вне, // и ве́лия ми́лости.

¹⁰ Кроме собственно канона (лл. 70-73), в этой рукописи содержатся ещё ряд стихир священномученику Клименту, пять из которых (воззвашная 1-го гласа «Римску отечеству...», л. 69об., и четыре хвалитных 4 гласа «Тезоименно явися...», «Денницу обретше...», «Оземствованна мняше...» и «Поспешника тя нарече...», лл. 73об.-74) не имеют соответствий в известных автору источниках.

Далее, это акафист святому. Он был написан в Инкерманском монастыре на церковнославянском языке, по всей видимости, на рубеже XX и XXI веков. Текст известен в двух редакциях — первоначальной (Акафист I), в которой число хайретизмов различается от икоса к икосу, изменяясь от 4 до 8, и поздней, созданной в Херсонской епархии (Акафист II), в которой число хайретизмов одинаковое во всех икосах — по 8. К сожалению, сообщение о том, что в Румынской Православной Церкви написан (на румынском языке) иной акафист священномученику Клименту, оказалось ошибочным — под заголовком «Acatistul Sfântului Sfințit Mucenic Clement, Episcopul Romei» в сети Интернет был опубликован уже известный ранее акафист священномученику Клименту, епископу Анкирскому (Acatistul). Таким образом, в начале XXI века в историю литургической и агиологической путаницы, связанной с этими двумя соименными святыми¹¹, была невольно дописана новая страница.

И, наконец, необходимо отметить наличие службы святому Клименту, Папе и мученику, в богослужебном обиходе западных обрядов — римского и мосарабского (в латинских обрядах его память совершается 23 ноября). Это важно для нас не только свидетельством почитания этого раннехристианского мученика как в греко-славянской, так и в латинской Европе, но и очевидной связью этого почитания с кирилло-мефодиевской традицией: как известно, именно формуляр Мессы о св. Клименте содержится в древнейшей дошедшей до нас славянской литургической рукописи — глаголических «Киевских листках» (конец IX – начало X вв.). Отметим, что в этом формуляре св. Клименту положена собственная префация¹², что является в латинском обряде признаком особой значимости литургической памяти.

¹¹ Так, в одном из изводов Синаксаря на память св. Климента Римского говорится, что святитель был послан мучителем в Анкиру Галатийскую и принял там мученическую кончину, а позднее «некоторые верные» перенесли его мощи в Херсонес (Гроттаферратский Синаксарь Сгурт. В. β. XL. 679 (сентябрь – ноябрь), XII в., публикация — Sinassario 2004, 75, перевод на славянский — Лесновский Пролог, ок. 1330 г., л. 71). Также в рукописях встречается переатрибуция богослужебных текстов — как текстов из службы на 23 января на память св. Климента Римского, так и текстов из службы на 25 ноября на память св. Климента Анкирского. Возможно, одной из причин путаницы в Синаксаре было созвучие орудия мученичества одного святого с местом архипастырского служения второго — святой Климент, умученный с якорем (αγκύρα), превратился в святого Климента, умученного в Анкире (Αγκύρας).

¹² Ее латинский текст известен, например, по Падуанскому Миссалу D 47 (VI–VII вв.).



Рис. 6
Месса о святом Клименте, Папе и мученике
из Киевских глаголических листков (НБУ, Да/П. 328, л. 1об.)

Кроме того, в Парижском Миссале [Missale Parisiense 1766: 664-665] на день памяти св. Климента положен иной формуляр Мессы, нежели в Римском Миссале [Missale Romanum 1954: 857-858], что в чрезвычайно жестко унифицированном посттридентском римском обряде представляется весьма неординарным явлением. Возможно, в молитвах этого альтернативного формуляра сохранились следы собственной галликанской традиции.

А наличие собственного формуляра Мессы о св. Клименте в мосарабском обряде [Missale Mixtum 1755: 20-23], распространенном исключительно на территории Испании, чья связь с остальным латинским миром долгое время была ослабленной от из-за арабского завоевания, говорит нам о том, что литургическое чествование третьего преемника Ап. Петра на римской кафедре — общее наследие христианской Европы, восходящее к тем временам, когда творения святого священномученика Климента, Папы Римского, читались в христианском мире наравне с каноническими текстами Нового Завета.

ЛИТЕРАТУРА

- Acatistul — Acatistul Sfântului Sfințit Mucenic Clement, Episcopul Romei. URL. Режим доступа: www.doxologia.ro/ceaslov/acetiste/acetistul-sfantului-sfintit-mucenic-clement-episcopul-romei.
- АНГ III (1972), *Analecta Hymnica Graeca. III (canones novembris)*. Roma.
- Missale Mixtum (1755), *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars prima*. Roma.
- Missale Parisiense (1766), *Missale Parisiense, illustrissimi et reverendissimi in Christo Patris DD. Caroli-Gaspar-Guillelmi di Vintimille, é comitibus massiliae de Luc, Parisiensis archiepiscopi, ducis sancti Clodoaldi, Paris Franciae, regii ordinis Sancti Spiritus commendatoris, auctoritate, ac venerabilis ejusdem ecclesiae capituli consensu editum. Parissii, Sumptibus Bibliopolarum Usuum Parisiensium. MDCCLXVI*.
- Missale Romanum (1954), *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum. Pp. S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum a S. Pio X. reformatum et Benedicti XV. auctoritate vulgatum Editionis XXVIII. Juxta Typicam Vaticanam. A. D. MCMLIV*.
- Sinassario (2004), *Sinassario. Vita di Santi dal Calendario Liturgico di Grottaferrata. Traduzione a cura di p. Basilio Intrieri. Monastero Esarchico di S. Maria di Grottaferrata*.
- Акафист I (2016), Акафист священномученику Клименту. URL. Режим доступа: www.klement.ru/sschmch-clement/the-akathist-to-the-holy-hieromartyr-clement/.
- Акафист II (2016), Акафист священномученику КЛИМЕНТУ РИМСКОМУ. URL. Режим доступа: www.pravoslavie.ks.ua/rubric/svyatitelyam-i-svyashchennomuchenikam/article/akafist-svyashchennomucheniku-klimentu-rimskomu.
- ВЕРЕЦАГИН, Е. М. (2006), Вновь найденное богослужбное последование обретению мощей Климента Римского — возможное поэтическое произведение Кирилла Философа, [в:] К. К. Акентьев (ред.) *Clementiana Nordica: Почитание Св. Климента Римского на севере христианского мира. (Византиноросика, 4)*. Санкт-Петербург, 62-104.

- ВМЧ (1916), Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. Ноябрь. Выпуск 9. Часть 2, тетрадь 1 (дни 23 – 25). Издание Императорской археографической комиссии. Москва.
- ЗАДВОРНЫЙ, В. Л. (1995), Слово на обновление Десятинной церкви, [в:] В. Л. Задворный. История Римских Пап. Том I. От св. Петра до св. Симплиция, Москва.
- ИВАНОВ, Й. (1970), Български старини из Македония. София.
- КАТЫШЕВ, Г. И. (2006), Величания и псалмы избранные на праздники Господские, Богородичные и святых, поемые идеже их храм или идеже празднование им с полиелеем, [в:] Катышев, Г. И. (ред.), Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). Москва.
- КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ (1970), Събрани съчинения. Том първи. София.
- КРИВКО, Р. Н. (2011), Древнерусская версия кондака вмч. Димитрию Солунскому и ее южнославянские параллели, [в:] Молдован, А. М. / Мишина, Е. А. (ред.), Лингвистическое источниковедение 2010-2011. Москва, 290-335.
- Минея XIV — РГБ. Собр. Ундольского, ед. хр. 75.
- Минея (2002), Минея ноябрь. Часть вторая. Москва.
- Миниа (1893), Миниа-ноемврий. Киев.
- Молитвы (1915), Молитвы, чтымые на молебнах и иных последованиях. Петербург.
- Неаполитанский (1913), Церковный устав в таблицах, показывающий весь порядок церковных служб рядовых и все особенности праздничных служб в течение времени года. Изд-е 11-е. Москва.
- Пролог XV — РГБ. Ф. 218. Ркп. 864.
- Пролог (1643), Пролог, сиречь пролетное собрание святых жития всего лета. Москва.
- Требник (2004), Богослужение в честь св. Климента и благословение меда, [в:] Требник. Москва.
- Ягич, И. В. (1886), Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг. Санкт-Петербург.
- Μηναία (1892), Μηναία του όλου ενιαυτού. Τόμος Β'. Περιέχων την ακολουθίαν των Νοεμβρίου και Δεκεμβρίου μηνών. Εν Ρώμη.
- Μηναίον (1843), Μηναίον του Νοεμβρίου περιέχον άπασαν την ανήκουσαν αυτό Ακολουθίαν, μετά και της προσθήκης του τυπικού. Κατά την νεωστί διάταξιν της Αγίας του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας / διορθωθέν και ως ην δυνατόν εξακριβωθέν υπό Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανού του Ιμβρίου. Εν Βενετία: Εκ της ελληνικής τυπογραφείας του Φοίνικος.
- Παπαυλιόπουλου (1996), Ε. Παπαυλιόπουλου-Φωτοπούλου. Ταμείων ανεκδότων βυζαντινών ασματικών κανόνων. [Τόμος] I. Κανόνες Μηναίων. Αθήναι, № 272.
- Συναξαριστής (2001), Συναξαριστής. Ιερά Μητρόπολις Αττικής.
- Τσολακίδης, Χ. (2016), Αγιολόγιον τής Ὁρθοδοξίας. Νοέμβριος 24. URL: www.imth.gr/inst/imth/gallery/agiologio/11/24.htm#O_Άγιος_Κλήμης_Ἱερομάρτυρας_ἐπίσκοπος_Ῥώμης.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Месяца ноёмврия в 25-й день

Иже во святыхъ отцѣ нашего и священномученика Климента, Папы
Римскаго

В сей день отдаётся праздникъ Введения (Входа) Пресвятыя Богородицы.

ЗРИ: Аще храмъ священномученика Климента, или изволитъ настоятель,
творимъ бдение.

На малей вечерни

На Господи, возвахъ: стихиры святого Климента, глас 1, на 4.

Подобен: Небесныхъ чиновъ:

Низложивъ идольскую суету / священнымъ твоимъ словомъ, / утвердилъ
еси верою сердца неутвержденная, / и к жизни, иерарше, путеводилъ еси / и,
пострадавъ законно, // мученикъ Господень, Клименте, былъ еси. [Дважды]

Священную одежду апостольскими трудами украсилъ еси / свя-
щенныя твоея плоти священнейше, отче, / сугубъ венецъ истинно от Христа
приялъ еси, всеблаженне, / и со ангелы ликующи на небесехъ, // моля спа-
стися нам.

Чудесъ лучами / всю землю просвещалъ еси, / сущимъ в мори мощемъ
твоимъ долго, / чудесно по вся лета в памяти твоей / море на семь дней
уступая, / всемъ же приходящимъ / вся недуги отгониши, / от Господа благо-
дать, священномучениче Клименте, // приемъ, Богоблаженне.

Слава, глас 4:

Измлада праваго учения рачитель былъ еси, / и Христова слыша бла-
говестие, / Тому последовалъ еси, / оружие бо Крестное на рамена вземъ, /
верховному Петру ученикъ и последователь былъ еси, / и неуклонно путь
спасения шествовалъ и проповедалъ еси, / имже ангеломъ сожитель, / демоновъ
же прогонитель сотворился еси // и мира молитвенникъ пресветлый явилсяъ
еси.

И ныне, праздника, глас 8:

Давидъ провозглашалъ Тебѣ, Пречистая, / провидя освящение входа
Твоего в храмъ, / в немже концы, днешь празднующе, / славословятъ Тя, Все-
петая: / яже бо прежде Рождества Дѣва / и по Рождестве пребывши не-
тленна, Мати Слова Жизни. / Днешь в храме Захария веселится, восприемъ
Тя, Владычице, / и святая святыхъ радуются, / подъемши Тя, источника
жизни нашея. / Темже и мы псаломски вопиемъ Ти: / о насъ моли Сына Тво-
его и Бога нашего // даровати намъ велию милость.

Аще кроме попразднства, поемъ сей Богородиченъ:

Имуще Тя, Богородице, упование и предстательство, / вражиихъ
наветъ не убоимся, // яко спасалъ еси души наша.

На стиховне стихиры святого Климента, глас 1.

Подобен: Всехвальные мученицы:

Удицею благодати апостольския сподобився / народы ко Христу
уловляти, / всехъ же высокимъ богословия учениемъ просвещати, /

верховнаго апостола Петра ученичѣ, / Климента богоглаголиве, / с ним же
моли // спасти любовию поющия тя.

Стих: Во всю землю изыде вещание их, / и в концы вселенныя глаголы их.

Ангелом равночестен ум, / священнейший Климента, / добродетели ради соделав: / благородие царскаго корене презрев, / странствовать и Христова благовестие искати возлюбив, всеумдре, / Егоче и ученик со двема своими братьями / быти сподобился еси, / с ними же и родители своя обрев, // Христу усвоил еси.

Стих: Небеса поведают славу Божию, / творение же руку Его возвещает твердь.

Любомудрейшее Богу, / священномучениче Климента, / яко мощно подобяся, / именованье твое, / яко лоза Божественная, / благочестия розги распрострел еси, / Божественное Богомудре сказание, единением лучшим, / навик яже паче мысли // и научил еси мира концы.

Слава, святаго Климента, глас 6:

Кто достойно добродетелей твоих повесть победы, / ка я уста мучений твоих во изгнании изрекут? / Во обоих бо доблествовал еси, Климента иерарше, / но не престай моля, учениче Христов, / спасти души наша, // яко имея, священномучениче, дерзновение много.

И ныне, праздника, глас 2.

Подобен: Доме Евфрафов:

Свет Тя Трисиянный, / вжгши, Богородице, в храме славы, // Небесную Ти пишу посылает, величая Тя.

Аще кроме по праздниству, поем сей Богородичен:

Богородице, Ты еси лоза истинная, / возрастившая нам плод живота, / Тебе молимся, молися, Владычице, со святыми апостолами // помиловати души наша.

По Трисвятом тропарь святаго Климента, глас 4:

Иже от Бога чудодействы преславно удивляя / вселенныя концы мира, священным страдальче, / паче естества моря, / составы водам содеваеши разделение, / в честней памяти твоей, / всегда притекающим усердно / в Богозданную ти церковь, / чудесным твоим мощем: / и по всенародном хождении / море во едино течение чудотельне твориши, / Климента предивный, / моли Христа Бога, // спастися душам нашим.

Слава, и ныне, праздника, глас тойже:

Днесь благоволения Божия предображение / и человеков спасения проповедание / в храме Божии ясно Дева является / и Христа всем предвозвещает. / Той и мы велегласно возопиим: // радуясь, смотрения Зиждителя исполненне.

На велицей вечерни

Блажен муж: 1-й антифон.

На Господи, возвах: стихиры праздника, глас 1.

Подобен: О, дивнаго чудесе:

Днесь, вѣрнии, ликовствуѣм, / во псалмѣх и пѣснях Гóсподеву
поѹще / и чтуще Того свящѣнную Сень, / одушевлѣнный Кивóт, невме-
стѣмое Слово вместѣвшую: / приводится бо Гóсподеву, / пáче естества
плóтию младѣнствующи, / и святитель великий Захаря / приѣмлет с ве-
сѣлием Сию, // я́ко Бóжие Жилище.

Днесь храм одушевлѣнный святѣя славы / Христа Бóга нáшего, /
еди́на в женах Благословѣнная Чѣстая, / приводится в храм законный жити
во святѣх; / и радуется с Нею Иоаким и Анна дýхом, / и дѣвственнии
лицы Гóсподеву поѹт, // псалóмски воспевающе и чтуще Мáтерь Егó.

Ты — прорóков проповѣдание, / апóстолов слава, и мучеников по-
хвалá, / и всех земнорóдных обновлѣние, / Дѣво Мáти Бóжия: / Тобою бо
Бóгу примирѣхомся. / Тѣмже чтим Твое в храм Госпóдень вхождѣние / и
со Ангелом вси пѣсенно, / радуйся, Тебѣ, Пречѣстая, вопиѣм, // Твоими
молѣтвами спасаѣми.

Ины стихѣры, глас 4.

Подóбен: Я́ко дóбля:

Во святѣх святáя, Святáя и Непорóчная, Святѣм Дýхом ввóдится / и
святѣм Ангелом питаѣтся, / сýщи святѣйший храм Святáго Бóга нáшего, /
всячѣская освятившаго вхóдом Ея // и обожившаго естество земнѣх по-
пóлзшееся.

Отроковицы, радующѣся и свещѣ имúще, / Свещѣ днесь предхóдят
разумней / и ввóдят Сию во святáя святѣх свящѣнно, / проявляюще хо-
тящую Зарю неизречѣнно из Нея возсияти // и просветити во тьме седящия
невѣдения Дýхом.

Веселяся, приими, Захарие, / возопи́ Анна всехвáльная, / Ю́же про-
повѣдаша Бóжии прорóцы Дýхом, / и Сию введи́ во святѣй храм свящѣнно
воспитáтися, / я́ко да бóдет Влады́ки всех Божѣственный престóл, // и па-
лáта, и одр, и светозáрное обитѣлище.

Ины стихѣры святáго Климента, глас 2.

Подóбен: Егдá от Дрѣва:

Розгá Лозы́ жизнѣнныя быв, / óтче иерáрше, / красныя изнѣсл еси́
грóзды Дýхом догмáтов, всемýдре, / кáплющия всегдá спасѣтельное вино́
Божѣственного познáния / и веселящия всех благочестѣвых сердцá, /
истинно ты чту́щих, // Кли́менте Богонóсне всеблажѣнне.

Петрá верховнáго учени́к, óтче, быв, / на кáмени того́ создáл еси́, /
я́ко кáмень честнѣй, тебѣ самáго, всехвáльне, / твѣрдостию словѣс твоих /
все развратил еси́ здáние многобóжное, / храмы же воздвигл еси́ Бо-
жѣственныя в честь Пресвятѣя Трóицы, / о Нейже подвизáлся еси́, бла-
жѣнне, // и мучѣния венѣц приял еси́.

Я́коже светодáтельное солнце, / от за́падов возсиял еси́, óтче, / про-
свещáя зѣмлю / зарѣю догмáтов твоих и рáнами свѣтло, / пости́гл же еси́
страны́ востóчныя, треблажѣнне, / зашѣл еси́, умерщвляемь, / и возсиял
еси́, Кли́менте, ко Христý, / и тáмо сýщими лучáми богáтно, // непрестáнно
по Божѣственному причащѣнию просвещáемь.

Клименте, златозáрное со́лнце, / обтека́я всю вселéнную стопáми
сладотóчными, огражда́я мир, / и правыми учéнии, / Петро́ву ста́рость сто-
па́ми свои́ми подыма́я, / Па́влова благовéщения провозвеща́я, / ýмиже мир
просвети́, Богогла́се; / в Херсо́нстем о́строве, Пóнтския во́лны раздава́я / и
светозáрныя мо́щи ми́ру все́му // на освяще́ние раздава́я.

Сла́ва, свята́го Кли́мента, глас 6:

Страсте́й стужéния упраздни́в ум, / о ра́зуме су́щих, священнейше
Кли́менте, поуча́тися сотвори́л еси́: / те́мже ты вои́стину и пéрво Су́щее на
сие привлече́ / Петро́м, Апóстолов нача́льствующим, / ýже ты бо-
же́ственным тайнонау́чил еси́ / и своего́ преéмника оста́вил еси́ досто́йна.
/ По нéмже Цéрковь, всему́дре, до́бре превéд, / мученическою кончи́ною к
тому́ изше́л еси́, / я́коже бог Бо́гови вои́стину чи́сте спребыва́я; / Егóже
обо́жения и нас непреста́нне уллучи́ти моли́, // священномучени́че
Апóстолу.

И ны́не, пра́здника, глас 8:

По рождестве́ Твое́м, Богоневéсто Влады́чице, / пришлá еси́ в храм
Господéнь / воспитáтися во свята́я святых, я́ко освяще́нна; / тогда́ и Гав-
риил по́слан бысть к Тебе́, Всенепоро́чней, / пи́щу Тебе́ принося́. /
Небе́сная вся удиви́шася, / зря́ще Ду́ха Свята́го, в Тя все́льшася. / Те́мже,
Пречи́стая и Несквэ́рная, / я́же на Небеси́ и на земл́и сла́вима, // Ма́ти
Бо́жия, спаси́ род наш.

Аще́ кроме́ попра́зднства, поём догма́тик гла́са:

Кто Тебе́ не ублажи́т, Пресвята́я Дéво? / Кто ли не воспоёт Твоего́
Пречи́стаго Рождества́? / Безлётно бо от Отца́ Возсия́вый Сын Едино-
ро́дный, / То́йже от Тебе́, Чи́стыя, про́йде, / неизрече́нно вопло́сься, /
естество́м Бог сый, / и естество́м быв Чело́век нас ра́ди, / не во двою́ лицу́
Разделя́емый, / но во Двою́ Естество́у / неслитно Познава́емый. / Того́ моли́,
Чи́стая, Всеблаже́нная, // поми́ловаться душáм на́шим.

Вход. Прокíмен дне, и чтéния 3.

Проро́чества Иса́иина чтéние (глава́ 43):

Та́ко глаго́лет Господь: / вси язы́цы собра́шася вку́пе, / и соберу́тся
кня́зи от них. / Кто возвестит сия́ в них? / Или́ я́же от нача́ла, кто слы́шана
сотвори́т вам? / Да приведу́т свидéтели своя́, и оправда́тся, / и да услы́шат,
и да реку́т ýстину. / Буди́те ми свидéтели, / и Аз свидéтель, глаго́лет Гос-
подь Бог, / и о́трок, егóже избра́х, / да позна́ете, и веру́ете Ми, / и разу-
меете, я́ко Аз есмь, / прэ́жде Мене́ не бысть ин бог и по Мне не бу́дет. / Аз
есмь Бог, / и несть, ра́зве Мене́, спаса́яй. / Аз возвестих и спаса́х, / уничи-
жих и не бе в вас чужди́й. / Вы Мне свидéтели, / и Аз Господь Бог, / и ещё
от нача́ла Аз есмь, / и несть, от рук Мои́х избавля́яй. / Сотворю́, и кто от-
врати́т то? / Си́це глаго́лет Господь Бог, / избавля́яй вас Святы́й Израи́лев.

Прему́дрости Соломо́ни чтéние (глава́ 3):

Пра́ведных ду́ши в руце́ Бо́жией, / и не прикóснется их му́ка. /
Непщевáни бы́ша во очесéх безу́мных умрети́, / и вмени́ся озлоблéние
исхо́д их. / И е́же от нас шéствие — сокруше́ние, / они́ же суть в ми́ре. /

И́бо пред лицём челове́ческим а́ще и му́ку при́имут, / упова́ние их без-
смер́тия испо́лнено. / И вма́ле нака́зани б́ывше, вели́кими благо-
де́тельстввани бу́дут, / я́ко Бог иску́си я и обре́те их досто́йны Себе́. / Я́ко
зла́то в горни́ле, иску́си их / и я́ко всепло́дие же́ртвенное, при́ят я. / И во
вре́мя посеще́ния их возсия́ют / и, я́ко и́скры, по сте́блию потеку́т. / Су́дят
язы́ком и облада́ют людьми́, / и воцари́тся Госпо́дь в них во ве́ки. /
Наде́ющиися Нань разуме́ют и́стину / и ве́рнии в любви́ пребу́дут Ему́, /
я́ко благода́ть и ми́лость в преподо́бных Его́ / и посеще́ние во избра́нных
Его́.

Премудрости Соломо́ни чтéние (глава́ 4):

Пра́ведник а́ще пости́гнет сконча́тися, в поко́и бу́дет. / Ста́рость бо
честна́ не многоле́тна, / ниже́ в числе́ лет исчита́ется. / Седи́на же есть
му́дрость челове́ком, / и во́зраст ста́рости жити́е нескве́рное. / Благоуго́ден
Бо́гови быв, возлю́блен бысть / и живы́й посреде́ грешник, преста́влен
бысть. / Восхи́щен бысть, да не злоба измени́т ра́зума его́, / или́ леть пре-
льсти́т ду́шу его́. / Раче́ние бо злобы́ помрача́ет до́брая / и паре́ние по́хоти
пременя́ет ум незло́бив. / Сконча́вся вма́ле, испо́лни ле́та до́лга, / уго́дна бо
бе Господеви ду́ша его́, / сего́ ра́ди потща́ся от сре́ды лука́вствия. / Лю́дие
же, ви́девшие и не разуме́вшие, / ниже́ поло́жше в помышле́нии таково́е, / я́ко
благода́ть и ми́лость в преподо́бных Его́ / и посеще́ние во избра́нных Его́.

На литии́ стихи́ры хра́ма, и свята́го Кли́мента, глас 2:

Розга́ лозы́ жи́зненные сла́вный священнонача́льниче, / и учени́че
верхо́внаго Петра́ сый, Кли́менте предивне: / вино́ иска́пал еси́ Бо-
же́ственного позна́ния, / и благослове́нием богосла́внаго ра́зума и языка́
твоего́, / сущим в боле́зни неве́рия ду́шам исцеле́ние по́дал еси́, / и сердца́
возвесели́л еси́, се́тующая ле́сти омраче́нием / и одержи́мая тмо́ю идоло-
нействовства, / те́мже веселя́щися па́мять твою́ // богоза́рную торжеству́ем.

Рим пресла́вный град па́мять твою́ почита́ет, / свет позна́ния, бла-
же́нне, тобо́ю узре́в, / и неизче́тная благоде́яния от бога́тств благо́рдства
твоего́ имев; / Херсо́н же с боже́ственными твои́ми чудеса́ сла́вим, / я́ко
бога́тство вели́кое свято́е те́ло твоё иму́щи, / врачевáния всем недугом
приёмлющи, / источа́ющи благода́ть всегда́, / те́мже соверша́ющим нам
па́мять твою́ во хра́ме твоём, / сохраня́й от бед, Кли́менте сла́вне, // мо-
ли́твами твои́ми.

Глас 4:

Заточе́ние многовре́менное / и ну́жнейшую смерть в мо́ри утоп-
ле́нием / от мучи́телей претерпе́л еси́, священнейший, / тем предивная и
пачеесте́ственная чудеса́ / на тебе́ Бог показа́, / це́рковь мраморную те́лу
твоему́ / в глубине́ морсте́й Сам угото́ва, / и на мно́гия времена́ / в ней
невредимо́ и чудодей́ственно соблюде́, / и всем на поклоне́ние мощём
твои́м / в па́мять твою́ приходи́ти жела́ющим / седьмь дней путь сухой по-
даяше, / и мо́рю на три по́прища уступа́ти соде́явшу, / почита́я тя я́ко
непобеди́ма мучени́ка и апо́стола, // страстоте́рпче до́блий.

Ины́ стихи́ры, глас то́йже.

Подобен: Дал еси знамение:

Благодать прием Всесвятаго, / всеславне Клименте, Духа, / всю
прошел еси ныне вселенную, / уча Единицу в Трех Ипостасех чести, /
Отца Безначальна, / начало Божества, / с Ним же Сына яко сопредельна
Отцу, и единосущна, / от Девы раждаема, // плотносца яко человека.

Дар священо Божественный твою душу, / яко благоприятен
принесл еси, / и тело предал еси священо яко Божественное / и священ-
нодействующее, / души верующих, / Вседержителю Богу спасение верным
источающее, / тем твою память / и телом из моря изшествие убожаем / и
чудеса любим, // и словеси проповедем.

Ты двенадцатое число / апостолов видел еси, / верховному Петру
последовал еси, присно пребывая, / и неотлучен ему спутешествуя, /
учения апостолов исписова, / с ними же твоё всепразднственное / и пре-
святое торжество, // вернии, убожаем.

Слава, святаго Климента, глас тойже:

Недро ты морское прием, всеславне, / якоже древле Израиля ты чудне
прослави, / и по долговременном чудеянии, паки ты навех издает, / с
великою славою церкви твоей Херсонстей дарует, / яко же Иону пророка
древле / зверя морска служением; / ко благочестному погребению свя-
щеннейшаго клира / константинопольскаго святаго Софии, / честно ты в
корабли восприимшаго, / имже сам себе из моря изшедши подавый, / ис-
целений божественное истечение, / мучеников начальное избрание, церкви
утверждение, // молитвенниче о душах наших.

И ныне, праздника, глас 5:

Леонта магистра.

Восия день радостен / и праздник всечестен: / днесь бо яже прежде
Рождства и по Рождестве Дева пребывши, / в храм Господень при-
водится, / и радуется Захария старец, родитель Предтечев, / и вопиет
весело: / приближися, Предстательница скорбящих, / в храм святый, яко
Святая, / освятитися во обителище Всецаря. / Да веселится Иоаким праотец,
и Анна да радуется, / яко принесоса Богу яко трилетствующую Юницу /
непорочную Владычицу. / Матери, срадуйтесь, девы, възграйте, / и неп-
лоды, сликовствуйте, / яко отверзе нам Небесное Царство пронареченная
Всецарица, // радуйтесь, людие, и веселитесь.

Аще кроме попразднства, поем сей Богородичен:

Тя стену стяжхом, Богородице Пречистая, / и благоутешное при-
станище, и утверждение. / Темже молюся иже в житий обуреваем, // окор-
ми и спаси мя.

На стиховне стихиры праздника, глас 5.

Подобен: Радуйся:

Радуйся, Небо и земля, / Небо Умное грядущее зряще, / в Бо-
жественный дом воспитатися честно, / Деву едину и непорочную, / к
Нейже, дивися, Захария вопияше: / Двере Господня, храма отверзю Тебе
двери, / радующися, в нем ликовствуй, / познах бо и веровах, / яко уже

избавление придет проявленно Израилево / и родится из Тебе Бог Слово,
// даруяй миру велию милость.

Стих: Приведутся Царю девы в след Ея, / искренния Ея приведутся
Тебе.

Анна Божественная благодать яве, / от благодати данную, чистую
Приснодеву / приводит с веселием в храм Божий, / призвавши ити пред
Нею отроковицам, / свещи носящим, и глаголющи: / пойдй, Чáдо, /
Дáвшему Тя буди возложение и благово́нный фимиáм. / Вниди в незахо-
дима́я, и уве́ждь та́йны, / и угото́вися бы́ти Иису́сово вместѣлище, веселое
и красное, // подающего миру велию милость.

Стих: Приведутся в веселии и радовании, / введутся в храм Царев.

Внутрь в храм Божий / Боговместимый храм возлагается, Дева Все-
святая, / и отроковицы Ей ныне, свещи носяще, предходят. / Играет ро-
дите́лей сопряже́ние изрядное, / Иоаким же и Анна, ликовству́юще, / яко
роди́ша Творца́ рождшую, / Яже ликовству́ющи в Божественных ски́ниих /
и пита́ема руко́ю А́нгеловою, Всенепоро́чная, / Христа́ явѣся Ма́ти, // По-
дающего миру велию милость.

Слава, святого Климента, глас 8:

Во святителех и мученицех преизяществовав священнейше, / верен
явился еси пастырь / преславнаго града Рима, / и чудотворец предивный
острова Херсона, / вселенную же делеси и учением твоим / удивив и укра-
сив, / и Христову испив чашу, пострадав за Него, / тем во обоих благоуго-
див Тому, / молися о всех нас, память твою прославляющих с горными
служителями, // во свете ныне водворяемый.

И ныне, праздника, глас 6:

Сергия Агиополита.

Днесь собори верных, сошедшеся, / духовне да торжествуем / и
Богоотроковицу Деву и Богородицу, / в храм Господень приводиму, / бла-
гочестно восхвалим, / предызбранну от всех родов, / во обителище всех
Царя Христа и Бога: / девы, свещи носяще, предъидите, / Приснодевы
чтуще честное происхождение, / матери, печаль всю отложивше, /
радостно споследуйте Матери Бога бывающей / и радости мира Хо-
датаице. / Всеи убо радостно, / еже радуйся, со Ангелом возопийм Об-
радованней, // присно молящейся о душах наших.

Аще кроме попразднства, поем сей Богородичен:

Безневестная Дево, / Яже Бога неизреченно зачѣнши плотию, / Ма́ти
Бога Вышняго, / Твоих рабов мольбы приими, Всенепоро́чная, / всем по-
дающи очищение прегрешений: / ныне наша моления приѣмлющи, // моли
спастися всем нам.

На благословении хлебов тропарь святого Климента дважды, и праздника
единожды, писаны на малей вечерни.

На ўтрени

На Бог Господь: тропарь праздника дважды. Слава, святого Климента. И
ныне, праздника.

По 1-м стихословии седален святого Климента, глас 1.

Подобен: Лик Ангельский:

Ли́ки А́нгельстии удиви́шася / да́нной ти от Бо́га благо́дати / в неизрече́нных твои́х чуде́сах, / Кли́менте пречу́дне, / мо́ре це́рковь тебе́ угото́ва / и совсе́льника тя до́лгое вре́мя име́я, / и чуде́йстви отту́ду всех удиви́ля / и вся концы́ земны́я просвеща́я, Богоблаже́нне.

Сла́ва, и ны́не, пра́здника, глас и подобен тойже:

Пра́ведных плод, Иоа́кима и А́нны, прино́сится Бо́гу во святы́лище свято́е, / плоти́ю младе́нствующи, Пита́тельница Жи́зни на́шей, / Ю́же благосло́ви свяще́нный Заха́рия: / Сию́ вси я́ко Ма́терь Бо́жию ве́рно да ублажи́м.

А́ще кроме́ попра́зднства, поём сей Богоро́дичен:

Безневес́тная чи́стая Де́во, / Еди́на ве́рных Предста́тельнице и Покро́ве, / бед и скорбе́й и лю́тых обстоя́ний вся изба́ви, / на Тя упова́ние, Отрокови́це, иму́щая, / и ду́ши на́ша спаси́ / Божес́твенными моли́твами Твои́ми.

По 2-м стихословии седален святого Климента, глас 4.

Подобен: Удиви́ся Ио́сиф:

Удиви́ся вселе́нная, пачеесте́ственная зря, / и внима́ше мы́слию, зря пресла́вная содева́емая / в сохране́нии отроча́ оста́вшагося в мо́ре / и це́лое ле́то при моща́х твои́х пребы́вшаго невредимо́, / и па́ки роди́телем его́ жи́ва дарова́вшаго.

Сла́ва, и ны́не, пра́здника, глас и подобен тойже:

Пре́жде зачат́ия, Чи́стая, освяты́лася еси́ Бо́гу / и, ро́ждшися на земли́, дар принесла́ся еси́ ны́не Ему́, / исполня́ющи оте́ческое обеща́ние: / в Божес́твенном же хра́ме, я́ко су́що Божес́твенный храм, / от младе́нства чи́сте, со свеща́ми све́тлыми отданá б́ывши, / яви́лася еси́ При́ятелище Непристу́пнаго и Божес́твеннаго Све́та. / Вели́ко вои́стинну предше́ствие Твое́, / еди́на Богоневе́сто и Присноде́во.

А́ще кроме́ попра́зднства, поём сей Богоро́дичен:

В напáсти мно́гоплетенны́я впад / от враг ви́димых и неви́димых, / бу́рею одержи́м безчи́сленных согре́шений мои́х: / и я́ко к те́плому защи́щению и покро́ву моему́, Чи́стая, / к пристáнищу притека́ю Твоея́ бла́гости; / те́мже, Пречи́стая, из Тебе́ вопло́щенному безсе́менно / моли́ся приле́жно о всех раба́х Твои́х, / непреста́нно моля́щихся Тебе́, Богоро́дице Пречи́стая, / моля́щи Его́ при́сно согре́шений оста́вление дарова́ти / воспева́ющих досто́йно сла́ву Твою́.

Велича́ние:

Творе́ние священноиспове́дника Афа́насия Песнопи́сца.

Велича́ем тя, / священномуче́ниче Кли́менте, / и чтим изгна́ние, го́рькия рабо́ты и страда́ния тво́я, / ихже за Христа́ в преде́лах Оте́чества на́шего / претерпе́л еси́.

Псалом избранный:

1. Священницы Твой облеку́тся правдою, и преподо́бнии Твой возра́дуются.

2. Молитвы моя́ Господеви возда́м пред все́ми людьми́ Его́, во двóрех до́му Господня́.

1. Повём́ имя́ Твоё́ бра́тии моёй, посреде́ це́ркви воспою́ Тя.

2. Сохрани́х пути́ Господни, и нечествовах от Бо́га моего́.

1. Глаго́лах о свидéниях Твоих пред ца́рями и не стыдя́хся.

2. Искусил ны еси́, Бо́же, разже́гл еси́ ны, якоже разжиза́ется сребро́.

1. Аз на ра́ны гото́в и был я́звен весь день.

2. Изгоня́щи мя обыдо́ша мя, смири́ша во око́вах но́зи.

1. Ру́це его́ порабо́таете, и смири́ся в трудéх.

2. Тебе́ ра́ди умерщвля́емся, вмени́хомся, яко́ овцы зако́ления.

1. Внидо́ша во́ды до ду́ши моея́, приидо́х во глубины́ морскія́, и бу́ря пото́пи мя.

2. Чу́дна дела́ Твоя́, мо́ре ви́де и побеже́.

1. Приидите́, ви́дите дела́ Бо́жия, коль стра́шен в сове́тах, обраща́яй мо́ре в су́шу.

2. Святы́м, и́же суть на землі́ Его́, удиви́ Господь́ вся хотéния Своя́ в них.

По полиелéи седа́лен свята́го Кли́мента, глас 8.

Подобен: Повелéнное та́йно:

Священноначальника́ Рима́скаго пресвѣтлаго гра́да / восхваля́ем тя, пресла́вне, / яко́ та́йно научивше́ся тобою́ / страннѣм и неизрече́нным, / и́стиннаго богослóвия откровéнию; / явился́ бо еси́ / Богоприятнѣй апóстольских учéний списáтель / и Херсо́нскаго о́строва пресла́вными чудесы́ просвети́тель, / но моли́, всеблаже́нне Кли́менте премудре, / от всяких бед и напа́стей нам избáвитися, да зове́м ти: / ра́дуйся, священно-мучениче и равноапóстольне Богомудре.

Сла́ва, и ны́не, пра́здника, глас и подобен то́йже:

Да ра́дуется Дави́д песнопісец, / и да ликовству́ет Иоакі́м со А́нною, / яко́ плод святы́й из них произы́де, / Ма́рїя светонóсная, Бо́жественная свещá, / и ра́дуется, входя́щи в храм, / Ю́же и, зря, благослови́ Варахи́ин сын / и, ра́дуясь, зывáше: / ра́дуйся, Чу́до всеми́рное.

А́ще кроме́ попра́зднства, поём се́й Богорóдичен:

Де́во Всенепоро́чная, Пресу́щнаго Бо́га ро́ждшая, / со иерáрхом Кли́ментом Того́ непреста́нно моли́ / оставле́ние согреше́ний и исправле́ние жити́я да́ти нам пре́жде конца́, / ве́рою и любóвию чту́щим Тя по до́лгу, / Еди́на Всепе́тая.

Степéнна, 1-й антифо́н 4-го гласа.

Прокі́мен, глас 4: Уста́ моя́ возглаго́лют премудро́сть, / и поучéние се́рдца моего́ разу́м.

Стих: Услы́шите сия́, вси язы́цы, внуши́те, вси живу́щии по все-ле́нней.

Ева́нгелие от Иоáнна, зача́ло 35 от полу́.

По 50-м псалмѣ стихіра, глас 6:

В незаходящій ѓблакъ неизреченнаго свѣта / вшед разумно, мученикъ и па́стырь и ученикъ верховнаго, / Римскій председа́тель, / навѣче неизглаголанная та́ин Христовых, / и сугубыми венцы́ от вы́шних сла́вы увязе́ся, // моля́ся всегда́ Христу́ о душа́х на́ших.

Кано́н пра́здника со ирмосо́м на 6, и свята́го Кли́мента ѓба канона на 8.

Кано́н пра́здника, глас 1.

Творе́ние Васи́лиево.

Песнь 1

Ирмос: Песнь побѣдную поим вси Бо́гу, / сотворшему дивная чудеса́ мѣшцею высоко́ю // и спаса́шему Изра́иля, я́ко просла́вился.

Стеце́мся днесь, Богороди́цу почита́юще пѣсньми, / и торжеству́ем духо́вный пра́здник: / в храм бо Бо́гу дар прино́сится.

Пѣсньми да воспое́м Богороди́цы сла́вное предше́ствие: / к хра́му бо днесь, я́ко храм Бо́жий, / прино́сится проро́чески дар многоце́нный.

Тро́ичен: Тро́ице Единосущная, / Отче, и Сло́ве, и Ду́ше Святы́й, / Тя ве́рно сла́вим, я́ко Творца́ всех, / и Тебе́ вопие́м благоче́стно: / спаси́ ны, Бо́же.

От ба́гра крове́й Твои́х, червлени́цею, Пречи́стая, оде́ваясь, / прошѣд, обнови́ Царь и Бог род весь челове́ческий благоутро́бием Свои́м.

Ин кано́н свята́го Кли́мента. Глас 8.

Творе́ние Феофа́ново.

Песнь 1

Ирмос: Во́ду прошѣд, я́ко су́шу, / и египетскаго зла избежа́в, / израильтянин вопія́ше: // Изба́вителю и Бо́гу на́шему поим.

От Петра́ Божественнаго научи́вся, апо́столов верховнаго, / и от него́ навѣкъ Божественное зна́ние, ѓтче, / идо́льскую лесть обличи́л еси́.

Лѳзу Богонаса́ждѣну на земли́, / плоды́ добродѣтельныя учений всеблагоче́стных Христосъ ты предлага́ет, / и́стинно су́щій цвету́щ виноградъ.

Во вся концы́ протече́ / вои́стинну Божественных повелѣний твоѣ вѣщание, Кли́менте му́дре, / и вся просвети́ Тро́ицу богосло́вити во еди́нстве Божества́.

Богородичен: Се прорече́ния проро́ческая о Тебе́ прия́ша ко́нц вои́стинну, / Сло́во бо без се́мене заче́нши, Богороди́тельнице, / плѳтию родила́ еси́.

Ин кано́н свята́го Кли́мента, е́гоже краегра́нєсие:

Божественныя ты розгѹ, мучени́че, Лѳзы почита́ю. Иѳсиф.

Глас 4.

Песнь 1

Ирмос: Отвѣрзу уста́ моя́, / и напо́лнятся Ду́ха, / и сло́во отры́гну Цари́це Ма́тери, / и явлю́ся, свѣтло торжеству́я, // и воспою́, раду́ясь, То́я чудеса́.

Престо́лу предсто́я Трисо́лнечнаго Божества́, / и Божество́нными
сия́я, о́тче, светлос́тми, / омраче́нное моё озари́ се́рдце, / я́ко да свето-
но́сное твоё воспую́ успе́ние.

Во глуби́ны Ду́ха со ду́хом, преподо́бне, / преподо́бно прини́кл еси́, /
и уразуме́л еси́, я́ко вместил еси́ / непостиже́нием разумева́емаго Го́спода,
блаже́ннейший.

Ве́трилом окривля́емый Кресто́ным, / преплы́л еси́ жите́йскую пучи́ну,
му́чениче предобли́й, / и ти́хое приста́нище пости́гл еси́ вы́шних
све́тлости, Кли́менте прехва́льне.

Богоро́дичен: Освятí, Влады́чице, смире́нный мой ра́зум, / Пре-
су́щественнаго Сло́ва ро́ждшая / и Святе́йшая су́щая всех вы́шних сил,
Богоблагода́тная.

Катава́сия: Христо́с ражда́ется — сла́вите, / Христо́с с Небе́с —
сря́щите. / Христо́с на земли́ — возно́ситеся. / По́йте Го́сподеви, вся земля́,
/ и весе́лием воспойте, лю́дие, // я́ко просла́вися.

Песнь 3

Ирмо́с: Да утверди́тся се́рдце моё в во́ли Твое́й, Христе́ Бо́же, / Ё́же
над вода́ми Не́бо утвержде́й второ́е // и основа́вый на вода́х зе́млю, Все-
си́льне.

Торжеству́им, празднолю́бцы, и сра́дуемся ду́хом / во святе́м
пра́зднице, учрежда́ющесе́ днесь, Дщере́ Царе́вы / и Ма́тере Бо́га на́шего.

Иоакíме, ра́дуйся днесь, / и весели́ся, А́нно, ду́хом, / ро́жденную́ из
вас Го́споду приво́дяще триле́тствующу, / я́ко Ю́ницу Чíсту Всенепо-
ро́чную.

Тро́ичен: Свет Оте́ц, Свет Сын Егó, Свет Дух Уте́шительный: / я́ко
от Со́лнца бо Еди́наго Тро́ицы, сия́юще, / Божество́нно озари́ет и соблю-
да́ет ду́ши на́ша.

Тя проро́цы пропове́даша киво́т, Чíстая, святы́ни, / кади́льницу зла-
ту́ю, и све́щник, и трапе́зу, / и мы, я́ко Боговместíмую ски́нию, воспева́ем
Тя.

Ин

Ирмо́с: Страх Твой, Го́споди, / всади́ в сердца́ раб Твои́х, / и бу́ди
нам утвержде́ние, // Тя во и́стине призыва́ющих.

Богáтно изли́йся Ду́ха благода́ть в тво́я устна́, му́дре, / ё́уже вся про-
свети́л еси́ Божество́нными твоими́ учени́и / и Христу́ приве́л еси́.

Огне́м воздержáния ты попалíл еси́ страсте́й огнепа́льная стрем-
ле́ния / и храм себе́ соверши́в / Ду́ха Божество́ннаго, доблему́дренне о́тче.

На го́ру Божество́нных добродете́лей возше́д / и мра́ком покрыв́ся
разу́мным, / узре́л еси́ неизрече́нную в чíстей ду́ши твое́й духо́вную зарю́.

Богоро́дичен: Неизрече́нно зачала́ еси́, Пречи́стая, Спа́са и Го́спода, /
изба́вльшаго нас от лю́тых, / Тя во и́стине призыва́ющих.

Ин

Ирмос: Не мудростию, и силою, / и богатством хвалимся, / но Тобю, Отчею Ипостасною Мудростию, Христэ, / несть бо свят, паче Тебэ, // Человеколюбче.

Тя ко свету Божественнаго наста́ви разума / мирское светлое и пречистое солнце, / Петр дивный, Богоблаженне.

Каплями Божественных учений / напоив сердце твоё Петровых, / река вод исполнь Духа, мучениче, был еси, Богоблаженне.

На устна́ тво́я излия́ся благодать духовная, / тем источил еси источники Богоразумия, пресловущий, / и всю напоил еси Церковь Христову.

Богородичен: Господня Родительница, / Бóга неизреченно рождающая, Спаса всех, / Того моли, Непорочная, спаси́ся ми, / страстьми́ всегда потопляему.

Катавасия: Прже́де век от Отца́ рождённому нетленно Сыну / и в последняя от Девы / воплощённому безсе́менно, / Христу́ Бо́гу возопийм: / вознеси́й рог наш, // свят еси́, Госпо́ди.

Конда́к пра́здника, глас 4.

Подобен: Вознеси́йся:

Пречистый храм Спасов, / многоценный черто́г и Де́ва, / священное сокровище славы Божия, / днесь вводится в дом Господень, благодать совводящи, / Яже в Ду́се Божественном, / Ю́же воспева́ют А́нгели Божии: // Си́я есть се́ление Небе́сное.

И́кос

Неизреченных Божиих и Божественных таин / зря в Деве благодать являемую и исполняемую явственно, / радуясь и образ разумети недоумеюся, странный и неизреченный: / како избранныя, Чистая, Еди́на явися паче все́я тва́ри ви́димыя и разумева́емая? / Те́мже восхвали́ти хотя́ Сию́, ужа́саюся зело́ умом же и словом, / оба́че дерза́я, пропове́даю и велича́ю: / Си́я есть се́ление Небе́сное.

Ин конда́к свята́го Кли́мента, глас 2.

Подобен: Тече́нием:

Римску отечеству светильник, / Богозрачными лучами концы освети́, / ны́не просвети́ твоё пра́зднество почита́ющая, / прося́ свы́ше ми́ру грехо́в оставле́ния, / и моли́твами тво́ими за́щити́, // Кли́менте премудре.

Ин и́кос:

Уясни́в ума́ своего́, блаженне, / я́ко солнце прóйде вселенную, / зря́ми Божественными освеща́я, и разгоня́я мрак ерети́ческий, / Си́монова волхвова́ния отме́тая / и лествя́ прогоня́я идо́льскую, свя́те, / исполня́я оста́нки Петра́ и Па́вла¹³, / с ни́ма же сподо́бися при́яти благодать ду-

¹³ Священномученик Климент, ученик апостолов, был, по преданию, поставлен епископом Римским Апп. Петром и Павлом, однако он принял мученическую кончину в изгнании, вдали от своей паствы и гробниц первоверховных Апостолов, замученных за Христа в Риме. Мощи святителя, принесённые в Рим равноап. Кириллом и Мефодием, символизировали его возвращение в свой кафедральный

хóвную, / еяже сподóби пою́щия тя лю́дие / и моли́твами тво́ими заштити́, /
Кли́менте премúдре.

Седáлен свята́го Кли́мента, глас 4.

Подóбен: Яви́лся еси́:

Возсия́в, я́коже со́лнца заря́, / и блиста́еши, преподóбне, все́му ми́ру
свѣтло учѣнии тво́ими, / Богогла́се Кли́менте светонóсне, мучеников по-
хвалó.

Сла́ва, ин седáлен свята́го Кли́мента, глас 8.

Подóбен: Премúдрости:

Я́ко многопло́дна лоза́, на землѣ́ простре́н мук пресече́нием, /
красны́я возрасти́л еси́, досточúдне, грóзны , / спасѣ́ныя сла́дости при́сно
иска́плюща и сердца́ всех ве́рных веселя́ща. / Тем, соше́дшися, святу́ю
твою́ па́мьять твори́м, раду́ющесе, / и Христа́ велича́ем: / святителю́ много-
страда́льне, моли́ Христа́ Бо́га / прегреше́ний оставле́нию дарова́тися /
пра́зднующым любóвию святу́ю па́мьять твою́.

И ны́не, пра́здника, глас 4.

Подóбен: Удиви́ся Ио́сиф:

Непорóчная А́гница и нескве́рный черто́г, / в дом Бо́жий Богорóдица
Мари́ам с весе́лием вводи́тся пресла́вно, / Ю́же А́нгели Бо́жии доринóсят
ве́рно, / и вси ве́рнии блажа́т при́сно / и благодарственно по́ют Ей непре-
ста́нно ве́лиим гла́сом: / на́ша сла́ва и спасѣ́ние Ты еси́, Всенепорóчная.

А́ще кромѣ́ попра́зднства, поѣ́м сей Богорóдичен:

Подóбен: Премúдрости сло́во:

Я́ко всенепорóчная Невѣ́ста Творца́, я́ко неискусомúжная Ма́ти Из-
ба́вителя, / я́ко приятелище сýщи Вы́шняго Всепѣ́тая, / беззакóнныя мя сýща
скве́рное жили́ще, / и в ра́зуме бýвша бесóв игра́лище: / потщѣ́ся и сих
злodéйствия мя изба́вити, / свѣтлое жили́ще добродѣтелию́ стяжа́вша,
светоприѣ́мнице нетле́нная: / разжени́ об́лак страсте́й, и го́рния свѣтлости
сподóби, / и свѣта́ невече́рняго моли́твами Тво́ими.

Таже́ чтѣ́ние свята́го Кли́мента.

От пѣ́рвых писáний святы́х отѣ́ц Цѣ́ркве христиáнския есть послáние
е́же к коринфяном мýжа апóстольскаго Кли́мента, еписко́па Ри́мскаго,
е́гоже па́мьять днесь Цѣ́рковь почита́ет. Послáние сие́, е́же источáет святы́я
простоты́ и смиренномúдриа благоухáние, подобáло бы чести́ христиáном
вкúпе со кни́ги Но́ваго За́вета, а́ще бы было́ возможно. Толи́ко учительно
есть и толи́ко назидáет дýшу чтýщаго. Послáние же сие́ о еди́нстве цер-
кóвнем глаго́лет, о единомýслии и ми́ре, я́же имѣ́ти христиáном подобáет
междý собóю. Повествúет же, коли́ко губи́тельна вражда́ бывáет, и о ве-
ли́ких благодея́ниях Бо́жиих ми́ру пи́шет: «Зри́те, возлю́бленнии, да не
бúдут благодея́ния Его́ мно́гая во осужде́ние всем нам, а́ще не досто́йно
жи́тельствующе до́брая и благоугóдная пред Ним твори́м со едино-
мы́слием».

город и как бы «дополнили» мощи его наставников, почитающие в римских хра-
мах.

Песнь 4

Ирмос: Духом провидя, пророче Аввакуме, Словесе воплощение, / проповедал еси, вопия: / внемда приблизитися летом, познаешися, внемда приити времени, покажешися. // Слава силе Твоей, Господи.

Пророче Исаие, прорцы нам, / Дева кто есть, имущая во чреве? / Яже из Иудина корене прозябши / и рождшися из Давида царя, / семене святого плод благославный.

Начинайте, девы, и воспойте песни, / руками держаше свещи, Чистыя Богородицы предшествие хваляще, / ныне грядущия во храм Божий, купно с нами празднующи.

Троицен: Троицу Лицы, Единицу образом, / благочестно славим Бога Истинна, / Егоже поют Ангельская и Архангельская чиноначалия яко твари Владыку, / и человецы верно, поклоняющиеся присно.

Моли непрестанно, Пресвятая Чистая, / Егоже плотию родила еси, Сына Твоего и Бога, / от многообразных сетей диаволих и от всяких искушений находящихся вся избавити рабы Твоя.

Ин

Ирмос: Ты моя крепость, Господи, / Ты моя и сила, / Ты мой Бог, Ты мое радование, / не оставль недра Отца, / и нашу нищету посетив. / Тем с пророком Аввакумом зову Ти: // силе Твоей слава, Человеколюбче.

От запада пришед, блаженне, к востоку, / Петру примесился еси апостолу: / и того Божественными светлостми и учении просвещаемь, / с ним возвещая спасительное Слово, / западную всю протекл еси страну.

Другий Моисей, Клименте мудре, был еси, / законы Божественныя всем излагая / и священная пища учения, и церковное все вчиняеши исполнение. / Отсюда законоположника ты и учителя вси имуще, верою чтим.

Постническими поты очистився, / священноначальник, блаженне, явился еси, / к благочестивей вере Христовей вся возводя Божественными твоими сказаними, / пострадав же законно, / подобне болезни сплетё венце, приснопамятне.

Богородичен: С Богом Ты заступницу стяжашом, / Ты бо Мати Божия была еси Творца и Содетеля, / наш образ приемша, Пренепорочная, / и Того спасша от тли и смерти и славою Божественною прославльшаго.

Ин

Ирмос: Седяй в Славе на Престоле Божества / во облаце легце, / прииде Иисус Пребожественный / Нетленную Дланию и спасе зовущия: // слава, Христе, силе Твоей.

Осияв сердце лучами духовными, / благочестными словесы всех души просветил еси, / неразумия же тьму глубочайшую отгнал еси идольскаго гнева, святителю.

Яко плодовитую лозу / возвращает ты виноград Иисус, преблаженне, / носящую разумныя грозны, / в точилех мучений вино каплющую, / сердца всех верных увеселяющую.

Ублажился еси истинно, / учився у проповедника, наученного
Словом, / ублажившим, всеумдре, того, / достойне приимша откровения от
Отца Небеснаго яве, / яко теплейшаго.

Богородичен: Обновляеши сокрушенное и во тлю испадшее чело-
веческое естество, Чистая, / Бога воплотивши и паче естества рождши,
Неискусобращная, / Емуже взываем: слава, Христе, силе Твоей.

Катавасия: Жезл из корене Иессеева / и цвет от него, Христе, / от
Девы прозябл еси, / из горы, Хвальный, приосененныя чаши, / пришел еси,
воплотися от Неискусомужных, / Невещественный и Боже: // слава силе
Твоей, Господи.

Песнь 5

Ирмос: Светлый нам возсияй Свет Присносущный, / утренюющим о
судьбах заповедей Твоих, // Владыко Человеколюбче, Христе Боже наш.

Да светлосим, православнии вси, стекающиеся и славяще Бого-
матерь, / яко Господу днесь приводится / яко жертва благоприятна.

Да веселятся праотцы днесь, Владычице, / и да радуется рождающая Тя
со отцем Твоим, / яко плод их Господу приносится.

Троицен: Преначальное и Присносущное Едино Божество славос-
ловяще, поклонимся, / Трех Лицы естеством нераздельное / и славою
равночестное.

Пристанище благоутешное и необоримую стену стяжашом, / мо-
литву Твою во обстояниях, Богородительнице, / всегда избавляеми бед и
скорбей.

Ин

Ирмос: Просвети нас повелении Твоими, Господи, / и мущцею
Твоею высокою / Твой мир подаждь нам, // Человеколюбче.

Во свете заповедей ходя Господних, / чадом воистинну явился еси То-
го, блаженне, неложное.

Всего на земли ты отрелся еси пристрастия, священноначальниче, /
да будущее благославие получиши и светлости славы Христовы.

Мученическими украшен светлостью, / со Ангелы ныне пред-
стойши Владыце, / о поющих молися.

Богородичен: Мати Божия, / верую Тя поющая от бед избави мо-
литвами Твоими, Дево, / яко Ты предстательницу ведем, Чистая.

Ин

Ирмос: Нечестивии не узрят славы Твоея, Христе, / но мы Тя, Еди-
нородне, / Отеческия Славы Сияние Божества, / от ноши утренююще, //
воспеваем Тя, Человеколюбче.

Мучения кровию обагрив священно ризу свою священную, / свет-
лейшую, славно, совершил еси, / в нейже во Святаа Святых вселился еси.

Безкровныя приносил еси жертвы Богу, пожренному за ны, / и
пожрен принесен бысть Тому, яко заклание чисто и непорочно, / стра-
дальче Богоблаженне.

Ріму председателствовавшаго, яко Петров ученик, / и стадо священное священно упасшаго, святителю, / Сион Горний ты ныне жителя прият.

Богородичен: Чистую чистым почтем разумом, / доброту Иаковлю, Божественными деянии удобряеми, / благочестно воспоим, яко Матерь Бога нашего.

Катавасия: Бог сый мира, Отец щедрот, / Великаго Совета Твоего Ангела, / мир подавающа, послал еси нам: / тем, Богоразумия к свету наставльшесе, / от нощи утренюеще, // славословим Тя, Человеколюбче.

Песнь 6

Ирмос: Пророка Иону подражая, вопию: / живот мой, Блаже, свободи из тли // и спаси мя, Спасе мира, зовуща: слава Тебе.

Празднуим, вернии, праздник духовный Матере Божия, / воспевающе благочестно: / есть бо святейша Небесных умов.

Песнями духовными восхвалим, вернии, Матерь Света, / яко днесь нам явися, / предходящи в храм Божий.

Троицен: Отец, и Сын, и Дух правый, / Триипостасная Единице и Неразделимая Троице, / помилуй поклоняющихся Божественней Державе Твоей.

Во чреве Твоем вмещен Невместимый всеми, Богомати, быв, / из Тебе произыде, Пречистая, / сугуб естеством Бог и Человек.

Ин

Ирмос: Очисти мя, Спасе, / многа бо беззакония моя, / и из глубины зол возведи, молюся, / к Тебе бо возопих, и услыши мя, // Боже спасения моего.

Ревностию разжжен Господни любви, мудре, / идольскую лесь обличил еси крепко словесными противлениями / и чудесными явлениями, всехвальне.

Недреманно соблюл еси око сердца твоего, / за злобу никакоже воздремав, славне, / Божественными восхождением вчиняя добродетелей к верховному.

Яко иерарх честен, / вязати и решити прегрешения власть приим от Спаса Христа, / многих моих прегрешений долг разреши, возводя к покаянию.

Богородичен: Твоими мольбами, Чистая, / бед и напастей исхити мя лютых и избави мя, молюся, / Ты бо стена еси неразрушима, / и пристанище, и покров, / и необоримое утверждение.

Ин

Ирмос: Возопи, прообразуя погребение тридневное, / пророк Иона, в ките моляся: // от тли избави мя, Иисусе, Царю сил.

Утверждение и основание Петрова словеса стяжав, / тем себе создал еси яко одушевленный Троицкий дом, / и храмы идольския низвергл еси.

Влачим по земли яко камень повалися, / и льстивное утверждение
все сокрушил еси, святителю Клименте, / страстотерпче Христов
добрешнейший.

Приял еси победныя венцы, радуяся, / яко победив подвиги своими
вражия брани, / священномучеником священное и честное начало.

Богородичен: Навыче Исаиа глубине Рождества Твоего, / Деву Ты
проповеда, во чреве приемшую милосердия ради / Воплощышагося из Те-
бе, Неискусобрачная.

Катавасия: Из утробы Иону младенца излева морской зверь, / якова
прият, / в Деву же всельшееся Слово / и плоть приемшее пройде сох-
раншее нетленну. / Егоже бо не пострада истления, // Родшую сохрани
неврежденну.

Кондак святого Климента, глас 2.

Подобен: Твердыя:

Божественнаго винограда / священноодеянна всем лоза явися, /
каплющи сладость премудрости, / молитвами твоими, всечестне, / да тебе
исткану яко багрянницу, / песнь мысленную принесем, Клименте святе: //
спаси рабы твоя.

Икос святого Климента.

Подобен: Уясни ми:

Како возмогу аз, странный, / воспети и глаголати подвиги ныне Бо-
жественнаго священномученика? / како в море ввержен бысть и глубине
предан бысть морстей, / но Христос Бог, Егоже возлюбил вельми, / даст и
паки возлюбившим, яко дар многоценный, / и отроча даст родителема,
светло играющее, / и спаси скоро рабы твоя.

Икос 2-й:

Закону покаяющеся Твоему, Христе, ученицы Твои, / и иже от язык
всем проповедающе слово Божественнаго Твоего пришествия, / церквам
всем рукополагают верныя пастыри же и проповедатели; / пастыри убо и
сего положиша, егоже избрал еси от младенства / и просветив яко непо-
рочна Тебе, / и произволи на сие того, возвед царственна и преславна
града Рима; / стадо Твое ему вручив, свидетеля явил еси Твоего Царствия,
/ молящася о всех нас.

Икос 3-й:

Отвергся житейских, Клименте Богомысленне, / и кроме сих пребы-
вая, / разлучением крепким Божеским Духом, / со отцем и материю и
братиею обретесе, / бысть же оружие Симонови, разсекаему безбожныя
злобы, и нравы лукавыя вся, / и вознесе яко пресветел на Римский престол,
/ и наместник еси верховнаго. / С ним сохраняй премудренно верою во-
пиющая людие: / молитвами ваю сохранита вся ны.

Синаксарь

25-го дне месяца ноэврия, память празднуем иже во святых отца нашего
Климента, епископа Римскаго.

Стихи:

Ввёржен Клімент во глубинѹ со анкїрою,
Ко Христу грядѣт, утверждѣнїю крайнему.

Бысть сей муж знáтен от цáрскаго рóда, сын Фáвстов и Матфїдии. Изучї же Клімент вся нау́ки ёллинскїя мѹдрости, последї же срѣтив апóстола Петра, научїся от него́ вѣре їстинней и богоразѹмїю, и тогда бысть тёплый проповѣдник Евáнгелия, и списá многая писáния. Клімент трѣтїй епїскоп Рїмскїй бысть, егда́ прїят престóл от Анаклїта, в лѣто от Воплощѣнїя Бóга Сло́ва я́ко дѣвятьдесят вторóе. Окормляше же с преизрядно́ю рѣвностию Цѣрковь Рїмскую в óна лѣта тѣжкая гонѣний на ню. Взят же бысть при Дометиáне и изгнán во град пустынный близ Херсо́на. Тамо навязáша на вѣю е́му кóтву желѣзну и ввергóша в мóре, иде́же преда́ Бóгови святѹю дѹшу свою́, е́же бысть в лѣто сто пѣрвое по Рождествѣ Хри́сто́ве. Достóит обáче назнáменати, я́ко Клімент не бе тóчию мудр во грамматїческом научѣнїи, но, я́коже Пáвел божѣственный пїшет о сице́вых, «хощѹ же вас мѹдрых ѹбо бѣти во благо́е, простѹх же в зло́е» (Рим. 16:19), си́есть, разѹмен, егда́ творя́ше блага́, и непричáстен вся́кому злу.

Песнь 7

Ирмос: Пещь, Спа́се, орошáшеся, / óтроцы же, ликѹюще, пояху: // отцѣв Бóже, благословѣн есї.

Ликовствѹим, празднолю́бцы, днесь, / воспоим Чїстѹю Влады́чицу, / Иоакїма и Áнну достóйно чтѹще.

Прорóчествуи, Давїде, глаго́ля Дѹхом: / приведѹтся дѣвы вслед Тебе́, / приведѹтся Тебе́ во храм Царїце Мáтери.

Троїчен: Прослáвим Троїцу Нераздѣльную, / воспоим Едїно Боже́ство / со Отцѣм Сло́во и Дѹха Всесвятáго.

Моли́, Егóже родилá есї, Гóспода, / я́ко благоутрóбна естество́м сѹща, Богородительнице, / спасї дѹши воспева́ющих Тя.

Ин

Ирмос: Óтроцы благочестївии в Вавилóне / óбразу златóму не поклонїшася, / но посреде́ пѣщи óгненнѹя, орошáеми, / песнь воспева́ху, глаго́люще: // превозносїмый отцѣв и нас Бóже, благословѣн есї.

Я́коже ѹтро, возсия́л есї, / просвещáя землі́ вся концы́ / и ночь прелѣстную отгонї, Богогла́се, їдо́льскаго безбóжїя, / благословѣн есї, вопїя́, Бóже отѣц нáших.

Вся спастї хотя́ Бог твоїми мо́литвами, / прозрѣние даровá Сисїнию, / и душї, и телесї очесá отвѣрз, óтче, / отгѹду просвещáется Божѣ́ственною бáнею.

Струї исцелѣний тóчиши от Божѣ́ственныхнѹя твоєя́ рáки, Кліменте сла́вне, / страстѣй мно́гих избавля́еши всегда́ притека́ющїя к тебе́ и пою́щїя: / благословѣн Бог отѣц нáших.

Богорóдичен: Подобáше без сѣмене воплощáемому из Тебе́ проїти́, Дѣво Пречїстая, / Ты бо возраслá еси́ всех, Чїстая, пребóльши. / Тѣмже Ти непрестáнно зовѣм: / благословѣн Плод чрѣва Твоєгó.

Ин

Ирмос: Не послужиша твари Богомудрии / паче Создавшего, / но, огненное прещение мужески поправше, / радовахуся, поюще: // препетый отцев Господь и Бог, благословен еси.

Разжигаяся ревностью веры, / огонь попалил еси безбожный, мудре, / верныя же просветил еси, страхом зовущия: / препетый отцев Господь и Бог, благословен еси.

Изыде из Рима веригами обложен, яко мнисты златы, / по мору страждя Корсуня дошел еси, / идеже соверши мучение и крепкий подвиг твой, / Христов священнотайннике.

Цевница явися спасительная, пребогате, / песнь гласящи нам, / и наслаждаючи сердца на Божественную любовь, поющих верно, мучениче: / препетый отцев Господь и Бог, благословен еси.

Богородичен: Всем подай волею еже быти, Пречистая, / из Тебе начало летнее приемлет и раждается, / разрушая долгая прегрешения / падшаго, Чистая, человеческого тленного существа.

Катавасия: Отроцы, благочестию совоспитани, / злочестиваго веления небрегше, / огненного прещения не убояшася, / но, посреде пламени стояще, пояху: // отцев Боже, благословен еси.

Песнь 8

Ирмос: Егже ужасаются Ангели и вся воинства, / яко Творца и Господа, / пойте, священницы, прославите, отроцы, / благословите, людие, // и перевозите во вся веки.

Веселится днесь светло Иоаким, / и Анна непорочная Господу Богу приносит жертву, / данную ей от обещания Святую Дщерь.

Хвалятся святии Давид и Иессей, / и Иуда чтится, / из корене бо их израсте плод — Дева Чистая, / из Неяже родися Бог Превечный.

Троичен: Да поется Трисвятый Отец, и Сын, и Дух Святый, / Нераздельная Единица, Едино Божество, / держащее дланию всю тварь во вся веки.

Безначальное начинается Слово плотию, / родився, яко благоволи, / Бог же и Человек из Отроковицы Девы, / возсозидая ны, прежде падшия, / ради крайняго благоутробия.

Ин

Ирмос: Мусикийским органом согласующим / и людем безчисленным, поклоняющимся образу в Деире, / три отроцы, не повинувшеся, / Господа воспеваху // и славословяху во вся веки.

Ученик быв Петров, / Божественныя нравы того подражая, Клименте страдалче, / темже и престола приемник истинно показался еси, просвещая всю тварь.

Тайно очервленив твоя устна чашею мудрости, Клименте, / изрыгнул еси Божественных учений пучину, / потопляющую демонострашие, / душам же человеческим источающую спасение.

Яко пречестную ўтварь, Цёрковь, стяжавши твоя Божественная законоположения, / о тебе хвалится / и вся подвизает твою память верою почитати во вся веки.

Богородичен: Маріе Дѣво Богородице, / Бѳга Спаса человекомъ рѳждающая плѳтию, / спаси верою поющія Твое Рождество / и превозносящія во вся веки.

Ин

Ирмос: Избавителю всех, Всесильне, / посреде пламене благочестествовавши, / низшѳд, оросил еси / и научил еси пѳти: // вся дела, благословите, пойте Господа.

Во истканную от яже свыше благодати / совлечениемъ брѳннаго телесе облѳклся еси, славне, нетления ризу / и в Горнемъ живѳши, святителю, Царстве.

Спогребашеся, мучениче многострадальне, вериги, / имиже связан разрешил еси леств губителю, святителю, взывая: / вся дела, благословите, пойте Господа.

Разделися вода нераздельная, / и путь входящимъ непроходимый чудодѳяниемъ лучшимъ дающи явися, / идеже божественное, святителю, твое тело лежитъ.

Погруженную душу мою страстьми / во глубине жити изволивый, по погребѳнии и мѳртвости возведи, мучениче, / живонѳсными и честными и Божественными твоими мольбами.

Богородичен: О страшнаго и неизреченнаго видѳния, / во чреве живѳт Невместимый и плоть непреложно являється / и обожаетъ мя ради милости, / и Рѳждшую по Рождествѳ хранитъ, чисту бывающую.

Хвалимъ, благословимъ, покланяемся Господеву, поюще и превозносяще во вся веки.

Катавасія: Чѳда прѳестественнаго / росодательная изобрази пещь образ: / не бо, яже прият, палит юныя, / яко ниже огонь Божества Дѳвы, / в Нюже вниде утробу. / Темъ воспѳвающе, воспѳемъ: / да благословитъ тварь вся Господа // и превозноситъ во вся веки.

На 9-й пѳсни Честнейшую: не поѳм, но поѳмъ припѳв прѳздника: Величай, душе моя, / приведенную во храмъ Господень и благословенную руками иерѳевыми.

Песнь 9

Ирмос: Светонѳсный ѳблакъ, в ѳнже всех Владыка, / яко дождь с небесе на руно, сниде / и воплотися нас ради, / бывъ Человѳкъ, Безначальный. // Величаемъ вси яко Матерь Бѳга нашего Чистую.

К симъ тропарѳмъ тойже припѳв.

Из праведныхъ произыде Иоакима и Анны / обѳщания плодъ — Богоотроковица Марія / и, яко кадило приятное, плѳтию младенствующи, / приводится во святилище святое / яко Святая во святыхъ обитати.

Младѣнствующую естеством и паче естества явльшуюся Матерь Божию восхвалим пѣснями: / в храм бо законный Господу днесь приводится в воню благовония, / праведных яко плод духовный.

Припев: Величай, душе моя, / Триипостаснаго и Нераздельнаго Божества Державу.

Троичен: Триипостасное естество, и Нераздельную славу, / и в Божестве Едином поемую непрестанно на Небеси и на земли / Троицу Неразлучную прославим, / с Сыном Отцу и Духу поклоняющесея благочестно.

Припев: Величай, душе моя, / Честнейшую и Славнейшую Горних воинств, Деву Пречистую, Богородицу.

Под Твое благоутробие прибегающия верно / и поклоняющися благочестно Сыну Твоему, Дево Богородительнице, / яко Богу и Господу мира, / молися от тли и бед избавити и всяческих искушений.

Ин

Ирмос: Воистинну Богородицу / Тя исповедуем, / спасеннии Тобою, Дево Чистая, // с Безплотными лики Тя величающе.

Течение твое совершив многими подвиги / и несомненно соблюди веру Христову, / праведным венцем украсился еси.

Яко спас еси отрока древле, / удержана в мори летным обхождением, мучениче Христов, / сие глубины греховныя и мене спаси.

Любовию ты чтущия, Клименте страстотерпче, / от напастей, и бед, и скорбей спаси, / моля Зиждителя Христа.

Богородичен: Радости мое сердце исполни, Дево, / яже радости приемшая исполнение, / греховную печаль потребляющи.

Ин

Ирмос: Ева убо недугом преслушания / клятву вселила есть; / Ты же, Дево Богородице, / прозябением чревоношения миру Благословение процвела еси. // Тем Тя вси величаем.

Се ты лики патриаршеския / собеседника, Клименте, имуще, любовию радуются непрестанно, / с нимиже веселятся мученицы, апостоли, пророцы и праведники, / иже от века, досточудне.

Зрел ты грозн животя принесё деланием духовным Петр, / яко розга Лозы сый, Иисуса Бога нашего, / и вино благочестия искапал еси, безбожное пьянство уставляющаго.

Мудрости и благодати исполнися, / источил еси учений, отче, глубину, и исцелений струй Божественных, / имиже реки страстей наших изсушаеши одождени духовными, / Клименте, мучеником удобрение.

Богосветлая, и священная, и нарочитая, и святая, / и славная и светоносная настя нам, Клименте славне, память твоя, / сердца и души возвеселящи должно поющих тя.

Богородичен: Носиши на объятиих Бога, / яко огненный, Всеввятая, престол пречистый, / естество человеческое воспримша, / и сему

соплётшася по единёнию неизречённому ра́ди мѣлости неизмери́мая: /
тѣмже Тя вси велича́ем.

Катава́сия: Та́инство страна́ное ви́жу и пресла́вное: / Не́бо — верте́п,
Престо́л Херувѣмскій — Де́ву, / я́сли — вмести́лище, / в ни́хже возле́же
Невмести́мый — Христо́с Бог, // Егóже, воспева́юще, велича́ем.

Свети́лен свята́го Кли́мента.

Подóбен: Ученико́м зря́щим Тя:

Добродѣтельми восходя́, возвы́сився благоразу́мием Богоприя́тне, / и
позна́л еси́ Трои́цу во Еди́нице, и Сы́на Бо́жия воплоще́ние, / и всех
вы́шних стоя́ние, навѣк от Петра́, / Кли́менте сла́вне.

Сла́ва, ин свети́лен свята́го Кли́мента.

Святите́лем удо́брение, ве́рным спасе́ние, / Ри́мскому гра́ду по-
бо́рник, всем ве́лий засту́пник, / спаси́, Кли́менте, пою́щая тя.

И ны́не, пра́здника.

Подóбен: Женѣ, услы́шите:

Ю́же дре́вле предвозвести́ проро́ческое сосло́вие, / ста́мну, и жезл, и
скрижа́ль, и несекóмую го́ру, / Мари́ю Богоотрокови́цу ве́рно да вос-
хва́лим: / днесь бо вво́дится во святая́ святыхъ воспитáтися Го́споду.

А́ще кроме́ попра́зднства, глаго́лем сей Богоро́дичен:

Де́во Всенепоро́чная, Госпоже́ моя́ и Влады́чице, / Твоегó Сы́на
умоли́ с сла́вным Кли́ментом / напáстей изба́виться вся́ческих пою́щим Тя
/ и ве́чных получи́ти благ, Всесвята́я, / мо́жеша бо елика́ хо́щеша.

На хвалите́х стихи́ры на 6, пра́здника 3, глас 1.

Подóбен: Небе́сных чино́в:

Свещенóсицы де́вы, / Присноде́ву све́тло провожда́юще, / про-
ро́честву́ют истинно́ Ду́хом бу́дущее: / храм бо Бо́жий Богоро́дица су́щи, /
в храм со сла́вою де́вственною, // младе́нствующи, вво́дится.

Обещáния свята́го и плод благосла́вный / Богоро́дица во́истинну
я́вися ми́ру, / я́ко всех превы́шшая: / Я́же благоче́стно приводи́ма в храм
Бо́жий, / моли́тву ро́ждших исполня́ет, // соблюда́ема Божѣственным
Ду́хом.

Небе́сным воспитáна, Де́во, хлѣбом / ве́рно в хра́ме Господни, / ро-
дила́ еси́ ми́ру Жи́зни Хлеб, Сло́во, / Емúже, я́ко храм избра́нный и все-
непоро́чный, / предобручи́лася еси́ Ду́хом та́инственно, // обрученá Бо́гу и
Отцу́.

Ины́ стихи́ры 3 свята́го Кли́мента, глас 5.

Подóбен: Ра́дуйся, Живоно́сный Кресте́:

Ра́дуйся, Ангелообра́зне святите́лю, / апо́стольское украше́ние об-
ре́тся, / Христо́ве стра́сти во́льней, свя́те, / последовати́ изво́лил еси́, / Пет-
ру́ превозлю́бленный я́вися, блаже́нне, / ро́да земна́, отца́ же и ма́тере и
бра́тия всея́ отвѣргся, премúдре. / Тем Богоу́годно венѣц свой восприя́т, /
Кли́менте свя́те, / и престольник обрѣ́теша Христо́у, / помолѣ́ся за ны, // да-
рова́ти душа́м на́шим ве́лию мѣлость.

Радостно припадаем ти, блаженне, всечестне, / творяще успение, / Христу бо избран явися ученик, святе, / а совозлюблен Петру настояльник, блаженне, обретёся, / деянии же и верою ты ся венчаваая, Богогласне, / украсися, Клименте Богодухновенне, / украшение Церкви и уста свята, / Божия учения пучинниче, / Христу помолися // даровати душам нашим велию милость.

Явися в страстех священник / и в священных страстотерпец, / в законе же непорочен, / обоюко угождая Богу, Клименте блаженне освященне, / к Нему же взыде ногама, препоясався верою, / благовествуя Христову миру истину, / исповедание и закон судьбы, / ещё же разливая и разсекаемая кровию, / источая источники целению страстями, / Христу помолися // даровати душам нашим велию милость.

Аще кроме по празднику, припеваем и сию стихирю:

Радуйся, светозарное и красное / Божественного Духа, мудре, обителище, / лоза мужества, тайно бывши благоплодна, всеблаженне, и гобзующая, / из нея же искапа учение спасительное, / мсто, напоющее и веселящее сердца / всегда чтущих тя, всебогате, / мучениче непобедимый, / Небесный человек, / церковный столпе, / благочестивым утверждение, / Христа моли // послати душам нашим велию милость.

Слава, святого Климента, глас и подобен тойже:

Радуйся, Богословия скрижали, / неизреченных сказатель Писаний, / разум тайный, / Церкви крепкий столпе и основание непоколебимое, / правило известнейшее, / тайнописатель мудрейший, / Богоглаголивый язык, / всяку ересь отсекающ, / якоже меч обоюдоостр, / орган сладковещанный, / ум Небесный, / Клименте всеблаженне, / священнострадальцем основание и укрепление, / Христа моли // послати душам нашим велию милость.

И ныне, праздника, глас 2:

Леонта магистра.

Днесь в храм приводится Всенепорочная Дева, / во обителище Всещаря Бога / и всея жизни нашей Питателя; / днесь Чистейшая Святыня, / яко трилетствующая Юница, / во святая святых вводится; / Той возопиим, яко Ангел: // радуйся, Единая в женах Благословенная.

Славословие великое.

По Трисвятом тропарь святого Климента. Слава, и ныне, праздника.

На часех тропарь праздника. Слава, святого Климента, и ныне, Богородичен часов.

По Отче наш: кондак праздника, и святого Климента, пременяюще глаголем.

На литургии

Блаженна от канона праздника песнь 9-я, и святого Климента, песнь 6-я.

По входе тропарь праздника и святого Климента. Слава, кондак святого Климента. И ныне, праздника.

Прокімен, песнь Богородицы, глас 3: Величит душа Моя Господа, / и возрадовася дух мой о Бóзе Спасе моем. Стих: Яко призрѣ на смиреніе Рабы Своея, се бо от ныне ублажат Мя вси роди. И святаго Клімента прокімен, глас 7: Честна пред Господем смерть преподобных Его.

Апостол праздника, ко Евреем, зачало 320. И святаго Клімента, к Филипписіом, зачало 246.

Аллилуиа, глас 8: Слыши, Дщи, и виждь, и приклоні ухо Твое. И святаго Клімента, глас 2: Священницы Твой облекутся в правду, и преподобнии Твой возрадуются.

Евангелие праздника, от Луки, зачало 54, и святаго Клімента, от Матфея, зачало 11.

Причастен праздника: Чашу спасенія прииму, и Имя Господне призову. И святаго Клімента: В память вечную будет праведник, от слуха зла не убойся.

Молитва, чтóмая в Инкерманском святаго Клімента монастырѣ

О великий чудотворче, священномучениче Кліменте! Ты ревностным проповѣданіем Святыя Троицы и тайны Воскресенія Господа Иисуса Христа, яко муж равноангельный, еще жив сый, сердца неведущих Истиннаго Бога чудодѣйственно просвещал еси, и по блаженнем преставленіи твоѣм благодатию от Бога тебе данною чудеса неоскудно источал еси: приклонися ўбо и ныне к моимъ воздыханіемъ сердечнымъ, и твоєю милостию и теплымъ заступленіемъ предъ Всемогущимъ и Человеколюбивымъ Богомъ нашимъ, просвещеніе развращеннаго ума и сердца моего испроси, и помози ми во временнемъ житіи семъ творити вся в законѣ Божіи предложенная, всякаго же греха отметатися. Ты, великий подвижникче, от юности твоея клеветы претерпѣвый, многія же болѣзни душевныя и труды понесый, помолися ко Господу Богу о мне грешнемъ и недостойнемъ, да твоимъ предстательствомъ и заступленіемъ подастъ Всеблагій и мне грешному силу и крепость во благодушіи претерпевати клеветы человеческия и яже на земли скорби и сохранити заповѣди Его. Ты, о великий чудотворче, на кожде лето предивное чудо в мори являл еси: и на мне грешнемъ и недостойнемъ чудо божественныя помощи яви, да отступятъ волны страстей от души моея. Да очыщуся покаяніемъ, да прииму молитвами твоими здравіе души и тела, и прославлю пречестное и великолепое Имя Господа Бога и Его благодать, данную тебе, во веки вековъ. Аминь.

МАХИМ ПЛЯКИН

The Experience of Feast Service Compilation: All-Night Vigil Service to the Holy Hieromartyr Clement I, Pope of Rome

Author discuss the choice of the hymnographic works to compile the complete vigil service on the day of commemoration of the Holy Martyr Clement I, Pope, and proposed selection of texts from the prints and manuscripts of a number of European librar-

ies. The Byzantine Rite has not yet been complete festive service in memory of St. Clement, a man of apostolic whose veneration in the ancient Christian world was extremely high. The significance of the saint for the Slavs and for whole the Christian world certainly deserves celebration on highest liturgical rank. The full text of divine service compiled by the author is attached to the paper.

KEYWORDS: Apostolic Fathers, Byzantine rite, Saint Clement of Rome, divine service, liturgics, manuscript, vigil

ОЛЬГА ЧЕВЕЛА

Казанский государственный медицинский университет
(Казань, Россия)

Литургическая реформа архиепископа Сергия (Страгородского) и традиции первых переводов

Статья посвящается судьбам перевода Триоди в период литургической реформы начала XX века. Текст новой редакции рассматривается в диахронии, в общем историко-культурном контексте переводов литургических книг на Руси. Выявлены основные особенности переводческой sprawy, делается вывод о цикличном характере изменений в славянских переводах Триоди, связанном с взаимодействием двух тенденций – герменевтической и герметической.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковнославянский язык, лингвотекстология, свободный перевод, герменевтика

Двуединный процесс перевода и интерпретации определяется взаимодействием и противоборством двух противоположных тенденций. Еще Ф. Шлейермахер отмечал, что вся проблема перевода сводится к дилемме: приблизить оригинал к читателю, или же заставить читателя приблизиться к оригиналу. Применительно к переводам богослужебных текстов она связана с диалектикой двух противоположных подходов — герменевтического и герметического. Истоки первого — в миссионерских переводах. Первые переводчики и зья с н я ю т смысл текста, стараясь сделать новое (христианское) содержание понятным для своих современников. Два различных подхода к тексту сочетаются и внутри одной (афонской) редакции. Одна (ранняя) традиция доходит до буквализма в своем стремлении «не преложить единой черты», сделав содержание сакрального текста доступным для узкого круга посвященных, другая же стремится не

только к наибольшей полноте раскрытия смысла, заложенного в оригинале, но и к привнесению новых смыслов. Противоборство этих тенденций, сохраняющееся и до настоящего времени, делает данную тему актуальной как для изучения современного литургического дискурса, так и для теолингвистики в целом.

Перевод литургических книг в ходе книжной реформы архиепископа Сергия (Страгородского) не раз являлся предметом напряженных дискуссий. Для того, чтобы составить целостную картину произведенных изменений в области словоупотребления, синтаксиса и переводческой техники, необходимо их рассмотрение в диахронии, в общем историко-культурном контексте славянских переводов литургических книг на Руси, что позволит выявить традиции и инновации, установить динамику производимых изменений и дать им объективную оценку.

В области словоупотребления одна из основополагающих тенденций связана с дальнейшим распадом многозначности, проявившимся в Афонской редакции (Аф). На словообразовательном уровне она сопровождается усложнением словообразовательной структуры: **кѣцѣ** // **кѣщестко**, **лицѣ** // **личина** — **προσωπεῖον**, **достоѣние** // **достоинство** — **ἀξίωμα**, **нѣжѣно** // **нѣдительно** — **βιαιώς**.

Лексико-семантическая дифференциация происходит как за счет лексических, так и за счет словообразовательных средств: **лицѣ** — **πρόσωπον**, **личина** — **προσωπεῖον** ‘маска’, **достоинство** — **ἀξίωμα** ‘достоинство, почет, уважение; честь, авторитет’, **достоѣние** — **κληρονομία** ‘наследие’, **шкѣтѣна** — **ἀγκύλη** ‘локоть, рука; объятие’, **рѣка** — **χεῖρ** ‘рука; власть’.

Продолжается дальнейшая дифференциация греческих синонимов, передаваемых в предшествующих редакциях соответствием **любка**: **φιλία** — **дрѣжка**, **ἀγάπη** — **любка**: **законѣ дрѣжки** **зломиментѣи** **искариотѣ** **колею** **закликѣ** // **любки** (все ост.) — **νόμου φιλίας**, но в этом же каноне **слюзомѣ** **любки** — **τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης**. Роль основного фактора в этом случае сыграло сужение значения слова в русском литературном языке. Безусловно, **дрѣжка** как эквивалент греческого **φιλία** известен уже древним славянским переводам, как инновацию же его можно рассматривать применительно к судьбам перевода славянской Триоди. В этом плане продолжается тенденция, проявившаяся уже в Аф, где происходит семантическая дифференциация внутри лексической парадигмы с корнем **φιλ-**: **φιλέω**, **φίλος**, **φίλημα**. В Аф точнее дифференцируются значения многозначного **φιλέω** ‘люблю; целую’, закрепляясь за разными славянскими

соответствиями; разнокорневыми соответствиями передаются ἑραστής — *рачитель* и φίλος — *друзья*.

Дальнейший распад многозначности демонстрирует и судьба перевода лексем, передаваемых в древних рукописях синкретично-нерасчлененным соответствием *окраза*. Наряду с воспринятыми от Никоновской Триоди (НТ) эквивалентами, новый перевод получает соответствие τρόπος. Значения ‘оборот, оборот (пер.); способ, образ’ распределяются между соответствиями *окращеніе* и даже предложением (все остальные в обоих случаях используют лексему *окраза*). Однако новый перевод ни в том, ни в другом случае нельзя назвать удачным. В частности, в результате совершенно неверно предложено-падежным сочетанием по *кыздавнію* передается сложный богословский термин τρόπος ἀντιδόσεως ‘способ взаимодействия’, впервые употребленный Кириллом Александрийским и встречающийся в трипеснице Андрея Критского. Говоря о том, что этот термин отсылает к богословию Кирилла Александрийского и его учению об общении природ в единой ипостаси Бога Слова, о. В. Василик приводит фрагмент из сочинения Св. Кирилла: «И это способ взаимодействия, когда каждая природа воздает другой свои особенности по причине тождества ипостаси и происхождения их (природ) друг в друге» [Василик 2006: 32].

Новый перевод получает и еще одно соответствие из этого ряда, σκοπός ‘наблюдатель, надсмотрщик; соглядатай; *цель*’ — *насмотреніе*, тем самым происходит размежевание с однокоренным σκοπή ‘место, с которого можно обозревать; *соглядатайство, наблюдение*’, связь с которым просматривается в предшествующих переводах: *окраза* (МК, Гим) // *смотреніе* (Аф, НТ).

В ряде случаев новый перевод связан с уточнением семантики греческих соответствий, а также устранением неточностей, вызванных смешением однокорневых греческих слов (однокорневая паронимия): *мечтанье* // *прикиденіе* (все ост.), таким образом, разграничиваются значения однокорневых слов φαντασία ‘представление, воображение’ (стоящее в оригинале) и φάντασμα ‘явление, призрак, привидение’. С этим же явлением связана замена *знаменіе* // *познаніе* (все ост.). В результате перевод существительного γνώρισμα ‘признак; примета’ отграничивается от ассоциаций с однокоренным γνώρισις ‘знакомство; познание’, отождествление с которым проходит через все славянские переводы.

В области словообразования наблюдается непоследовательный перевод *composita* с компонентами, входящими в зону церковнославянско-русской интерференции — *δύς; συν-* + *Dat. obj.*

При передаче ключевых терминов вновь избирается «исконный» вариант доафонских списков, что соответствовало ориентации новых справщиков на языковую норму русского литературного языка: и сѧ сокою послѣднѣшемъ насѧ — *συγκαθίσαντι ἡμᾶς*, челоуѣческое естество сѧ тобою косходѣющее — *συναίψουσαν*, и бо оцемъ сѣдѣщаго — *πατρί συγκαθιζόμενον*. Бесприваочные образования появляются и в тех фрагментах, где уже в древних списках имелись кальки: кознесла еси насѧ сѧ сокою сѧ сокою коскресила еси сѧ сокою къстакламѣта, коздкиже сѧ сокою адамѧ. Другой характерный прием — замена глаголов с префиксом совместности устойчивой формулой: къзѣтъ козопѣта — *συμφοῖσούσι*, оуста заграждающѧ словомъ — *συστομίζω*.

Диаметрально противоположный подход к тексту можно проиллюстрировать на примере фрагмента, где префикс несет основную нагрузку в отражении идеи «универсальной *сим-патии*», преодолевающей противоречие между Богом и миром. «Сверхсмысл» создается звуковыми повторами, особенно явственно это в оригинале, где в каждой строке присутствует звуковой комплекс *συνέπαθεῖ* ‘сопострадал’.

ὡς ἀγαπήσας γὰρ, συνεκάθισας,
ὡς συμπάθησας δὲ, ἤνωσας σεαυτῷ
ὡς ἐνώσας συνέπαθες
ὡς ἀπαθῆς παθῶν δέ, συνεδόξασας

Аллюзируется фрагмент Послания к Ефесеям (Еф. 2:4-6). Как способ текстопостроения используется риторический прием перечисления. Теологумен о двух естествах облекается в фигуру *ο κ σ υ ο ρ ο η* (ὡς ἀπαθῆς παθῶν). Единство корневой основы разворачивается в текст — ‘сострадание’ (*συμπαθήσας, συνέπαθες*), ‘бесстрастие’ (*ἀπαθῆς*), ‘страдание’ (*παθῶν*). Употребление глагола *συνπαθέω* ‘сострадаю, сочувствую’ как христологического термина восходит к Посланию к Евреям (Евр. 4:15).

1) Никоновская Триодь:

Ѡко бо къзлюбикѧ сѧпослѣдѣ еси
Ѡко помнолобѧкъ сѧединѣ еси

сѣбѣ
яко соединивши пострадавша
яко безстрастна пострадавша
и прославила еси

2) ЦТ редакции Сергия Страгородского:

яко бо взлюбивши съ собою поспадна еси:
и яко помиловавши, соединила еси сѣбѣ:
яко соединивши, пострадавша еси съ нимъ:
яко безстрастна пострадавши,
съ собою прославила еси.

Частичный возврат к принципам перевода доафонских рукописей наблюдается при передаче префиксальных образований с приставкой *pro* -(отметим, структурное соответствие закрепляется в Аф, а затем становится нормой в НТ). Префиксальный элемент по смыслу может устраняться или разворачиваться в формулу: κλιψῖν — πρόκριτος, сѣнѡвнаѡ предѹказанїѡ — προσκία, κεδετκѹюще — προσκινδύεοντες. В последнем случае перевод сопряжен с некоторыми смысловыми потерями, так как в префикс несет в себе дополнительную смысловую нагрузку «*наперед* предавая себя всяческим бедам» [Фоков 1887: 66].

Нарушается соблюдение принципа, ставшего правилом уже в Аф, когда сохраняется принадлежность лексических единиц оригинала и перевода к одной части речи. Прояснение структуры неясных калек сопровождается переходом в другую часть речи: цр̄сткѹзѣтѡ но не кѣчнсткѹзѣтѡ адѡ родоѹ чл̄окѣчскомоѹ // цар̄сткѹзѣтѡ адѡ надѡ родомѡ челоѹкѣчскимѡ, но не кѣчнѡ, смѣха достоннѡи // κσεσμѣχλнкѡи.

В отношении сложных слов также наблюдается частичный возврат к словоупотреблению и принципам перевода доафонских списков: радостѡ сѣтворикѡи — χαροποιήσας, перкагѡ добрагѡ ткоренїѡ — καλλοποιία. Описательный перевод и замена простым словом используется и при передаче непродуктивных сложений: сккернагѡ оҹѣнсткѡ — μιαφωνίας, маннѹ дакшаго — μανναδοτήσαντα, оҹкнща бѣга — θεόκτονος, кѡ таинсткѡ κкодѡщи — μυσταγοῦσα, огненнѡмѡ дохнокенїемѡ — πυρπνώως, днкно — ξενοπρεπῶς, закнстникѡ — ζηλότυπος.

Циклический характер производимых изменений прослеживается и в отступлении от структуры и порядка компонентов сложений, иногда сопровождающимся распадом *composita* на синтагмы: τρυδολυκνω — φιλοπόνως, бгү достоннаго дара — ἀξιόθεον, бгюлюкыкыма — φιλόθεον, свѣтоначалникъ — ἀρχίφωτος, жизнеподательная (φυσιζώης), срв. достоннаѣжесткенинъ, люкокожѣткениноу, люкотроуднии, паркосѣткониъ, естѣткожизнана, перкосѣтлаа (Аф, НТ) и варианты доафонских списков τρυδολυκνω, колюкызна, коу достонна, свѣтоначалникъ, жикостѣткына.

Следующая характерная черта этой редакции, сближающая ее с доафонскими списками, это отказ от калькирования. Происходит устранение неясных семантических и словообразовательных калек, при котором в ряде случаев восстанавливается вариант доафонских рукописей: предѣдѣткѣюще // вѣдѣткѣюще, блгдѣтъ незакѣтнѣ // избилноую — ἄφθονος ‘независтливый’; ‘щедрый, обильный’, когатныи люди // избранныи — περιούσιος ‘обильный, богатый’; ‘избранный’, преимѣшии // прекосχодащи — ὑπερέχουσα, бконнѣткытиса // вползчнтиса — στρατεύω, безгодныи // кнезпныи — ἄρων, кзочити // очи дати, очи ѿверзѣти — ὀμματίζω, неусклавное // лютаи — τὸ ἀμειδές, гласкне // кз шзмѣ — ἠχοτικῶς, ω чюдеса преславныхъ // престранныхъ — ὧ θαύμων παραδόξων, странствѣе, учрежденїе // вечеря — ξενία, протикоокразнии // знаменѣшии — ἀντίτυπος.

Появляются новые словообразовательные кальки: состраданїе — συμπάθεια, кезлокѣстныи — ἀσυνείδητος.

Возвращение к нормам словоупотребления доафонских рукописей происходит и на месте соответствий, неточно переведенных в Аф: крада лютаи юда люкокожѣткенинѣю блгдѣтъ (Аф) // корчемствкѣа — καπηλεύων. Вариант корчемствкѣа, адекватно передающий семантику греческого эквивалента, восходит к доафонским спискам. Аллюзируется эпизод о желании Иуды продать миро, изливанное на пречистые ноги Господа (Ин. 12:5). Соответствие Аф же соотносится с последующим развертыванием интерпретации этого эпизода Иоанном Евангелистом о склонности Иуды к воровству (Ин. 12:6).

Ряд лексических замен обусловлен параллельными местами, в соответствии с которыми происходит выравнивание по исходному тексту Священного Писания.

Возврат к словоупотреблению доафонских рукописей происходит и при передаче существительного χειρῶν соответствием зима (Аф — кзрѣ), что подтверждается библейскими параллелями и пат-

ристическими толкованиями. Символическое значение существительного χειμών ‘зима’ разъясняется Григорием Богословом в составе экзегетического приема типологии: ἐγένετο δὲ τὰ Ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ χειμών ἦν, ὁ τῆς ἀπιστίας, καὶ Ἰησοῦς παρῆ/, Θεὸς καὶ ναὸς «Настал же (праздник) Обновления в Иерусалиме, и была зима, то есть (зима) неверия, и Иисус пришел, Бог и Храм, Бог Вечный, храм Новый». Применяя по отношению к «осьмому» (воскресному) дню название Обновление — ἐγκαίνια, ἐγκαίνισμός, Григорий Богослов соотносит его с ветхозаветным праздником Обновления (Ἐγκαίνια) Иерусалимского храма. Перед нами тот типичный случай, когда патристика выступает в роли посредника между библейским текстом и гимнографией. Аллюзируется текст Евангелия от Иоанна: «Настал же тогда в Иерусалиме праздник обновления, и была зима» (Ин. 10:22). Как сказано в комментарии Феофилакта Болгарского, «была зима, и в первый весенний месяц Господь пострадал». На реальную основу евангельского повествования накладывается символика, уясняемая из слов самого Христа, где под храмом он разумеет Свое Тело (Ин. 2:19-20), на основании чего и в Священной герменевтике Иерусалимский храм рассматривается как прообраз тела Господнего [Августин 2006: 107]. Синкретизм термина ἐγκαίνια, ἐγκαίνισμός — Пасха и Неделя Фомина, первый и последний день, сохраняет следы столь же синкретичного представления древней Церкви. На связь между Фоминой неделей и праздником Обновления указывает и В. М. Лурье, основываясь на материалах древнего Иерусалимского лекционария, где Григор Аршаруни (VII в.) называет Неделю Фомину праздником Обновления храма Тела Христова [Лурье 1996: 267]. В связи с этим нельзя не признать, что новое соответствие к̅з̅р̅а, хотя и передающее «внутреннюю форму» греческого χειμών ‘зима как дождливое и бурное время’; ‘буря’, затемняет образно-символическую структуру текста и евангельский затекст. Заметим, что при исправлении перевода Пентикостариона профессор П. П. Мироносицкий, внося правку зиму вместо к̅з̅р̅ю, комментирует ее евангельской параллелью [Кравецкий/Плетнева 2001: 97]. Как видим, такое переводческое решение уже существовало. Новые переводчики нарушили принцип учета исторических и культурных условий: если для древнего грека, как для жителя теплой страны, зима и буря с дождем являются смысловыми эквивалентами, то в других языках представление о зиме основано на иных ассоциациях.

Устраняется церковнославянско-русская омонимия. Заменяются архаичные лексемы, а также слова, функционирующие в составе русского литературного языка с другим значением: *нѣжко* ‘принудительно’ (рус. необходимо) // *предкарити, карити* ‘достичь’ (рус. предварить, варить) // *достигнѣти, мѣнник* ‘власть’ (рус. мука, страдание) // *класителѣство, сокрокише* ‘сокровищница’ (рус. сокровище, драгоценность) // *хранилище*. Архаичные союзы *кѣтомуу, николиже* заменяются русизмами *оуже, никогдаже*, в соответствии с нормами русского литературного языка вводится двойное отрицание: *кѣтомуу не жикоу съ камн* // *оуже не имамъ пити, съ камн жикъ, крата житиа проти николиже* // *не проти никогдаже*.

В плане переводческой техники одной из особенностей этой редакции Триоди является передача однословных греческих эквивалентов целостной устойчивой формулой, приводящая к расширению текста. Так, отказавшись от кальки *коочити*, новые переводчики используют для передачи греческого *ὡμολογίω* формулу *очи дати, пришедшую* из доафонских переводов. Кроме того, в качестве синонимичной они используют восходящую к евангельскому тексту формулу *очи ѿкерзнути*, в предшествующих переводах использующуюся как эквивалент выражения *ἀνοίγω τοὺς ὀφθαλμοὺς* (Ин. 9:14,17,32). Таким образом, возникает синонимическое варьирование не являющееся зеркальным отражением оригинала. Традиционная формула *заградити оуста* используется не только как аналог соответствующего выражения, но и на месте одиночного глагола *состоимѣω*.

Приведем еще несколько примеров того же рода: *θύσωμεν* — *кѣ жертвѣ дадимъ, θυόμενον* — *кѣ жертвѣ приносимаго, ῥυθέντες πόδας* — *оумокеніе ногъ прїимше, ἔννου* — *умъ имѣшина, прїемла образъ рака* — *ἐν τῷ μορφοῦσθαι δοῦλον λογοπραγέω* — *цѣки исчислетъ, παυέλαστος* — *смѣха достоинни, μύρισαι* — *помазати его мвромъ*. И здесь, уже на уровне переводческой техники, также прослеживается связь с доафонскими списками, расширения текста вызваны стремлением максимально прояснить оригинал.

Некоторые прибавления обусловлены влиянием трафаретных формул: *разбойника <βλῶν разбѣмного> ко единомъ часѣ раки сподокнѣ еси* — *τὸν ληστὴν αὐθημερὸν τοῦ παραδείσου ἡξίωσας*. Независимо от оригинала переводчик добавляет постоянный эпитет «благого» разбойника.

Правкой по библейскому тексту обусловлена замена эпитета в следующем фрагменте: *яко оубо на заколеніе веденъ кыла еси, Хрѣсте црѣю, и яко агнеца незлобикъин [ἄμωμος] пригвожденъ кыла еси ко крѣстѣ*. Текст представляет собой перифраз пророчества Иеремии: *ἐγὼ δὲ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι* (Иер. 11: 19). В оригинале стоит *ἄμωμος* ‘непорочен’, переводчик же приводит текст в соответствие с исходным фрагментом.

Объективности ради следует добавить, что и здесь присутствует ряд прямых искажений оригинала. Например: *тлѣнѣа искѣше-нїемъ рождала* (и это — о Богородице!). В целом можно отметить наличие как удачных, так и неудачных переводческих решений: *странствїе, учрежденїе // кечерѣа* — *ξενία, жирѣа, пажитѣа // разлїанїе* — *νομή*. В ирмосе канона на Великий Четверток Космы Мниха аллюзируется прецедентный топос о пире предвечной Премудрости Божией «Премудрость созда себе дом», существительное *странствїе*, унаследовавшее разветвленную семантику греческого *ξενία* «странствие; *гостеприимство, угощение; тир*», с опорой на литургический контекст заменяется однозначным *кечерѣа*. Взятая за основу в последнем издании НТ, в церковнославянский текст входит семантическая калька древнего перевода, ставшая еще более неясной по причине межъязыковой (церковнославянско-русской) омонимии. Как отмечал П. П. Мироносицкий, «греческое *νομή* всюду переводится словом *пажить*, то есть пастбище (например *пажить греха*), тогда как оно значит и самый акт потравы, пожирания; распространение, засилье, зараза» [Коробьин/Михайлова 1999: 17]. Соответствие же *пажитѣа* действительно отнюдь не проливает света на смысл оригинала, где речь идет о распространении ереси, как заразы, отсюда и метафора *врачеванїа* — *νομήν Ἀρείου δεινῆς αἰρέσεως ὡς ἰατροὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων ἐστήσατε*. Семантизирующий перевод появляется в Триоди под редакцией Сергия Страгородского — *разлїанїе*. Как уже отмечено, неудачными представляются соответствия *κλισηῖν* — *прѣкрїтос*, *πο* — *трѣпос*, и ряд др.

Как и все предшествующие редакции, этот перевод Триоди характеризуется своим набором паронимов: *книжницѣа // писанїами, книгѣами* — *γραφεῖς / γραφαῖς*; *ω млѣти // мастителное, елеемѣа* — *ἔλεον / ἔλαιον* и т.д. Более последовательно проводится замена *пища* // *сладость* — *τροφή / τρυφή*.

Иногда паронимия поддерживается доктринальными соображениями. Прибавление богословского характера основано на отождествлении существительного *ἐξουσίου* ‘власти’ и сочетанием *ἐξ ου-*

σίου 'из существа': **Нынѣ же снмѣ изъ отго соущаства (ТР) // нынѣ же снмѣ очскыа власти (власти) — (все ост.).** Благодаря новому переводу более наглядно передается богословский догмат об исхождении Св. Духа из Отца через Сына.

Возврат к принципам перевода дофонских рукописей наблюдается и в области синтаксиса, в частности, при передаче греческого артикля. Обращение к материалу отредактированных заново песнопений показывает, что в качестве нормы была воспринята нейтральная конструкция с причастием *сущии*, сложившаяся еще в древнем славянском переводе. При этом стираются различия между субстантивированными выражениями, действительно требующими уточнения, и обычными существительными с дистанцированным артиклем: **сѣщїи ѿ адама, приде къ сѣщїмѣ на земли, сѣщее прежде солнца солнце, зашедшее нѣкогда къ гробѣ, из корене їессеова сѣщаа, оцѣ сокезначальное и сопрѣстольное слово, прежде къкъ сѣщее.**

При переводе субстантивированных выражений с артиклем широко используются приемы, известные древним переводам: эллипсис артикля, передача субстантивированных выражений по смыслу другими частями речи, перемещение существительного на место артикля: **радѣисл ткое сѣ ножемѣ — τὸ χαῖρε σου, прїемѣ наше кочлѣччисл — τὸ καθ' ἡμᾶς, превѣчнаго спса мїра — τὸν πρὸ αἰώνων, земнороднїи — οἱ ἐν τῇ γῆ, внезапностиа своего пришествїа — τὸ ἄθρον, ткое мкочытствко — τὸ περίεργον, родствко — τὸ συγγενής, ксѣхѣ кинокица и подателница жизни — ἡ πανταίτια καὶ παρεκτικῆ ζωῆς, ѡс критὸν — ѡко осѣжденника.** Используется и прием контекстуального перевода с восполнением информации, также сопровождающийся изменением порядка слов: **слнѡкъ зекедѣокдїхѣ мѣти — ἡ τῶν ἐκ Ζεβεδαίου μήτηρ, мое смертное сстветско — τὸ θνήτον, коспїатое сстветско — τὸ προσλήμμα, сего ради хрстѣ дїнаго мѣ знайте, сохраняющаго скѡнствка, ѿ нїхже, къ нїхже, ѡже сема — Χρυστὸν ἕνα, δίο με γνῶτε, τὰ ἐξ ὧν, ἐν οἷς, соображнїма ко намѣ сѣщїствома челоуеческимѣ — τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνῃ οὐσίᾳ, по аддамѣ ко перкомѣ вторди аддамѣ — Ἄδὰμ γὰρ τῷ προτέρῳ δεύτερος.**

В то же время по традиции сохраняются выражения по образцу греческих: **сже ѡ насѣ исполнїкѣ смотренїе, и ѡже на земли соединїкѣ нѣнїамѣ — τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πληρώσας οἰκονομίαν, καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανοῖς.**

Непоследовательно передается и субстантивированный инфинитив. Ряд «гречизированных» конструкций унаследован от пред-

шествующего редактирования: *ко ѣже ѡкладати мѣнашимн, ко ѣже пѣти и славити, вѣнегда оуныкати дѣхѡма нашымъ, непрѣдно заклати ксѣхъ клѣкѣ, и играти кззакызаетъ*. Одновременно происходит возврат к норме доафонских рукописей с отглагольными именами на месте греческого инфинитива: *прѣжде заключѣнїа дѣрен* — *πρὸ τοῦ τὴν θύραν κλεῖσαι*, *взмѣсто лѣккѣ ко мнѣ* — *ἀντὶ τοῦ ἀγαπᾶν με*, *прозренїе* — *τὸ βλέπειν*, *прежде кытїа ксѣхъ* и *прежде соткоренїа земли и неба* — *πρὸ τοῦ στήναι τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανόν, прїемла ѡбразъ раба* — *ἐν τῷ μορφοῦσθαι δοῦλον*. В последнем случае независимо от оригинала используется трафаретная формула, соответствующая греческому родительному имени — *μορφὴν δούλου λαβὼν*. Порядок слов становится независимым от оригинала и максимально приближен к особенностям русского синтаксиса. Полностью устраняется дистанцирование, затрудняющее восприятие оригинала: *нже адокѣмн юзамн сѣдержимъи // адокымн оузамн содержимїи*, *нже раззонника сѣпѣтника приемъ // сѣпѣтника приемѣи раззонника* — *нже сѣѣтило продакъ // продакъи сѣѣтило*. Как и в доафонских списках ранней редакции, причастия и прилагательные ставятся на место артикля.

Таким образом, судьба перевода Триоди и в новоцерковнославянском языке связана с диалектикой двух противоположных подходов. Смена переводческих принципов носит отчасти спиралевидный, отчасти циклический характер. С одной стороны, через посредство Афонской, а затем и Никоновской редакции неуклонно проводится тенденция на сближение с греческим оригиналом, истоки которой прослеживаются в русских списках Гим. С другой, уже в печатных изданиях Афонской редакции просматривается частичный возврат к системе эквивалентов доафонских рукописей, а в плане переводческой техники наблюдается более свободное отношение к переводимому тексту, где движение Текста определяется не только авторитетом традиции, но и частным «мнением». Но еще сильнее влияние первого перевода, связанного с герменевтической (изъясняющей), а не герметической (скрывающей) традицией, прослеживается в изданиях периода литургической реформы: уменьшение калек и неологизмов, подбор смысловых эквивалентов и развертывание композитов в синтагмы. Самой же характерной приметой становится сопровождающее расширение текста разрушение традиционных синтагм, обусловленное сознательным отказом от порядка слов оригинала и свободной перекомпоновкой элементов текста.

С традициями первых переводов связан и принцип выравнивания по первичному тексту. Сложившийся уже в ранних славянских переводах, программный характер он приобретает только в ходе литургической реформы XX века.

ЛИТЕРАТУРА

- АВГУСТИН, епископ Иппонский (2006), Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия, Санкт-Петербург.
- ВАСИЛИК, В. В. (2006), Происхождение канона (богословие, история, поэтика), Санкт-Петербург.
- КОРОБИН, Г./ МИХАЙЛОВА, Н. (1999), Исправление богослужебных книг. Исторический обзор за период с XV до начала XX века, [в:] Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации, Москва.
- КРАВЕЦКИЙ, А. Г./ ПЛЕТНЕВА, А. А. (2001), История церковнославянского языка в России (конец XIX — начало XX века), Москва.
- ЛУРЬЕ, В. М. (1996), Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *epistula apostolorum*, [в:] Традиции и наследие христианского Востока. Материалы Международной конференции, Москва, с. 256-320.
- ФОККОВ, Н. Ф. (1887), К синтаксису греческого новозаветного языка и византийского, Москва.

OLGA CHEVELA

Liturgical reform archbishop Sergius (Stragorodsky) and the tradition of the first translation

The article is devoted to the fate of the Slavonic Triodion during the liturgical reforms of the early XX century. The text of the new edition is considered diachronically, in general, the historical and cultural context of the Slavonic translations of liturgical books in. The basic features of the translation on the right. Found that a change of translation principles throughout the history of translation Triodion determined by the interaction of two opposing trends — Hermeneutic and hermetic.

KEYWORDS: Church Slavonic language, linguotextology, free translation, hermeneutics

*Древлеправославие:
история, археография, источниковедение*

ЭУГЕНИУШ ИВАНЕЦ
(Лодзь, Польша)

Старообрядцы в Польше: рождение и крещение

Настоящая статья представляет результаты наблюдений автора за детьми старообрядцев, основана на его собственных полевых исследованиях, на рассказах старообрядцев, на иконографическом материале и др. В статье описываются обряды и верования, связанные с беременностью, рождением детей и крещением, а также обращается внимание на проблему национальной самоидентификации в связи с выбором имени и фамилии. К статье приложены тексты заговоров.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: фольклор, старообрядцы, проживающие в Польше, обряды и верования, народная магия, имя как основа национальной идентичности

Русские старообрядцы, ныне проживающих в Польше, представители одного из национальных и религиозных меньшинств [Iwaniec 1977; 1982; Tokarczyk 1987]. К настоящему времени опубликовано достаточно большое количество исследований, в которых глубоко разработаны такие вопросы, как историческое прошлое [Iwaniec 1967; 1975a; 1975b; 1979; 1985a; Krasowski 1988], материальная и религиозная культура старообрядцев [Iwaniec 1970; 1987a; 1987b; 1988a; 1988b; 1989; 2001], изучен их говор, определена языковая родина [Grek-Pabisowa 1968; 1983; Maryniakowa 1976; 1982; Grek-Pabisowa/Maryniakowa 1980]. В наименьшей степени исследователи обращали внимание на старообрядческий фольклор, подчеркивая его малую значимость. Ряд ученых до недавнего времени указывали на полное исчезновение фольклора [Szwengrub 1958; Jakubowski 1961; Sukertowa-Biedrawina 1961]. И. Грек-Пабисова пишет: «Nie zachowały się ani stare pieśni ludowe, ani tance, ani obrzędy. Przeszło stuletnie panowanie niemieckie wycisnęło tu wyraźne piętno» [1968: 19].

Вопреки такому мнению, следует подчеркнуть, что традиционный русский фольклор сохранился у наших старообрядцев и ныне подвергается научной обработке [Iwaniec 1981a; 1981b; 1985]. Однако до сих пор не проводилось комплексное исследование верований и обрядов староверов, проживающих в Польше. Вместе с тем известно, что обряды, связанные с рождением ребенка, бракосочетанием и смертью, занимают одно из самых главных мест в любой религиозной практике и составляют предмет исследований многих научных областей [Иванец 1988; Iwaniec 1989]. Настоящая статья является результатом исследований, посвященных детям старообрядцев, и основана на собственных наблюдениях на местах, на рассказах старообрядцев, на иконографическом материале и др.

Появление на свет ребенка — событие знаменательное. Поэтому обычаи, связанные с рождением, принадлежат к самым важным семейным обрядам. Они окружены различными предсказаниями, запретами и религиозными церемониями. Во многих деревнях при появлении нового человека на свет говорили, что его «Бог послал». Маленьким детям внушали, что младенец, появившийся в доме, подброшен аистом через печную трубу. Иногда говорили также, что новорожденного нашли в кочане капусты. Интересен следующий факт: люди верили, что крик совы предвещает рождение у девушки внебрачного ребенка [Szyfer 1975: 82]. Незаконнорожденного ребенка называли *бахур* или *бахурка* (дер. Близна). Бесплодие считали большой бедой и обвиняли в этом женщину. Позже стали считать, что если у женщины нет детей не по собственной воле, то она не должна за это отвечать. Если женщина сама не хотела иметь детей, про нее говорили: «Бог может приравнять ее к бесплодной смоковнице и осудить». Всякого рода преждевременное прекращение беременности по сей день считается тяжелым грехом, равным убийству. Раньше старообрядческие семьи были преимущественно многодетными. Женщины рожали иногда ежегодно, роды протекали в разных условиях и при разных обстоятельствах. По мере ослабления религиозных строгостей, женщины или сами старались сократить количество рождений, или обращались за помощью к бабкам [ср.: Рихтер 1976: 217].

Детей раньше рожали в *байне*, а иногда и в сарае, о чем сегодня уже не помнят, или решительно отрицают, будто бы стыдась за своих предков. На самом же деле в избе не рожали потому, что там было тесно. Кроме того, по сей день считается, что и роженица в течение шести недель от рождения ребенка, и ее новорожденное дитя до крещения являются нечистыми, погаными. Поэтому рожать

в избе, где висят иконы с ликами святых, считали большим грехом. Если же женщина была вынуждена рожать дома, из избы выносили иконы [Истина 2/1872: 74]. Некоторые староверки рожали в поле, в лесу, на дороге, так как до самого последнего момента работали. Без всякой посторонней помощи они сами рожали и сами перевязывали младенцу пуповину.

Еще на рубеже 50-х годов XX в. у наших старообрядцев большим уважением пользовались бабки-повитухи (например, Ярославка из деревни Щебра). При выходе послета бабка срезала несколько волос из косы роженицы и перевязывала ими пуповину в двух местах, после чего ее перерезала. В нынешнее время молодые староверки не зовут бабок-повитух, потому что почти все рожают в родильных домах.

После родов для предотвращения воспалительных процессов в брюшной полости женщине давали пить настойки арники, ромашки, тмина или других трав, а также есть мед с маком. Всегда обязательным считалось тщательное обмывание женщины, и только после этого ее приносили домой. Затем надо было зарыть послед. Люди верили, что если послед девочки зарыть где-нибудь на улице, то она удачно выйдет замуж. Послед мальчика необходимо было зарыть ночью в подполе, тогда он будет хорошим хозяином. В день рождения ребенка старообрядцы не приглашали ни родственников, ни соседей — боялись, чтобы они не сглазили младенца. Бабку-повитуху одаривали по-разному: одни давали платок или фартук, другие, кто побогаче, — кофту или платье, а некоторые — деньги.

После родов роженице в течение шести недель нельзя было выходить на улицу, общаться с людьми, а в особенности посещать *моленну* (моленную). Раньше нельзя было вместе с ней сидеть за столом и спать она должна была на отдельной кровати. В течение шести недель ей нельзя было работать. Со временем многие запреты забылись, и роженице не разрешалось только замешивать тесто на хлеб. Первые три дня она должна была лежать на спине и не вставать с постели, потому что, по мнению старообрядцев, в этом время «открыты были все гробницы», в которые она могла упасть в случае неосторожных движений. Однако шесть недель — слишком продолжительный срок для хозяйки дома. Поэтому женщины часто не соблюдали его. Роженица старалась не попадаться на глаза соседям, но и без дела не сидела: сама начинала присматривать за домом и огородом, уход за ребенком поручая старикам или старшим детям. Потом брала ребенка в поле, укладывала его у снопов ржи, а сама начинала работать.

Ребенка кормили грудью днем и ночью, как только он заплачет. Грудное вскармливание продолжалось иногда до двухлетнего возраста. Потом переходили на коровье молоко. Отнятие от груди совершалось после прочтения над ребенком краткой молитвы. Во второй половине XIX века мальчиков от груди отнимали в период полнолуния, чтобы он рос сильным и полнокровным, а девочек — как только появится серп молодого месяца, чтобы она была вечно молода. Когда ребенок плакал, ему давали *сасок*. Так называли тряпочные соски с завязанным в них нажеванным хлебом, или соски из коровьего рога с натянутым на него коровьим выменем (дер. Войново). Затем ребенка приучали к общему столу, с той только разницей, что его кормили чаще. А если ребенок не мог отвыкнуть от сосания и по-прежнему требовал материнской груди, староверки посыпали грудь солью или молотым перцем. Ребенка, часто плачущего по ночам, поили маком [Заварина 1955: 127-129].

С беременной женщиной, а потом с роженицей и ее младенцем было связано множество запретов, предостережений и поучений, вытекающих из убеждений в особо сильном воздействии на нее различных духов и чар. Ныне многие из этих предрассудков отошли в прошлое и лишь некоторые сохранились. Большинство старообрядцев не воспринимают их всерьез.

Рассмотрим некоторые из перечисленных выше предубеждений. Беременной женщине нельзя было смотреть на пожар, так как ребенок мог иметь родимые пятна или родиться уродом. Ей было запрещено смотреть через замочную скважину, потому что ребенок мог родиться косоглазым. После рождения ребенка мать должна была сперва дать ему правую грудь, а потом левую, чтобы ребенок не вырос левшой. После купания ребенка мать должна была вымыть себе ноги — тогда ребенок будет хорошо набирать вес. На закате солнца нельзя было выливать воду, в которой купали ребенка. Старообрядцы говорили: пусть стоит, а то если ее выльешь, то на спине у ребенка вырастет *щетинка*. Нельзя было купать младенца на закате солнца, потому что это время было предназначено для купания нечистика. Ни в коем случае нельзя было позволить выкупать ребенка, когда взойдет луна. Сушить пеленки также следовало до заката солнца. Если этого не сделаешь — дитя будет плохо спать [Pokropek 1975: 231-234; Szyfer 1975: 82-84]. В первые месяцы после рождения ребенка пеленали свивальником шириной в 10 см и длиной около двух метров, чтобы у него были прямые ножки. Если же какая-нибудь из молодых матерей не пользовалась свивальником и ребенок вырос с кривыми ножками, это вызывало неодобрение

и брань старух. До года ребенка не стригли и не обрезали ему ногтей, чтобы не лишить его таким образом памяти и разума. Если же ногти вырастали слишком длинными и дитя царапало себе лицо, мать могла их обгрызть, а огрызки бросить себе на грудь за рубаху [Iwaniec 1977: 228; ср.: Pokropek 1975: 233].

Гигиена ребенка обычно сводилась к трехкратному ежедневному купанию. Дитя купали в ночевках, т.е. в выдолбленном из дерева корыте. Никто другой не мог им пользоваться. Этот запрет должен был предохранить детей от заболевания *щетинкой*. Заболевший щетинкой ребенок вел себя беспокойно, вертелся, корчился от боли, на спине у него появлялась *щетинка*. Причину этой болезни видели также в том, что мать ребенка, будучи беременной, слишком много ухаживала за свиньями. Единственным способом лечения *щетинки* было смазывание спины ребенка кислым тестом, которое при высыхании приобретало вид желтой корки. С коркой отпадала и *щетинка*. Эту процедуру иногда повторяли трижды. Среди старообрядцев существовало мнение, что если этого не сделать, то болезнь может отразиться на зрении ребенка [Заварина 1955: 131].

Старообрядцы верили, что есть такие люди, которые знают бесовские способы вредить другим. По мнению старообрядцев, эти люди могут сглазить ребенка, сделать так, что он заболит. После сглазу ребенок кричал по ночам. Старообрядцы приглашали к таким детям старух-шептух, заговаривающих болезни. Шептуха шептала и заклинала воду, а затем поливала этой водой ребенка с головы до ног. Подобным образом она лечила *от испуга*, иногда повторяла свои действия троекратно. А мать ребенка перед сном умывала ему лицо своим молоком или плевала на лицо. Лечили с помощью заклинаний и такие болезни, как *красуха*, *лешай*, *грызь*. На Сувальщине большой популярностью пользовалась староверка Евдокия Касянова (1913 года рождения) из деревни Росохаты Руг. В качестве примера в приложении приводятся используемые ею заклинания (см. приложение № 1).

Крещение — одно из важнейших таинств Святой Церкви и крестить должен благословенный наставник. В случае болезни, угрожающей жизни ребенка, крещение может быть совершено любым христианином-старообрядцем [Протокол 1955: 4]. Каждому вступающему в лоно старообрядческой церкви дается христианское имя, увековеченное церковью. По мнению старообрядцев, этот обычай берет свое начало с первых веков христианства — с тех пор, когда многие имена были прославлены подвигами мученичества и праведной жизни их носителей, причисленных к лику святых. Да-

вая своим детям имена в честь святых, христиане-старообрядцы вводят их «в теснейших духовный союз с Богом и Его Церковью, оставят их под покровительство святых» [Екимов 1930: 4]. Старообрядцы, познавшие творения Св. Иоанна Златоуста, вслед за ним провозглашали, что христиане, давая имена новопринятым членам Церкви, должны взирать на святые лики, как на образец добродетели и грядущего блаженства. Чем усерднее христианин следует образу жизни святых, тем крепче их невидимое заступничество перед Богом. Поэтому при выборе мужского имени старообрядческие наставники рекомендовали своим прихожанам следовать примеру Христа-Спасителя, которому, как известно, имя *Исус* наречено было в восьмой день после его рождения [Новый Завет 1902: 249].

Согласно учению Иоанна Златоуста, старообрядцы отвергали имена случайные, данные в честь родителей, дедов, прадедов или людей знаменитых [Иоанн Златоуст 1898: 192]. Источником для выбора имени служили святцы. Святцы содержат список всех святых, чтимых Русской Православной Церковью дониконовского периода. Они составлены в хронологическом порядке с указанием дней празднования каждого святого [Брокгауз/Ефрон 1900/29/57: 277]. Святцы пользовались большой популярностью среди польских старообрядцев. В 1860 г. они были изданы большим тиражом в Славянской типографии в Иоганнисбурге (ныне г. Пиш) на Мазурских озерах [Иванец 1965: 8; Iwaniec 1976; Iwaniec 2001: 83-84].

Если на восьмой день от рождения ребенка в святцах не было мужского имени, ему давали имя, соответствующее следующему или предыдущему дню. Иначе называли младенцев женского пола. В этом случае считалось, что восьмой день девочке «не принадлежит» и называли ее по дню рождения. Еще в послевоенные годы нельзя было называть ребенка по своему желанию, а только согласно святцам, по указанию соблюдающего правую веру наставника. Эти правила соблюдались и по отношению к близнецам. В 1839 году в деревне Высока Гура в гмине Гутта двух девочек-близнецов окрестили одним и тем же именем Марфа. В дальнейшем этот порядок был изменен, так в 1843 г., согласно Книгам рождений, браков и смертей за 1839-1843 гг. из Государственного архива в Сувалках, в деревне Погожелец в подобном случае девочкам дали двойные имена: Устина-Фекла и Устина-Катерина [Iwaniec 1992: 263-265]. Приверженцы римско-католической церкви поступают так и по сегодняшней день.

Счастливыми именами старообрядцы считали «правильно данные», т.е. записанные в святцах на первом месте в данный день

календаря. Понятно, почему до сих пор в старообрядческой среде бытует много архаических имен, как мужских, так и женских. Такая традиция сохранилась только у староверов. Следует подчеркнуть, что старообрядцы, верные старинным традициям православной церкви, не называли своих детей именами *Исуса* или *Марии* (в честь Богоматери).

Со временем русское произношение имен менялось. Первыми стали изменять свои имена старообрядцы, проживавшие в Мазурском регионе, находившемся до 1945 г. на территории Германии. Сначала они делали это не по своей воле, а по распоряжению местных чиновников, которым трудно было произносить русские имена и фамилии. В первую очередь фамилии были изменены наподобие мазурских (польских). Так, фамилия *Воробьев* была заменена польской *Врубель* (от польск. *wróbel* ‘воробей’), *Соловьев* стал *Словиковым* (от польск. *slowik* ‘соловей’). С усилением процессов германизации имена стали видоизменяться на немецкий лад, например: *Георгий* — *Georg*, *Иван* — *Hans*, *Катерина* — *Käthe*, или заменяться на немецкие, например, *Василий* стал зваться *Willi* и т.п. В гитлеровские времена старообрядцы сами стали записывать своих детей в метриках под немецкими именами (*Oskar*, *Siegfried* и др.), в то время как при крещении имена по-прежнему давали по святцам, о чем мало кто потом помнил. Поэтому неудивительно, что многие проживающие на Мазурских озерах старообрядцы, по происхождению русские, сегодня имеют польские фамилии и немецкие имена, например, *Зигфрид Крассовски* (в крещении *Семен*).

Иная ситуация сложилась на польских землях, до 1918 г. находившихся в составе России. Долгое время имена и фамилии старообрядцев оставались здесь без каких-либо изменений. В 1925 года на I Всепольском старообрядческом съезде в Вильне было принято постановление о том, что в «метрических записях и других документах надлежит пользоваться не переводными именами святых, а подлинными, только с соблюдением польского алфавита и орфографии», например, имя *Арсений* следует писать *Arseni*, а не *Arseniusz*; *Василий* — *Wasył*, а не полонизированное *Bazyli*; *Георгий* — *Georgi*, а не *Jerzy*; *Иван* — *Iwan*, а не полонизированное *Jan*; *Семен* — *Semion*, а не *Szymon* и т.д. [Съезд 1925: 47]. За точностью записи следили наставники, которые одновременно занимали должность чиновника отделов записи актов гражданского состояния. В 1945 г.

в Народной Польше их этой должности лишили¹. Новая государственная администрация, признававшая довоенный старообрядческий устав, отказывалась записывать по-русски имена детей старообрядцев. Работники загса говорили: «Живете в Польше, и имена ваши должны звучать по-польски», — или объясняли, что «таких имен у нас в служебном списке нет». Со временем некоторые старообрядцы сами стали выбирать полонизированные имена, с чем чиновники охотно соглашались. Позже некоторые старообрядцы, главным образом, жители городов, стали предлагать в загсе имена, популярные среди поляков и не встречавшиеся в святцах, например, *Данута*, *Беата* и др. Поэтому в настоящее время имя, данное при крещении, у некоторых старообрядцев употребляется очень редко и, кроме членов семьи, его почти никто не знает, а иногда забывают и самые близкие родственники.

Имена меняли и взрослые старообрядцы, прежде всего, местные партийные и государственные работники, часто признававшие себя атеистами. Граждане Польши, фамилии которые оканчивались на -ов (*Федотов*, *Леонов*, *Персиянов* и др.) заменяли свои имена: *Максим* на *Marian*, *Евдокия* на *Danuta*, *Василий* на *Waclaw*, хотя есть соответствующее польское имя *Bazyli* (*Базыли*). Таким образом они хотели скрыть свое русское происхождение. В этом они подражали, несомненно, тем полякам, у которых были исконно русские фамилии, а имена, как правило, римско-католические, не встречающиеся в списках православных или старообрядческих имен, например: *Казимир*, *Збигнев*, *Вацлав* или *Дорота*. Подобное явление, а именно: изменение имен взрослыми или называние детей официальными польскими именами, мы можем заметить также в среде православных белорусов, живущих в Польше. Оно имеет две причины: во-первых, опасение перед нетерпимостью по отношению к «русским» (т.е. русским, белорусам и украинцам), встречающейся в низших слоях польского общества до сих пор; во-вторых, преувеличенное акцентирование в католических церковных кругах того факта, что настоящим поляком может быть только прихожанин римско-католической церкви.

В качестве крестной матери старообрядцы, как правило, выбирали сестру матери ребенка, а если у матери не было сестры, то сестру отца. Ранее запрещалось выбирать крестных, не являющихся родственниками, чтобы избежать в будущем возможных сексуаль-

¹ Dekret z dnia 25 września 1945 г., Prawo o aktach stanu cywilnego (Dziennik Ustaw nr 48, poz. 273).

ных отношений между крестными. Браки между крестными у старообрядцев были строго запрещены. Одному лицу разрешалось крестить или только девочек, или только мальчиков. Причина в том, что дети одной крестной матери или крестного отца являются духовными братьями или сестрами. Если они оказываются разного пола, бракосочетания между ними запрещены. Предложение стать крестным или крестной считается очень почетным. Отказываться не принято.

Таинство крещения совершалось в разных местностях в разное время и по-разному. В первой половине XIX в. ребенка крестили только после того, как мать переставала кормить его грудью. Это объяснялось тем, что старообрядцы, проживающие в Польше, принадлежали к Федосеевскому согласию и не признавали браки законными из-за отсутствия, по их мнению, настоящего духовенства, имеющего исключительное право совершать таинство бракосочетания. Всякое сожителство женщины с мужчиной они считали грехом и блудом в условиях невозможности заключения законного брака [Нильский 1869: 24-25; Ю. П. 1872: 494]. Поэтому младенцу, освященному крещением, «питаться от сосец материнских», по мнению старообрядческих наставников, не достойно, чтобы ребенок «не замирщился». Исключение делали только для «родящих девиц», как не имеющих при себе явных сожителей. Покаявшись, они получали прощение, а «тайные грехи Бог судит». Это очень тяжело переносили замужние женщины, у которых были больные дети. Чтобы крестить своего ребенка, они вынуждены были отнять его от груди, что во многих случаях кончалось смертью ребенка. А старики-ревнители не обращали на это внимания, утверждая, что «небо земли дороже» [Павел Прусский 1871: 1-2]. Во второй половине XIX в. это правило уже не соблюдалось. Старообрядцы не хотели так долго иметь в своем доме «поганое» дитя, которое нельзя было даже поцеловать. Кроме того, считалось, что такому ребенку, особенно больному, в это время невозможно было ничем помочь. Никакие заговоры и нашептывания бабок не могли иметь действенной силы для некрещеного ребенка. Поэтому появился обычай крестить здорового ребенка через неделю или две, а больного — на второй день или сразу после родов. По свидетельству Павла Прусского, старообрядцами была найдена возможность избежать запретов таким образом: как только окрестят ребенка, тою же водой, в которой «крестили его, тут же в купели измоет мать свои сосцы и потом уже без всякой опаски, как очищенными, питает ими младенца» [там же: 7].

Таким образом ребенок не «замиршался» и становился полноценным членом старообрядческой общины.

В 1897 г. немецкий ученый Ф. Тецнер отметил, что старообрядцы, проживающие на Мазурских озерах, крестят детей спустя сорок дней от рождения, т.е. после очистительных молитв. Тогда мать могла уже сама присутствовать при крещении, так как с точки зрения религиозных норм не было никаких препятствий для участия родителей в обряде крещения своих детей [Tetzner 1902: 240-241]. Если отцом ребенка был наставник, он мог сам крестить своего дитя. Раньше местом крещения были преимущественно реки и озера, погодные же условия не имели никакого значения. На Мазурском поозерье при хорошей погоде крестили в ближайшей реке Крутыни, а при плохой — в моленной. Однако по мнению наставника Тимофея Лебедева (1909-1982) из деревни Шуры, «законно надо в церкви», а в естественных водоемах — только при необходимости. В моленной крещение совершается в купели. На Мазурских озерах она деревянная, похожая на бочку, а в Сувалках и Габовых Грондах — металлическая. Воду в купель обязательно носит крестный, а иногда ему помогает крестная. Обычно это делается непосредственно перед крещением. Поэтому вода часто холодная, а иногда и ледяная. После совершения крещения воду из купели нельзя вылить куда попало. В Войнове ее выливают в специальное отверстие, а в Габовых Грондах — у ограды кладбища. В настоящее время в реке или озере имеют место только перекрещивания. Их совершают наставники. Лица, которые желают креститься, в основном, католического вероисповедания и были уже когда-то крещены. Однако старообрядцы не признают римско-католического крещения. По их мнению, это не крещение, а только «спрыскивание» водой, так как у католиков нет троекратного погружения в воду и священник, который совершает обряд, не считается правоверным. На изменение вероисповедания решаются только молодые люди перед бракосочетанием с партнером из старообрядческой семьи². Неперекрещенных наставники не венчают в моленной. Кроме того, наставник Мирон Филиппов (1907-2002) из Габовых Грондов не крестил ребенка, если один из родителей не обращен в старую веру. Он объяснял это тем, что смешанные браки не приносят ничего хорошего, так как дети в таких семьях отходят от старообрядчества и подчас издеваются над своими предками. Принимаемые наставниками меры представляют собой своеобразную защиту от ассимиляции

² В Габовых Грондах в 1968-1987 гг. совершили 28 таких перекрещиваний.

и полного исчезновения старообрядчества. До Второй мировой войны подобные методы использовали и некоторые римско-католические священники (см. приложение № 2).

Обряд крещения у староверов совершается по специальному потребнику (требнику) [Znosko 1983: 321-322]. В настоящее время польские старообрядцы пользуются, главным образом, «Потребником малым», изданным в Вильнюсе после Второй мировой войны³. Он предназначен в том числе «хотящим креститься в случае нужном и за неимением православного иерея», т.е. для староверов-беспоповцев. Согласно этому требнику, если новорожденный ребенок болен, не берет грудь матери и не подает надежды к жизни, необходимо как можно скорее, не дожидаясь пятого или шестого дня жизни, обмыть ребенка и крестить, чтобы он не умер некрещеным.

Обряд крещения обычно совершают по воскресеньям или в другие праздничные дни после службы (в 10-11 часов). В моленную ребенка приносит крестная. Вместе с крестным она становится лицом на восток и, вынув ребенка из пеленок, держит его на руках. У девочки не должны быть сплетены волосы. К краям купели наставник прикрепляет деревянные подставки для *свещей* (дер. Габове Гронды), затем зажигают *свечи*. После этого наставник обращается к крестным с вопросом, есть ли у них нательный крест. Если ответ утвердительный, наставник начинает обряд. Все склоняют головы, бьют поклоны, молятся: «За молитв святых отец наших», «Царю небесный...» и др. Наставник чертит в воздухе крест кадильницей, вспоминает святого, чьим именем будет наречен ребенок. В течение всего обряда ребенок находится на руках у крестной. Наставник просит крестных оборотиться с ребенком, плюнуть три раза через левое плечо «на дьявола» и обязательно растереть плевком правой ногой. Затем наставник обращается к крестным, спрашивая, отрекается ли ребенок «от сатаны и его деяний» и обещает ли он служить верой и правдой Христу (вопросы повторяются трижды). Последовательность частей обряда и выбор молитв определяет Потребник, который уже упоминался выше. Потом наступает момент, когда крестный должен снять *свечи* с подставок и окунуть их в купель, чтобы «благословить воду». Если старообрядец впервые является крестным, то наставник берет его за руки и вместе с ним тушит свечи в воде. Затем наставник берет ребенка и поворачивает его го-

³ Это переиздание Потребника, изданного типографией Преображенского Богоявленского Дома в Москве в 2011 году.

лову лицом на восток, закрывает рот и нос и троекратным погружением его в купель крестит его «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Если купель слишком мала, то наставник легонько наклоняет голову ребенка вправо. Наставник извлекает ребенка из воды и передает его крестному *на ряску*⁴. Тот надевает на ребенка распашонку, специальный поясик и отдает ребенка крестной. Затем крестный осеняет ребенка крестным знаменем. Если он не знает последования обряда, это делает за него наставник. Крестный вешает на шею ребенку крест. Теперь можно передать ребенка родителям. Участие родителей в церемонии обряда крещения ныне понимается как знак согласия на крещение их ребенка. Это имеет существенное значение в случаях смешанных по вероисповеданию семей, так как дает возможность убедиться воочию в их согласии на совершение обряда крещения ребенка по-староверски.

В заключение обряда крещения наставник всегда объясняет крестным их обязанности по отношению к новокрещенному ребенку, а именно: внушает им, что их ответственность перед Богом за воспитание ребенка в христианском духе в два раза выше, чем ответственность самого наставника. Затем наставник обращает внимание крестных на то, что в их обязанности, как и в обязанности родителей, входит обучение ребенка честности, послушанию старшим, учтивости и верности христианской вере в духе «старой веры». Он особо подчеркивает тот факт, что крестные считаются вторыми родителями и в случае смерти отца и матери ребенка отвечают за его воспитание. Они обязаны следить за тем, чтобы ребенок правильно учился соблюдать основные принципы вероисповедания, а когда подрастет — регулярно посещал моленную, исповедался, соблюдал посты и ни в коем случае не ходил в иноверческие храмы и не вступал с иноверцами в духовные связи.

После крещения все участники обряда расходятся по домам. Родители ребенка не организуют специального угощения, как это принято у католиков и православных, где такие приемы иногда превращаются, по мнению старообрядцев, в «пьяные сборища». Иногда более зажиточные старообрядцы организуют скромные застолья без алкоголя — это обычный обед без праздничных обрядных блюд. В нем принимают участие крестные, родственники, изредка соседи. Раньше приглашалась также бабка-повитуха. Теперь этого не быва-

⁴ Ср. в Словаре русских народных говоров: *Ряска* — мн. пеленки младенца, которые подает крестный отец при совершении обряда крещения. Смол. 1858 [Сороколетов 2001/35: 355] — прим. редактора.

ет, так как все староверки вынуждены рожать в больнице или в родильном доме. На Мазурских озерах под влиянием мазуров-лютеран в некоторых домах отмечались дни рождения ребенка. Прежде считали, что крещеного ребенка в течение трех дней нельзя купать, чтобы не смыть «таинственного действия крещения». Сегодня уже мало кто обращает на это внимание.

Расходы, связанные с крещением, не очень большие. Несут их, в основном, крестные родители, которые обязаны купить ребенку к крещению *рубашонку*, или *рубашку*, *поясок*, *ряску*, *шапочку* и *крест*. Одежда должна быть только белого цвета потому, что ее одевают «Во образ Божественного света и ангельской чистоты» [Архимандрит Афанасий 1977: 243]. Объясняется это тем, что крещеный явился сыном света и «всецело нескверным и чистым». Одежда девочки и мальчика не должна ничем отличаться. Некоторые старообрядцы считают, что *рубашонку* для крещения следует купить новую, в противном случае на страшном суде ребенок предстанет нагой. Другие же утверждают, что хорошо крестить всех своих детей в одной и той же рубашке. В качестве примера приводится семья (дер. Габове Гронды), в которой всех детей крестили в одной и той же распашонке, за исключением одного мальчика. Все жили в согласии, только этот мальчик, крещенный в новой рубашке, всю жизнь ссорился с остальными. Считается также, что надетую при крещении распашонку ребенок должен носить восемь дней — «как обрезание».

Очень важное обрядное значение придается *пояску*, называемому иногда *лентой*. Этот поясок должен быть ручной работы. Его надевают новорожденному ребенку, и это означает, что ребенок «закрепленный крещением». Старообрядцы считают, что пояс — как рожь «связывает». Ребенок «опояхивается» верой Христовой и «является закрепленным верой Христовой».

Ряска — кусок белого материала, раньше тканного вручную. Эту *ряску* кладут на руку крестного, который на нее принимает мокрого, только что окрещенного младенца. *Ряску* всегда оставляют наставнику. Когда-то она представляла определенную ценность. Наставник, например, мог сшить себе рубаху из нее. Это была единственная плата за крещение, так как другого вознаграждения не брали. В настоящее время наставник не гнушается платой в виде денег. Это добровольное пожертвование, не сопровождающееся каким-либо принуждением со стороны наставника.

Особенно важное значение в обряде крещения имеют нательные крестики. Исходя из моих многолетних наблюдений, я считаю,

что старообрядцы из представителей всех существующих ныне в Польше христианских деноминаций наиболее серьезно относятся к последним, почти все носят нательные кресты и вкладывают в них глубокую религиозную идею.

У старообрядцев нательные кресты имеют определенную форму, различную для женщин и для мужчин. Мужской крест четырехконечный, а на нем вырезан или выгравирован восьмиконечный. Женские же кресты своей формой напоминают звезду, что, по мнению старообрядцев, должно обозначать некоторую зависимость женщины от мужчины. «Как некоторые планеты небесные заимствуют свет свой от солнца, так и крест женщины, т.е. ея земной удел, есть как бы отображение ея отношений к своему мужу» [Екимов 1930: 49-50]. Чаще всего мы встречаем у старообрядцев нательные кресты, которые имеют следующие размеры: высота 2,3 см, ширина 1,5 см и 1 см. ушко (эллиптической формы), через которое продевается тесемка. Тесемка, на которой на шее носят крестик, называется *гайтаном* и имеет также символическое значение. Она должна постоянно напоминать о том, что крещеный взял на себя обязанности быть слугой и воином Христа. На внешней стороне этого крестика находятся широко распространенные на всех крестах надписи, а на обратной стороне (прилегающей к телу) следующие слова: «Да воскреснет Бог и разыдутся врази его и побежат от лица его ненавидящие его» [Iwaniec 1977: 186-188; ср. также: Kuryłłow 1980].

Дальнейшая судьба старообрядческого ребенка, а также его гражданское и религиозное воспитание будут предметом отдельной работы.

ЛИТЕРАТУРА

- GREK-PABISOWA, I. (1968), Rosyjska gwara Starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław.
- GREK-PABISOWA, I. (1983), Słownik rosyjskiej wyspy gwarowej starobrzędowców mieszkających w Polsce. Rozwój i stan dzisiejszy. Wrocław.
- GREK-PABISOWA, I./MARYNIAKOWA, I. (1980), Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce. Wrocław.
- IWANIEC, E. (1967), Osadnictwo starobrzędowców w powiecie augustowskim, [w:] Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego. Pod red. J. Antoniewicza. Białystok, 401-428.
- IWANIEC, E. (1970), Elementy wschodniosłowiańskiej kultury materialnej u starobrzędowców na ziemiach polskich. Maszynopis pracy doktorskiej: Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź.

- IWANIEC, E. (1975a), Staroobrzędowcy i ich tradycje kulturalne w Sejneńskim, [w:] *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej/ Pod red. J. Jaskanisa*, t. 2. Białystok, 393-429.
- IWANIEC, E. (1975b), Staroobrzędowcy, [w:] *Mrażowo. Z dziejów miasta i powiatu*. Olsztyn, 217-235.
- IWANIEC, E. (1976), Wydawnictwa „Drukarni Słowiańskiej” («Славянская типография») na Mazurach w latach sześćdziesiątych XIX stulecia, [w:] *Slavia Orientalis*. 25/2, 229-237.
- IWANIEC, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* Warszawa.
- IWANIEC, E. (1979), Dzieje badań nad staroobrzędowcami w Polsce, [w:] *Studia Religioznawcze*. 14, 99-111.
- IWANIEC, E. (1981a), Specyfika folkloru Rosjan-staroobrzędowców na ziemiach polskich, [w:] *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, pod red. W. Nawrockiego i M. Walińskiego. Katowice, 94-109.
- IWANIEC, E. (1981b), Folklor staroobrzędowców na ziemiach polskich, [w:] *Studia Polono-Slavia-Orientalia. Acta Litteraria*. 7, 251-278.
- IWANIEC, E. (1982), Old Believers in Poland, [w:] *Ethnologia Polona*. 7, 9-26.
- IWANIEC, E. (1985a), Pamiętnik Antoniny Kondratjewej (1914-1916). Przyczynek do dziejów żeńskiego klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie na Mazurach, [w:] *Zeszyty Naukowe KUL*. 25, 235-262.
- IWANIEC, E. (1985b), Lamenty pogrzebowe staroobrzędowców w Polsce i ich staroruskie tradycje, [w:] *Musica Antiqua Europae Orientalis. Materiały sesji bizantynosłowiaoznawczej*, 97-113.
- IWANIEC, E. (1987a), Ikony staroobrzędowców w Polsce, [w:] *Tygodnik Podlaski*. 5/5, 8.
- IWANIEC, E. (1987b), Świece cerkiewne (Staroprawosławne tradycje u staroobrzędowców), [w:] *Tygodnik Podlaski*. 5/7, 7.
- IWANIEC, E. (1988a), Księgi religijne staroobrzędowców, [w:] *Tygodnik Podlaski*. 6/5, 1, 4.
- IWANIEC, E. (1988b), Kadzielnica u staroobrzędowców, [w:] *Tygodnik Podlaski*. 6/11, 10.
- IWANIEC, E. (1989), Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na ziemiach polskich, [w:] *Chrześcijański Wschód a kultura polska, studia* pod red. R. Łużnego. Lublin, 103-124.
- IWANIEC, E. (1990), Lestowka — różaniec staroobrzędowy, [w:] *Tygodnik Podlaski*. 5/7, 7.
- IWANIEC, E. (2001), *Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia*. Białystok.
- JAKUBOWSKI, W. (1961), Z historii kolonij staroobrzędowców rosyjskich na Mazurach, [w:] *Slavia Orientalis*. 10/1, 81-103.
- KIRYŁŁOW, T. (1980), *I tak przegracie wojnę*. Warszawa.
- KRASOWSKI, K. (1988), *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej*. Warszawa/Poznań.
- MARYNIAKOWA, I. (1976), *Imiesłowy w rosyjskiej gwarze starowierców mieszkających w Polsce*. Wrocław.
- MARYNIAKOWA, I. (1976), *Imiesłowy w rosyjskiej gwarze starowierców mieszkających w Polsce*. Wrocław.
- MARYNIAKOWA, I. (1982), *Funkcje składniowe bezokolicznika w gwarze pskowskiej i w gwarze Rosjan-starowierców mieszkających w Polsce. Studium porównawcze*. Wrocław.
- POKROPEK, M. (1975), Ziemia sejneńska pod względem etnograficznym, [w:] *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Jaskanisa, t. 2. Białystok, 73-251.
- SUKERTOWA-BIEDRAWINA, E. (1961), Filiponi na ziemi Mazurskiej, [w:] *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*. 1, 39-67.

- SZYFER, A. (1975), Zwyczaje i obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków, Olsztyn.
- SZWENGRUB, L. M. (1958), Z badań terenowych — Filiponi, [w:] Euhemer. Przegląd Religioznawczy. 2/3, 64-70.
- TETZNER, F. (1902), Die Slawen in Deutschland. Braunschweig.
- TOKARCZYK, A. (1987), Trzydzieści wyznań. Warszawa.
- ZNOSKO, A. (1983), Mały słownik wyrazów starocerkiewnosłowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej. Warszawa.
- АРХИМАНДРИТ АФАНАСИЙ (КУДЮК) (1977), Практическое руководство для священно-церковно-служителей, [в:] Православный календарь на 1977 год, год 53. Варшава.
- БРОКГАУЗ/ЕФРОН (1900), Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 29, кн. 57. Санкт-Петербург.
- ЕКИМОВ, А. И. (1930), О наречении имени, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1930 год, Двинск, 4.
- ЕКИМОВ, А. И. (1930), Тельный крест, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1930 год, Двинск, 49-50.
- ЗАВАРИНА, А. А. (1955), Семья и семейный быт русского старожильского населения Латгалии во 2-ой половине XIX и начале XX веков, Москва (Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук — Государственная библиотека им. В. И. Ленина в Москве).
- ИВАНЕЦ, Э. (1965), История славянской типографии на Мазурах, [в:] Русский голос. 1-2.
- ИВАНЕЦ, Э. (1988), Русские старообрядцы на Мазурских озерах (брачный вопрос), [w:] Simposium Enclaves of Ritualists in Europe and America: Ethnographic and Linguistic Aspects. 12th International Congress of Anthropological Science, July 24-31, 1988. Zagreb.
- ИВАНЕЦ, Э. (1992), Обряд крещения у старообрядцев в Польше, [в:] Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ (1898) — Творения Св. Иоанна Златоуста в русском переводе. Т. 4. Санкт-Петербург.
- Истина (2/1872) — «Истина», кн. 21. Псков.
- НИЛЬСКИЙ, И. (1869), Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. I. Санкт-Петербург.
- Новый Завет (1902) — Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа на славянском и русском языках. Санкт-Петербург.
- Протокол (1955) — Протокол Съезда Старообрядческих Общин США, состоявшегося в городе Миллвилле, Нью Джорзи 29-го мая 1955 года.
- ПАВЕЛ ПРУССКИЙ (1871), Воспоминания и беседы. Троицкая Сергиева лавра.
- РИХТЕР, Е. В. (1976), Русское население Западного Причудья. Таллин.
- СОРОКОЛЕТОВ, Ф. П. (2001/35) (ред.), Словарь русских народных говоров, выпуск 35. Санкт-Петербург.
- Съезд (1925), Труды Перваго Всеполюскаго Старообрядческаго Съезда, состоявшегося в г. Вильне 2/15, 3/16 и 4/17 октября 1925 года. Вильно.
- Ю. П. (1872), О старообрядцах в Пруссии, [в:] Литовские Епархиальные ведомости. 10/13.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

ЗАГОВОРЫ

ЗАГОВОР ОТ КРАСУХИ (РУЖЫ)

Вечерняя зарница, большая помощница, помогаешь всему свету, помоги и Василию.

Красуха, красуха, иди ты туда, куда посылаю я тебя — по темным лесам, по крутым горам, по славным городам, по мягким постелям, по теплым квартирам, а если не послушаешь ты миня, могу наказать я тебя. По шипчиннику буду гонять и раба Божия тебя Василия на место пригонять (или: ... и своим духом тебя с Василия выгонять).

ЗАГОВОР ОТ ЛЕШАЯ (ЭКЗЕМЫ)

ВАРИАНТ 1

Вечерняя зарница, большая помощница, помогаешь всему свету, помоги и Василию.

Сухой лешай, иди свиньям мешай,
Кошачый лешай, иди свиньям мешай,
Свинячий лешай, иди свиньям мешай,
Ветряной лешай, иди свиньям мешай,
Водяной лешай, иди свиньям мешай,
Кошачий лешай, иди свиньям мешай,
Собачый лешай, кошачый лешай, собачый лешай... (3 раза)

ВАРИАНТ 2

Вечерняя зарница, большая помощница, помогаешь всему свету, помоги и Анны.

Сухой лешай, или свиньям мешай,
Кошачый лешай, иди свиньям мешай,
Ледяной лешай, иди свиньям мешай,
Водяной лешай, иди свиньям мешай,
Кошачый лешай, иди свиньям мешай,
Свинячий лешай, иди свиньям мешай,
Водяной лешай, иди свиньям мешай,
Ветряной лешай, иди свиньям мешай. (3 раза)

Там, где болит рука, надо туда наплевать и туда надо так о [т.е. водить ладонью с выпрямленными пальцами — Э. И.], как лишай, но то так, а как ружа, то тако как я перво говорила.

ЗАГОВОР ОТ ГРЫЗИ

Вечерняя зарница, большая помощница, помогаешь всему свету, помоги и Анны.

Грызъ, грызявица, красная девица, нет тебе ни питъс, ни еденья, никакого прикладенья, только тебе прикладенье там-хам, по болотам, по пням, по колодам. (3 раза)

После каждого раза заговаривающая грызет больное место, а больной спрашивает:

— Кого грызешь?

— Грызь грызу, — отвечает заговаривающая.

— Грызи добра, чтоб яго ня было, — говорит больной.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

ИСТОРИЯ ОДНОЙ ЖИЗНИ

(Фрагмент письма, адресованного Эугениушу Иванцу)

Многоуважаемый господин доктор!

Сердечно благодарю Вас за Ваш визит в мой дом. Вся моя семья считает его честью для себя. Беседа с Вами была очень интересна.

Я очень рад, что познакомился с автором ценной и интересной научной работы о моих предках — старообрядцах. Я храню эту книгу, как семейную реликвию.

Старообрядцы составляли замкнутое общество. Однако мой отец, Петр Липатович Кириллов, который жил в деревне Дмитрувщизна Тшэця в Дисненском повете (воеводство Вильно), вопреки воле своих родителей и всей старообрядческой общины женился на моей матери, католичке Юзефе Синдревич. Мало того, Юзефа согласилась выйти за него при условии, что он примет католическую веру и обвенчается в римско-католическом костеле.

Ксендз-декан приходского костела в Глэмбоком⁵ придал этому венчанию большую огласку: вот, «заблудшая овца возвращается в лоно истинного костела». Звонили в колокола, а венчание было торжественным — «римским». Толпы католиков со всех окрестностей пришли посмотреть на «москаля», обращенного в католицизм. Горечь моего деда, вызванная отступничеством сына от своей веры, была подслащена большим приданым, внесенным в патриархальное хозяйство Кирилловых, куда переселилась моя мама. Ее ожидала нелегкая жизнь. Сестры и братья моего отца прятали от нее свою посуду (ложки, кружки, тарелки), потому что она была «поганая». Потом возникли споры и требования, чтобы мои родители принимали участие в молитвах в домашней «моленной». Когда появился на свет я (март 1925 г.), тетки вопреки воле моей матери отвезли меня в моленную в Залесье и окрестили на старовера. Я получил имя Фома.

Мой дед Липат заявил, что меня воспитают старовером. Мама плакала, отец оказался между молотом и наковальней. В душе он жалел, что стал католиком. Семейная атмосфера была напряженной. Мои родители решили стать самостоятельными. С этой целью в 1927 г. отец уехал во Францию, где его приняли на работу в каменноугольные шахты в Кьеврешен. Моя мама переехала со мной к своему отцу Юзефу Синдревичу, который жил в соседней деревне Сорьки. И вот мой дед-католик отвез меня в приходской костел в Глэмбоком и ксендз-декан Зенкевич «перекрестил» меня на католика. Он помазал меня святым миром (чего не делали старообрядцы) и произнес молитвы на латинском языке. В католиче-

⁵ Город Глубокое в настоящее время находится на территории Витебской области Республики Беларусь.

ской метрике написали имя Томаш [т.е. Фома — Э. И.]. Я хочу подчеркнуть, что венчание моих родителей и мое двукратное крещение было огромной сенсацией в тех краях, так как до сих пор такого не бывало.

Через полгода отец вызвал маму вместе со мной во Францию. Мы стали жить недалеко от Валансьен/Норд. В нашем доме разговаривали по-русски и по-польски. Отец, от которого мать скрыла факт, что меня «перекрестили», учил меня креститься по-староверски. Мама же по-католически. Я не понимал этого спора. Когда родилась моя сестра Марья (1928 г.), отец хотел отвезти ее в моленую в Париж и там крестить. Мать призналась, что меня перекрестили — и Марья тоже стала католичкой. Впрочем, отец вступил в коммунистическую партию и перестал интересоваться религией. Мать послала меня на обучение католическому катехизису по-французски. В 1935 году мы вернулись в родные края. Стали жить в Сорьках. Вместе с мамой мы ходили в костел. Отец был неверующий.

Во время войны я был на принудительных работах в Германии. За саботажи попал в концлагерь в Бухенвальд. Потом с транспортом меня вывезли во Францию. Пользуясь знанием французского языка, я бежал из лагеря и вступил в партизанскую организацию в Бланжи-сюр-Тернуаз (Па-де-Кале).

В 1946 году я узнал, что мои родители переехали в Польшу как репатрианты. Я тоже приехал в Польшу. Я учился пять лет, стал техником пищевой промышленности, женился на Терезе Садовской. Венчались мы в католическом костеле.

В настоящее время я неверующий. Воспитанный в польской культуре, я чувствую себя поляком, но питаю горячую симпатию к русскому народу, а особенно — к старообрядцам. Несмотря на многие предложения со стороны знакомых изменить фамилию, я никогда этого не сделаю. У меня двое детей, уже совершеннолетних. Они оба техники. Воспитанные в Польше, они типичные представители польского послевоенного поколения. Даже не потрудились научиться русскому языку в техникуме на «пятерку», хотя при каждом случае я напоминаю им о моем русском происхождении. На их поведение влияет неприязнь некоторой части польского общества к «русским». <...>

Т. Кириллов

Легница, 12 августа 1979 г.

(пер. с польского Анны Иванец)

EUGENIUSZ IWANIEC

Old Believers in Poland: the childbirth and baptism

This article presents the results of author's observations of children of Old Believers, based on his own field studies, on the stories told by the Old Believers, on the iconographic and others material. Author describes the rituals and beliefs associated with pregnancy, childbirth and baptism accompanied by name-giving, as well as paid attention to the problem of national identity.

Keywords: folklore of the Old Believers in the Masurian Lake District, rites and beliefs, folk magic, name as a basis of national identity

ЕЛЕНА ПОТЕХИНА
Варминско-Мазурский университет
(Ольштын, Польша)

Канонники из собрания Войновского монастыря попытка сравнительного анализа

В статье представлены предварительные результаты сравнительного анализа нескольких изданий Канонников из собрания бывшего федосеевского Спасо-Троицкого монастыря, находящегося в с. Войново (Польша). Автор показывает, что изучение языка анонимных старообрядческих богослужебных книг путем систематизации особенностей издательской правки может использоваться в целях определения протографа текста и косвенной идентификации времени и места издания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: старообрядческие издания, сборники канонов, церковнославянский язык, анонимная редакция

1. Введение

Известно, что большинство старообрядческих изданий до объявления царского манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г., в котором была объявлена свобода вероисповедания [Полное собрание законов: 237-238] печаталось в подпольных типографиях. Исследования историков-археографов показали, что в нелегальных изданиях выходные данные указывались заведомо ложно или не указывались вообще во избежание судебных преследований в случае обнаружения типографии [Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 3-7]. Некоторые издания удается атрибутировать на основании специальных незаметных с первого взгляда знаков, которыми печатники пользовались в своей практике, например, например, стеганографии. Стеганографические способы обозначения места изда-

ния, типографии или заказчика в старообрядческих изданиях известны с 70-х гг. XVIII в.: в изданиях Могилевской типографии того времени при помощи буквенных сигнатур листов зашифрованы имя и фамилия заказчика книг, калужского купца Эраста Кадмина [Jaroszewicz-Pieresławcew 1995: 100]. Наиболее известной подпольной типографией старообрядцев федосеевского согласия была типография братьев Овчинниковых в Москве, действовавшая во второй половине XIX в. и многократно упоминавшаяся в судебных документах в связи с обнаружением и расследованием [Починская 1997]. Овчинниковы использовали в своих изданиях стеганографию, например, указывая в корешковом поле книги буквы АО (по всей видимости, свои инициалы: Алексей или Андрей Овчинников), либо более пространственные записи, например, как в сборнике «Чин погребения умершим миряном, младенцам, инокам на Пасху и каноны» из собрания Войновского монастыря: *ИСТЕРКА (?) ДРЕВЛЕ ГРЕКОРОССІЙСКАГО ИСПОВѢДАНІА СОЛОВЕЦКАГО И СТАРОПОЛОДСКАГО ПОТОМСТВА ПЕЧАТАНО ПО СОВѢТУ И ПО БЛАГОСЛОВЕНІЮ ОЦА СВОЕГО ДУХОВНАГО ИНОКА* [Jaroszewicz-Pieresławcew/ Rosiechłina/ Orzechowska 2012]. Однако с 1880 г. и в изданиях Овчинниковых уже никаких помет нет.

Еще в 1996 году И. В. Починская писала о том, что старообрядческое книгопечатание конца XIX – начала XX века совершенно не исследовано [Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 6]. В течение двух прошедших десятилетий многое изменилось, однако следует заметить, что издания богослужебных книг XIX в. в собрании Российской государственной библиотеке до сих пор не описаны. Причины сложившейся ситуации можно объяснить как недооценкой значения поздних изданий богослужебной литературы, так и отсутствием опыта филологического анализа церковнославянских текстов нового и новейшего времени [ср. Кравецкий/Плетнева 2001: 13-17].

Данная статья представляет собой небольшую часть фундаментального исследования, объектом которого является книжное собрание бывшего старообрядческого Спасо-Троицкого монастыря в с. Войново на Мазурах (Польша). Исследовательская проблема определяется тем, что для атрибуции старообрядческих изданий богослужебных книг нового и новейшего периода, печатавшихся на стандартной фабричной бумаге, недостаточно археографического и библиографического анализа. Поскольку в языке этих изданий при сравнении соответствующих текстов заметны следы издательской правки, отражающей влияние как русского языка, так и церковнославянского языка патриарших и синодальных изданий, необходимо

провести анализ динамики изменений графики, орфографии, а также особенностей формоупотребления, словоупотребления и синтаксиса. Систематизация языковых данных могла бы быть использована в качестве одного из инструментов атрибуции анонимных изданий.

2. Сравнительное описание Войновских канонников

2.1. Особенности Канонника как богослужебной книги

В литургической практике Православной Церкви принято разделять богослужение на общественное и частное. Священники объясняют различия между одним и вторым следующим образом:

Православное Богослужение разделяется на общественное и частное, смотря потому, где, кем, когда и как оно совершается. Общественное богослужение совершается при общем собрании верующих, в храме, освященном Церковью, в узаконенное время, священнослужителями и по известному чиноположению. Частное Богослужение совершается членом Церкви в своем семействе или наедине, вне общего собрания верующих, по собственному расположению верующего. Оно может состоять из домашней молитвы утром, вечером, перед принятием пищи и после и по возможности перед началом и по окончании каждого дела; чтения слова Божия и других благочестивых и поучительных книг; повторения слышанного в церкви; выражения религиозных чувств в духовных песнопениях, а также домашнего Богослужения [Пальчевский 2016].

В течение продолжительного времени старообрядцы были лишены возможности совершать общественные богослужения, а потому основным способом отправления религиозных обрядов стали богослужения келейные или домашние, которые, как того требует церковная традиция, совершались по специальным церковно-богослужебным книгам. Наиболее высоко старообрядцы ценили дониконновские издания богослужебных книг. Однако их не хватало, поэтому старообрядцы поначалу занимались перепиской книг. С появлением определенных финансовых возможностей купцы-старообрядцы стали заказывать печатные издания в типографиях за пределами Российского государства, а затем, благодаря известному указу императрицы Екатерины II о так называемых «вольных типографиях» от 15 (26) января 1783 г., и организовывать собственные типографии, где печатали необходимые им книги, в том числе Канонники.

А. В. Вознесенский [1993] вслед за К. Т. Никольским определяет Канонник как сборник текстов, предназначенных именно для

частного богослужения и содержащих «извлечение из книг, употребляемых при богослужении общественном». В статье «Канонник как тип книги у старообрядцев» Вознесенский проследил процесс становления состава Большого и Малого Канонников с дониконовского времени до первых десятилетий XIX века. Поскольку важным было то, что первоначальный состав сборников «зависел от представлений на этот счет древнерусских книжников и переписчиков, а впоследствии — и типографов», Вознесенский указывает на то, что в печатной истории этих книг большое значение имели местные традиции употребления этих книг [ibid.: 355]. В заключение он сообщает:

Большой Канонник, имея основания в московских дониконовских изданиях, никогда не являлся простой их перепечаткой, а в процессе развития потерял и малейшее сходство с ними, превратившись в обширное собрание канонов праздникам господским и богородичным, нарочитым святым, наряду с которыми в его составе находились и встречаемые в московских изданиях каноны всеседмичные, а также ряд канонов, необходимых в повседневном быту [1993: 368].

Анализируя историю старообрядческого книгопечатания, Вознесенский приходит к выводу о том, что в XVIII-XIX в. (период наиболее активной деятельности старообрядческих типографий) из книг, относящихся к частному богослужению, старообрядцы печатали только Святцы и Канонники. Другие церковно-богослужебные книги, используемые Православной Церковью, такие как Акафистники, Молитвословы или Правильники, старообрядцами не издавались, поскольку, как полагает Вознесенский, не печатались в Москве в дониконовские времена (однако, следует заметить, что Правильники, однако, также издавались в старообрядческих типографиях позже, во второй половине XIX в.).

Таким образом, Канонники, находящиеся в Войновском книжном собрании, были необходимы для совершения богослужений. Мы не можем с полной уверенностью утверждать, что ежедневные службы в монастыре совершались по Канонникам, а не по Служебным Минеям, имевшимся в наличии. Однако именно по Большому Каноннику служит наставник сельской моленной в Войнове, где Минеи не используются, поскольку их нет. Следует отметить, что Войновское собрание включает два экземпляра Больших Канонни-

ков и один экземпляр Малого¹, а также издания отдельных канонов (Святому Апостолу и Евангелисту Иоанну Богослову, мученику Иоанну Воинственнику, святому мученику Уару и др.), копию канона Иоанну Предотече, переписанного игуменьей матушкой Евпраксией для Прасковьи Вавиловой в отдельную тетрадку, а также принадлежавший ей Правильник² (Правило келейное), содержащий тексты канонов и, по-видимому, напечатанный в типографии братьев Овчинниковых до 1880 г., поскольку в выходных данных указано: *Напечатана въ Типографіи Хрті́анъ, Головіцкаго ѿ Бѣларо́мѳракаго Почѣ́мста* ка, а под последней строкой стоит вопросительный знак.

Поскольку Канонники использовались в Войновском монастыре, организованном на средства Преображенского кладбища, крупнейшего центра старообрядцев-федосеевцев, следовало бы полагать, что их содержание должно определяться, по крайней мере, в основных чертах, федосеевской традицией. Однако на сегодняшний день состояние исследований федосеевских изданий не позволяет сделать каких-либо определенных выводов по данному вопросу.

2.2. Археографическое описание изданий

А. В. Вознесенский сообщает, что первые образцы старообрядческих Канонников, причем как Большого, так и Малого, вышли в свет в начале 1780-х гг. Большие Канонники печатались в формате 4⁰, а Малые — в формате 8⁰. В первых изданиях Больших Канонников (почаевских, гродненских, супрасльских), согласно Вознесенскому, обычно указывался факт их перепечатки с московских дониконовских изданий (напр., с издания 1651 г.), хотя уже первое, Почаевское издание 1783 г., отличалось от московского по составу канонов, а также включало части книг, обычно входившие в состав Псалтыри: месяцеслов, пасхалию, помянник и др. Тот факт, что типографии Почаевского монастыря официально было разрешено печатать богослужебные книги, а также то, что эта типография вообще принимала от старообрядцев заказы на печать, например, издавала для них Канонники, Прологи и др. литературу, послужил причиной указания в выходных данных Почаевской типографии позже, в те годы, когда легальное книгопечатание у старообрядцев было невозможно.

¹ Доступен в Электронной библиотеке Варминско-Мазурского университета в Ольштыне по адресу URL: dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/doccontent?id=1912&dirids=1.

² URL: dlibra.bg.uwm.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=1877&from=latest

Оба Больших Канонника напечатаны в формате 4⁰, оправлены в оригинальные переплеты из досок, обтянутых тисненой коричневой телячьей кожей. На переплетах сохранились кованые застежки, а на одной из книг золочение на верхней крышке и на корешке. Несмотря на повреждения переплетов, сохранность обеих книг отличная. Один из Канонников имеет выходные данные: он был напечатан в типографии при Преображенском богаделенном доме в Москве в 1909 году, первым тиснением. В качестве места издания второго Канонника указана Почаевская типография без обозначения года издания и образца, с которого производилась печать. Этот факт, а также качество бумаги свидетельствуют о его более раннем происхождении и печати в нелегальной типографии. Оба Канонника незначительно различаются по содержанию и по объему: в «Почаевском» каноннике 568 листов, а в «Преображенском» — 608.

Малый Канонник напечатан в формате 8⁰ (размер книжного блока 17 x 11,2 см) и содержит 96 листов. Переплет из досок, обтянутых материалом с орнаментальной вышивкой в оранжевых и коричневых тонах. В колофоне указана печать в типографии Почаевской (л. 96) без указания протографа и года издания. З. Ярошевич-Переславцев отмечает характерный шрифт и на л. 20 об. заставку из типографии Андрея Васильевича Симакова в Уральске. На лл. 1 и 8 отпечатаны заставки из типографии Луки Гребнева (см.: Починская 2016).

Книги напечатаны обычной для богослужебных книг двухцветной печатью: в оглавлении киноварью напечатаны заглавные буквы в слове канон и порядковые номера отдельных текстов, в самих текстах выделены названия разделов и начала частей канона, первые буквы песней (тропарей, кондаков, икосов, богородичнов и крестобогородичнов и др. гимнов), номера псалмов, а также буквы.

2.2.1. Вопрос о происхождении «Почаевских» Канонников

Как уже сообщалось во Введении к данной статье, один из Больших Канонников сопровождается выходными данными: *напечатана первыми тиснением в христіанской типографіи, при Преображенском богаделенном доме, в Москвѣ. в лѣто, 1909.* Эти данные верны, поскольку факт основания легальной типографии председателем Совета Преображенского кладбища Г. К. Горбуновым в 1908 г. отмечен в Старообрядческом церковном календа-

ре за 1968 г., изданном в Риге [Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 27]. Указание в качестве места издания второго Большого Канонника Почаевской типографии без года издания и ссылки на прототип свидетельствует о его более раннем, т.е. нелегальном происхождении (Илл. 1).

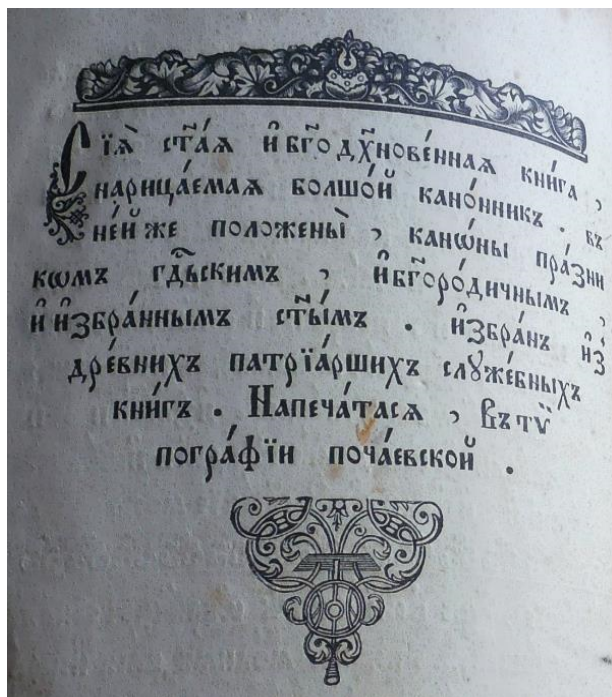


Иллюстрация 1. Колофон «Почаевского» канонника

Нельзя доверять указанию типографии Почаевской лавры как места издания Войновского Большого Канонника, поскольку известно, что последние заказы старообрядцев типография Почаевского монастыря выполнила в 90-е гг. XVIII века (это были заказы на печатание Псалтырей, а позже — Пандекта и Тактикона Никона Черногорца) [Вознесенский 1996]. Отсутствие года издания и указания на образец, с которого перепечатывается книга, также свидетельствуют о том, что Канонник был напечатан в подпольной типографии. «Почаевский» канонник, хотя он, безусловно, старше «Преображенского», напечатан в том же самом стиле, что и «Преображенский», подобным шрифтом, верстка обеих книг, по крайней мере, на первый взгляд, идентична (об этом подробнее см. ниже). Скорее всего, этот

Канонник был издан до 1905 г., во всяком случае, не позже 1908 года, о чем свидетельствует запись о покупке, сделанная на переднем форзаце (Илл. 2).

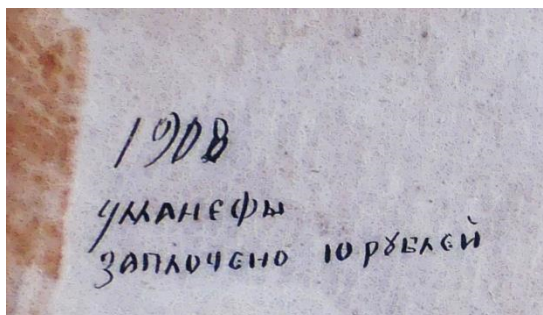


Иллюстрация 2. Запись о покупке книги, сделанная на переднем форзаце «Почаевского» канонника

Предположение о происхождении «Почаевского» Большого канонника мы строим на основании материалов, опубликованных в словаре А. В. Вознесенского, П. И. Мангилева и И. В. Починской [1996]. В статье, посвященной распространителю старообрядческих книг крестьянину дер. Овсерьево Калязинского района Степановской волости Тверской губернии, многократно судимому и оштрафованному за хранение книг и типографского оборудования Гаврилу Панфиловичу Блинову, Починская пишет, что, когда в начале марта 1902 г. агенты московской сыскной полиции в очередной раз вышли на беспоповца Блинова, в его московской квартире в Новой Деревне было найдено большое количество книг, которые, как заявил на допросе Блинов, были им куплены в типографии Д. Д. Крупина в с. Черкизово. Из материалов дела Блинова стало известно и о типографии Крупина. Через несколько месяцев (в октябре 1902 г.) в Нижнем Новгороде был найден очередной склад книг, распространяемых Блиновым, среди которых в числе других книг были также Большой и Малый Канонники, напечатанные Крупиным [Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 25]. Если учесть, что во время одного из первых арестов у Блинова были найдены издания подпольной типографии братьев Овчинниковых, а также «принадлежности тиснения», то можно предположить, что найденные в Нижнем Новгороде книги могли быть также напечатаны им самим.

Таким образом, исследование оформления книг не может дать более или менее достоверных сведений о месте издания и об издателе.

Хотя, как пишет Вознесенский, старообрядцы украшали свои книги оригинальными [разрядка моя — Е. П.] узкими симметричными заставками с расходящимися от центра гирляндами веток, цветов или шишек, использовавшимися в оформлении книг наиболее ходового формата, в четвертую долю листа (Псалтыри, Часовники, Канонники и др.) [Вознесенский 1996: 70-76], издатели учились друг у друга, а также обменивались печатными материалами, покупая друг у друга шрифты и доски. Так один из наиболее известных издателей и просветителей начала XX века федосеевец Лука Арефьевич Гребнев, происходивший из с. Дергачи Уржумского района Вятской области, в течение довольно продолжительного времени в 80-е — 90-е годы XIX в. находился в Москве, где, как предполагается, учился типографскому ремеслу у братьев Овчинниковых и у Д. Д. Крупина, с которым его связывали дружеские и деловые отношения. Свою первую типографию Гребнев, по-видимому, организовал в родной деревне, вернувшись из Москвы в 1899 г. В 1907 г. по приглашению Григория Клементьевича Горбунова, основателя типографии при Преображенском богаделенном доме, Гребнев участвовал в ее организации: он жил в доме Горбунова, где располагалась типография, изготовил такой же шрифт, какой использовал в своих собственных более поздних изданиях [Починская 2016]. Поскольку свои книги он распространял со складов в Казани и в Москве [Вознесенский/Мангилев/Починская 1996: 32], «Почаевский» Большой Канонник вполне мог попасть в Войново как из Казани или Чистополя (вместе с самой Еленой Петровной Дикопольской или, например, с сестрами Тихонкиными или Антониной Кондратьевой), так и из Москвы.

К своему очерку «Из истории старообрядчества Вятского края», посвященному федосеевцам, Починская приложила альбом, собранный в начале 20-х гг. XX в. Гребневым для Ново-Тушкинского музея и представляющий образцы орнаментики его типографии.

Эти заставки использовались в оформлении книг наиболее ходового формата, в четвертую долю листа (Псалтыри, Часовники, Канонники и др.). В центре некоторых заставок подобного рода помещен кувшин. Эти заставки являют собой непосредственный синтез традиционных московских мотивов (гирлянда) и одного из основных элементов барочной книжной графики (кувшин) [Починская 2002: 155].

Сам Гребнев указал, что доски были куплены в Москве из прежде бывшей типографии (Починская полагает, что у Овчинниковых). Сравнение заставок, использованных в «Почаевском» и в «Преображенском» канонниках, показывает, что оба издателя пользовались одними и теми же клише. Репертуар заставок, использованных в Больших канонниках, ограничивается пятью видами. Приведенная ниже нумерация принадлежит Починской и введена для описания альбома книжной графики Гребнева [Починская 2016]:



Иллюстрация 3. Заставка № 10



Иллюстрация 4. Заставка № 11



Иллюстрация 5. Заставка № 12



Иллюстрация 6. Заставка № 13



Иллюстрация 7. Заставка № 14

Набор заставок, использованных в Малом каноннике, отличается. Здесь есть и более простые заставки с орнаментом из длинного узкого ряда листьев аканта. З. Ярошевич-Переславцев отмечает на л. 20 об. заставку из Уральской типографии, а на лл. 1 и 8 заставки из альбома Гребнева. На основании этих данных и устного сообщения И. В. Починской, Ярошевич-Переславцев в библиографических данных электронного издания Малого Канонника указывает в качестве места издания, сопровождая эти сведения знаком вопроса. Сведения об издании книги в Почаевской типографии, на первый взгляд, противоречат предположению З. Ярошевич-Переславцев, поскольку типография Симакова действовала легально, была открыта по разрешению властей в 1906 году и занималась изданием богослужебной литературы под покровительством признавшего белокрыницкую иерархию епископа Уральского и Оренбургского Арсения (А. В. Швецова) [Вознесенский/ Мангилев/ Починская 1996: 64]. И. В. Починская же полагает, что в Войновском экземпляре утрачен второй выходной лист с указанием печати Симакова. Лист этот мог также быть удален намеренно, в связи с идейными расхождениями между двумя основными старообрядческими толками. Несмотря на использование при наборе шрифта, характерного для типографии Симакова, происхождение Малого Канонника, который в случае печати его Симаковым следует признать изданный поповцами, также требует дополнительных исследований.

В условиях, когда археографические и библиографические исследования старообрядческих изданий заходят в тупик, а попытки атрибуции книг с ложными выходными данными оказываются тщетными, последней возможностью определить место издания и, может быть, издателя остается анализ особенностей языка напечатанных текстов — хотя эта задача оказывается невероятно сложной при современном уровне знаний о старообрядческих изданиях нового и новейшего времени.

2.4. Состав текстов в Войновских Канонниках

Состав текстов в обоих Войновских Больших Канонниках отличается от состава тех старших канонников, о которых пишет А. В. Вознесенский.

Книги различаются по объему, а значит, также и по содержанию. В более объемном «Преображенском» Каноннике напечатано больше канонов (78), чем в меньшем по объему «Почаевском» (75 канонов). В «Почаевском» Каноннике отсутствуют каноны Богородице Неопалимая Купины, мученику Уару и великомученице Варваре, нет в нем также стихер евангельских.

Порядок следования канонов практически один и тот же. Различается всего лишь очередность расположения отдельных канонов, начиная с Канона иконе Богородице Казанской (26-го в перечне канонов в обоих Больших Канонниках). После канона Индикту следуют каноны Господским и Богородичным праздникам в порядке следования по церковному календарю, включая также каноны Обрезанию Господню (отдельно от Сретенского), в неделю Антипасхи, Преполовению, Положению Ризы Господней, Всемиловитому Спасу и Нерукотворенному Образу. За этими канонами следует канон Покрову Богородицы и каноны иконам Богородицы: Богородице Знамению (Новгородской), Сретению иконы Пресвятой Богородицы Владимирской, Явлению иконы Богородицы Тихвинской, Явлению иконы Пресвятой Богородицы Казанской. Вслед за последним в «Преображенском» Каноннике следует канон явлению иконы Богородицы Феодоровской (в Костроме), который в «Почаевском», по видимому, по ошибке был сверстан среди канонов прочим святым, великим и малым (после канона Праведному Артемию Веркольскому). Остальные каноны иконам: Неопалимая Купины (только в Преображенском Каноннике) и Одигитрии Смоленской, Богородице «В наведении печали», иконе Богородицы «Все скорбящим Радость». За канонами иконам Богородицы следуют каноны пророкам и апостолам: Рожеству и Усекновению Честных Глав Иоанна Предотечи, Верховным Апостолам Петру и Павлу, Апостолу Евангелисту Иоанну Богослову, Святым, Славным и Всехвальным Апостолам, Святому Пророку Илии, Всем Святым. Затем напечатаны каноны святым: Святителям Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту (каждому в отдельности) и общий канон Трем Святителям, Святителю Николе Чудотворцу, канон-молебен Трем святителям Московским, Петру, Алексию и Ионе; священномученикам Антипе, Власию, великомученикам Димитрию и Геор-

гию, мученику Харлампию, бессребреникам Козме и Дамиану, страсотерпцам Борису и Глебу, Великому князю Александру Невскому, чудотворцу; преподобным: Алексию, человеку Божию; Сергию (Радонежскому), Варлааму Новгородскому (Хутынскому), Пафнутию Боровскому, Кирилу Белозерскому, Димитрию Прилуцкому, Зосиме и Саватию Соловецким, Макарию Желтоводскому и Унженскому; святым мученикам Флору и Лавру, страсотерпцу Иоанну Воинственнику, преподобному Марою, Артемию Веркольскому. В «Преображенском» Каноннике за этими канонами следуют каноны мученику Уару и великомученице Варваре, отсутствующие в «Почаевском», а в «Почаевском» — сразу же канон Честному и Животворящему Кресту, далее — канон-молебен за всяко прошение, Служба пред Господом Нашим Исусом Христом, стихеры и акафист Пресвятой Богородице, канон Ангелу Хранителю, канон-молебен за творящих милостыню, канон за болящего, канон на исход души, канон за единоумершего, канон за умерших, начало правилу келейному, помянник по вся дни, прокимны и евангелии праздникам Господским и Богородичным и избранным святым.

Исследование состава текстов в Канонниках также может помочь в атрибуции книги. Известно, что старообрядческие издатели во время набора прибегали к серьезной правке издаваемых ими книг. Например, причиной отъезда Гребнева из Москвы домой на Урал послужил конфликт с управляющим типографией Преображенского кладбища по поводу состава Азбуки, учебника для обучения грамоте детей старообрядцев. И. В. Починская сообщает о нем следующим образом:

Одним из проявлений конфликта и непосредственным поводом к отъезду Л. А. Гребнева из Москвы стал спор о составе готовившегося к публикации пробного издания типографии — Азбуки. Л. А. Гребнев возражал против включения в нее так называемого «десятословия Моисеева», в котором печатника смущала заповедь «не прелюбодействуй и не пожелай жены ближнего своего». Обучаться по этой книге, говорил он, будут 8-летние дети, поэтому слишком многое им придется объяснять «без нужды и без времени», в том числе касаться вопроса о браках [Починская 2016].

Можно предположить, что состав Канонников, который, в соответствии с данными А. В. Вознесенского, многократно изменялся даже в течение первых десятилетий деятельности Московского Печатного двора еще до реформы Никона [1993: 358-360], также постоянно дорабатывался старообрядческими печатниками.

Малый Канонник содержит каноны Всемиловитому Спасу, Честному Кресту, Богородице Одигитрии, общий канон Богородице, из общей минеи, канон Святителю Николе и в Неделю Святыя Пасхи, а также на Святую Пасху стихеры, устав часов, павечерницы и полунощницы, указ молитв пред обедом и по обеде во всю светлую седмицу, прокимны и евангелии.

2.5. Характер издательской правки

Сопоставление текстов соответствующих канонов, помещенных в обоих Больших Канонниках, а также в Малом Каноннике, показало, что в них имеются графические и орфографические различия. Кроме того, можно обнаружить также различия в лексике. В таблице (см. ниже) указаны отдельные примеры графических и орфографических различий между двумя Войновскими Большими Канонниками. Обращает на себя внимание ошибка в употреблении падежной формы в заглавии канона в «Почаевском» каноннике: Канон Богородице *Одигитрию* (вместо окончания ж. р. — *Одигитрии* — используется окончание ср. р., видимо, по образцу: Канон Богородице Знамению). Подобным образом в обоих канонниках строится словосочетание *Стихеры прѣсѣтѣн кѣѣ ѡкадѣнствѣ* (вместо акафисто). Малый Канонник из Войнова также содержит Канон Богородице *Одигитрию*.

В Малом Каноннике на л. 20 об. и 27 есть записи карандашом, почерком, похожим на почерк игуменьи Войновского монастыря Евпраксии (Е. П. Дикопольской). В Тропаре Кресту (л. 20об.) предлагается петь вместо <поклѣды> *державномѣ црѣю нашѣмѣ <на сопротивныа дѣрѣи> — православнымъ христїаномъ*, а на л. 27 в Кондаке того же канона над словами <возвелѣнїи слою своєю> *державнаго црѣя нашего* соответственно *православныхъ христїанъ* и далее: *поклѣды дѣлѣмѣ (нмъ) на сопротивѣты, погобѣи нмѣциѣ (нмѣциимъ) твоѣ ѡрѣжїе*.

В приведенной ниже таблице помещены тексты тропаря и кондака из двух канонов: Воздвижению Честного и Животворящего Креста, а также канона Честному Кресту. В Большие Канонники вошли оба канона, в Малом напечатан только второй. Для сравнения приводятся тексты из дониконовской Минеи Служебной на сентябрь, напечатанной Василием Бурцовым [Минея 1636], входящие в Службу на Всемирное Воздвижение Честнаго и Животворящаго Креста. Как видим, старообрядческий печатник оказывался перед необходимостью выбора, когда открывал дониконовскую книгу. Тексты тропаря, приведенные в службе, различаются не только версткой: в одном случае

глагол *даровать* стоит в форме повелительного наклонения, а в другом — в форме деепричастия. Интерференцию церковнославянского и русского разговорного языка иллюстрирует использование формы *супротивныя* наряду с *супротивныя*³.

	Тропарь Воздвижению Креста	Тропарь Святому и Животворящему Кресту
Миня 1636	Спаси гѣи/ люди своа, ѿбл҃гви достоа́нїе свое. поклѣды бл҃говѣрномѹ цр҃ю нашемѹ насопротѣвныа/ дарѹи. ѿсвоа сохрана́а/ кр҃то́мх люди. (л. р҃ѣд)	
«Почаевский» Большой Канонник	Спаси гд҃и/ люди своа, ѿ бл҃гви достоа́нїе свое,/ по- клѣды бл҃говѣрномѹ цр҃ю нашемѹ на/сопротѣвныа дарѹи, ѿсвоа сохра́наа/ кр҃то́мх люди. (л. аї)	Спаси/ гд҃и люди своа, ѿ бл҃гви достоа́нїе свое,/ по- клѣды бл҃говѣрномѹ цр҃ю нашемѹ наспро/тѣвныа дарѹа, ѿ своа сохра́наа кр҃то́мх/ люди. (л. үк҃д)
«Преображенский» Большой Канонник	Спаси гд҃и/ люди своа, ѿ бл҃гви достоа́нїе свое,/ по- клѣды бл҃говѣрномѹ цр҃ю нашемѹ на/сопротѣвныа дарѹи, ѿ своа сохра́наа/ кр҃то́мх люди. (л. аї)	Спаси/ гд҃и люди своа, ѿ бл҃гви достоа́нїе свое,/ по- клѣды бл҃говѣрномѹ цр҃ю нашемѹ на спро/тѣвныа дарѹа, ѿ своа сохра́наа кр҃то́мх/ люди .
Малый Канонник		Спи гд҃и люди своа, ѿ бл҃гви достоа́нїе свое, поклѣды державномѹ цр҃ю нашемѹ на сопротѣвныа дарѹи, ѿ своа сохрана́а кр҃то́мх люди. (л. ѳоб.)

Таблица 1. Тексты Тропаря Кресту

В более просторном тексте кондака обнаруживается больше различий в употреблении знаков препинания. Кроме того, разворачивается не до конца понятная форма притяжательного местоимения второго лица ти: *жѣтельствѹ твоѹмѹ*. Следует также отметить стремление заменить интонационные знаки пунктуационными для внесения смысловой и логической определенности в синтагме: *твоѹ ѡрѹжїѹ мїръ, непоклѣднѹю поклѣдѹ / твоѹ ѡрѹжїѹ, мїръ непоклѣднѹю поклѣдѹ*.

³ Уже В. И. Даль в статье *сопротивъ* дает помету *нар.* при наречиях *супротивъ, насупротивъ* [Даль 1955/IV: 272]. Ср. также: Евгеньева 1984/4: 307.

	Кондак Воздвижению Креста	Кондак Святому и Животворящему Кресту
Миня 1636	Вознесѣнса на крѣтѣхъ вѣлею,/ тезоименнитомъ ти нынѣ жительствѣхъ,/ щедрѣты твоѣ дѣрзи хѣ вѣже. возвесеан/ еилою своєю блговѣрнаго црѣа нашего, поклѣды даа ѣмъ нагопѣтѣты. погѣкѣ имъцихъ/ твоѣ дрѣжѣе мѣрѣ, непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. рѣкоб.)	
«Почаевский» Большой Канонник	Вознесѣнса на крѣтѣхъ вѣлею,/ тезоименнитомъ ти нынѣ жительствѣхъ,/ щедрѣты твоѣ дѣрзи хѣ вѣже. воз/весеан еилою своєю блговѣрнаго црѣа/ нашего, поклѣды даа ѣмъ нагопѣтѣты, погѣкѣ имъцихъ твоѣ дрѣжѣе/ мѣрѣ, непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. гѣоб.)	Вознесѣнса/ на крѣтѣхъ вѣлею тезоименнитомъ нѣнѣ/ жительствѣхъ твоимъ щедрѣты твоѣ/ дѣрзи хрѣте вѣже. возвесеан еилою своєю/ блговѣрнаго црѣа нашего, поклѣды/ даа ѣмъ нагопѣтѣты, погѣкѣ имъцихъ твоѣ дрѣжѣе, мѣрѣ непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. вѣг.)
«Преображенский» Большой Канонник	Вознесѣнса на крѣтѣхъ вѣлею, тезоименнитомъ ти нѣнѣ жительствѣхъ,/ щедрѣты твоѣ дѣрзи хрѣте вѣже. воз/весеан еилою своєю блговѣрнаго црѣа/ нашего, поклѣды даа ѣмъ нагопѣтѣты, погѣкѣ имъцихъ/ твоѣ дрѣжѣе/ мѣрѣ, непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. гѣоб.)	Вознесѣнса/ на крѣтѣхъ вѣлею тезоименнитомъ нѣнѣ/ жительствѣхъ твоимъ, щедрѣты твоѣ/ дѣрзи хрѣте вѣже. возвесеан еилою своєю/ блговѣрнаго црѣа нашего, поклѣды/ даа ѣмъ нагопѣтѣты, погѣкѣ имъцихъ твоѣ дрѣжѣе, мѣрѣ непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. вѣд.)
Малый Канонник		Вознесѣнса на крѣтѣхъ вѣлею,/ тезоименнитомъ нѣнѣ жительствѣхъ твоимъ. щедрѣты твоѣ дѣрзи хрѣте вѣже. возвесеан еилою своєю, державнаго црѣа нашего. поклѣды даа ѣмъ нагопѣтѣты, погѣкѣ имъцихъ твоѣ/ дрѣжѣе, мѣрѣ непоклѣдѣмъю поклѣдѣ. (л. кз)

Таблица 1. Тексты Кондака Кресту

Среди графико-орфографических особенностей Малого канонника следует отметить полное отсутствие ерков для обозначения переносов и в целом одиночные употребления ерков на месте редуцированных (только над конечными согласными предлогов на согласный, чаще всего, в предлоге *из* вместо ера), регулярное использование ера на конце слов и последовательно реализуемое раздельное написание предлогов с существительными. Интонационно-пунктуационные знаки (запяты и точки) располагаются на строке, в отличие от Больших Канонников, где те же знаки приподняты на уровень перекалдин букв.

Пока не удалось определить, является ли употребление эпитета *державный* вместо *благочестивый* в отношении царя характерной чертой текстов старообрядцев Белокриницкого согласия. И. В. Семенов-Басин упоминает о том, что старообрядцы (какого толка?) отредактировали текст тропаря Воздвижению Святого Креста, заменяя прилагательное *благочестивый* на *державный* [Семенов-Басин 2015: 484-485]. Однако в статье идет речь о том, как Белокриницкие решали вопрос о поминовении властей после отречения царя Николая II. Следующим вопросом, на который предстоит дать ответ — это то, связаны ли исправления текста в Малом Каноннике с какими-либо постановлениями федосеевских властей.

В приведенной ниже таблице приведены результаты сопоставления текстов канона Ангелу Хранителю, включенного во все три канонника. Сопоставление показало, что в ходе дальнейшего исследования следует уделить особое внимание специфике употребления ерка, в том числе для обозначения переносов в изданиях нового и новейшего времени. Характерно, что в старшем Каноннике сохраняется эта особенность старообрядческой кириллической орфографии.

Особенности графики и орфографии	«Почаевский» Большой Канонник	«Преображенский» Большой Канонник
Ошибки	Ванонѣ кѣѣ одигитрѣю	Ванонѣ кѣѣ одигитрѣю
Интерференция (?)	Млѣва бѣ аггѣлѣ хрѣ- нителю ѡнгле хрѣтѣ стѣын (л. ѱї)	Млѣва бѣ ѡнгѣлѣ хрѣ- нителю ѡнгле хрѣтѣ стѣын (л. Фѡ)
Употребление ерка для обозначения переносов	Употребляется регулярно	Не употребляется
Одно и два -н- в прилагательных и причастиях	Молѣтвенника; бжѣственаго; спасѣнаѡ; невецѣственомѣ; пре-	Молѣтвенника; бжѣственнаго; спасѣннаѡ; невецѣственомѣ; пре-

	вѣспрѣннаѡ; мѣслѣнаѡ; ѡсклаѡкленымѡ; ѡгненнымѡ бѣзчѣслѣнагѡ	вѣспрѣннаѡ; мѣслѣннаѡ; ѡсклаѡкленнымѡ; ѡгненнымѡ
Исторические фонетические рефлексы	ѡнепонѡжаѡца	ѡнепонѡждаѡца
Грамматические различия (словообразование)	Но не ѡстѡпникѡ ми бѡди храниѡтель приѡснѡи (л. γōε)	Но не ѡстѡпенѡ ми бѡди храниѡтель приѡснѡи (л. γōε)

Возможно, что исправления, внесенные в более новый и легально изданный Большой Канонник издания Типографии Преображенского богаделенного дома, отражают изменения в церковнославянском языке нового периода, связанные с реформами церковнославянского языка, которые проводились Русской Православной Церковью в последние десятилетия XIX века. В таком случае можно было бы говорить более подробно о влиянии языка официальной церкви на язык старообрядческих изданий.

3. Заключение

Вступительное исследование показывает, что Большой Канонник как один из основных типов богослужебных книг старообрядцев в течение XIX века претерпевал дальнейшие изменения, связанные в том числе с дальнейшей дифференциацией старообрядческих толков, следствием которой было создание очередных подпольных типографий, печатавших книги для нужд конкретных общин. Вознесенский отмечает основную тенденцию в процессе формирования канонников, связанную с увеличением их полифункциональности (посредством внесения в книгу новых статей и, следовательно, расширения возможностей употребления книги) [1993: 368].

Таким образом, результаты дальнейших исследований текстов старообрядческих канонников могли бы позволить с определенной степенью точности установить, по крайней мере, какое именно из изданий было использовано в качестве образца и какая редакторская правка проводилась. Следует отметить, насколько важна была роль старообрядческого печатника, который, являясь одновременно хозяином типографии и редактором, имел возможность самостоятельно, безо всякой цензуры выбрать протограф для перепечатаваемой книги и внести свои исправления, — это существенно отличает тра-

дицию старообрядческой печати от официальной послереформенной традиции Русской Православной Церкви («никонианской»).

Принципиальное различие между двумя традициями церковной печати в России: официальной и нелегальной, обусловлено особой ролью процессов централизации государственной и церковной власти в России и — впоследствии — разработкой общих требований, предъявляемых Синодом РПЦ к авторам новых гимнографических произведений и редакторам традиционных текстов. Обреченная на подпольное существование старообрядческая письменность, с одной стороны, опиралась на традиции, а с другой — на индивидуальную инициативу анонимных печатников, которые одновременно выступали в роли редакторов текстов.

В завершение данной статьи следует привести слова А. В. Вознесенского: «Печатная история старообрядческих Канонников еще раз подтверждает неоднократно высказываемую мысль о том, что старообрядчество несводимо к простому традиционализму и неотступной ревности к старине» [Вознесенский 1993: 368].

ИСТОЧНИКИ

Большой канонник.

Большой канонник (1911)

Малый канонник. Анонимное издание. (Уральская старообрядческая книгопечатны?) Формат 8⁰.

Миня 1636 — Миня служебная. Сентябрь. Печатник Василий Федоров Бурцов, Москва, 30.08.1636.

Миня 1893 — Миня. Месяц септември. Киев.

ЛИТЕРАТУРА

ДАЛЬ, В. И. (1955), Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. Москва.

ВОЗНЕСЕНСКИЙ, А. В. (1993), Канонник как тип книги у старообрядцев, [в:] Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLVIII. Санкт-Петербург, с. 355-368.

ВОЗНЕСЕНСКИЙ, А. В./МАНГИЛЕВ, П. И./ПОЧИНСКАЯ, И. В. (1996), Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701-1918). Материалы к словарю. Екатеринбург.

ЕВГЕНЬЕВА, А. П. (ред), (1984), Словарь русского языка. В 4-х тт., Москва.

НЕФЕДОВ, Г., прот. (2016), Таинства и обряды Православной церкви, Доступно в Интернете по адресу: azbyka.ru/tainstva-i-obryady-pravoslavnoj-cerkvi [доступ 3.03.2016].

НИКОЛЬСКИЙ, К. Т. (1858), Обзорение богослужбных книг православной российской церкви по отношению их к церковному уставу. Санкт-Петербург.

- ПАЛЬЧЕВСКИЙ, А., свящ. (2016), Общее и частное богослужение в Православной церкви. Доступно в Интернете по адресу: www.palchevskiy.by/ob.schee-chastnoe-bogoslugenie.html [доступ 3.03.2016].
- ПОЧИНСКАЯ, И. В. (2002), Особенности художественного оформления старообрядческих изданий XVIII – начала XX века. В: Вестник музея «Невьянская икона». Вып. 1. Екатеринбург, 141-167.
- ПОЧИНСКАЯ, И. В. (1997), Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX – начале XX вв. (1906 г.), [в:] Уральский сборник: История. Культура. Религия, Екатеринбург, 146-153
- ПОЧИНСКАЯ, И. В. (2016), Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII - начало XX вв.). Приложение. Альбом орнаментики Л. А. Гребнева. В: Починская, И. В./ Мангилев, П. И./ Белобородов, С. А./ Ключкина, Ю. В. (2001-2002), Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Изд. 2-е, испр. и доп. Екатеринбург. Доступно в Интернете по адресу: hist.igni.urfu.ru/lai/ocherki/pochinskaya_txt.html [доступ 26.02.2016].
- Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т. XXV: 1905. Санкт-Петербург, 1908, 237-238.
- СЕМЕНЕНКО-БАСИН, И. В. (2013), Вопрос о литургическом поминовении властей в 1917 году в Старообрядческой церкви Белокрыницкой иерархии, [в:] Старообрядчество в России (XVII-XX века). Под ред. Е. М. Юхименко. Выпуск 5, Москва, 484-517.
- JAROSZEWICZ-PIERESŁAWCEW, Z. (1995), Starowierycy w Polsce i ich księgi. Olsztyn.
- JAROSZEWICZ-PIERESŁAWCEW, Z./ РОСИЕЧИНА, Н. / ORZESHOWSKA, J. (2012), Стеганография в старообрядческих книгах из коллекции Войновского монастыря, [w:] Przegląd Rusycystyczny. 3/139, 5-10

HELENA РОСИЕЧИНА

**Several Book of Canons from Vojnovo monastery:
an attempt of comparative analysis**

The article presents preliminary results of a comparison of several Books of Canons from the collection of a former Old Believers' Savior-and-Holy-Trinity Monastery, located in Wojnowo (Poland). The author aims to show that a systematic comprehensive description of language features (especially editorial changes) of anonymous 19th century Old Believer prayer books can be applied to determine the protographs and implicitly identify the time and place of their publication.

KEYWORDS: Old Believer publications, collections of canons, Church Slavonic, anonymous editors

*Современный церковнославянский язык:
проблемы нормы*

МАРИЯ ДАВЫДЕНКОВА
Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет
(ПСТГУ)

**Написание заимствованных слов
с буквами «И», «I», «V»
в «Словаре речений из богослужебных книг»
прот. А. И. Невоструева
и в церковнославянской традиции¹**

Статья посвящена особенностям правописания рукописного «Словаря речений из богослужебных книг» авторства протоиерея А. Невоструева. Основная проблема исследования связана с использованием заимствованных из греческого языка слов с буквами «И», «I» and «V» и, соответственно, расположением в алфавитном порядке словарных статей. История вопроса с точки зрения древних грамматик показывает, что во время первых славянских переводов и до XIX в. включительно греческое происхождение не влияло на написание заимствованных слов. С XIX в. грамматика церковнославянского языка, в отличие от русской грамматики, требовала этимологических написаний, что отражено в корпусе литургических текстов. Однако Невоструев в своем церковнославянском словаре опирался на орфографические правила русского языка.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: историческая лексикография, церковнославянский язык, богослужебные тексты, заимствованные слова, орфографическая вариативность.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Подготовка к изданию «Словаря речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

1. Проблематика исследования

1.1. «Словарь речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева

Необходимость данного исследования по частному орфографическому вопросу возникла в процессе подготовки к изданию рукописи «Словаря речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева [см.: Давыденкова 2007-2016]. При работе со статьями на буквы «И» и «І» обнаружилось непоследовательное распределение в рукописи иноязычных (заимствованных из греческого или при посредстве греческого) слов. Среди статей на «И» встречаются, например, *игемонъ*² (от ἡγεμών), *илектръ* (от ἤλεκτρον), *иктинъ* (от ἰκτίς), *ипподромъ* (от ἵπποδρομος), *идоль* (от εἶδωλον), *ирмосъ* (от εἶρμός), *икось* (от οἶκος). Похожее разнообразие характеризует и лексический материал на букву «І». Особую трудность представляют слова и гнезда, которые встречаются на обе буквы. Например, все статьи с производными от слова *икона* помещены в части «І», а слово *иконный* – в части «И». Слово *идоль* есть и на «И», и на «І», а его многочисленные дериваты разделены на две части. Важно отметить, что речь идет о заголовках словарных статей, т. к. Невоструев практически никогда не приводит развернутых примеров, а только дает «адреса» в Св. Писании или богослужебных книгах. При сверке цитат по церковнославянским изданиям выяснилось, что написание искомым слов в указанных Невоструевым местах отличается от заголовочных слов в рукописи словаря. Такие значительные орфографические расхождения нуждались в объяснении и адекватном отражении их в процессе публикации.

1.2. Задачи исследования

Для начала потребовалось ответить на следующие вопросы: 1) Каковы требования церковнославянской, а также русской дореформенной грамматики в отношении данной группы слов? 2) Какие варианты написания являются нормой в печатных церковнославянских текстах? 3) Чем можно объяснить расхождение в написании в рукописи словаря и в источниках, на которые ссылается его автор?

² Слова из *Словаря* Невоструева приводятся в соответствии с орфографией рукописи, в упрощенной графике курсивом. Старо- и церковнославянские фрагменты приводятся славянизированным шрифтом (написание источников).

2. Орфографическая норма и узус в различные эпохи

2.1. Древнейший период (X-XIII вв.)

Считается, что наличие в славянской азбуке трех букв для звука [i] — результат механического заимствования букв греческого алфавита ι, η и υ, обозначавших один звук и употреблявшихся в греческой письменности только по традиции (равно как и сочетания ει и οι). Это явление известно как итацизм [см.: Кузьминова 2001: 549].

Однако есть некоторые указания отечественных исследователей на то, что за разными знаками все же стояли звуковые отличия, ощутимые если не для самих славян, то для грекоязычных авторов славянской азбуки. Между вариантами фонемы [i], обозначавшимися буквами ι и η, вероятно, сохранялось различие по долготе, которое авторы первых переводов стремились передать в заимствованных словах [см.: Григорьева 2002: 77]. Поэтому и в кириллице, и в глаголице изначально присутствовали буквы «и» и «ижеи».

Кроме того, есть сведения о том, что υ в некоторых греческих говорах продолжала произноситься как [i̥]³. В глаголической азбуке ей соответствовала специальная буква «ик». Кириллическая буква υ использовалась в древнейших текстах не только в заимствованных словах, но и в славянских как графический вариант is и ю для обозначения [i̥]⁴.

Хотя, предположительно, орфография заимствованных слов в первых переводах была максимально приближена к греческой, уже древнейшие древнерусские тексты свидетельствуют о том, что этимология таких слов не играла роли. Это неудивительно: если переводчики знали написание греческого слова и ориентировались на него, то переписчики могли и не знать.

Закономерности распространения вариантов – Ѱ в древнейший период таковы: при безусловном преобладании буквы Ѱ дублет Ѱ употребляется обычно после гласной. [...] В большинстве старших древнерусских текстов употребление Ѱ как «узкой» буквы в большинстве случаев обусловлено, очевидно, позицией конца строки [Гальченко 1989: 44].

³ Ср.: «В эпоху Кирилла греческое υ еще не повсеместно обратилось в [i], и как раз в Македонии есть греческие диалекты с выговором υ = [i̥]» [Щепкин 1999: 38].

⁴ Подобным образом она использовалась в Путятиной Минее (см.: Осипов 2010, 70).

В заимствованных словах регулярно **ѣ** воспроизводилось только в слове **ѣ** (в том числе в вариантах под титлом), реже — **ѣ**. Буква **ѣ** в течение XII-XIII вв. перестала употребляться в буквенном значении и сохранилась лишь в числовом. «Лишь с начала XIV в. **ѣ** начинает употребляться чаще, факультативно заменяя **ѣ** в позиции после гласной и в начале слова, хотя и здесь остается предпочтительнее написание **ѣ**» [Каверина 2008: 51].

2.2. Период второго южнославянского влияния (XIV – XV вв.)

В эпоху второго южнославянского влияния в азбуку возвращаются забытые греческие буквы. Но ситуация здесь совсем иная, чем в начальный период развития славянской письменности. Различия в написании букв **ѣ** – **ѣ** теперь поддерживаются лишь письменной традицией, но не различием в произношении, и только в том случае, если переписчики действительно справлялись с греческим оригиналом. Поэтому говорить можно скорее о поверхностном подражании греческой орфографии, чем о сходстве.

В это же время устанавливаются новые правила распределения дублетных букв, требующие написания **ѣ** перед гласной буквой. В остальных случаях «десятеричное **ѣ** употребляется так же редко, как и в памятниках до второго южнославянского влияния» [Осипов 2010: 125].

2.3. Эпоха начала книгопечатания и первых грамматик (XVI – XVII вв.)

В первопечатных изданиях десятеричное **ѣ** продолжает употребляться перед гласными буквами и в заимствованиях [Осипов 2010: 151], но в последнем случае нерегулярно.

В первых славянских грамматиках, например, у М. Смотрицкого, оговаривается только правило написания **ѣ** перед гласными, а об иноязычных словах ничего не говорится [Смотрицкий 2007: 51 об.].

Таким образом, в результате развития орфографии в XVI-XVII вв. «дублеты [...] **ѣ** не устраняются. В дублетный ряд с **ѣ** — **ѣ**

окончательно становится и w, значение которой долгое время было неустойчиво; начертание ижицы все чаще противопоставляется начертанию d, закрепившейся в значении [u]» [Осипов 2010: 179].

2.4. XVIII век

Изменения во взаимоотношениях между буквами «и», «і» и «v» в новое время связаны со следующими событиями: появлением гражданской азбуки; началом формулирования правил русской орфографии, противопоставленной церковнославянской; систематическим изучением в России классических языков.

В XVIII веке в грамматиках появляются отдельные указания на особые правила написания иноязычных слов.

Кратко об этом упоминается в «Российской универсальной грамматике...», изданной Н. Г. Кургановым в 1769 году: «і не пишется в начале слов, кроме «иностранных», употребляется перед гласными, за исключением приставки *при-*» [Курганов 1769: 98; цит. по: Каверина 2008: 153].

Немного подробнее говорится в «Грамматике В. Е. Адодурова 1738 г.:

i никакого из природно русских речений ни начинает, ни оканчивает, но употребляется 1) в таких токмо словах, которые из чужестранных языков в наш приняты, ежели они в своем языке также через *i* пишутся, как например, в словах *інструментъ, куртїна, аріѳметїка* и проч. [...]; 2) перед литерами гласными пишется всегда *i* [Успенский 1975: 106].

Далее: «*i* в тех чужестранных словах писать не должно, которые у нас чрез *i* произносятся, но в своем языке пишутся какою-нибудь другою литерою и притом после сего гласа имеют литеру согласную, как, например, *Илія, Исаїя*» [Успенский 1975: 106]. Употребление *v* Адодуров разделяет в зависимости от произношения ([и] или [в]), считая первое из этих употреблений обоснованным, а второе — устаревшим и излишним [Успенский 1975: 107].

М. В. Ломоносов в своей «Российской грамматике» 1755 г. вообще не включил в русскую азбуку буквы *i* и *v*. Он считал, что *i* «больше не принадлежит в азбуку» [Ломоносов 1755: 422], так как нужна лишь для отличия от *и* при стечении одинаковых гласных.

Вопреки изложенным азбучным установлениям Ломоносова, в «Российской грамматике» А. А. Барсова (1783-1788), русской азбуке были возвращены, за исключением *й* и *v*, все отвергнутые Ломо-

носовым буквы. Указывая на избыточность буквы *i* в русской азбуке, Барсов высказывает предположение, что эта буква могла по-другому произноситься в словах греческого происхождения: «для точного по-гречески произнесения греческих слов, оную букву в себе имеющих, и особливо с законом христианским в российский язык вошедших» [Барсов 1981: 48]. Далее Барсов пишет о передаче в европейских языках греческой «*иты*» через *e*, в чем видит подтверждение необходимости различия на письме *и* и *i* в словах именно греческого происхождения: «*i* российское ни начертанием, ни произношением не отходит от подлинника греческого, а с другими европейскими языками и именем согласно [...] сие показывает, что она сама за себя в своем месте поставлена» [Барсов 1981: 49]. Написание *i* при «стечении подобных букв» Барсов считает необязательным, очевидно, полемизируя в этом вопросе с Ломоносовым и называя изложенную близко к тексту точку зрения последнего «догадкой, и самой в себе не весьма основательной, и никаким древнейшим писанием или словесным преданием не подтверждаемой» [Барсов 1981: 49].

3. Нормирование и употребление в XIX веке

3.1. Нормы русской грамматики

Начиная с XIX в. появляются собственно русские грамматики, принципы употребления букв *и*, *i* и *ѵ* в которых обозначены яснее и отличаются от предшествующих.

А. Х. Востоков в своих грамматических трудах отделяет русские орфографические нормы от церковнославянских. В «Русской грамматике» он говорит об употреблении *i* лишь перед гласными и *ѵ*, в слове *міръ* и производных от него. После этого замечает:

В церковных книгах употребляется *i* перед согласными и во многих других словах, и именно в заимствованных с греческого словах, где поставлено в греческом *ι*, *ει* или *ου*; напротив того, *и* употребляется там, где в греческом *η*; напр. *Нікифоръ* (Νικήφορος), *Онисімъ* (Ονησιμός), *Икона* (εἰκών), *Фіникъ*⁵ (φοίνιξ) [Востоков 1874: 88].

Однако сфера употребления буквы *ѵ* (церковнославянская или гражданская) специально не оговаривается: «Буква *ѵ* употребляется только в словах, с греческого заимствованных и в собственных именах библейских» [Востоков 1845: 137].

⁵ *Sic!* В этом слове во втором слове (в соответствии с *ι*) написано *и*.

Н. И. Греч не только однозначно разделяет русское и церковнославянское правописание, но и помещает в своей «Практической грамматике русского языка» таблицу, где сравнивает написание 6 гласных и дифтонгических сочетаний греческого происхождения (η, ι, υ, αι, ει, οι) в русской, славянской и латинской транслитерации [Греч 1827: 556].

Таблица 1.

Греческий	Славянский	Русский	Латинский
η		и, е	е
ι	ѣ	и	і
υ	ѡ	и	у
αι		э, е	æ
ει	ѣ	і	і
οι		э, е	œ

Этим орфографическим различиям дается объяснение:

Слова греческие пишутся у нас двояким образом: вошедшие в церковнославянский язык непосредственно при переводе Библии и при введении в России христианской веры, пишутся по новогреческому произношению, а пришедшие чрез языки латинский, польский, немецкий и т.п., по произношению оных, употребляемых ныне в Западной Европе [Греч 1827: 556].

В русском варианте рекомендуется на месте греческих ει и υ писать *и*, при сохранении в славянском ѣ и ѡ. «По сей орфографии пишутся в русском языке все слова, заимствованные из священных и церковных книг; как то: *митрополитъ, Евангеліе, паннихида, пресвитеръ*» [ор. cit: 557].

В программном труде акад. Я. К. Грота «Русское правописание» русская орфография окончательно освобождается от следов греческого влияния в написании слов со звуком [и]. Формулируется простое правило: «ставить *і* только перед гласными буквами [...] а также перед полугласною *й*» [Грот 1894: 59]. Единственное исключение из него – «писать с буквою *і* слово *міръ*, когда оно значит то же, что *свѣтъ*» [ор. cit.: 59]. Также признается избыточность *υ* для русского алфавита:

Греческая буква *ν* (ижица) могла бы быть полезна разве только в слове *муро* для отличия его в косвенных падежах от двух одинаково с ним произносимых начертаний: *миръ* и *міръ*. Но иметь особую букву для одного только слова было бы странно, тем более что, конечно, всякий и без помощи *ижицы* поймет значение начертаний: *муро* (с его косвенными падежами), *муропомазаніе*, *муроточивый* [...] что же касается слов: *синодъ*, *символь*, *синклить*, то в них *ижица* не более нужна, чем, например, в словах: *система*, *лира*, *типографія* и мн. др., в которых давно заменена буквою *и*. Следовательно, *ижица* может считаться исключенною из русской азбуки [Грот 1894: 80-81].

3.2. Нормы церковнославянской орфографии

Параллельно с русскими издаются специальные церковнославянские грамматики, которые предписывают употреблять в заимствованных словах буквы *ѣ* – *ѡ* в согласии с греческой этимологией.

Например, вот что сказано в «Краткой грамматике славяно-церковного языка...» В. И. Класовского, изданной в 1857 г.:

Буква *ѣ* (или *і*) пишется: а) перед согласной только в словах иностранных, например, *іѣ* , *іі* (по-гречески: *εἶδωλον изображение*, *κρίνον лилія*), *ѡ* 2 (ср. латинское слово *vinum*) [...] б) перед гласными [...] Буква *ѡ*, как и по-русски, пишется в конце слов... а также перед согласными. Буква *ѡ* употребляется в словах греческих (*ѡνѡ*), латинских (*ѡ*), еврейских (*ѡ*) [Класовский 1857: 96-98].

В изданной спустя полвека «Справочной книжке по церковнославянскому правописанию» Д. Д. Соколова повторяются те же правила: «Буква *ѣ*, в отличие от русской *і* [...] ставится не только перед гласными и полугласной *ѣ*, но и перед согласными в словах, взятых с греческого языка, если в подлиннике эти слова пишутся через букву *ι* (иоту), напр. *іі ѡ*, *ѡ ј і*, *ѡі* » [Соколов 1907: 10]. «*ѡ* (ижица) ставится в словах, взятых с греческого языка, коль скоро по-гречески они пишутся через букву *ν*» [Соколов 1907: 16].

4. Анализ фактического материала

4.1. Словарь Невоструева, заголовочные слова

Как уже было отмечено, в рукописи Невоструева мы можем анализировать только заголовочные слова словарных статей. К сожалению, нам неизвестно, какая именно была орфография в изданиях, которыми пользовался автор.

В таблицах приведены отдельно данные по словам, в которых буква η , ι или ω стоит в начале, и по тем, где она в середине. В словаре первая буква слова имеет решающее значение, т. к. относит его сразу в ту или иную часть, кроме того, в черновой рукописи словаря Невоструева внутри каждой части алфавитный порядок не всегда соблюдается [см.: Калужнина 2014: 41]. Этимологически правильные употребления выделены в таблице заливкой. В таблице не учтены 30 слов, где i стоит перед гласной, т. к. в них противопоставление неактуально.

Таблица 2. Начало слова

		b	w
η	12 (100%)	0	0
ι	3 (30%)	7 (70%)	0
$\epsilon\iota$	7 (23,3%)	23 (76,7%)	0
$\omicron\iota$	1 (33,3%)	2 (66,7%)	0
υ	0	2 (19,5%)	17 (89,5%)

Таблица 3. Середина слова

		b	w
η	32 (97%)	1 (3%)	0
ι	74 (72,5%)	28 (27,5%)	0
$\epsilon\iota$	5 (62,5%)	3 (37,5%)	0
$\omicron\iota$	2 (50%)	2 (50%)	0
υ	13 (43%)	0	17 (56%)

Примечание 1. Есть слова (преимущественно имена и топонимы с еврейской этимологией) с двумя вариантами греческого написания.

Примечание 2. Некоторые слова с этимологическими η и $\omicron\iota$ пишутся через ϵ , видимо, под влиянием западноевропейских вариантов: *аерь*, *Арей*, *экономъ* (вариант *икономъ*), *ефа*, а также *легеонъ* (греч. $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\omega}\nu$ и $\lambda\epsilon\gamma\iota\acute{\omega}\nu$, ср. лат. *legio*).

Обращает на себя внимание значительное количество «ошибочных» написаний. Несомненна во всех случаях тенденция к замене букв **ѡ** и **ѡ** буквой **ѡ**. При этом, если по первой букве правильных написаний всегда больше 50%, то в середине слова их даже меньше половины.

4.2. Национальный корпус русского языка, количество вхождений

При помощи Церковнославянского подкорпуса Национального корпуса русского языка [Национальный Корпус 2016] мы провели анализ правописания слов, заимствованных из греческого и содержащих звук [i]. При этом мы ограничились только тем списком, который составляют заголовки статей в словаре Невоструева, хотя на самом деле этих слов гораздо больше, причем подсчитывалось количество вхождений, т.е. употреблений данного слова в Корпусе. Таким образом, показательным является только сравнение в процентном отношении. Слова с буквой **ѡ** перед гласной не рассматривались. Очевидно, что результаты подсчета практически соответствуют предписаниям грамматик. Процент «этимологически правильных» слов приближается к 100. Это говорит о том, что в результате некой сплошной правки богослужебных книг в XVIII или в XIX в. было выправлено написание всех «греческих» слов.

Заметен незначительный сдвиг написаний в сторону буквы **ѡ**. Он невелик: самое большое — чуть больше 8 процентов в случае дифтонга **ѡѡ** в середине слова, но это лишь 3 вхождения в абсолютном значении. В остальных случаях это доли процента.

Таблица 4. Начало слова

		b	w
η	332 (99,7%)	1 (0,3%)	0
ι	0	228 (100%)	0
ει	124 (0,9%)	14036(99,1%)	0
οι	6 (0,3%)	1902 (99,7%)	0
υ	0	1 (0,1%)	860 (99,9%)

Таблица 5. Середина слова

		b	w
η	4107(99,8%)	2 (0,05%)	6 (0,15%)
ι	50 (1,3%)	3816(98,7%)	0
ει	1 (0,6%)	180 (99,4%)	0
οι	3 (8,3%)	33 (91,7%)	0
υ	12 (2,5%)	6 (1,2%)	463 (96,3%)

4.3. Сравнение

Остается попытаться понять причину такого количества «ошибочных» написаний. Невозможно предположить, что Невоструев плохо знал греческую орфографию. Рядом с каждым словом присутствует грамотно написанная греческая параллель. Более вероятно, что оказали влияние навыки русской орфографии. Как мы видели из цитированных грамматик, употребление *i* и *v* в заимствованных словах в XIX в. стало совершенно необязательным. И то, что в случае ошибочных написаний мы имеем дело не со свободным варьированием букв, а с систематической заменой на *u*, лишь подтверждает это. Кроме того, Невоструев к некоторым из слов, ошибочно помещенных в часть «И», сам сделал отсылочные статьи в части «I» (например, *иктинъ*, *илитонъ*, *иматисма*), видимо, желая исправить свое уклонение в сторону русского правописания.

И все же два вопроса остаются невыясненными. Во-первых, какова была орфография конкретных изданий, которыми пользовался Невоструев, и оказала ли она влияние на написание слов в рукописном словаре? Во-вторых, предполагалось ли последовательное исправление орфографии по «церковнославянским» правилам, если бы словарь готовился к печати автором? Пока у нас нет возможности ответить на эти вопросы.

5. Результаты исследования

Из предписаний грамматик мы видим, что в отношении букв *u*, *i* и *v* в XIX в. русская и церковнославянская норма противопоставлены друг другу.

Это отражено в корпусе печатных богослужебных книг, который в синодальный период, по-видимому, подвергся исправлению с учетом греческой этимологии заимствованных слов.

С указанными особенностями орфографии приходится считать издателей рукописного словаря Невоструева. Чтобы не вступать в противоречие с авторским расположением материала, все словарные статьи оставлены в составе той буквы, в которой они находятся в рукописи. При публикации материала на букву «І» сделаны отсылочные статьи к тем словам, которые Невоструев «ошибочно» отнес в часть «И».

ЛИТЕРАТУРА

- БАРСОВ, А. А. (1981), Российская грамматика Антона Алексеевича Барсова. Под ред. Б. А. Успенского. Москва.
- ВОСТОКОВ, А. Х. (1845), Сокращенная русская грамматика Александра Востокова. Москва.
- ВОСТОКОВ, А. Х. (1874), Русская грамматика Александра Востокова, по начертанию его же сокращенной грамматики полнее изложенная. Санкт-Петербург.
- ГАЛЬЧЕНКО, М. Г. (1989), К истории письменности и языка Юго-Западной Руси XII – XIV вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва.
- ГРЕЧ, Н. И. (1827), Практическая грамматика русского языка. Санкт-Петербург.
- ГРИГОРЬЕВА, Т. М./ОСИПОВ, Б. И. (2002), Русское письмо от старой азбуки до современного алфавита, [в:] Русский язык в школе. 2, 77-82.
- ГРОТ, Я. К. (1894), Русское правописание. Санкт-Петербург.
- ДАВЫДЕНКОВА, М. Э./КАЛУЖНИНА, Н. В. и др. [изд.] (2007-2016), «Словарь речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева, [в:] Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. Вып. 4 (10), с. 171-193; 4 (14), с. 71-112; 1 (19), с. 29-84; 4 (26), с. 143-160; 1 (27), с. 105-123; 3 (29), с. 75-104; 4 (30), с. 122-135; 1 (31), с. 97-120; 2 (32), с. 114-138; 4 (34), с. 113-135; 1 (36), с. 77-93; 3 (38), с. 71-90; 4 (39), с. 117-125; 1 (41), с. 105-121; 2 (42), с. 95-113; 3 (43), с. 132-150; 4 (44), с. 77-104; 1 (46), с. 105-124; 2 (47), с. 65-82. Также электронном виде (URL: http://pstgu.ru/faculties/philological/science/slov_Nevostr/ [Доступ 19 августа 2016 г.]).
- КАВЕРИНА, В. В. (2008), Устранение омофонии в истории русского письма, [в:] Вестник Московского университета. Сер. Филология. 5, 40-65.
- КАЛУЖНИНА, Н. В. (2014), Об издании «Словаря речений из богослужебных книг» прот. А. И. Невоструева, [в:] Вестник ПСТГУ III: Филология. 1/36, 37-46.
- КЛАСОВСКИЙ, В. И. (1857) Краткая грамматика славяно-церковного языка периода печатных (в России) книг. Санкт-Петербург.
- КУЗЬМИНОВА, Е. А. (2001), Антистих, [в:] Православная энциклопедия. Т. II. (Алексий, Человек Божий – Анфин Анхиальский). Москва, 549-552.
- КУРГАНОВ, Н. Г. (1769), Российская универсальная грамматика, или всеобщее письмословие. Санкт-Петербург.
- ЛОМОНОСОВ, М. В. (1755), Российская грамматика, [в:] Полн. собр. соч. 1950-1983.
- Национальный Корпус (2016) — Национальный корпус русского языка. Церковнославянский корпус. URL: <http://ruscorpora.ru/search-orthlib.html> [Доступ 19 августа 2016 г.]

- ОСИПОВ, Б. И. (2010), Судьбы русского письма: история русской графики, орфографии и пунктуации. Москва/Омск.
- СМОТРИЦКИЙ, М. (2007), Грамматика. МПД, 1648. Цит. по: Грамматика 1648. Москва.
- СОКОЛОВ, Д. Д. (1907), Справочная книжка по церковнославянскому правописанию. Санкт-Петербург.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А. (1975), Первая русская грамматика на родном языке. Первая грамматика на родном языке (доломоносовский период отечественной русистики). Москва.
- ЩЕПКИН, В. Н. (1999) Русская палеография. Москва.

MARIA DAVYDENKOVA

**Writing of borrowed words with the letters «И», «I», and «V»
in «Dictionary of Locutions from Liturgical Books»
by archpriest A. Nevostruev and in Church Slavonic texts**

The article is devoted to spelling peculiarities of handwriting «Dictionary of Locutions from Liturgical Books» by archpriest A. Nevostruev. The main problems are associated with writing and alphabetical arrangement of words containing letters «И», «I» and «V», borrowed from Greek. The analysis of the history of the issue through ancient grammars shows that since the epoch of first Slavonic translations until the 19th century Greek etymology does not affect writing of borrowed words. Since the 19th century Church Slavonic grammar, unlike Russian, requires writing strictly in accordance with the etymology. This is reflected in the corpus of liturgical texts. But in the main Nevostruev in his dictionary of Church Slavonic adheres to the Russian orthographic rules.

KEYWORDS: historical lexicography, Church Slavonic language, liturgical texts, borrowed words, spelling variation

ТАТЬЯНА ЛЕВШЕНКО
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви
(Москва)

Принципы расстановки ударений в новых богослужебных текстах

В статье обсуждаются принципы расстановки ударений в новых богослужебных текстах на церковнославянском языке, применяемые в процессе редактирования и подготовки текстов к публикации. Автор описывает четыре группы слов, в которых ударение ставится на основании традиционного употребления и в зависимости от имеющегося количества вариантов. Критерии выбора варианта акцентуации зависят также от частоты употребления слова, надежности источника, связанной с ударением благозвучности и наличия подобной формы в русском языке. Описываются трудности, которые испытывает редактор, определяя принадлежность слова к той или иной группе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: новые богослужебные тексты, подготовка к публикации, расстановка ударений, акцентологические варианты, критерии выбора варианта ударения

В последнее время в Отдел богослужебных книг Издательства Московской патриархии Русской Православной Церкви присылается для публикации много новых богослужебных текстов, утвержденных Священным Синодом для общецерковного употребления. Тексты обычно присылаются в гражданском начертании и, как правило, не содержат знаков ударения, например:

Совершенную любовь яко венец добродетелей и дар Святаго Духа приемый, немощных немощи подъял еси, духоносне

отче, и ко спасению многи души управил еси. (Акафист преподобному Серафиму Вырицкому).

В некоторых случаях составители текстов могут в определенных словах выделить ударную гласную курсивом:

Сей бо, подвиг страдания и исповедничества совершив/
и последи благочестно пожив,/ Богу в мире душу предал еси
(Служба общая исповеднику XX века единому).

Земле избранная,/ Маковец издревле именуемая,/ собо-
ром мученик светло украшенная,/ достойно веселися и радуй-
ся/ в сей день преславнаго торжества (Служба Собору новомучени-
ков и исповедников Радонежских).

Яко от разных концов земли Российския,/ промыслом
Божиим во едино место собраннии,/ едину чашу страдания
испили есте (Служба собору новомучеников и исповедников Соловецких).

Небольшая часть текстов приходит уже с расставленными ударени-
ями, но это не избавляет редактора от работы. Во-первых, ударения
бывают проставлены не во всех словах, например:

Пёсньми и пёнии духо́вными восхва́лим блаже́ннаго
кня́зя Алекса́ндра/ и, припадающе к честней и многоцелёбней
ра́це его,/ с любовью облобыза́им ю и си́це воспоим:/ ра́дуй-
ся, о Оте́честве нашем предивный молитвенниче (Служба всем
святым, в земли Санкт-Петербуржстей просиявшим).

Во-вторых, даже если ударения стоят, все равно приходится провер-
ять правильность их расстановки и исправлять допущенные опе-
чатки, такие, как возно́сят, двóры, Нико́лай, Нова́града, от-
ринула́, равноапосто́льнаго, пропове́дасте́, приве́дый и др.

Поскольку в изданиях, выпускаемых сейчас Отделом богослу-
жебных книг, при публикации текстов в гражданском начертании
принято ставить знак ударения над каждым неодносложным знаме-
нательным словом, а при публикации текстов в церковнославянском
начертании правила предполагают наличие знаков ударения над
каждым знаменательным словом, то в процессе подготовки при-
сланных текстов бывает необходимо, помимо других задач, расста-
вить в словах ударения в соответствии с нормами церковнославян-
ского языка.

Рассмотрим основные критерии, которыми руководствуется
редактор при расстановке ударений в новых богослужебных тек-
стах, а также связанные с этим процессом трудности.

Начиная работу над подготовкой текста к публикации, редактор прежде всего выделяет в составе текстов, присылаемых для издания, те фрагменты, которые уже были когда-либо изданы в других книгах Издательства Московской Патриархии. Чаще всего, это фрагменты из традиционных богослужебных книг (Апостола, Ирмология, Псалтири, Октоиха и т. п.): паремии, ирмосы, прокимны, стихи избранных псалмов, Богородичны и т. п. Но бывают и другие случаи: например, в «Службу новомученикам и исповедникам Церкви Русской» составителями были включены стихиры из опубликованной ранее «Службы всем святым, в земле Русской просиявшим». Расстановка ударений в таких фрагментах уже проработана, поэтому они просто копируются из уже подготовленных Отделом к публикации книг.

Далее, выявляется наличие или отсутствие других опубликованных источников. Например, служба и акафист святителю Иоанну, архиепископу Шанхайскому, принятые в епархиях Русской Зарубежной Церкви, были утверждены Священным Синодом Русской Православной Церкви для общецерковного употребления с учетом поправок, внесенных Синодальной богослужебной комиссией, и в Издательство Московской Патриархии были направлены, как обычно, в гражданском начертании. Однако в Русской Зарубежной Церкви в их исходном виде эти тексты издавались в церковнославянской графике, и редактор может опереться на уже существующие издания.

Наконец, после выделения частей текста, уже проработанных и опубликованных в других источниках, остается оригинальный текст, не имеющий каких-либо пересечений с прежде изданными. При расстановке ударений в таких фрагментах редактор опирается на свои знания и опыт, приобретенные в процессе работы над церковнославянскими текстами, и пользуется справочными материалами. Поскольку до сих пор нет полного словаря церковнославянского языка (работа по его созданию ведется, но до завершения еще очень далеко), то основными источниками для определения того, встречалась ли та или иная словоформа в богослужебных текстах и имеет ли она акцентологические варианты, служат церковнославянский подкорпус Национального корпуса русского языка [Корпус] и Словарь словоформ [Словарь]. Эти ресурсы, максимально полно отражающие словарный объем богослужебных текстов, изданных в XIX–XX вв., хотя и не лишены опечаток и не учитывают разные публикации одного текста, тем не менее оказывают неоценимую помощь редактору.

В процессе работы над текстом редактор сталкивается с самыми разными случаями, но в целом, все словоформы, в которых требуется расставить ударения, можно разделить на четыре группы: 1) словоформа ранее употреблялась в богослужебных текстах, включена в Корпус и Словарь словоформ и имеет только один вариант ударения; 2) словоформа ранее употреблялась в богослужебных текстах, включена в Корпус и Словарь словоформ и имеет два варианта ударения; 3) данная форма слова не отражена в Корпусе и Словаре словоформ, но там есть другие формы этого слова; 4) данная форма слова не отражена в Корпусе и Словаре словоформ, как и другие формы этого слова. Рассмотрим подробнее каждую из этих групп.

В первую группу мы выделили словоформы, которые ранее употреблялись в церковнославянских текстах и имеют один вариант ударения: даруй, догматов, ересей, жены, избранная, мятежа, младии, наученный, припадаем, противу, речная, хвалима, явится и др. Если у редактора возникает сомнение в правильности его представлений о том, где в этих словах должно стоять ударение, то он может найти данные словоформы в Корпусе или в Словаре словоформ и проверить себя: *дѣруѣи, догмѣтѡвѣх, ѣресей, жены, избѣранныѣи, мѣтѣжа, младѣи, научѣнный, припадаемѣх, противѣх, рѣчнаѣа, хвалима, явится.*

*Сѡбѡрѣхъ избѣранныѣи мѣра блѡговѣрующаго испѡльнѣ, * дѡшѣ своѡ непорѡчнѣ блѣ со-
блѡлѣхъ еси [Слѡвѣжа прѣбномѣ серафѣмѣхъ кѣрицкомѣхъ].*

*Молиште ѡ блѡгосѡлѣннѣи стѣхъ цркви рѣсскѣа, да избѣгнетѣхъ гонѣнѣи, раскѡловѣхъ,
ѣресей, распрѣи и мѣтѣжа мѣрскѣаго [Слѡвѣжа собѡрѣхъ новѡмѣнскѡвѣхъ и испѡвѣдникѡвѣхъ
сѡловѣцкѣхъ].*

Первая группа самая легкая и почти не доставляет проблем. Единственное, следует помнить о возможности несовпадения ударений в похожих церковнославянских и русских словах и все тщательно проверять: *вѣрнѣйшее, зайдѣтѣхъ, знаменѣе, илѣи, кромѣѣ, научѣнный, прикѡснетѣа, сѡмраѣхъ, сѡмѡлѣхъ, ѡвѣченнѣи, хрѣтѣиннѣхъ* и др.:

*Ѧ вѣа мѣре вѣ иности научѣнный пощѣнѣемѣхъ чтѣти страдѣнѣа сѣа ѣа, * на
камѣни заповѣдей гдѣнѣхъ житѣѣ твоѡ ѡтвердѣахъ еси [Слѡвѣжа собѡрѣхъ новѡмѣнскѡвѣхъ и
исповѣдникѡвѣхъ рѣдонежскѣхъ].*

Радѣйсѧ, сѣенномѣнче владѣмѣре,* во црѣтвѣи нѣнѣмъ* вѣнцѣмъ нетлѣннѣмъ ѿ
вѣа оубѣнчѣанный [Кондѣкъ сѣенномѣнчѣ владѣмѣрѣ, пресвѣтѣрѣ москѣвскѣмъ]¹.

Вторая группа — словоформы, которые когда-либо употреблялись в богослужебных текстах и имеют два варианта ударения.

В церковнославянском языке, существует много слов с вариативным ударением в одной и той же грамматической форме: вѣдѣхъ — вѣдахъ, достѣитѣхъ — достѣитѣхъ, людстѣи — людстѣи, свѣтлостѣми — свѣтлостѣми, страстнѣа — страстнѣа, оукрашена — оукрашена и т. д. Варианты ударения может иметь и начальная форма слова: воскрѣсѣти — воскрѣсѣти, жѣтокъ — жѣтокъ, ѣный — ѣный, исполнитѣль — исполнитѣль, ѿтрасль — ѿтрасль, самѣнахъ — самѣнахъ, трапѣзарь — трапѣзарь, фѣлософъ — фѣлософъ.

В русском языке при наличии у слова акцентологических вариантов чаще всего один вариант будет нормативным, а другой вариант может быть просторечным или диалектным, может употребляться в профессиональной речи, обладать определенной стилистической окраской или различаться по значению. Но также возможно и сосуществование нормативных вариантов одного и того же слова при отсутствии какой-либо дифференциации между ними. Сомнение в правильности того или иного ударения разрешается обращением к словарям.

Церковнославянский язык меньше изучен по сравнению с русским языком и не имеет достаточного количества справочных изданий, так что в отношении вариантов ударений у одной и той же церковнославянской словоформы мы в большинстве случаев не можем четко определить, какой из них является нормой. Поэтому при выборе акцентологического варианта, как и при решении других задач, редактор церковнославянских текстов принимает решение исходя из совокупности нескольких факторов.

Если текст уже когда-либо издавался, то речь идет чаще всего не о выборе варианта ударения, а о выборе источника, если в разных источниках ударения в одном и том же слове различаются. (Подробнее о вариативности ударений в синодальных изданиях богослужебных книг см. Левшенко 2016.)

¹ Амбарцумову.

Если текст не публиковался или публиковался только в гражданской графике без знаков ударения, то выбор того или иного акцентологического варианта почти полностью зависит от редактора, за исключением тех редких случаев, когда составитель текста указывает нужный вариант (как мы уже отмечали, иногда в присылаемых текстах ударные гласные отмечены курсивом).

При отсутствии каких-либо помет, редактор выбирает вариант самостоятельно и по возможности согласует его с автором / составителем текста.

Каковы основные критерии выбора?

1. Частота употребления

Один из определяющих факторов при выборе того или иного варианта — насколько часто встречается каждый из них в общей массе богослужебных текстов. При определении частотности употребления редактор, помимо собственных наблюдений, опирается на Словарь словоформ. Так, по данным словаря, вариант *Ѡтрокѡвъ* встречается 126 раз, а *Ѡтрокъвъ* — только 3 раза, *плотскнѡхъ* — 137 раз, а *плѡтскнѡхъ* — 2 раза, *скорвѣй* — 515 раз, а *скѡрвѣй* — 3 раза, *тѣплѣйшій* — 36 раз, а *тѣплѣйшій* — 1 раз. Исходя из этих сведений, при самостоятельной расстановке ударений мы выберем варианты *Ѡтрокѡвъ*, *плотскнѡхъ*, *скорвѣй*, *тѣплѣйшій*. Также более частотны варианты *воспитанъ*, *Ѡтраель*, *прѣзванъ*, *оукрашенъ*, *некрадомо*, *плотскнѡю*, *чужднѡхъ*:

Житїа ѡспїнна нздѣтка нскїй, ѡкѡ Ѡтраель вѣтвенныхъ родителїй, мїрскїй ѡставлѣнъ єсї мрѡкъ [дїа́дїѣтѣ прїбномѣ нїкодїмѣ стѡгѡрцѣ].

Слѡво ко оутрѡбѣ твоєй, ѡтла, коплощѣетла,* безсловесныхъ плотскнѡхъ ст҃растєй мїрѡхъ нзбавлѣа [Слѡжба собѡрѣ новомѣнкѡвѡхъ ѡ исповѣдникѡвѡхъ солѡвецкнѡхъ].

Конечно, стоит иметь в виду, что словарь при подсчете вариантов учитывает только одно издание какой-либо книги. Например, в нем нет данных о варианте *скѡрвѣй* — *скѡрвѣй* в службе святителю Николаю из книги: Минея май (Москва: Синодальная типография, 1885):

Дѡрѡхъ подѡждѣ мнѣ, воспѣванїемѡхъ пѣтїи твоєгѡ оугѡдника пречестнѡгѡ, ѡмже мїрѡхъ ѡ скѡрвѣй нзбавн. [Ннх канѡнѡхъ нїколѡа, глагѡхъ д. Пѣнь д.] — Ѡ напѡстєй

различныхъ, ѿ вѣдъ лютыхъ, ѿ скорбей ѿдержавшихъ ны, ѿ ѿ различныхъ словъ
Ѹѹе, ѿкъ хрѣтовъ оубодинкх прелавный, ѿзбави рабы твоѧ [Κανών ειτάγω, γλάς ѿ.
Πένη ε].

Тем не менее, при значительной разнице в частоте употребления выбор осуществляется довольно легко.²

В иных случаях используются также другие критерии отбора, о которых сказано ниже.

2. Авторитетность источника

Если оба варианта имеют малое и приблизительно одинаковое количество употреблений, выбор зависит от того, в какой книге вариант встречается. Преимуществом будут обладать основные богослужебные книги (Евангелие, Апостол, Октоих, Триодь, Общая минея и т. п.). Другие источники, также учтенные в словаре (акафисты, Добротолубие, Пролог и т. п.), менее показательны. Например, варианты *плѣтстѣй* — *плотстѣй* встречаются по 4 раза, но первый вариант употребляется в Библии (1 раз), Октоихе (2 раза) и Минее месячной (1 раз), а второй вариант — в Алфавите Духовном (2 раза), Добротолубии (1 раз) и Минее общей (1 раз). Поэтому при самостоятельной расстановке ударений в тексте редактор скорее всего выберет первый вариант: *плѣтстѣй*.

Вариант *Ѹстровѣхъ* встречается 10 раз, из них 6 раз в Библии, 2 раза в Триоди постной, а вариант *Ѹстровѣхъ* встречается 4 раза в Минее месячной, из них 3 раза в пределах одной службы, составленной уже в XX веке. Исходя из этих данных, редактор остановился на варианте *Ѹстровѣхъ*:

² В некоторых других изданиях Миней в первом случае напечатано *ѿ скорбей*, поэтому здесь, возможно, присутствует не вариант ударения, а опечатка. Как показывают наблюдения, при очень большой разнице в количестве употреблений, речь идет скорее всего не о действительных вариантах, а об опечатках в тех изданиях книг, которые легли в основу Словаря словоформ и церковнославянского подкорпуса Национального корпуса русского языка. В ряде случаев эти опечатки можно выявить при обращении к другим изданиям, однако такая проверка сильно замедляет подготовку текста к публикации и с практической точки зрения не всегда бывает нужна. Разграничение варианта и опечатки обычно необходимо при переиздании уже издававшихся текстов, а при первой публикации нового текста редактор просто выбирает наиболее частотный вариант.

Сін во, ѿ вѣѣхъ концѣвъ землѣ русійскіа на ѿстровѣхъ сіхъ собранинъ,*
крѣвь за хрѣта пролиша и црковь рускѣю оукрасиша [Слѣжба соборѣ новомѣннѣхъ и
исповѣдникѣхъ соловѣцкихъ].

По одному разу встречаются варианты вѣопредѣннаѣ и вѣопредѣннаѣ, но
первый — в Добротолубии, а второй — в Минее месячной, поэтому
редактором был выбран второй вариант:

Всю црковь, ѿкоже вѣодѣтельнѣи свѣти, твоѣ вѣопредѣннаѣ словеса
просѣщѣютъ, ѿтче, тѣинствѣннѣ [ѿкадѣстѣ прѣбноу нѣодимѣ стѣогорѣцѣ].

3. Благозвучность и удобство чтения или распевания

Бывают случаи, когда оба варианта часто встречаются в богослужебных книгах и достаточно равноправны: жѣва (88) — живѣ (78),
пѣхотѣй (22) — похотѣй (29), свѣтѣй (94) — свѣтѣй (95). Тогда выбор может зависеть от удобства того или иного варианта при чтении или пении текста. Например, при расстановке ударений в акафисте святителю Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому (утвержден 24 декабря 2004 года), мы остановились на варианте *призвѣанный*, поскольку он больше подходит к предыдущей фразе:

Рѣдѣйсѣ, свѣтѣильнѣи, мѣрѣ вѣомѣ дѣнный:
рѣдѣйсѣ, кѣ стѣительствѣ гдѣмѣ призвѣанный.

4. Совпадение с ударением похожего слова в русском языке

В определенной степени на выбор влияет совпадение или несовпадение варианта с орфоэпической нормой для похожего по звучанию слова в русском языке. Нектѣра — нѣктѣра, фѣлѣсофѣ — фѣлѣсофѣ, воскресѣнѣти — воскресѣнѣти, ѿсновѣанный — ѿсновѣанный, оудѣржѣно — оудѣржѣно — в этих парах один вариант является «церковнославянским», другой — «русским», и часто есть желание выбрать вариант, не совпадающий с нормами русского языка, чтобы подчеркнуть особенность языка церковнославянского:

Рáдѣйсá, чáше дѣшепитáтельнагѡ нѣктáра: рáдѣйсá, свѣта трислѣннагѡ
исполненный [ѣкáдѣстѣ прѣномѣ нѣкодѣмѣ стѣогорцѣ].

Хотя, с другой стороны, в практических целях лучше выбирать «русский» вариант, дабы не усиливать «непонятность» богослужебного языка для современного пользователя.

Следует обратить внимание на то, что, помимо трудностей, связанных с выбором того или иного ударения, есть еще одна проблема: нельзя быть до конца уверенным, что у данной словоформы нет акцентологического варианта. Существование большого количества словоформ с вариантами ударений приводит к тому, что даже в тех случаях, когда вариантов нет, можно подозревать их наличие, особенно под влиянием ударений в других формах этого же слова. Так, у глагола оўзрѣти в формах аориста и причастий ударение падает только на суффикс: оўзрѣхъ, оўзрѣ, оўзрѣхомъ, оўзрѣша, оўзрѣвъ, оўзрѣвши, оўзрѣвшие, оўзрѣнъ, оўзрѣлъ, а в формах простого будущего времени, кроме 1-го лица единственного числа, — на приставку: оўзриши, оўзритъ, оўзримъ, оўзрите, оўзрѣтъ. При этом форма 1-го лица единственного числа простого будущего времени имеет ударение на окончании — оўзрѣ. В итоге редактор начинает сомневаться в каждой словоформе и размышлять, как правильно написать: оўзрѣ или оўзрѣ, оўзрѣтъ или оўзрѣтъ?

Такие же трудности возникают и при работе с формами глагола оўкрасѣти(сá), у которого для спрягаемых форм, причастий на -ль и действительных причастий характерны формы с ударением на суффикс: оўкрасѣши, оўкрасѣмъ, оўкрасѣстесá, оўкрасѣша, оўкрасѣлсá, оўкрасѣвъ, оўкрасѣвши, оўкрасѣвшиа, оўкрасѣвшисá и т. д., а для страдательных причастий — с ударением на корень: оўкрасѣнный, оўкрасѣннѣи, оўкрасѣны, оўкрасѣнна, оўкрасѣнною и т. д. Единичные написания типа оўкрасѣ, оўкрасѣвъ, оўкрасѣна, воспринимаются скорее как исключения или опечатки, но оставляют долю сомнений в правильности выбранного варианта.

В третью группу мы включили те словоформы, которых в корпусе нет, но есть другие формы этого слова, на которые можно опереться.

Так, в службе Собору новомучеников и исповедников Радо-нежских встречается форма засвидѣтельствовавший, которой ранее не было в церковнославянских текстах. Однако в Библии есть другие формы глагола засвидѣтельствовати, в том числе и причастные: засвидѣтельствовавши, засвидѣтельствовахъ, засвидѣтельствоваша, засвидѣтельствова, засвидѣтельствоваши и др. На их основе поставлено ударение и в форме засвидѣтельствовавший. Для формы ѡтѣхристовымъ «проверочными» стали формы ѡтѣхристовъ, ѡтѣхристовы, для формы дѣтишномъ — дѣтишний, в форме темничнаа ударение поставлено там же, где стоит в словоформах темничнаго, темничнѣмъ, темничнѣю.

Если другие формы имеют вариативное ударение, то решение принимается по тем же критериям, что были описаны для второй группы.

Так, в Корпусе не встречается форма грешнейших, но есть другие формы этого слова, причем с ударением как на суффикс, так и на корень: грѣшнѣйшій — грѣшнѣйшій, грѣшнѣйшаго — грѣшнѣйшаго. Проведенный анализ позволил нам в форме грешнейших поставить ударение на корень: грѣшнѣйшихъ.

Отметим, что несмотря на кажущуюся легкость в определении места ударения в приведенных выше словоформах третьей группы, редактору все же приходится обращаться к справочным материалам, поскольку, как мы уже упоминали, ударения в похожих церковнославянских и русских словах могут не совпадать и есть много вариативных форм внутри самого церковнославянского языка. Поэтому лучше потратить время на проверку, казалось бы, очевидного ударения, чем допустить ошибку.

Наконец, четвертая группа — словоформы слов, которых еще не было в опубликованных богослужебных текстах, точнее сказать, слов, которые не включены в Национальный корпус русского языка и Словарь словоформ. Основную часть этой группы составляют имена собственные и слова, от них образованные: Маковец, милешевский, ревельская, но встречаются и другие примеры: богословствовал, разобщенные и др.

В таких случаях для слова редактор или использует акцентологическую норму русского литературного языка, или опирается на место ударения в похожем по словообразовательной структуре сло-

ве церковнославянского языка: ма́ковецъ, мнлѣшевскій, рѣвельскаа, бѣгослѣбствовааъ, разѡвѣщѣнныа:

Оби́тель мнлѣшевскаа процѣѣтѣ ѡкѡ крѣпъ сѣльный,* ѡмѡци въ сѣбѣ моци двѡю оуѣгѡдникѡ вѣжю [Слѡвжа сѣбѡмѡ вѣговѣрномѡ кнѡзю владислаѡвѡ сѣрксѡмѡ].

Таким образом, из-за обилия сложных случаев при расстановке ударений редактор, особенно в начале своего профессионального пути, часто вынужден проверять ударения. При этом результаты проверки сомнительных мест (типа клѡсы, лѡдстѣн, непосрѡмленное, ѡвѣщѡннѡю, оуѣтѣшнѡ, оуѣчѣши, оуѣзвѡнѡ, хѡлѡщѣнѡ и т. д.) желательно зафиксировать в отдельном словнике, поскольку значительный поток новых текстов не всегда позволяет удержать в памяти все варианты ударений.

ЛИТЕРАТУРА

ЛЕВШЕНКО, Т. (2016), Графико-орфографическая система богослужебных книг: Справочные материалы и методические рекомендации. Ударения, [в:] Журнал Московской Патриархии. 1, 90-92.
Корпус — Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru>.
Словарь словоформ. Алфавитная сортировка, по книгам. URL: orthdict.narod.ru.

TATIANA LEVSHENKO

Principles of placement of stresses in the new liturgical texts

The article discusses the process of placement of stresses in the new liturgical texts in Church Slavonic in preparing the text for publication and related process issues. We distinguish four groups of word forms, depending on whether or not this was used word form in the liturgical texts of the past and how many variants of stress this form has. For each group, described the difficulties that may arise before the editor when choosing stresses. Basic selection criteria of accentual variants are also considered: frequency of use, the credibility of the source, euphony, the coincidence with the stress in a similar word form of the Russian language.

KEYWORDS: new liturgical texts, preparation for publication, stresses placement, accentual variants, criteria for selecting stress variant

Личности: юбилеи

ОЛЬГА РОВНОВА
(Москва)

**«Моё дело — это русские говоры»
Интервью с Леонидом Леонидовичем Касаткиным¹**



Леонид Леонидович Касаткин — выдающийся российский лингвист, крупнейший диалектолог, инициатор масштабных исследований диалектного языка русских старообрядцев, проживающих в разных странах мира, создатель и руководитель Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов. Его труды по русской фонетике, фонологии, орфоэпии, диалектологии, истории русского языка во многом определяют современное состояние этих научных областей в русистике и направление их развития в будущем. 30 декабря 2016 года Л. Л. Касатки-

¹ Интервью подготовлено в рамках проекта «Диалектный язык русских старообрядцев», поддержанного грантом РГНФ 15-04-00334.

ну исполняется 90 лет. Мы вместе с редакторами *Fontes Slavica Orthodoxa* решили отметить этот юбилей публикацией интервью с замечательным учёным, и в октябре я записала интереснейшую беседу с Леонидом Леонидовичем, которая длилась около трёх часов. Он рассказывал о своей учёбе в МГУ, о встречах с людьми, оказавших влияние на его характер, человеческую и научную судьбу, о своих научных открытиях, которые считает наиболее важными, и о многом другом. Публикуются фрагменты интервью, в которых Л. Л. Касаткин говорит о том, как начал заниматься диалектологией — главным делом своей жизни, и о том, почему его привлекают говоры русских старообрядцев.

— *Леонид Леонидович, у меня два вопроса. Один обращён в прошлое, а другой в будущее. Я начну с того, который в прошлое обращён. Скажите, пожалуйста, как Вы начали заниматься диалектологией? Вы после войны закончили филфак МГУ. Тогда, в 1952 году, наверное, не диалектология вас интересовала?*

— Конечно, конечно. Но когда я кончил — я не буду рассказывать, там перипетий было много, — получил свободное распределение и написал в разные вузы. А тогда, да и сейчас, по-моему, в дипломе окончившего МГУ было написано: «учитель русского языка и литературы и преподаватель высшей школы». И получил приглашения из разных вузов, и я выбрал город Моршанск Тамбовской области. Были и другие предложения, но далёкие очень, я решил, что я поеду туда. Были из пединститутков приглашения, а там был учительский институт.

— *То есть уровень педучилища?*

— Нет, нет-нет-нет. Это гораздо выше, чем педучилище. Я читал самые разные курсы в этом учительском институте в Моршанске. Я потом стал работать в пединституте, и курсы эти были по часам такие же. То есть курс «Введение в языкознание» — большой курс, курс современного русского языка — большой курс, и диалектологии был большой курс. Значит, вот я начал вести диалектологию. Но практические занятия — тогда не было ни учебников, ни сборников упражнений, ничего ещё, потом они появились, а тогда ничего не было. И я решил: ну, чего? Практические занятия я проводил, а последнее практическое занятие — я договорился с директором вуза,

он дал грузовую машину, и я вывозил студентов, группы, в одно из ближайших сёл. Там же всё рядом, диалекты эти самые. (*Смеётся*)

— *Понятно, да. Чуть-чуть выехать из города. (Смеёмся)*

— Мы выезжали в деревню, разбивались на группы и ходили по бабушкам. Ходили по бабушкам, а потом в конце дня я всех собирал, и мы там где-нибудь на пригорке садились, и я спрашивал: «Ну, что вы обнаружили, какие диалектные черты?» Ну вот, и они мне отчитывались. Потом другая группа, в другое село, и вот так вот мы объездили несколько сёл.

— *Никаких магнитофонов, конечно, ещё не было? Девочки с тетрадочками, ручками...*

— Просто записывали в тетрадки. А потом, я там три года проработал, и учительские институты везде закрывали. Некоторые переводили в пединституты, а некоторые в педучилища. И там должны были перевести в педучилище, а мне это было неинтересно совершенно.

— *Статусом ниже, и не те совсем лингвистические дисциплины.*

— Да-да, это понижение статуса. Я приехал в Москву, в Министерство просвещения, и сказал, чтобы они меня куда-нибудь направили в пединститут. Они мне дали несколько адресов, и я выбрал Борисоглебск, Борисоглебск Воронежской области. Приехал туда и стал читать те же самые курсы, в том числе и русскую диалектологию. И увидел, что там разницы почти не было никакой, а может, даже и вообще разницы никакой не было, по количеству часов. Таким образом, я начал выезжать в деревни начиная с 1953 года, со студентами.

Но я понимал, что я делаю, может быть, как-то всё непрофессионально. И я решил приехать сюда, в Москву, я приехал на какую-то конференцию, уж не помню, и в отделе диалектологии я сказал, что я хочу с ними поехать в экспедицию, чтоб посмотреть, как они работают.

— *А с кем Вы разговаривали тогда из старшего поколения?*

— Ну, Орлова тогда заведовала отделом². И они меня взяли. Была такая Бахилина, очень противная тётка, но она меня взяла с собой. И была ещё какая-то у неё аспирантка, что ли, из Прибалтики откуда-то, не помню. И мы втроём в Московской области ездили по деревням. И вот я понял, как они работают. Программы, там программы же: они собирали материал для Атласа³. И вот так вот я начал выезжать с Институтом русского языка.

А потом в 1957 году я поступил в аспирантуру. Поступил к Орловой, на диалектологию. Мне уже понравилась эта профессия, мне показалось это очень интересным. Когда я сдавал экзамены — а было всего одно место в институте аспирантское, на весь институт, — и тогда Рубен Иванович Аванесов, он сразу меня полюбил и сказал, что он готов меня взять аспирантом. Когда я поступал в аспирантуру, было одно место и было 16 человек претендентов на это место. Ну вот, и получилось так, что они меня взяли. У меня были лучшие отметки, и кроме того я, наверное, очень понравился Аванесову своими знаниями. А знания у меня были накоплены за время работы в вузах: четыре года я проработал, это очень много. Сам всё преподавал. Но я не захотел к нему идти, потому что я хотел практической работы диалектолога.

— *То есть Вы хотели ездить — ездить, собирать материал и описывать его.*

— Да-да-да, я хотел ездить. И я пошёл к Орловой. Пошёл к ней, она меня взяла. И вот я стал ездить тогда, когда в аспирантуре был.

— *Вы поступили в очную аспирантуру?*

— В очную, очную.

— *Вы получали стипендию, Вы не были обязаны работать тогда?*

— Нет, конечно нет, нет. Я поступил в аспирантуру, жил в аспирантском общежитии. Хотя у меня в Москве были тётки моего отца, которые меня очень вообще любили и очень много для меня сдела-

² Варвара Георгиевна Орлова заведовала сектором диалектологии Института русского языка АН СССР в 1952-1969 гг.

³ Для Диалектологического атласа русского языка.

ли в жизни вообще. Тогда было очень трудно с пропиской, прописку нужно было иметь.

И они добились того, что меня прописали у них. И так я стал москвичом.

— *В Козихинском переулке?*

— Да, да. Ну, это другая история. А в 1961 году я просто приехал в Москву — ну, Орлова знала уже, я с ней раньше говорил. Она говорила: «Как только будет место, мы вас возьмём на работу». И сначала я работал в Историко-архивном институте. Там работала Винокур⁴ на кафедре, вела там древнерусский язык, старославянский язык, и она уходила с работы, не захотела. И она меня вместо себя туда предложила. Они меня взяли, и там была очень интересная кафедра, замечательные люди были.

— *Там была кафедра русского языка?*

— Нет-нет-нет. Там была кафедра вспомогательных дисциплин, кажется. Ну и в частности там был древнерусский язык и старославянский язык, и я там вёл эти занятия. И как только освободилось место в 1961 году, меня взяла Орлова в отдел, и я стал работать там, в отделе. И прямо в 1961 году стал ездить — ну я и раньше ездил, пока я в аспирантуре был там. У меня был перерыв один год — между концом аспирантуры и 61-ым годом поступления: я опять вернулся в Борисоглебск и опять там вёл эти курсы. И опять, конечно, ездил там со студентами в ближайшие сёла. Но тогда не было магнитофонов, тогда всё от руки только записывали.

А когда я стал ездить по Атласу с отделом, то я первый среди отделцев решил ездить с магнитофоном. Тогда Сергей Сергеевич Высотский создал фонетическую лабораторию, там были магнитофоны — огромные совершенно, к ним были огромные батареи. Тяжесть невероятная! Но я всё равно брал с собой в эти экспедиции, я брал магнитофон и старался, как только мог, записывать. Кассеты были на 25 минут всего, или даже меньше. Я стал записывать эти рассказы. Ну вот. И пошло-поехало.

⁴ Татьяна Григорьевна Винокур (1924-1992) — доктор филологических наук, специалист в области стилистики художественной речи, лингвостилистики, современной разговорной речи и истории языка.

— Да, именно что «пошло-поехало». (Смеётся) Получается, что Вы ездите в экспедиции с 1953 года, последний раз мы были вместе в старообрядческом селе Великопловском Одесской области Украины в 2015 году, — то есть ездите 63 года, причём за один год случалось бывать, я знаю, не в одной, а в нескольких экспедициях. Это невероятно, конечно. Леонид Леонидович, Вы обнаружили в русских диалектах немало ранее неизвестных явлений, дали им историческую и фонологическую интерпретацию, объяснили многие диалектные и общерусские фонетические явления. Все эти новые факты вошли в учебник «Русская диалектология», который выдержал уже три издания и редактором которого Вы являетесь. 14 лет Вы заведовали отделом диалектологии и лингвистической географии нашего института, и в это время у нас ежегодно проходило по 8-10 экспедиций, собран огромный массив аудиозаписей русской диалектной речи⁵. По вашей инициативе было возобновлено серийное издание «Материалы и исследования по русской диалектологии», мы в институте стали проводить раз в три года конференцию, на которую съезжаются «диалектологи всяя Руси», как мы шутим, в 2004 году была первая, а в 2015-ом — уже пятая такая конференция. А вот скажите, пожалуйста: что надо делать дальше в области нашей диалектологии?

— Ну, видишь ли, мне трудно что-то такое новое сказать. Потому что то, чем я занимался всю свою жизнь, меня очень привлекало, и мне нравилась эта работа. Я просто счастлив, что я выбрал это. Просто, я считаю, нужно и дальше это делать. Потому что наверняка можно найти ещё такие диалектные явления — не только в фонетике, но и в морфологии, и в синтаксисе, — неописанные.

— Леонид Леонидович, вот уже 20 лет, как Вы активно занимаетесь изучением говоров русских старообрядцев, живущих за пределами России. Более того — Вы убедили и других лингвистов присоединиться к этой работе, я бы даже сказала — вовлекли в это дело. Это, например, группа русистов во главе с профессором Стефаном Гжибовским из Торуньского университета в Польше, группа наших коллег под руководством профессора Ирины Павловны Кюльмоя из Тартуского университета в Эстонии. Да и мои экспедиции

⁵ Л. Л. Касаткин был заведующим отделом диалектологии и лингвистической географии Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН с 1998 по 2011 гг. С 2012 г. по настоящее время — главный научный сотрудник, руководитель центра по исследованию старообрядчества при ИРЯ РАН.

в старообрядческие общины Южной Америки стали возможны именно благодаря вашим полевым исследованиям в США, в штате Орегон. В 2008 году на XIV Международном съезде славистов в Охриде Вы создали Международную комиссию по исследованию старообрядчества, в которую вошли учёные разных специальностей, занимающиеся старообрядчеством. Вот этот сюжет вашей научной и человеческой жизни — изучение говоров старообрядцев, — как он возник в вашей жизни?

— Как возник? Вот как. Я во время своих экспедиций сталкивался со старообрядцами. Сначала это у меня был негативный опыт, потому что в Горьковской области (тогда ещё Горьковской) жили старообрядцы, и, когда я в экспедиции был и мы к ним толкались, чтобы с ними поговорить, они нас просто выставляли и даже воды не давали выпить.

— *Кержаки, потомки кержаков, наверно?*

— Да, да-да.

— *Это какие годы — шестидесятые, семидесятые?*

— Да, шестидесятые. А потом я в семидесятые годы был на Дальнем Востоке. Тогда Пеньковский⁶ заведовал кафедрой в Комсомольске-на-Амуре в пединституте. Я уже не работал в Институте русского языка. Он пригласил меня, чтобы я прочёл курс лекций у заочников летом, а потом попросил меня, чтобы я поехал в экспедицию со студентами, десять человек студентов. И я поехал. Двести километров к северу от Комсомольска-на-Амуре, и там такая река Амгунь — приток Амура, и там два села было. Одно было целиком старообрядческое, а другое — такой конец был старообрядческий. Они нас все принимали хорошо, и тут я с ними познакомился близко, и они мне страшно понравились как люди вообще. Они не пьют, не курят, не матерятся.

— *Доброжелательны по отношению к человеку.*

⁶ Александр Борисович Пеньковский (1927-2010) — филолог, пушкинист, преподавал в Комсомольском-на-Амуре пединституте с 1973 по 1981 г. В 1967 г. защитил кандидатскую диссертацию по фонетике говоров Западной Брянщины.

— Да, да-да-да-да. Очень они понравились мне своими жизненными принципами и тем, что вообще они ведь выдержали огромное давление государства, требовавшего, чтобы они изменили свою веру, перешли на новую, а они ни в какую. И выстояли.

— *Вам это по душе, я знаю. Это и в Вашем характере. Я понимаю, почему они вам понравились. (Смеемся)*

— И вот так вот получилось.

— *Название сёл не помните, район какой? Записи делали, конечно. Эти записи можно найти?*

— Нет, сейчас ничего не найдёшь. Там это всё погибло, в этом Комсомольске-на-Амуре. Пединститут тогда был ещё, потом стал педуниверситет, Пеньковский оттуда уехал, и вообще всё это там погибло, все эти записи, а мы делали записи магнитофонные. Я очень жалею, что у меня нет этих записей. Но я там узнал о них многое, и в частности узнал, что они жили раньше возле Харбина, недалеко от Харбина были русские посёлки, старообрядческие. Когда туда вошли советские войска, когда война с Японией началась, то мужчин обвинили в том, что они изменники родины, и их либо расстреливали, либо в лагеря. Ну и кто выжил в лагерях, они образовали эти сёла.

— *Леонид Леонидович, так вы говорите о Тавлинке и о Берёзовке?*

— Да-да-да, совершенно верно.

— *Мечта моя там побывать.*

— Ну вот так вот. Ну, и потом получилось так, что мы однажды ехали с Розалией Францевной⁷ с конференции, которая проходила в Эстонии, на берегу моря. И мы ехали и оказались в купе рядом с женщиной и мужчиной — муж и жена, из Новосибирска, а она изучала одежду старообрядцев, пояса, она писала диссертацию по поясам. И она говорила о том, что в Соединённых Штатах есть русские старообрядцы, они там живут.

⁷ Розалия Францевна Касаткина — фонетист, диалектолог, главный научный сотрудник ИРЯ РАН, жена Л. Л. Касаткина.

— *А это какие-нибудь семидесятые-восемьдесятые годы, когда помыслить о том, что можно поехать в США, было невозможно.*

— Да-да-да. А потом Ольга Йокояма⁸, с которой мы были знакомы, а мы были знакомы, потому что мы познакомились здесь, в Москве, на каких-то конференциях. Мы были в Америке, это уже были девяностые годы, начало девяностых, мы были в Америке, в Лос-Анджелесе. Нас туда пригласили вести занятия — читать лекции, семестр целый, — со студентами. А в это время был юбилей у Виктора Юльевича Розенцвейга⁹, с которым мы были очень хорошо знакомы, который жил в нашем доме — там, где мы сейчас живём. А потом он уехал к сыну, у него жена умерла там, в этом доме, а он уехал к сыну в Америку. И был его юбилей — кажется, семьдесят лет. И вот его ученики, его друзья решили устроить ему праздник, съехались туда из разных-разных стран и городов. А мы были в Америке и тоже решили поехать туда. И вот мы поехали туда. Там было много очень знакомых и незнакомых наших людей, но жили мы в Бостоне у Йокоямы, несколько дней. А дом Йокоямы раньше принадлежал Роману Яacobсону.

— *Ольга Йокояма жила в доме Романа Яacobсона?*

— Ну просто когда он умер, этот дом продавали, а она его купила.

— *А она знала о том, что там жил Яacobсон?*

— А как же! Ну конечно, ещё бы, ещё бы. Ну и там мы встречались тоже с разными людьми, очень важными. Например, Халле. Халле — известнейший совершенно тоже исследователь, русист. Ну вот, там мы близко сошлись с Йокоямой. А потом она переехала в Лос-Анджелес оттуда, и она-то нам сказала, что в это время в Москве жил Ричард Моррис — этнограф такой, который занимался старообрядцами, и можно с ним познакомиться. Указала нам где, что, и мы с ним созвонились и пришли к нему, и Сима Никитина¹⁰ с нами бы-

⁸ Ольга Йокояма — славист, профессор Калифорнийского университета (Лос-Анджелес, США).

⁹ Виктор Юльевич Розенцвейг (1911-1998) — доктор филологических наук, специалист по машинному переводу.

¹⁰ Серафима Евгеньевна Никитина — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языкознания РАН, исследователь устной культуры малых конфессиональных групп (старообрядцев, молокан, духоборцев).

ла. Втроём пришли к нему, познакомились с ним, он был очень такой, как тебе сказать, широкий такой человек. А он вообще-то кончил во время войны, кажется, кончил такой институт, ну вот как наш институт военный иностранных языков. Это был гэбэшный институт, точно так же и у них там, он был их органов. Его потом из страны выставили, и с запретом возвращаться сюда. Он здесь женился — но так, не официально, и жил с женой. Он купил квартиру здесь, жил с этой женой, Ниной Николаевной, очень славная такая женщина она была. И он предложил нам поехать туда. Он вышел на пенсию и жил в городе Вудбурне, где было много русских старообрядцев. И он просто начал с ними контактировать, помогать им. Они ведь приехали туда и многого не знали, никаких правил американских, ничего. И они его полюбили. Он предложил нам подать на грант, американский. Мы совместно с ним написали такую заявку, подали, и получили грант от Америки — грант на поездку туда и на изучение старообрядцев. Мы в тот год — кажется, мы получили на 1995-ый год — мы не смогли поехать, а поехали в 1996-ом: я, Розалия Францевна, Сима Никитина. И мы включили туда ещё Галю Барину¹¹, которая жила в это время уже в Америке. И жили у Ричарда. У него достаточно большой дом, двухэтажный, участок большой при нём, при этом доме. Ну, и он водил нас к старообрядцам.

— *То есть в 1996 году Вы первый раз съездили к ним?*

— Первый раз. Но они принимали очень насторожённо, они вообще чужих людей не хотели. Но, правда, поскольку это был Ричард, а они с ним очень хорошо были знакомы, они нас приняли. Но была ещё одна причина, по которой они к нам расположились. Это вот какая. Перед этим мы были на конференции в Осло, была Брокковская конференция, которую устраивал Бьёрнфлатен¹², и там я познакомился с очень известным лингвистом из Америки, из Лос-Анджелеса, — Дином Вортом. И во время разговора там, в Осло, он сказал, что знает, что вышел Диалектологический атлас, и как бы хорошо было бы, чтобы у них он тоже был на кафедре. И я вёз для него первые два тома нашего Атласа. Ты представляешь, какая тяжесть?

¹¹ Галина Алексеевна Барина — лингвист, один из авторов монографии «Русская разговорная речь. Тексты» (М., Наука, 1978).

¹² Речь идёт о конференции памяти известного норвежского слависта Олафа Брока, организованной профессором Яном-Иваром Бьёрнфлатеном (Норвегия) в 1996 г.

— *Ещё бы!*

— В самолёте, с пересадками, из одного города в другой... Ну, короче говоря, у меня были эти два тома, когда мы жили в Вудбурне, — это город, где жил Ричард. И я устроил там лекцию для старообрядцев.

— *По диалектологии?! Красота какая!*

— По диалектологии. Я показывал им карты Атласа и говорил: вот у вас, в вашем языке, вот такая-то черта. Вот посмотрите, где находятся говоры, где говорят точно так же. Для них это было потрясение совершеннейшее. Они так этим прониклись, что они нас полюбили.

— *Вот так вот! Лингвистическая география-то чудеса делает! (Смеётся)*

— Ну вот, и потом мы были у них там ещё три раза, кроме этого. Значит, тут мы целый месяц прожили у него, потом второй раз — нас пригласили в Лос-Анжелес, тоже на семестр, с Розалией Францевной, там работали, читали аспирантам их курсы лекций, вели практические занятия. И я сумел сделать так, что сгруппировал занятия, и мы оторвались и полетели в Вудбурн и пробыли там дней десять, что ли. Ещё раз, у этих старообрядцев. А первый раз когда мы были, мы познакомились там со многими людьми, сделали много очень записей, и понравилось нам это всё. И тоже опять мы жили в доме у Ричарда, хотя он жил в это время в России, в Москве, но он пустил в свой дом каких-то русских, которые эмигрировали, жили там в Вудбурне — просто пустил их в дом с уговором, что они будут наблюдать за этим домом. Ну, и они нас пустили, то есть они с нами были уже хорошо знакомы. Они нас пустили, и мы опять жили там вот, в этом доме. А потом мы ещё два раза ездили туда, уже специально к ним, уже получив гранты здесь, от Академии наук, и по месяцу жили. Один раз у дочери Макара Афанасьевича¹³, а другой раз у него у самого в доме. Мне тогда очень понравилось, что у них сохраняются многие диалектные черты, у старообрядцев, которые здесь уже утрачены были. И вот тут мы начали активно ездить к старообрядцам. Вот с тобой мы были в Польше, а потом Болгария, Украина, Румыния, Молдавия... ну вот так вот.

¹³ Макар Афанасьевич Зенюхин — старообрядец-часовенный из г. Вудбурна.

— Удивительно, Леонид Леонидович, как замыкается круг. Толчком к пробуждению интереса к старообрядцам были Берёзовка и Тавлинка, «харбинцы», — и с ними же Вы встретились потом в Северной Америке.

— Да-да-да. Вот такая история, видишь.

— *«Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется», да? Ведь в Польше, в Торуньском университете, благодаря Вашему с Розалией Францевной появлению и потом нашей совместной экспедиции с профессором Гжибовским поднялась вот эта волна изучения говора старообрядцев.*

— Конечно.

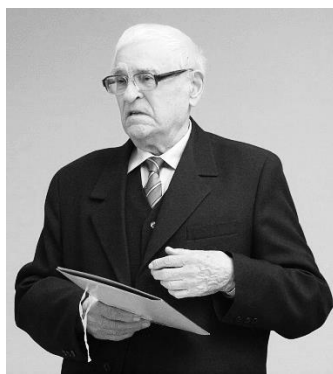
— *А помните, как начиналась работа в Эстонии? Когда я ехала туда впервые в экспедицию в 2003 году, я не очень представляла, к кому я еду. Но когда я услышала говор причудских староверов, я, конечно, влюбилась. И то, о чём Вы говорите: человеческий тип, привлекательный необыкновенно, и состояние языка, сохраняющего очень много старых вещей, — это не может оставить диалектолога равнодушным. Благодаря нашему сотрудничеству и поддержке, особенно в первые годы, кафедра русского языка Тартуского университета продолжает изучение русского языка староверов и сейчас.*

— Да-да. А ведь некоторые связи, которые у нас завязались в Орегоне, продолжались вплоть до прошлого года. Макар Афанасьевич, у которого мы жили, он нам регулярно звонил, регулярно просто, ну раз в месяц обязательно. Звонил, ну и спрашивал о делах, говорил, как у них там и что. Ну и потом он приезжал сюда несколько раз, приезжал, и даже было такое, что они с женой у нас останавливались, жили у нас. Ну вот и последний раз, когда мы с ним встретились, когда они уже ехали умирать по сути дела, туда, на притоки Енисея, в эти монастыри их...

Москва, 11 октября 2016 г.

КШИШТОФ СНАРСКИЙ
Окружной музей в Сувалках
(Польша)

**Эугениуш Иванец —
исследователь старообрядческой культуры**



Профессор Эугениуш Иванец родился в 1931 году в Коссове Полесском, городке, который в настоящее время находится на территории Беларуси, в Ивацевичском районе в семье, где бережно сохранялись традиции разных культур. Его отец — Даниель Иванец (1897-1961) перед Второй мировой войной основал и был директором первого в повете Сельскохозяйственно-торгового кооператива. «Я видел своими глазами, как у нас, рядом друг с другом жили люди трех религий — православной, католической и Моисеевой. Для нас такая разнородность представлялась чем-то абсолютно натуральным», — вспоминает профессор [Wysocka 2002/11].

Иванец с детства интересовался фотографией. Муж его тетки Юзеф Шиманчик (1909-2003) был известным в Коссове фотографом

[Szymańczyk 1993]. Приезжая к тетке в гости, Иванец видел сделанные им фотографии жителей Полесья, изучал оборудование и технику фотографии того времени.

Вследствие военных действий и бесконечных пожаров в Косове [Iwaniec 2011 и др.], Иванец, как и многие другие, переехал на т.н. Возвращенные земли (в Польшу) и осенью 1945 г. начал учиться профессии у друга отца фотографа Юзефа Оковитого в Щецине¹. Спустя некоторое время переезжает в Лодзь, где поселяется у родственников отца. 30 апреля 1946 г. там же поступает в единственную в то время в Польше Фотографическую гимназию. Приобретенные умения и навыки профессионального фотографа принесут свои плоды в будущем, при проведении полевых исследований. В 1948 г. по окончании гимназии, Иванец работает в Лодзинской лаборатории слайдов, а затем, тщательно подготовившись, поступает в XI общеобразовательный лицей в Лодзи. Одновременно он записывается в легкоатлетическую секцию Лодзинского спортивного клуба и становится чемпионом города в беге с препятствиями на 400 м [Leszczyński 2007].

В 1951 г., сдав экзамены на аттестат зрелости, Иванец пытается поступить на Операторский факультет Высшей школы кинематографии в Лодзи, однако его не принимают. Тогда кто-то порекомендовал ему, зная, что он владеет русским и белорусским языками, поступить на отделение русистики Филологического факультета Лодзинского университета. По окончании университета в 1955 г. под руководством проф. Эдварда Жешовского он защищает магистерскую диссертацию на тему «Литература Киевской Руси как источник изучения русско-польских отношений».

Одновременно, раздобыв при помощи своих учителей Ю. Шиманчика и Ю. Оковитого оборудование (первые фотоаппараты Лейка-III и Кодак-Ретина), будущий профессор совершенствует свои фотографические умения и даже ведет фотографический кружок в общеобразовательном лицее в Лодзи, где с 1955 по 1960 год работает учителем русского языка и воспитателем. Сам Иванец рассказывает: «Мне было чрезвычайно приятно, что один из моих тогдашних учеников и воспитанников, Ян Шимчак, декан историко-филологического факультета Лодзинского университета, в 2001 году вел заседание ученого совета по поводу моей хабилитации».

Иванец не теряет контактов с альма-матер, и в 1962 г. его приглашают на работу (сначала по контракту) на кафедру иностранных

¹ Фотомастерская Ю. Оковитого находилась на ул. Пястов, 75 в Щецине.

языков для нефилологических факультетов. Через год, когда он получил постоянное место в университете, стало возможным написание докторской диссертации. Готовиться к защите диссертации рекомендовал Иванцу профессор-историк, регионовед Богдан Барановский (1915-1993), полагая, что тот в состоянии справиться с исследованием истории православия и российской диаспоры в Лодзи. В этот период Иванца связывает сердечная дружба с Анджеем Феликсом Грабским (1934-2000), известным историком, знатоком Средневековья, а затем — с Вальдемаром Цераном (1936-2009), выдающимся византологом и членом президиума Комитета наук об античной культуре Польской академии наук. Эти ученые примут на себя обязанности консультантов в ходе подготовки диссертации Иванца.

Одновременно Иванец связывается с Лодзинским отделом Русского культурно-просветительского общества², где знакомится с общественным деятелем Пантелеймоном Юрьевым (1904-1983). Именно Юрьев, в то время главный редактор журнала «Русский голос», отметив профессионализм, страсть к фотографии и научный потенциал Иванца, в 1962 г. предложил ему исследовательскую командировку на Сувальщину с целью подготовки фоторепортажа. С публикации в журнале «Русский голос» первых фотографий старообрядцев начались систематические полевые исследования Э. Иванца в Сувальском регионе, а затем и на Мазурах.

Следствием интереса к старообрядчеству стало изменение направления научной работы. Сам ученый вспоминает: «Я видел тот мир. Я познакомился с ним, когда все было еще живо, когда традиция определяла ритм жизни целых деревень. Я занимался полевыми исследованиями. Оказалось, что все, чем я занимался ранее, было подготовкой к этим исследованиям» [Wysocka 2002/11].

Работа в университете, начало процедуры защиты диссертации, а вместе с тем проведение продолжительных и интенсивных полевых исследований способствовали постоянному обогащению исследовательского архива ученого. Он складывается из сотен фотографий, десятков магнитофонных лент, множества рукописных

² Русское культурно-просветительское общество (Rosyjskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe, RTKO) — культурная организация, действовавшая официально в Польской народной республике (зарегистрирована в 1956 г.), представлявшая русское меньшинство в Польше. Правление общества находилось в Варшаве и в Лодзи. Общество объединяло членов региональных организаций в районах компактного проживания старообрядцев: в Водзилках, Габовых Грондах и Войнове, и просуществовало до весны 1975 года, когда по решению властей было ликвидировано.

материалов, купленных и полученных в подарок старопечатных книг, переписки с выдающимися деятелями мира культуры и науки (в том числе с известными представителями европейского старообрядчества), писем информантов, многие из которых со временем становились хорошими знакомыми, а иногда и друзьями³. В 1970 г. Э. Иванец представил к защите докторскую работу на тему: «Элементы восточнославянской материальной культуры старообрядцев на польских землях», написанную под руководством проф. Богдана Барановского, которая в 1977 г. была опубликована Государственным научным издательством под заглавием «Из истории старообрядцев на польских землях в XVII-XX вв.»⁴ В то время это было единственное масштабное издание на польском языке, в котором представлялась материальная, духовная и социальная культура староверов, проживающих на землях прежней Речи Посполитой. Содержание докторской диссертации определялось огромным количеством собранного с 1963 по 1970 г. исследовательского и фактического материала (фотографий). По мнению официальных оппонентов, этого материала хватило бы как минимум на две диссертации.

В 60-е годы Иванец закончил двухлетние заочные курсы гидов экскурсий для иностранных туристов. Однако по окончании курсов не решил работать в бюро путешествий, как он сам заявил в разговоре со мной, из опасения перед необходимостью сотрудничества со службами госбезопасности. Свидетельство об окончании курсов позволило Иванцу в последующие годы более свободно чувствовать себя за границей, в особенности в Советском Союзе. Многочисленные поездки за границу принесли новые знакомства, неоднократно переходившие в дружеские отношения. Одним из таких знакомых, с которыми Э. Иванец сотрудничал в течение продолжительного времени, был рижанин Иван Никифорович Заволоко (1897-1984), выпускник Карлова университета в Праге, бывший узник ГуЛАГа, собиратель старообрядческих книг и икон. Иванец консультировался с ним по поводу некоторых разделов своей диссертации. Другим важным для него знакомым был

³ До сегодняшнего дня многие сувальские староверы с удовольствием вспоминают частые визиты Иванца. Мне довелось услышать от собеседника шутливое замечание о том, что в свое время Иванец знал, что можно найти в каждом сарае и в большинстве кастрюль в Водзилках (информатор П. Б., 1961 г.р., Сувалки, 2012 г.).

⁴ Монография вышла в серии трудов Белостокского научного общества под номером 23 тиражом 1550 экземпляров. В настоящее время является библиографической редкостью.

Михаил Иванович Чуванов (1890-1988) из Москвы, с которым позже его связывала многолетняя дружба.

В 1972-1976 годах Э. Иванец преподает в Лодзинском университете, в том числе исполняет обязанности заместителя директора Института русской филологии, читает лекции по древнерусской литературе, обращая особое внимание на старообрядческую письменность. В 1976 г. по просьбе студентов он организует экспедицию в деревню Галково на Мазуры. Он знакомит студентов с членами старообрядческой общины, представляет им русскую культуру, церковную и светскую, например, показывает им, как выглядит русская баня. В сентябре 1976 г. везет студентов на месячную стажировку в Смоленск. Кроме того, участвует в запланированных университетским руководством поездках в Ленино и Катынь. Вернувшись в Польшу, по согласованию с начальством, Иванец отказывается от работы на Историко-филологическом факультете и возвращается на кафедру иностранных языков, чтобы иметь время для продолжительных полевых экспедиций в староверческих деревнях. Несколько раз в год он бывает в Водзилках, в Войнове и других поселениях, общается с жителями, особенно с Лазарем Дементьевичем Новиченко (1883-1982), наставником общины в Водзилках (см. подробнее: Snarski 1015), а также с семьей Александра Маркова, старосты Водзилки, с семьей Ежи Новикова и др.

В памяти ученого осталось исключительное событие 11 сентября 1978 или 1979 г. в день Усекновения Главы Иоанна Предтечи. Придя в моленную в Водзилках, он заметил, что дверь открыта. В моленной отец Лазарь готовился к молитве. Обернувшись, он сказал Иванцу: «Я так рад, сынок, что ты пришел. Неловко молиться одному». Иванец возразил, что не может молиться вместе с наставником, потому что он не старообрядец. «Ничего, — ответил наставник, — ты стой, а я буду молиться за тех, что не могли прийти из-за болезни и немощи, за всех верующих».

Лазарь Новиченко позволил Иванцу записать всю службу, и эта запись, по всей вероятности, является единственной, на которой сохранился голос наставника из Водзилки. Со временем ученый собрал бесценный звуковой архив, прежде всего, записи духовных стихов. Собранные источники лежат в основе солидных научных статей, опубликованных в журналах, например, в «Ежегодниках Белостокского научного общества» (см. приложенный список публикаций).

Замечая, что его труды становятся все более популярными не только в Польше, но и в других странах, Иванец активизирует свою

исследовательскую деятельность на Мазурах. Главной темой его разысканий становится личность Константина Голубова, автора и редактора многочисленных старообрядческих сочинений, изданных в Славянской типографии в Иоганнисбурге (ныне — Пиш).

Свои поиски Э. Иванец начал с визита к о. Александру Макалю, настоятелю православного прихода в Войнове, где когда-то большинство составляли единоверцы⁵. О. Макаль принял приход после умершего его основателя о. Александра Аваева (1882-1956). Местные жители при первом знакомстве отнеслись к ученому с недоверием, и только со временем ему удалось завоевать их уважение и симпатию. Оказалось, что мазурские староверы с большой осторожностью стали принимать интересующихся их бытом посторонних после публикации в 1936 г. репортажей Мельхиора Ваньковича «На тропах Сментка»⁶.

В Войнове ученый сблизился с семьей Крассовских и уговорил Гжегожа Крассовского написать воспоминания⁷ о жизни общины на Мазурах во время Плебисцита и сразу после Первой мировой войны⁸. Вспоминая полевые исследования на Мазурах, Иванец рассказал мне следующее: «Я знал, что там должны где-то быть издания Голубова. Когда я спрашивал о них местных жителей, они утверждали, что ничего не знают. Однажды я попал в один из домов, где жили две пожилые сестры. Увидев меня, они слезно просили помочь им: «Зерно осыпается, а рабочих рук нет». Стояла страшная жара, я сбросил с себя одежду и вместе с ними начал грузить на воз снопы пшеницы, чтобы потом свозить их в амбар. После работы сестры угостили меня обедом, подали на стол горячую вареную картошку и простоквашу. Никогда еще обед не был так вкусен! После обеда меня сморил сон. Когда я проснулся, решил спросить хозяек о иоганнисбургских книжках. Тогда одна из них пошла на чердак и принесла целую охапку так долго разыскиваемых мной изданий. После их смерти наследник продавал мне остатки книг, требуя за них боль-

⁵ Первый единоверческий приход в Войнове был создан в 1885 г.

⁶ «Na tropach Smentka» — художественно-документальная повесть М. Ваньковича о путешествии на байдарке по землям Восточной Пруссии в 1935 г.

⁷ Записи Крассовского были отредактированы и изданы в 2014 г. в Быдгоще доктором Стефаном Пастушевским под заглавием «Воспоминания мазурского филиппона»: Pastuszewski 2014.

⁸ Речь идет о Плебисците, проводимом под эгидой Лиги Наций на Вармии и Мазурах (в Восточной Пруссии) 11 июля 1920 г., одном из двух плебисцитов, касающихся судьбы польских земель по окончании Второй мировой войны и подписания Версальского мирного договора.

ших денег. В конце концов он пустил меня на чердак, где в огромной бочке лежали остатки книг, уже объединенные мышами. Вот так-то мне удалось спасти от гибели эти бесценные издания».

К этому периоду относятся те статьи Э. Иванца, в которых он описывает книгоиздательскую деятельность мазурских староверов, а также анализирует ряд культурологических и издательских аспектов этих публикаций, обращает внимание на язык изданий, религиозно-догматические особенности и связь с фольклором.

В 60-е и 70-е годы XX в. Белостокское научное общество реализовало на Сувальщине исследовательский проект под названием: «Комплексная ятвяжская экспедиция». Одновременно свои исследования в области ятвяжской топониматики проводила группа профессора Кнута Олофа Фалька, основателя Лундской славистики, известного балтиста. Одной из важных составляющих исследовательского проекта был международный и межуниверситетский научный обмен, в соответствии с условиями которого польские ученые получили возможность выехать в Лунд, в Швецию. В связи с тем, что староверы живут на территориях, ранее колонизированных балтами, Э. Иванец в октябре 1980 г. побывал в Лунде по приглашению Научного общества при Лундском университете. Его научным куратором был профессор Фальк. Иванец с успехом цикл открытых лекций на русском языке на тему «Поселения старообрядцев на землях ятвягов».

В 1980 г. доктор Э. Иванец по просьбе редакционного комитета «Польского биографического словаря» составил словарные статьи сенатора Арсения Пимонова (1863-1939)⁹ и депутата Бориса Пимонова (1901-1963)¹⁰. Он взялся за эту работу, несмотря на то что до него уже несколько редакторов отказались от этой задачи из-за отсутствия достаточного количества данных. В поисках точной даты смерти и местонахождения могилы Б. Пимонова Иванец связался с сестрой Бориса Иреной Ягмин, проживавшей в Милвилле (США), сообщившей ему, что в Лодзи живет ее кузина Люба Пашковская, которая может помочь ему дополнить статьи. Ученый нашел Пашковскую, посетил ее, а со временем завязалась и дружба. Пашковская, в свою очередь, попросила Иванца, чтобы он выслал свою

⁹ Pimonow Arseniusz, [w:] Polski Słownik Biograficzny, T. 26, z. 109, 1981, s. 324.

¹⁰ Pimonow Borys, [w:] Polski Słownik Biograficzny, T. 26, z. 109, 1981, s. 324-326.

книгу о старообрядцах ее парижскому кузену, профессору Леониду Пимонову (1908-2000)¹¹.

Первая встречи Иванца с Пимоновым произошла в Варшаве в 1981 году. Старовер, ученый европейского уровня, профессор физики и общественный деятель заинтересовался исследованиями Иванца и поддался на его уговоры, решив, что поедет на Мазуры и на Сувальщину, чтобы встретиться с местными старообрядцами. Именно Иванец представил мазурских и августовско-сувальских староверов Пимонову и ходатайствовал перед профессором об оказании помощи старообрядческой диаспоре.

В результате объявления военного положения в Польше (13.12.1981 г.), продажи воеводскими властями католической церкви и перенесения в близлежащую деревню Гибы заброшенной старообрядческой моленной из Погожельца, тяжело переживая кончину замечательного человека, харизматического лидера старообрядческой общины наставника из Водзилек Лазаря Новиченко, Иванец активно включается в организацию общепольского старообрядческого органа и предлагает активистам поддержать своих отцов и созвать Верховный совет старообрядцев Польши. 4 июня 1983 г. в Сувалках встретились делегаты из всех старообрядческих центров. На собрании было избрано правление, а также предложено внести ряд изменений в устав 1928 года, с целью адаптации его к современной действительности. Иванец представил присутствующим личность профессора Леонида Пимонова. По словам Иванца, Пимонов согласился оказывать старообрядцам всестороннюю помощь при условии избрания его почетным председателем Верховного совета, поскольку этот пост мог бы облегчить его контакты с представителями государственной власти. «К сожалению, — с горечью подчеркивает Иванец, — в Совет наряду со староверскими старейшинами, верными отцовским законам, вошли также их партийные сыновья, в надежде на то, что деятельность в Совете поможет им сделать личную карьеру. Войдя в доверие к Пимонову при помощи лести и деревенских подарков, они стали ему говорить: «Мы тут свои люди, зачем нам этот Иванец?» Обиженный до глубины души, ученый разорвал отношения с представителями Верховного совета старообрядцев Польши, а затем и с Л. Пимоновым. Иванец и сейчас

¹¹ Леонид Васильевич Пимонов происходил из семьи виленских старообрядцев, учился в Вильне, в Германии и во Франции, директор Национального центра научных исследований в Париже (1971-1979), в 1985 г. основал фонд им. Пимоновых в Сувалках

не скрывает своего мнения о том, что Совет — не место для бывших партийных работников, в особенности для тех, которые прежде относили себя к атеистам, и даже вели активную борьбу с религией. Тем не менее в последующие годы ученый по-прежнему бывал у своих приятелей-староверов, вел с ними переписку, лишь со стороны присматриваясь к работе Верховного совета. Деятельность Верховного совета старообрядцев Польши, а также отношения польских старообрядцев в проф. Л. Пимоновым еще подробно не исследовались.

В последующие годы Иванец активно участвует в различных научных мероприятиях, среди которых следует отметить X Конгресс антропологов в Загребе (1989 г.), Конгресс исследователей старообрядческой культуры в Екатеринбурге (1990 г.), Конгресс исследователей культуры и истории старообрядчества в Новосибирске (1991 г.) или международную конференцию в Чехановце (1992 г.), материалы которой были изданы в виде коллективной монографии «Старообрядцы в Европе, Азии и Америке» [Grek-Pabisowa/Maryniakowa/ Morris 1994]. Каждое из выступлений Иванец иллюстрирует фотовыставкой.

По случаю празднования Тысячелетия крещения Руси университетская библиотека и Лодзинское общество книголюбов в 1988 году организовали юбилейную выставку фоторабот профессора Иванца. Представленные на выставке фотографии составили основу последующих фотоэкспозиций, в том числе «Чужие среди своих»¹² (1992 г.), победившей в конкурсе, организованном отделом национальных меньшинств министерства культуры и искусства.

В том же 1992 г. Иванец по приглашению о. Ивана Миролубова и Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины в течение нескольких месяцев читает в Старообрядческом духовном училище и в рижском отделении Общества древнерусской культуры лекции по истории и культуре старообрядцев, проживающих в Польше.

В 2001 г. Э. Иванец хабилитируется на основании монографии «Дорога Константина Голубова от староверия до православия. Страницы истории русской духовности второй половины XIX в.» [Iwaniec 2001]. Эта книга является своеобразным венцом научных исследований профессора. В ней подведены итоги многолетнего труда в архивах и библиотеках в Польше и за границей. Сам Иванец пишет: «Эта книга создана на основании рукописных и печатных

¹² «Inni wśród swoich»

источников» [Iwaniec 2001: 9]. Описание разносторонней деятельности Константина Голубова потребовало от меня овладения различными областями знаний, без которых русист не в состоянии разобраться в таких дисциплинах, как всеобщая история, история церкви, этнология, книговедение, философия, догматика и т.д. [ор. cit.: 10]

Издание книги нашло широкий отклик в научном сообществе. В 2003 г. по приглашению губернатора Пскова Евгения Михайлова Иванец в качестве почетного гостя участвовал в юбилейных торжествах, связанных с годовщиной первого упоминания названия города в «Повести временных лет». Он участвует в открытии памятника св. княгине Ольге, представляет на телевидении результаты своих исследований, касающейся псковского периода деятельности К. Голубова, награждается памятной медалью.

С 2000 г. Э. Иванец занимается в Польше и в Беларуси популяризацией личности Тадеуша Костюшко. Он описывает Меречевщину и Коссов Полесский, родные места Костюшко, активно участвует в мероприятиях, целью которых является углубление исторических знаний польской молодежи, а также публикует в «Белорусских исторических тетрадах»¹³ в Белостоке свои воспоминания и наблюдения. Научные работы Иванца причисляются к источникам, что еще более укрепляет позицию ученого в научном мире.

С июня 2000 г. до октября 2001 г. Иванец работает в качестве советника по вопросам национальных и религиозных меньшинств при Лодзинском воеводе Михале Касиньском и одновременно (до 2009 г.) — на должности экстраординарного профессора в Высшей школе международного обучения, где читает лекционные курсы: «Государство и церковь в Европе», «Религиозная идентичность Европы», «Религии в Лодзи», «Современные мировые религии и религиозные конфликты». Он известен также как присяжный переводчик, в период с 1992 по 2015 г. его фамилия числится в списке министра юстиции.

С 2007 г. Окружной музей в Сувалках официально сотрудничает с профессором Иванцем, который проводит консультации, читает открытые лекции, помогает в обработке архивных документов. Этнографический отдел музея ведет регулярные комплексные исследования старообрядческого меньшинства, проживающего на Сувальщине. Целью исследований является создание как можно более полной архивно-документальной базы и максимальное расширение

¹³ Białoruskie Zeszyty Historyczne.

музейной коллекции, касающейся старообрядчества. Э. Иванец передал музею около полутора тысяч негативов и шесть экземпляров различных старообрядческих изданий «Славянской типографии» в Иоганнисбурге. В 2010 году музей подготовил фотовыставку «Мир староверия», которая пользовалась огромным интересом в Сувалках, а также вывозилась в Ольштын (2011 г.) и Алитус (2012 г.).

С 2010 г. проф. Иванец с помощью сотрудников музея готовит к изданию переработанную, исправленную и дополненную версию своей книги «Из истории старообрядцев на польских землях XVII–XX в.», которая давно стала библиографической редкостью.

ЛИТЕРАТУРА

- GREK-PABISOWA, I./ MARYNIAKOWA, I. / MORRIS, R. (red.) (1994), Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie, Warszawa.
- IWANIEC, E. (2001), Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Karty z dziejów duchowości rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku, Białystok.
- IWANIEC, E. (2011), Kosów Poleski i Mereczowszczyzna za władzy sowieckiej jak je pamiętam (1939-1941), [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne, nr 35, 203-230.
- LESZCZYŃSKI, R. (2007), Eugeniusz Iwaniec, biogram, [w:] Olga Pogorzelska (red.) Rosjanie staroobrzędowcy w Polsce, Suwałki 2007.
- PASTUSZEWSKI, S. (2014), Grzegorz Krassowski, Wspomnienia mazurskiego filipona, opracował, wydał i posłowiem opatrzył Stefan Pastuszewski. Bydgoszcz.
- SNARSKI, K. (1015), Łazar Nowiczenko — charyzmatyczny nastawnik parafii staroobrzędowej w Wodziłkach, [w:] Ewa Golachowska, Dorota Pazio-Wlazłowska (red.), Konstrukcje i destrukcje tożsamości. Wartości w świecie słowiańskim T. 5, Warszawa 2015, 479-488.
- SZYMAŃCZYK, J. (1993), Jestem fotografem, [w:] Polska Sztuka Ludowa – Konteksty, 1993, t. 47, z. 1. Доступно по адресу: www.biogramy.kutno.pl [Режим доступа: 20.02.2016].
- WYSOCKA, D. (2002), Życie ze starym obrzędem, [w:] Przegląd Prawosławny, nr 11. URL: www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=236&id=8 [Режим доступа: 9.10.2016].

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРОФ. ЭУГЕНИУША ИВАНЦА

- IWANIEC, E. (1964), Русская баня на Мазурах, [в:] Русский голос. 8/1-2.
- IWANIEC, E. (1965), История славянской типографии на Мазурах, [в:] Русский голос. 9/1-2, 8.
- IWANIEC, E. (1965), Краткие сообщения об истории беспоповского монастыря в Войнове, [в:] Русский голос. R/3-4, 5-8.
- IWANIEC, E. (1965), Поселения русских староверов, [в:] Русский голос. 9/7-8, 4.

- IWANIEC, E. (1967), Osadnictwo staroobrzędowców w powiecie augustowskim, [w:] Antoniewicz, J. (red.), *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*. Białystok, 401-428.
- IWANIEC, E. (1970), *Elementy wschodniosłowiańskiej kultury materialnej u staroobrzędowców na ziemiach polskich (praca doktorska)*. Łódź.
- IWANIEC, E. (1975), *Staroobrzędowcy*, [w:] Mrągowo. Z dziejów miasta i powiatu. Olsztyn, 217-235.
- IWANIEC, E. (1975), *Staroobrzędowcy i ich tradycje w Sejneńskim*, [w:] Jaskanis, J. (red.), *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*. T. 2. Białystok, 393-430.
- IWANIEC, E. (1975), *Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego*. I/109, 65-70.
- IWANIEC, E. (1975), *Kontakty środowiska „Kołokoła” ze staroobrzędowcami na Mazurach*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego*. I/111, 199-203.
- IWANIEC, E. (1976), *Wydawnictwa „Drukarni Słowiańskiej” na Mazurach w latach sześćdziesiątych XIX w.*, [w:] *Slavia Orientalis*. 25/2, 229-237.
- IWANIEC, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* Warszawa.
- IWANIEC, E. (1979), *Dzieje badań nad staroobrzędowcami w Polsce*, [w:] *Studia Religioznawcze*. 14, 99-109.
- IWANIEC, E. (1981), *Folklor staroobrzędowców na ziemiach polskich*, [w:] *Studia Polono-Slavica-Orientalia. Acta litteraria*. 7.
- IWANIEC, E. (1981), *Old Believers in Poland*, [w:] *Ethnologia Polona*. 7, 9-26.
- IWANIEC, E. (1981), *Specyfika folkloru Rosjan-staroobrzędowców na ziemiach polskich*, [w:] *Literatura popularna — folklor — język*. 2. Katowice, 94-109.
- IWANIEC, E. (1981), *Pimonow Arseniusz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*. T. 26. Wrocław/Łódź, 109; 324.
- IWANIEC, E. (1981), *Pimonow Borys*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*. 26. Wrocław/Łódź, 324-326.
- IWANIEC, E. (1982), *Pamiętnik Antoniny Kondratjowej (1914-1916). Przyczynek do dziejów żeńskiego klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie na Mazurach*, [w:] *Zeszyty Naukowe KUL*. 25/2-4 (98-100), 234-262.
- IWANIEC, E. (1983), *Dzieje badań nad staroobrzędowcami w Polsce*, [w:] *Kontrasty*. 16/3, 34-38.
- IWANIEC, E. (1983), *„Kołokoł” i mazurscy staroobrzędowcy*, [w:] *Kontrasty*. 16/7, 39-40.
- IWANIEC, E. (1985), *Lamenty pogrzebowe staroobrzędowców w Polsce i ich staroruskie tradycje*, [w:] *Musica Antiqua Europae Orientalis. Materiały sesji bizantynosłowianoznawczej*. Bydgoszcz, 97-113.
- IWANIEC, E. (1986), *Ksiądz Aleksander Awajew (1882-1956). W trzydziestą rocznicę śmierci*, [w:] *Tygodnik Podlaski*. 2/12, 7.
- IWANIEC, E. (1987), *Ikony staroobrzędowców w Polsce*, [w:] *Tygodnik Polski (Tygodnik Podlaski)*. 3/5, 8.
- IWANIEC, E. (1987), *Świece cerkiewne*, [w:] *Tygodnik Polski (Tygodnik Podlaski)*. 3/7, 7.
- IWANIEC, E. (1988), *Księgi religijne staroobrzędowców*, [w:] *Tygodnik Polski (Tygodnik Podlaski)*. 4/5, 1-4.
- IWANIEC, E. (1988), *Kadzielnica u staroobrzędowców*, [w:] *Tygodnik Polski (Tygodnik Podlaski)*. 4/11, 10.
- IWANIEC, E. (1988), *Staroobrzędowcy. Wystawa w czas Tysiąclecia Chrztu Rusi 988-1988 r.*, [w:] *Łódzkie Towarzystwo Przyjaciół Książki. Komunikat 44*. Łódź, 1-8.

- IWANIEC, E. (1988), Język i piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie w kulturze staroobrzędowców na ziemiach polskich, [w:] Roczniki Humanistyczne KUL. 36/7, 31-43.
- IWANIEC, E. (1989), Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na ziemiach polskich, [w:] Łużny, R. (red.), Chrześcijański wschód a kultura polska. Lublin.
- IWANIEC, E. (1989), Lestowka — różaniec staroobrzędowy, [w:] Tygodnik Podlaski. 5/10, 9.
- IWANIEC, E. (1989), Staroobrzędowcy w Polsce, [w:] Chrześcijanin w Świecie. 21/3, 66-85.
- IWANIEC, E. (1989), Staroobrzędowcy, [w:] Przegląd Katolicki. 3/1, 7.
- IWANIEC, E. (1992), Chrzest u staroobrzędowców, [w:] Przegląd Prawosławny. 8/2, 23-24.
- IWANIEC, E. (1992), Обряд крещения у старообрядцев в Польше, [в:] Покровский, Н. Н./Моррис, Р. (ред.), Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядчески поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 262-269.
- IWANIEC, E. (1994), Русские старообрядцы на Мазурских озерах. Вопрос бракосочетания, [w:] Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie. Warszawa, 183-190.
- IWANIEC, E. (1994), Monaster w Wojnowie, [w:] Przegląd Prawosławny. 10, 26-27; 11, 30-31.
- IWANIEC, E. (1995), Na cmentarzach staroobrzędowców, [w:] Przegląd Prawosławny. 11/10, 19-20.
- IWANIEC, E. (1998), Старообрядческая газета «Истина» в 1836-1866 гг., [в:] Мир старообрядчества. 4, 370-375.
- IWANIEC, E. (2000), Paweł Pruski (1821-1895) i jego działalność na Mazurach, [w:] Zeszyty Muzeum Warmii i Mazur. 4, 33-76.
- IWANIEC, E. (2000), Nieznana karta z dziejów drukarstwa w Piszcu (Johannisburgu), [w:] Listy Bibliofilskie. 4, 53-57.
- IWANIEC, E. (2001), Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Karty z dziejów duchowości rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku. Białystok.
- IWANIEC, E. (2006), Napad sowieckiej partyzantki na Kosów Poleski 3 sierpnia 1942 r. (sukces czy klęska?), [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne. 25, 259-297.
- IWANIEC, E. (2010), Staroobrzędowcy, [w:] Snarski, K. (red.), Starowerski świat (katalog wystawy w Muzeum Okręgowym w Suwałkach). Suwałki.
- IWANIEC, E. (2011), Kosów Poleski i Mereczowszczyzna za władzy sowieckiej jak je pamiętam (1939-1941), [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne. 35, 203-230.
- IWANIEC, E. (2012), Mereczowszczyzna i Kosów Poleski — miasto mojego dzieciństwa za czasów II Rzeczypospolitej (1920-1939), [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne. 38, 185-224.
- IWANIEC, E. (2013), Kosów Poleski i Mereczowszczyzna w czasie okupacji niemieckiej (1941-1944). Część I do sierpnia 1942, [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne. 39, 231-276.
- IWANIEC, E. (2013), Kosów Poleski i Mereczowszczyzna w czasie okupacji niemieckiej (1941-1944). Część II sierpień 1942 – lipiec 1944, [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne. 40, 270-293.
- IWANIEC, E. (2013), Косовская библиотека (1935-1941 гг.), [w:] Берасцейскія кнігазборы. Праблемы і перспектывы даследавання. Брэст, 266-270.

РЕЦЕНЗИИ И ОБСУЖДЕНИЯ
НАУЧНЫХ РАБОТ ПРОФ. Э. ИВАНЦА

- SADOWSKI, A. (1977), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Nauka i Praktyka. 3, 257-261.
- JABŁOŃSKI, K. H. (1977), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Argumenty. 43.
- OGRODZIŃSKI, W. (1977), Tragiczni tułacze, [w:] Warmia i Mazury. 12, 27-28.
- KUCHOWICZ, Z. (1980), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Rocznik Łódzki. 29, 353-355.
- MAZUNIN, A. I. (1977), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Slavia Orientalis. 28, 398-401.
- PONIATOWSKI, Z. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Euhemer — Przegląd Religioznawczy. 22/4, 99-101.
- DUDZIŃSKA, Z. (1978), Za pięć dwunasta, [w:] Gazeta Olsztyńska. 1, 4.
- PAPROCKI, H. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Novum. 1, 153-157.
- ŻYCHIEWICZ, T. (1971), Tajemnica starowierców, [w:] Tygodnik Powszechny. 32/13, 147-160.
- BAKOWICZ, S. (1978), Raskolnicy, [w:] Głos Robotniczy. 34/7.
- CHRÓŚCIELEWSKI, T. (1978), O mazurskich staroobrzędowcach, [w:] Odgłosy. 21/13, 7.
- CYBART, M. (1978), Staroobrzędowcy w Polsce, [w:] Kierunki. 23/18, 11.
- MARTUSZEWSKI, E. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Mówią Wieki. 4, 38-39.
- WRZESIŃSKI, W. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Komunikaty Warmińsko-Mazurskie. 2, 316-318.
- SIELICKI, F. (1978), Staroobrzędowcy rosyjscy na ziemiach polskich XVII-XX w., [w:] Przegląd Humanistyczny. 3, 128-130.
- PONIATOWSKI, Z. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Euhemer — Przegląd Religioznawczy. 4, 99-101.
- RYMASZEWSKI, Z. (1978), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Czasopismo Prawno-Historyczne. 30/2, 263-265.
- KIRYŁOWICZ (Spectator), S. (1978), Staroobrzędowcy na ziemiach polskich, [w:] Posłannictwo. Kwartalnik filologiczno-filozoficzny. 2, 60-65.
- HAJDUK, M. (1978), Аб свеце старавераў, [w:] Niwa. 23/1.
- SZUMSKI, J. (1979), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX*, [w:] Biuletyn Informacyjny Białostockiego Towarzystwa Naukowego.
- ЛАБЫНЦЕВ, Ю. А. (1979), Полное исследование по истории старообрядчества на польских землях в XVII-XX веках, [в:] Советское славяноведение. 113-114.
- ЕГОРОВ, И. И. (1979), Новый труд о старообрядцах в Польше, [в:] Старообрядческий церковный календарь на 1979 год. 78-79.
- МАЗУНИН, А. И. (1979), Старинная русская традиция в Польше, [в:] Академия Наук СССР, Институт русской литературы «Пушкинский дом». Русская литература. Историко-литературный журнал. 2.
- MAZUNIN, A. (1979), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Slavia Orientalis. 28/3, 399-401.
- ПОКРОВСКИЙ, Н. Н. (1979), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] Советская этнография. 4, 187-189.

- POKROWSKII, N. N. (1979), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] *Lud.* 63, 297-300.
- KUCHOWICZ, Z. (1980), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] *Rocznik Łódzki.* 29, 353-356.
- LAVAL, P. de (1980), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] *Acta Baltico-Slavica.* 13, 263-266.
- CHOJĘCKA, M./JAZUKIEWICZ-OSEŁKOWSKA, L. (1987), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] *Studia Polono-Slavica-Orientalis. Acta Litteraria.* 60, 101-102.
- BIAŁOKOZOWICZ, B. (1989), *Staroobrzędowcy. Wystawa w czas Tysiąclecia Chrztu Rusi 988-1988 r.*, [w:] *Slavia Orientalis.* 38/3-4, 661-666.
- ZIEŃKOVSKYI, S. A. (1988), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* by E. Iwaniec, [w:] *Slavic Review.* 7/47/2, 532-533.
- SZIMA, P. (1979), E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, [w:] *Slavica Slovaca.* 14/1.

Архивные материалы

ЕВГЕНИЯ СТРОГАНОВА
(Москва, Россия)

Милость и Истина (О книге стихов Ивана Павловича Ювачева)

Иван Павлович Ювачев, по собственному признанию, в молодости «не очень любил стихотворения»¹. Но в его жизни был период, когда он активно занимался стихотворством и даже предпринял попытку донести свои стихи до читателей.

Сочинять стихи Ювачев начал в Шлиссельбургской крепости, где оказался по обвинению в причастности к народовольческой военной организации. Его товарищ по тюремным прогулкам Н. А. Морозов вспоминал, что стихи — по преимуществу любовные или дружеские послания — писали почти все заключенные народovolьцы [Морозов 1961/2: 445]. Стихи «лирического характера и притом очень сентиментальные» сочинял и Ювачев, записывая их на аспидной доске [Миролюбов 1902/1: 201]. Эти стихи не сохранились, более важными для него оказались собственные сочинения религиозного содержания. Из таких стихотворений, написанных в крепости, по дороге на Сахалин и позже, на каторге, он составил книжечку².

О существовании этой книжки мы узнаем из сахалинских дневников Ювачева. 15/27 марта 1890 года он записал: «Утром мо-

¹ О том, что в поэзии у Ювачева не было особых пристрастий, свидетельствует опыт дневниковой самоидентификации — автоанкета, относящаяся к маю 1893 года. Как показывают текстологические особенности документа, уже позже было вписано имя любимого поэта — А. В. Круглова, чьи стихи могли быть близки ему своим религиозным настроением.

² В Государственном архиве Тверской области (ГАТО) хранятся документы, относящиеся к разным периодам жизни Ювачева, которые легли в основу публикации.

лился о книге стихотворений» (ГАТО. Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 4а. Дн. 2. Л. 12 об.)³. Работа над ее составлением была закончена к концу марта 1890 года⁴. Основу сборника составили более ранние, в некоторых случаях переработанные стихи, и лишь несколько новых. Книжка предназначалась для самого близкого человека — Марии Антоновны Кржижевской, которой Ювачев и отдал ее 1 апреля 1890 года: «После обедни спешил к М. Ант. Плохо встретились в сенях. Разговлялись. Дал ей книгу стихотворений» (Дн. 2. Л. 14 об.)⁵.

Уже на следующий день Кржижевская передает ему желание начальника Тымовского округа А. М. Бутакова, чтобы он выбрал из Священного Писания текст для памятника на могилу недавно умершей жены Бутакова. «Посему начал читать Псалтирь и сочинял стихи», — читаем в дневнике (Дн. 2. Л. 15). Здесь аккуратно выписаны номера глав и стихов из Евангелия и зафиксирована работа над текстом эпитафии. Задание Бутакова вызвало у Ювачева намерение «украсить» надписями и другие могилы, и он пишет ряд эпитафий, о которых позже с гордостью скажет, что «4 из них отлили чугунными буквами на чугунной доске в роды родов...» (Ед. хр. 3. Конв. 5. Л. 2 об.)⁶. После этого он лишь изредка возвращался к стихам, например, написал два стихотворения по поводу 50-летия службы своего отца и некоторые другие.

Но осенью 1891 года должен был уезжать в центральную Россию доктор В. А. Сассапарель, и у Ювачева появляется мысль переправить свои стихи родным. Полагая, что они могут оказаться полезны «религиозным людям», 5 июля он сообщает о своем намерении Кржижевской и при этом добавляет: «Только надо бы на всякий случай оставить копию с них у нас»⁷. Кржижевская взялась помочь ему и сделала копию со своего экземпляра, которая была дополнена несколькими стихотворениями, в основном эпитафиями, написанными после 1 апреля 1890 г. Она завершила работу 26 сентября/8 октября, незадолго до отъезда доктора (Дн. 2. Л. 85 об.).

³ Далее этот дневник цитируется без указания номера фонда, описи и единицы хранения.

⁴ 31 марта/12 апреля 1890 года: «Кончил стихотворения» (Дн. 2. Л. 14 об.).

⁵ Через два года после этого, 8 июня 1892 года, М. А. Кржижевская умерла, и, прощаясь, он положил свои стихотворения, «для Нее писанные», в гроб (Дн. 2. Л. 113, зап. 9/21 июня 1892 года).

⁶ См. также: «Видел на кладбище свои стихотворения „на чугуне“» (Дн. 2. Л. 85 об., зап. 22 сентября/4 октября 1891).

⁷ Сам Ювачев в это время находился в селении Александровском, куда был командирован для выполнения работ, требовавших его профессиональной квалификации морского офицера.

Готовясь передать книжку, 27-28 сентября Ювачев пишет сопроводительное послание, адресованное брату, в котором излагает историю написания стихов, что и отмечает в дневнике: «Писал письмо Андриюше о своих стихотворениях, чтобы отправить его с доктором» (Дн. 2. Л. 86). Это письмо — сложенный вдвое и испи- санный с четырех сторон листок — сохранилось. Позже каранда- шом было добавлено жанровое определение: *Введение*. Здесь изло- жена история обращения Ювачева к стихотворству и рассказано о появлении отдельных стихотворений, по сути, дан авторский ком- ментарий к ним. Рукопись самой книжки также сохранилась, прав- да, не тот экземпляр, который был отправлен родным, а копия, оставленная для себя⁸. Эта тетрадь впоследствии была дополнена записями других стихов и церковных песнопений.

Книжка включает 68 текстов, написанных в период с 1885 по 1891 год. Большинство стихотворений ориентировано на традици- онные церковные жанры: переложения молитв («Отче наш», «Бого- родице Дево»), псалмов (69, 89, 96), тропарей («Святителю Нико- лаю», «Пасха») и др. Для них характерно стремление к буквальной передаче источника, авторский произвол в таких стихотворениях минимален, «жажда песнопенья» выливается в рифмованное вос- произведение текста оригинала, иногда довольно удачное.

В сборнике много молитв собственного сочинения, которые обращены в основном к Богородице — всего около 20 стихотворе- ний такого рода. Богоматерь — центральная фигура поэтической ре- флексии автора; ей, «Заступнице грешных», к которой еще в Шлиссельбургской крепости он «привязался всем сердцем, как ребенок к родной матери», Ювачев посвящает стихи и адресует свои упования и мольбы. Значимость этого образа усиливалась тем, что в реальной Марии Кржижевской он находил ту великую любовь к людям, которую безмерно чтит в Марии небесной. В некоторых стихотворениях эти два образа сливаются воедино, так что бывает трудно различить, к кому обращено слово лирического субъекта. Уже после смерти Марии Антоновны было написано стихотворение, из текста которого совершенно ясно, что подобное смешение было сознательной установкой стихотворца, символически отождеств- лявшего Марию земную с Марией небесной. Это стихотворение уникально тем, что Ювачев складывал его день за днем, точно фик- сируя даты. Рассказывая в стихах свою историю, он как будто заню-

⁸ Не сразу обнаружив эту рукопись и считая, что книжка утрачена, я предлагала реконструировать ее состав (см.: Строганова 2000).

стихотворений имеет нотное сопровождение. Не ощущая в себе поэтической силы, стихотворец всецело полагается на Бога:

Что худо — то моя поспешность;
Что хорошо — то Божья благодать; —
Прости, Господь мою погрешность; —
Сам помоги мне что и как писать¹⁰.

Записи о том, что он молился о книге стихотворений, показывают, что по типу авторского поведения Ювачев был подобен древнерусскому книжнику, полагавшемуся на высшее покровительство и отрекавшемуся от собственной воли.

В книжке немало стихотворений, связанных с событиями религиозного характера («На память явления Тихвинской иконы Божией Матери», «В 100-летнюю память Тихона Задонского», «В 800-летнюю память перенесения мощей Святителя Николая») и сюжетами Священной Истории («Σαούλ. По Ветхозаветным книгам», «Σαούλ. По Новозаветным книгам»). Но многие стихотворения, ставшие непосредственным откликом на ситуации жизни самого автора, в силу условий их создания сохраняют волнующую непосредственность переживания. Таковы стихи, написанные в трюме парохода «Нижний Новгород», «сплавлявшего» каторжников на Сахалин¹¹, некоторые из них сохранились и в письмах Ювачева к родным. В таких стихах поэтическое несовершенство искупается эмоциональной искренностью. Наивно и подчас не очень ловко автор складывает строки, устремленные к Богу, с просьбой о ниспослании истины и благоволения. Каждое из стихотворений в отдельности и все они в целом создают впечатление одной горячей мольбы.

В. Дорошевич в своей книге о Сахалине писал, что вся каторжная поэзия по содержанию представляет собой «страшную массу жалоб на судьбу, на людей, на окружающих, на несправедливость. Массу жалоб на утрату веры, надежды, любви» [1903/II: 166]. В этом смысле стихи Ювачева уникальны: признавая, что «мир ле-

¹⁰ Можно сравнить эти стихи с молитвой Даниила Хармса [указ. соч.: 121-122], который обращается к Богу как истинный поэт — соперник Творца: *Господи, накорми меня телом Твоим // Чтобы проснулась во мне жажда движения Твоего. // Господи, напои меня кровью Твоею // Чтобы воскресла во мне сила стихосложения Моего.*

¹¹ О специфическом употреблении глагола «сплавлять» на Сахалине писал В. Дорошевич: арестантов на Сахалин «сплавляют», а служащих «навозят», поэтому в разговоре первых можно услышать: «Ты какого сплава?», у вторых — «Вы какого навоза?» [Дорошевич 1903/I: 202-204].

жит во зле», он не жалуется, но уповает на истину и милость Бога, и провозглашает это почти в каждом стихотворении. Книжку свою он так и предполагал назвать — «Милость и Истина». Стихи Ювачева не имеют эстетической ценности, но они интересны и важны как человеческий документ, своего рода рифмованный дневник, запечатлевший события внешней жизни автора, но в большей степени его внутреннюю жизнь — поиски истины и способов противостояния царящему на земле злу.

Стихотворный сборник Ювачева мы публикуем по тетрадной копии, сделанной его рукой, отмечая в сносках имеющуюся в рукописи правку¹². Этот, по сути, авторизованный сборник в настоящем издании дополнен стихотворениями, сохранившимися в письмах к родным и не включенными в книжку, а также незавершенными стихами из той же тетради, что и стихи сборника.

Тексты печатаются с соблюдением грамматических особенностей оригинала.

ЛИТЕРАТУРА

- ГРИЦЫНА, Е. И. (1991), Елизавета Ивановна Грицына вспоминает, [в:] Театр. 11, 38-45.
- ДОРОШЕВИЧ, В. М. (1903), Сахалин: В 2 ч. Москва.
- МИРОЛЮБОВ, И. П. (1902), В заточении, [в:] Исторический вестник. 1.
- МОРОЗОВ, Н. А. (1961), Повести моей жизни. Мемуары: В 2 т. Москва.
- СТРОГАНОВА, Е. Н. (2000), Поэзия и молитва (о книжке стихотворений Ивана Ювачева), [в:] Северо-Запад: Историко-культурный региональный сборник. Вып. III. Сборник памяти В. А. Сапогова. Череповец.
- СТРОГАНОВА, Е. (2011), «Мария добрая явилась...»: (шлессельбуржско-сахалинские стихи И.П. Ювачева), [в:] Alexandro P'ušino septuagenario oblata. Москва Новое издательство, 2011, 242-253.
- ХАРМС, ДАНИИЛ (1991), Горло бредит бритвою: случаи, рассказы, дневниковые записи. Сост. и комм. А. Кобринского и А. Устинова, [в:] Глагол. 4.

¹² ГАТО. Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 16. Т. I. Ч. III. Л. 1–24.

И. П. ЮВАЧЕВ (МИРОЛЮБОВ)

Стихи из рукописной тетради

Введение¹

Добро, горе благословите Бога,
и вознесите имя Его, слова дел
Божиих благочестно сказуще
(Тов. 12:6)

Будучи офицером, я не очень любил стихотворения, но года через два после моего ареста, по особенной милости Божией, я попробовал сочинять стихи в тюрьме. Первые мои стихотворения я должен был удерживать в памяти, потому что не имел еще тогда ни бумаги, ни карандаша. В (середине?) 1885 года мне дали то и другое, тогда некоторые стихотворения я записал. Один генерал с моего позволения взял с собою те тетрадки, и где они теперь — я не знаю². Мое уединение помогало мне чаще обращаться к Богу, а вместе с тем явилось и желание хвалить Его по мере сил и способностей за Его великие милости и Его любовь ко мне, какую я ощущал тогда в тюремном заключении. Сам же я привязался всем сердцем, как ребенок к родной матери, к Марии — Небесной Цари-

¹ Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 3. Конв. 5. Л. 1-2 (Письма Ювачева к родным. 1886-1897). Слово «Введение», судя по всему, написано позже.

² Оржевский Петр Васильевич (1839 – 31 марта 1897), заведующий полицией и командир Отдельного корпуса жандармов (1882-1887). В бумагах Ювачева сохранилась газетная вырезка, датированная 1907 годом, с извещением о том, что 31 марта, в десятую годовщину смерти Оржевского, «будет отслужена заупокойная литургия, а после панихида» в церкви штаба отдельного корпуса жандармов (Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 15. Л. 87).

це, к Божественной Матери нашей. Вот ей, Заступнице грешных, я посвящал мои стихотворения. Однажды переложил молитву к Святому Духу в стихи, обращаясь к Царице Небесной. Помню, был прекрасный день 4 июня 1885 г. Небо голубое; солнце ярко освещало с голубого неба. Меня позвали на прогулку. Гулял же я тогда один в узком огороженном месте под надзором офицера и часовых на вышке. Я, вошедши в свое отделение, снял шапку пред церковным крестом, который виднелся из-за стены, и начал читать только что сочиненную молитву: «Небесная Царица мира! нам утешение подай», потому что это был час призывания Святого Духа (9-й час утра, или 3-й по восточному: «Господи, иже Пресвятого Твоего Духа в *третий час* апостолам Твоим ниспославый»³... и проч.). Вдруг летит голубь и прямо ко мне; пролетел мимо правого уха и сел сзади у ног; а я стоял в узком пространстве у двери и, не поворачиваясь, продолжал читать стихотворение. Надо заметить, [что] я не видел там ни раньше, ни после голубей, а потому в голове у меня шевельнулось сомнение — да голубь ли это? Как бы в ответ на эту мысль, голубь подымается и, пролетев мимо левого уха, чуть не касаясь его, садится прямо предо мною. Я в восторге дочитываю мою молитву-стихотворение, как отворяется дверь и на пороге показывается офицер и жандармы. Оказывается часовой, видя происходившее в моем отделении, поспешил доложить офицеру-смотрителю (он в это время разводил других заключенных). [Тогда] Один из жандармов бросился к голубю, но тот поднялся и улетел. Замечательно, это было на память Святителя Митрофана⁴, а Μυτροφάνης значит «Являющий Матерь»⁵. С тех пор я считаю нужным прочесть каждый день эту молитву Божией Матери. Да, я верю, что и Тихвинская икона по воздуху неслась над этим же самым Ладожским озером «как солнце светлое» в 1383 г.⁶, т. е. 500 лет тому назад. Значит

³ Церковный богослужебный круг приурочен к определенному времени суток; отсчет богослужебных суток ведется с вечера в последовательности: вечерня, повечерие, полунощница, утренняя, 1, 3, 6 и 9-й часы (соответствуют 7-ми, 9-ти, 12-ти и 15-ти часам пополудни); литургическая тема третьего часа – воспоминание о сошествии Святого Духа на апостолов.

⁴ Святитель Митрофан – первый патриарх Константинопольский (315–325). День памяти – 4/17 июня.

⁵ Μητροφάνης – матерью явленный.

⁶ По преданию, икона, написанная апостолом Лукой, с V века находилась в Константинополе. «В 1383 году, за 70 лет до взятия турками Константинополя, икона исчезла из храма и в лучезарном свете явилась над водами Ладожского озера. Чудесно носимая с места на место, она остановилась близ города Тихвина» [<http://www.verav.ru/common/message.php?num=201&table=calend>] [15.01.2015].

в 1883 году был юбилей ее. В этом же 1883 году был другой юбилей, и как раз в день моего ареста 13 августа, Святителя Тихона Задонского⁷; поэтому ради его столетнего юбилея я написал стихи так, что можно и ко мне приложить их, когда я сидел в каземате, как в гробу. Тюрьма, конечно, вызвала у меня несколько стихотворений относительно заключенных, которым, я думаю, подчас также было тяжело, как и мне иногда, что вызвало с моей стороны слезную просьбу к «Ангелу-Хранителю» 24 февраля 1886 г. Это было время, когда перекладывал молитвы в стихи размером поэта Кольцова. Тогда же я хотел посвятить несколько строчек святым на каждый день в продолжение всего года, но не имея при себе «жития святых», я чрез 2 месяца прекратил эту работу. От нее сохранились стихотворения: «Иоанну Предтече», «Сорок Мучеников», «Хрисанфу и Дарии».

Наконец, на память Александра Невского, 30-го августа 1886 г., мне объявили о ссылке на Сахалин, как о Монаршей милости и повезли в Петербург. Свидание с родными вызвало у меня сильное желание возбудить у них охоту к чтению Библии, которая стала для меня также необходима, как хлеб и вода для тела. Это [вызвало] заставило меня написать несколько стихотворений на Библию — Слова Божие. В последних числах октября и в первых ноября я заболел: на ноге показалась «рожа» — болезнь, которая переходит, говорят, [чрез] от больного к здоровым чрез прикосновение; однако это не помешало придти ко мне сестре и даже маленькой племяннице Людмиле. За это я написал последней на праздник Рождества две песни на известный голос хороводной песни. С этих пор я стал соединять поэзию с музыкой, т. е. писать стихи на какой-нибудь заимствованный мотив (голос). Так напр., стихотворение «Σαούλ», где в двух параллельных рядах стихов сравнил ветхозаветного Саула с новозаветным Павлом-апостолом, который носил раньше тоже имя Σαούλ (Деян. IX. 4. 17 на греч.<еском> языке)⁸. С весною следующего 1887 г. стал собираться к морскому переходу на Сахалин, т. е. просить Николая Святителя о его скорой помощи на море.

Ювачев цитирует тропарь, исполняемый в день явления иконы 26 мая/8 июня: «Днесь, яко солнце пресветлое, возсия нам на воздухе всечестная икона Твоя, Владычице, лучами милости мир просвещающи...» [<http://www.bogoslovy.ru/troparip.htm>] [15.01.2015].

⁷ Тихон Задонский, в миру Тимофей Савельевич Соколов, при рождении Кириллов (1724-1783) – богослов, православный просветитель; почитается как чудотворец.

⁸ Ювачев ссылается на фрагменты Священного писания, где упоминается доапостольское имя Петра.

Кстати, как раз 9 мая 1887 г. случился 800-летний юбилей его морскому переходу из Миры Ликийской в город Бар⁹.

27 мая благословили родные и меня в дорогу, а в июне месяце вступил на пароход. Афон и дивное место перехода Израиля¹⁰ взволновали мое сердце, и я поспешил увековечить память этих дней стихотворениями.

С приездом на Сахалин я еще больше убедился, что судьба моя связана с чудотворною Казанскою иконою Божией Матери. Я с удовольствием¹¹ занялся постройкою храма, как плотник, и писал свои стихотворения на досках. Вскоре я познакомился, а потом и породнился духовно с некоторыми жителями селения Рыковского. Им я посвящал свои стихотворения, особенно Марии Антоновне Кржижевской¹². В 1889 году я позволил себе написать впервые самостоятельно голос (мотив) на стихотворение «Загляни Мария Дева». Я так доволен был моим успехом, что в начале следующего года (1890) переложил еще целый псалом Давида (69^й) и тоже со своей музыкой. В это время я понял, что Давид воспевает главным образом «Милость и Истину» Бога, — так я и озаглавил мою книжку стихотворений.

Весна этого года унесла с собою некоторых замечательных людей нашего селения. Сочувствуя общему горю, я написал несколько надгробных стихотворений. 4 из них отлили чугунными буквами на чугунной доске в роды родов...

Между тем в С. Петербурге совершается домашний праздник: 50-тилетний юбилей государственной службы моего отца. Ради такого события, я переложил на 8^й глас Львовских ирмосов¹³ 89^й псалом Моисея о скоротечности нашей земной жизни. В последний

⁹ Речь идет о перенесении мощей святого Николая из Миры Ликийской в итальянский город Бари.

¹⁰ Имеется в виду библейское предание об исходе израильтян из Египта (Исх. 14:15-16) – переход по дну Черного (Красного) моря (согласно современным исследованиям, по дну залива Акаба).

¹¹ В тексте описка: удовольствием.

¹² В тексте описка: Крижевской.

¹³ Принцип «осмогласия» является музыкальной основой православного богослужения. Каждый из восьми гласов – это некая устойчивая мелодия. Ирмос – начальная строфа каждой из девяти песен канона, мелодико-ритмическая модель ее тропарей, соотносящаяся с определенной песнью канона Ветхого Завета (Новый словарь русского языка под редакцией Т. Ф. Ефремовой). Львов Алексей Федорович – композитор, директор придворной певческой капеллы (1837-1861), гармонизировавший церковные напевы. Среди его работ «Воскресные и праздничные ирмосы», а также «Сокращенный ирмологий знаменного распева».

1891 год я мало занимался стихами; только летом, под сильным впечатлением Лютеровского гимна¹⁴, на те же ноты написал начало 96^{го} псалма; а в августе в селении Александровском написал эпиграф на Библию на мотив известных Некрасовских стихов¹⁵. *Такова история моей маленькой книжечки стихотворений*».

Переложение молитвы «Царю небесный»

Небесная Царица мира!
Нам утешение подай;
Всех Духом истины и мира
Всегда повсюду исполняй.

Источник жизни бесконечной,
Сокровище благих даров!
Ты соблюди в любви нас вечной;
Приди, очисти от грехов.

Спаси Божественным покровом;
Молитвы нашей не отринь;
Прими, Благая, в Царстве новом,
Во веки Славная, Аминь.

*Шлиссельбург, 4 июня 1885 г.
на память Святителя Митрофана
(Μητροφάνης)
в 9 ч. утра (3-й час по-церковному)*

На память явления Тихвинской иконы Божией матери 500 лет

Как солнце светлое восходит
И звезды меркнут в небесах,
Так чудный Образ Твой приходит,
Носимый в ангельских руках.
Любви лучами согревает,
Надежду в мире подает,
И светом веры просвещает
Тобою избранный народ.

Больных, убогих исцеляет
Твой Образ, дивный в чудесах;

¹⁴ Мартин Лютер был автором более тридцати гимнов. Вероятно, имеется в виду популярный гимн «Ein feste Burg ist unser Gott» («Господь за нас», в других переводах «Господь наш – оплот», «Твердыня наша – вечный бог»).

¹⁵ Стихотворение написано 3-хстопным анапестом и ритмически уподоблено некрасовскому стихотворению «Размышления у парадного подъезда».

Недужных, грешных укрепляет
Скорбящих, страждущих в слезах.

За милость и любовь такую
Мы искренно благодарим.
Тебя, Царицу Пресвятую,
Сердечно славим и хвалим.

Ты — Матушка нам дорогая,
Молений наших не отринь;
И чудным Образом, Святая,
Нас грешных, молим, не покинь.

*Шлиссельбург,
июнь 1885 г.*

Подражание

**Письмо исповедников Феодора и Феофана
к Патриарху Мефодию¹⁶**

14 июня

Во гробе сущему — к живому, —
Окованные к узнику послали, —
Душею в небесах — к земному —
Исписанные лица написали.

Ответ Патриарха

Не видя смерти, погребенный
И связанный шлет к связанным посланье.
На небе вписанным подземный
Исписанным шлет лицам целованье.

Шлиссельбург, 1885 г.

¹⁶ Стихотворение написано на сюжет из Жития патриарха Константинопольского Мефодия (788/800-847; день памяти 14/27 июня). Как противник иконоборчества, он был заточен царем Феофилом в гробовой пещере на пустынном острове, куда ему доставлял пропитание некий рыбак. Царь подверг также мучениям исповедников Феофила и Феофана (им выжгли железом надпись на лице о поклонении иконам) и отправил их в заточение. Проплывая мимо острова, где томился Мефодий, исповедники через рыбака передали ему приветствие: «К живому, как мертвому сидящему во гробе, к земному, обходящему горные страны и к носящему узы, пишут окованные, имеющие “лица начертаны”». В ответ Мефодий написал: «Погребенный прежде смерти и скованный узами приветствует тех узников, из которых каждый, имея “начертанное лицо”, вписан горе в книгу жизни» [<http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib584>] [17.01.2015].

В 100-летнюю память Тихона Задонского
13 августа 1783–1883 года¹⁷

От нас ты взят, но жив душою.
В гробу, и телом не истлел.
Но каждый день мы ждем с тоскою,
Чтоб к нам ты снова прилетел.

Шлиссельбург, 1885 г.

На память Логина сотника 16 октября¹⁸

Кто Крест Христов пренебрегает, —
В водах и узах смерть и ад.
Но если со Христом страдает,
Тот после будет очень рад.

Не все понятно

Не Слову верят маловеры,
А плотским собственным умам.
Но что осталось бы для веры,
Когда все ясно было б нам?

Крещение заключенного

Вошел он с темными власами,
А вышел с белыми, как лен;
Лицо омытое слезами,
Душей и телом обновлен.

Узникам тюрьмы

Если бы молодость знала!
Если бы старость могла!
Жить бы опять им сначала!
Но... их могила взяла.

Вас, умирающих, знайте,
Бог воскресит во Христе.
Вы же терпите, страдайте:

Бог сам страдал на кресте!

Шлиссельбург

¹⁷ Тихон Задонский скончался 13 августа 1783 года, 100 лет спустя, 13 августа 1883 года, Ювачев был арестован.

¹⁸ Логин (Лонгин) – по преданию, уверовавший в Христа стражник, присутствовавший при его казни. Принял мученическую смерть; день памяти – 16 октября.

Святителю Николаю
(Н. Морозову)

Людей ты Словом победитель,
Премногих воинов славней, —
Моли у **истины**, Святитель,
Да даст нам, что всего сильней.

(2 Ездры IV.41)¹⁹

Ты воздержания учитель,
Богатство нищетой стяжал, —
Моли **премудрость**, наш хранитель,
Да что всего дороже б дал.

(Иов. XVIII)²⁰

Ты, образ кротости, с любовью
И душу за людей отдал, —
Моли **любовь** завета кровью,
Всего что больше нам бы дал.

(1 Кор. XIII.13)²¹

Николаю Морозову
(Загадка)

Как помертвевший куст в морозы
Таит в ветвях цветной убор,
Так в сердце он скрывает розы,
А по лицу зовется — «мор»!

Но вот прошли снега и холод,
Льет солнце свой весенний свет, —
И куст наш снова жив и молод,
Цветами алыми одет.

Шлиссельбург, 6 декабря 1885 г.

¹⁹ «И перестал он говорить. И все возгласили тогда и сказали: велика истина и сильнее всего» (2 Езд. IV:41).

²⁰ По преданию, Николай Чудотворец родился в состоятельной семье, рано избрал путь религиозного подвижничества и после смерти родителей отдал их состояние на благотворительность.

²¹ «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. XIII:13).

Ангелу-Хранителю

Вознеси, молю,
Ко Всевышнему
Просьбу слезную
Богу нашему.

И еще молю
Богородицу,
Матерь Божию,
Всех заступницу.

Да Спасителя,
Христа славного,
Искупителя,
Бога вечного.

Ангел Божий мой,
Друг мой истинный,
Помолись со мной
Светлый праведный.

Нет покоя мне;
Лишь печаль одна.
Тяжело во сне;
Тяжелей без сна.

Покровитель мне
И Наставник мой,
Не оставь во сне
Ты побудь со мной.

Ты, хранитель мой,
Сохрани меня.
Не оставь, Святой,
Для святого дня.

Да придет скорей
Милый цвет весны,
Радость светлых дней,
Тихий мир в любви.

Небо синее
Зелень яркая.
Солнце светлое
Весна ясная.

Шлиссельбург. 24 февраля 1886 г.

В начале поста
Иоанну Предтечи

К нам пришел Святой
Для крещения,
Очищать водой,
Для прощения.

Твоя проповедь
Продолжается:
Мы спешим говеть
Чтоб покаяться.

Ударяя в грудь
С сокрушением,
Понесем весь труд
С покаянием.

Да услышит стон
Бог Израиля.
Да спасет Господь
Бог Иакова²².

Да придем скорей
В светлый Божий дом,
В Царство мирное
Христа славного.

Да пасет Господь
В полевых цветах;
Да насытит нас
От небесных благ.

И да будем мы
Домом Божиим
Причащением
Христа нашего.

Да подаст Господь
Нам покой и мир.
Да ведет любовь
В вечной радости.

²² Иаков – библейский патриарх. По преданию, вступив в противоборство с ангелом, посланником Бога, победил его, за что получил имя Израиль – «борющийся с богом» (по др. версии: «бог правит»): «И сказал ему: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 31:28). Сыновья Иакова получили имя сыновей Израилевых. Начиная с Моисея именование «сыны Израилевы» распространилось на весь еврейский народ.

Ведь все братья мы
Одного Отца,
Одного Отца —
Бога на небе.

Ведь все сестры мы
Одной Матери,
Одной Матери —
Церкви Божией.

Шлиссельбург, 24 февраля, 1886 г.

Проповедь

Так будет многое обратно,
Что делается на земле.
Блаженство примем невозвратно,
Когда преидет сей мир во зле.

Тогда в последних первый будет;
Последний в первые придет.
Кто сеял слезы — их забудет;
А кто не знал их — тот пожнет.

Богач богатство потеряет;
А бедный вечное найдет.
Кто злато, серебро бросает,
Тот в сто раз больше соберет.

Здесь хорошо, — там худо будет;
Здесь худо, — хорошо потом.
Кто кров родной теперь забудет, —
В жилье получит Божий дом.

Смотрю на небо — распеваю;
Гляжу на землю — плачу я.
С какой тоской я ожидаю,
Чтоб небо было нам земля!

Шлиссельбург

Переложение молитвы
«Отче наш»

В небесах Отец!
Да святится в нас
Твое светлое
Имя дивное.
Царство мирное
Да придет скорей;

Как и на небе,
На земле внизу,
Чтобы воля в нас
Да Твоя была,
Наш небесный Царь,
Преблагий Отец!

Хлеб насущный наш
Нам сегодня дай.
Долги многие
Отпусти Ты нам.
Как и мы грехи
Должникам своим

Отпускаем все,
Так и Ты прости.
Не введи Ты нас
В искушение;
Но избави нас
От мучений, зла.

Твое Царство есть,
Сила — сделать все,
Слава вечная,
И во век Аминь.

Шлиссельбург

Переложение молитвы
«Богородице Дево»

Богородица
Дева радуйся!
Благодатная
Мать небесная.

О Мария-Мать
Бога вечного!
Господь Дух Святой
На тебя сошел.

Благословно мы
Тебя чтим в женах,
Матерь Божию,
Всех Заступницу.

Благословно мы
Чрева плод святой
Славим светлого
Христа нашего.

Родила Ты нам

Душ Спасителя,
Искупителя,
Бога славного.
*Псал.44, ст. 17.*²³

Вот отцы Твои
Сыновья Тебе;
Силу, власть подашь
Им по всей земле.

Собери под кров
И согрей в любви;
Нас земных сынов
В небеса введи.

Шлиссельбург 1886 г.

Сорок мучеников
(Иеромонаху Ираклию)²⁴

Как в озере
Ночью темною
В зиму лютую —
Время страшное,

²³ «Вместо отцов Твоих, будут сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле» (Пс. 44:17). Согласно Толковой Библии (под ред. А. П. Лопухина), псалом написан на бракосочетание царя Соломона с дочерью египетского фараона (URL: www.lopbible.narod.ru/psa/txtpsa044.htm [18.01.2015]), следовательно, речь идет о том, что их потомки будут властвовать по всей земле. Но принято иное толкование: «Если же под отцами Церкви разумеем мы Авраама, Исаака, Иакова и других патриархов, то под сыновьями, родившимися ей в достоинстве отцов, будем разуметь апостолов, которых Господь послал проповедовать до последних земли и крестить верующих во имя Троицы. [...] Вместо отец наших, то есть вместо племени иудеев, которые оставили Тебя и отреклись от Тебя, родились Тебе сыновья, апостолы и верующие из народов, которых Ты поставил князьями по всей земле» (Блаженный Иероним Стридонский (2006), *Да будут одежды твои светлы*: Сб. писем. Сост. И. Г. Шахматова, Москва: Изд-во Сретенского монастыря. URL: www.pravoslavie.ru/put/print2749.htm. [18.01.2015]).

²⁴ Стихотворение посвящено священнику Рыковской церкви о. Ираклию, буряту, который принял православие и стал «горячим прозелитом». С ним была связана значительная часть сахалинской жизни Ювачева. Сорок мучеников – воины-христиане, погибшие в Севастии ок. 320 г. Находясь на службе в римском войске, не пожелали отречься от своей веры, за что подверглись мучениям: в сильный мороз их целую ночь держали на льду замерзшего озера, затем перебили голени и сожгли тела, а останки бросили в воду. День памяти – 9/22 марта, в этот день облегчается строгость Великого пост. В народном календаре к этому дню приурочен праздник Сороки (Сорок сороков), или Жаворонки, знаменующий начало весны.

Сорок избранных
Окрестилися.
В муках смертных злых
Севастийских вод.

Тем подал Господь,
Сколько дней поста,
Столько праведных
Нам ходатаев.

Шлиссельбург, 9 марта 1886 г.

Надежда

Но не все ж зима,
И весна придет, —
Разрешится тьма,
И тоска пройдет.

Хрисанфу и Дарии (Матери)²⁵

Уловляя ты
Золотой цветок,
Уловила
В ниву Божию.

Как сестра и брат
Полюбилися
Браком ангельским
Повенчались.

Шлиссельбург 1886 г.

²⁵ Имя матери Ювачева – Дарья. Хрисанф и Дария – святые мученики. Согласно преданию, Хрисанф юношей уверовал в христианство и оставался девственником. Отец, желая вернуть сына в язычество, женил его на Дарии, жрице Афины Паллады, но и она стала христианкой, приняв веру мужа. Супруги вели целомудренную жизнь и призывали к тому других. Не пожелав отречься от своей веры, были подвергнуты страшным мучениям и заживо погребены.

Ὁ λόγος σὰρξ ἐτοίμεν²⁶
(Логовскому²⁷)

Мы приобщаться не престанем
В воспоминание Христа,
Коль Слово Божие читаем
Его берем в свои уста.

Шлиссельбург 1886 г., 26 августа

Молитва о слове Божиим

Родившая неизреченно
Нам Слово Агнца и Льва!²⁸
Да примем мы неосужденно
Его небесные слова.

Подай понять нам их значенье,
С **любовью** в сердце соблюсти.
С **надеждой** в мире на спасенье
Путь жизни в вере провести.

Санктпетербург, 19 ноября 1886 г.

Молитва о слове Божиим

Слово-Бог в Тебя вселился,
Пресвятая наша Мать!
Миру грешному явился
Свое слово нам подать.

²⁶ Слово стало плотью.

²⁷ Лаговский Михаил Федорович (1856-1903), народоволец, бывший офицер; был арестован в апреле 1884 года, в октябре 1885 года административно заключен в Шлиссельбургскую крепость на 5 лет, по истечении этого срока заключение продлили еще на 5 лет. Неточное написание фамилии дало основание Ювачеву для ее обыгрывания.

²⁸ Образ Агнца-Льва восходит к Откровению Иоанна Богослова: «И один из старцев сказал мне: не плачь; вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил, и *может* раскрыть сию книгу и снять семь печатей ее. И я взглянул, и вот, посреди престола и четырех животных и посреди старцев стоял Агнец как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посланных во всю землю. И Он пришел и взял книгу из десницы Сидящего на престоле» (Откр. 5:5-7). См. толкование этого фрагмента: «Агнец сей, Богословом в Апокалипсисе виденный, является образом кротости и вместе непобедимой силы Самого Агнца Божия, вземлющего грехи мира, Христа, Спасителя нашего, который в вольном страдании Своем “яко овча на заколение ведеся и яко агнец пред стригущим его безгласен” (Исх. 53:7)» (Димитрий Ростовский. Летопись келейная. URL: www.hram-sdr.ru/index.php?module=pages&id=908. [26.01.2015]).

Дай его нам ежедневно,
С ним небесный мир яви,
Да возьмем неосужденно
Для спасенья, для любви.

С.Петербург, ноябрь 1886 г.

Молитва

Под Твоим святым покровом
Соблуди в любви своей,
Утверди нас в вере Словом,
Дай надежду в жизни сей.

Любови и Людмиле

Молит с Любовью Людмила:
«Бедных Ты нас не покинь:
Царство Твое есть и сила.
Слава во веки. Аминь».

Рождество Христово.

Для хоровода детям на елку²⁹

Тропарь

Рождество Твое;
Христе Боже наш,
Воссияло свет
Миру разума. *[дважды]*

В нем служащие
Звездам-ангелам
Звездой учатся
Тебе кланяться. *[дважды]*

От востока знать,
С высоты небес;
Солнце светлое
Правды-разума. *[дважды]*

Тебе Господи
Слава вечная!
И Царице честь
Голубых небес! *[дважды]*

²⁹ Начало стихотворения написано под нотным текстом.

Кондак

Святой Девую
Божьей Матерью
Днесь рождается
Пресущественный. *[дважды]*

Мать сыра-земля
Принесла вертеп
Неприступному
Богу нашему. *[дважды]*

С небес ангелы
Славят с пастырьми;
Со звездой волхвы
Путешествуют. *[дважды]*

Днесь рождается
Ради нас Святой,
Отроча молодой,
Да превечный Бог. *[дважды]*

С. Петербург, 28 ноября. 1886 г.

В 800-летнюю память перенесения мощей Святителя Николая 1087-1887 г. 9 мая

Николай-отец Святитель!
Ради праздника зовем.
Добрый ангел наш хранитель,
Тебе песни мы поем.

Восемьсот лет пребывала
На востоке плоть твоя;
Столько ж лет не оставляла
И на западе края.

Но и нас не покидаешь:
Ты молитвою своей
Грешным милость посылаешь,
Просишь Бога за людей.

Призывать тебя, хранитель,
Научились от отцев, —
Помолись, чтоб их Спаситель
Помянул своих рабов.

В бурях вод мольбу приносим:
К тихой пристани веди!
И в житейском море просим:
С миром в помощь к нам прийди!

Санкт-Петербург, 9 мая 1887 г.

Святителю Николаю
Переложение тропаря³⁰

Веры правило,
Образ кротости
И учитель наш
Воздержания!
Ты явил в себе
Стаду истину,
Пример праведный
Благочестия.
Посему стяжал
Со смирением
Превысокое,
Нищетою же
Пребогатое.
Николай-Отец!
Как начальника
Во священниках,
Моли, просим мы,
Бога нашего,
Христа славного
О спасении
Наших грешных душ.

*С.Петербург, 1887 г.,
18-го мая, 9-10 ч. вечера*

Царь Саул³¹

Как меж зелеными кустами
Склонилась ива над водой,
Так, выше всех людей плечами,
Стоит с поникшей головой.

³⁰ Стихотворение написано в связи с предстоявшей вскоре (27 мая) отправкой на каторгу.

³¹ Саул – первый царь Израиля (ок. 1029-1005 до н. э.), возможно, реальное историческое лицо. По преданию, был очень высокого роста. Как можно судить по библейским текстам, утратив расположение Бога, Саул во вторую половину своего правления превратился в сумрачного и мнительного человека, о чем и говорится в стихотворении.

Благотворительницам

подательницам пирожков на пути из Киева в Одессу³²

Не только бедных и несчастных,
Любите весь мир, даже злых, —
И будет вам в местах прекрасных
Блаженство вечное святых.

*Станция*³³ 5 июня 1887 г.

На голос: «По синим волнам океана»

Σαούλ

1 Царств. IX. 2³⁴

по ветхозаветным книгам³⁵

Из Вениаминова рода
В Израиле муж проживал,
Саул молодой знаменитый
Избранником Божиим стал.

От плеч он* превыше народа,
Был** силою славен и смел.
И телом всем был совершенство:
Порока нигде не имел.

С рабом он ходил в Палестине
Ослиц заблудивших искать;
Напрасны же были поиски:
Оне были дома опять.

В пути же он встретил Святаго;
Среди тридцати предпочтен.
Как Вениамин своим братом,
Особенно был угощен.

Пророком святым Самуилом
Елеем помазан царем,
От Бога в земле Ханаанской
Поставлен в народе своем.

³² Сюжет связан с отправкой на каторгу: осужденных по железной дороге этапировали в Одессу, откуда начинался их морской путь.

³³ Оставлено место для названия станции.

³⁴ «Был некто из сынов Вениамина. [...] У него был сын, имя его Саул, молодой и красивый; и не было никого из Израильтян красивее его; он от плеч своих был выше всего народа» (1 Цар. 9:1-2).

³⁵ В основе стихотворения история Саула, изложенная в 1 Цар.

* зач.: «был».

** зач.: «Он».

Прообраз Христа Иисуса,
Пророка Давида-царя
Преследовал с войском повсюду,
Злой ревностью сильно горя.

Когда же нашел дух мученья,
Покоя души не имел;
С тоскою взирая на небо,
Оставленный сердцем скорбел.

Хотя для людей он великий,
Как смертный во прахе заснул;
Но с миром да будет во веки
У Бога в покое Саул.
С. Петербург

Σαούλ

Деян. IX.4.17³⁶
по новозаветным книгам³⁷

Из Вениаминова рода
В Израиле муж проживал,
Саул молодой знаменитый
Избранником Божиим стал

Земной человек, но до неба
До третьего был вознесен³⁸.
И в Духе Святом совершенством
Он больше других наделен.

Кого он считал в заблужденье
С людьми в Палестине искал.
Но не к чему были поиски:
Их Бог в Свое Царство призвал.

В пути его встретил Спаситель,
Высоким призваньем почтил,
Соделал избранным сосудом
И Духа Святаго излил.

³⁶ В главе IX «Деяний» рассказано об обращении Савла, гонителя Христа, в христианство. Согласно преданию, он стал проповедником христианского учения – апостолом Павлом.

³⁷ Первая и последняя строфы стихотворения повторяют предыдущее, однако речь идет не о царе Сауле, но о будущем апостоле Павле.

³⁸ См.: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, – в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает, – восхищен был до третьего неба» (2 Кор.12:2). Согласно принятому толкованию, апостол Павел в 3-м лице говорит о самом себе.

Был избран Христом Иисусом
И Богом Небесным Отцем;
Он в царствии Духа Святаго
Увенчан пресветлым венцом.

Гнал Церковь Христа Иисуса,
В тюрьму христиан он влачил;
Но после, по милости Бога,
За то их тем больше любил.

Но чтобы не мог возноситься,
Мученья дух плоть удручал.
Нести же все скорби и слезы
Господь ему силы подал.

Хотя для людей он великий,
Как смертный во прахе заснул
Но с Богом да будет во веки
В покое преславный Саул.

29 ноября-8 декабря, 1886 г.

Канон на 3 голоса,

воспетый в Черном море ссыльнокаторжными на пароходе «Нижний Новгород», когда их освободили от кандалов и в первый раз вывели омыться и подышать чистым воздухом наверху, 17 июня 1887 года³⁹

1-ый ирмос.

Поем мы Богу в Черном море:
От уз избавил свой народ;
Он дал омыться на просторе;
Провел нас чрез пучину вод.

3-ий ирмос.

Путь глубины перекрестивши,
К горе Синайской подошли.
В Твоем законе утвердивши,
Любовь нам в мире Ты пошли.

4-ый ирмос.

Ты Ангела поставь на страже,
Каким бывал нам Аввакум⁴⁰.
Всесильный! нас веди туда же,

³⁹ Слова 1-го и 3-го ирмосов написаны под нотным текстом.

⁴⁰ Вероятно, имеется в виду пророк Аввакум (7 в. до н. э.). Согласно Библии, возмущенный нечестием правителей и развращенностью народа, он обратился к Богу с вопросом: «Доколе, Господи, я буду зывать – и Ты не слышишь, буду вопиать к Тебе о насилии – и Ты не спасаешь? Для чего даешь мне видеть злодейство и смотреть на бедствия?» (Ав. 1: 2–3) – и ждал ответа: «На стражу мою стал я и, стоя на башне, наблюдал, чтоб узнать, что скажет Он во мне, и что мне отвечать по жалобе моей?» (Ав. 2: 1).

Где мир Твой не постигнет ум.

5-ый ирмос.

Да разрешится тьма ночная,

И воссияет солнца свет.

Да будет в нас любовь святая;

Прими нас в вечный Твой завет.

6-ой ирмос.

Как в море и в ките Иона⁴¹

Взываем к Богу, к небесам:

Не отвори лица от стога,

Будь к нашим милостив слезам.

7-ой ирмос.

Того, Кто из огня избавил

От смерти отроков в печи⁴²,

Чтоб каждый человек прославил,

Да светят всем Его лучи.

8-ой ирмос.

Тобою жар огня выносим;

Водой Ты жертву попалил

Тебя во веки превозносим:

Ты что хотел, то и творил.

9-ый ирмос.

Благословенную мы славим

Царицу неба и земли.

Мы пресвятою величаем, —

Кто избавляет нас от тли⁴³.

Молитва Царице Небесной

В день Пресвятой Троицы

С разумной Верой Слово

Надежду в мире дай

Ко всем Любовь Христову

Нам в сердце соблюдай.

Мы милость ждем большую;

Небесный мир пошли

И Благодать святую

В душе нам посели.

⁴¹ Ювачев сравнивает каторжников с пророком Ионой, который за непослушание Богу был брошен с корабля в море и трое суток находился в чреве кита (Ион. 1–2).

⁴² Подразумевается библейское предание о том, как во времена Навуходоносора трое иудеев, отказавшихся поклониться золотому истукану, были живо брошены в печь, но спасены Богом (Дан. 3).

⁴³ зд.: от тления

Пусть Истина наставит,
Премудростью учи.
Тебя Любовь пусть славит,
Язык мой, не молчи!

С.Петербург 1887 г.

Мимо Афона

После строгой расправы с каторжными

От дум печальных и смущенных,
Боюсь здесь жизни на земле.
Мне видны муки угнетенных;
Я вижу: мир лежит во зле⁴⁴.

Тревожная душа томится
В любви со всеми здесь сойтись.
Ей хочется в слезах излиться,
Молитвой к небу унести.

12 июня 1887 г., на память Петра Афонского⁴⁵

Петру Афонскому

Небесный Камень драгоценный
Царицей неба Пресвятой,
Как камень основной нетленный,
Положен на Горе Святой.

Шлиссельбург

⁴⁴ Ср.: «Мы знаем, что мы от Бога и *что* весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5:19).

⁴⁵ Петр Афонский – по преданию, греческий воин, долгие годы томившийся в плену, где вспомил о своем былом намерении уйти в монастырь. Он просил заступничества у Николая Чудотворца и был вызволен из темницы. По указанию Богородицы местом обитания выбрал Святую Гору Афон, где провел 53 года в посте и молитве.

Брониславу⁴⁶

О, если волны бы заснули!
Покой и мир бы прилетел!
То звезды б из воды взглянули;
Я б в море небо усмотрел.

Южно-Китайское море, 14 июля 1887 г.

Владимиру Ивановичу

Когда, лишенный уж свободы,
В тюрьме и узах я сидел, —
И так текли и дни, и годы....
Тогда-то Бога усмотрел.

Южно-Китайское море, 15 июля 1887 г.

Предтечи⁴⁷

Пророк великий и Предтеча,
Ты — «Крепость Господа» — Илья!
Скажи: когда Христова встреча?
Прибудет проповедь твоя?

Великий океан, 20 июля 1887 г.

Божией Матери

(Надежде Михайловне Поповой⁴⁸)

Когда в болезнях мы вздыхаем
И в скорбной нищете живем —
О, **милосердная!** взываем,
Все помощи Твоей мы ждем.

Не долго в горе мы бываем:
Ты скоро с милостью спешишь, —

⁴⁶ Бронислав Иосифович (Осипович) Пилсудский (1866–1918), член виленской группы «Народной воли», был обвинен как участник покушения на Александра III и приговорен к повешению, но по приговору царя казнь заменили 15 годами каторги. Вместе с Ювачевым плыл на пароходе «Нижний Новгород» из Одессы на Сахалин. Известный этнограф, исследователь малых народностей севера. См. о нем: Серебренников, Н. В. (1994), Бронислав Пилсудский (материалы к биографии), [в:] Труды Томского объединенного историко-архитектурного музея, Томск: Изд-во Томского ун-та, т. 7, с. 136-151.

⁴⁷ Имя пророка Илии (др.-евр. יְהִיָּה, Элия) переводится как «Бог есть Иегова». Согласно православной традиции, Илия появится на земле, чтобы возвестить второе пришествие Христа. День памяти – 20 июля/2 августа.

⁴⁸ Н. М. Попова – фельдшерица в Рыковском, подруга М. А. Кржижевской.

О, **добрая!** провозглашаем:
На всех с любовью Ты глядишь.

И вот мы снова оживаем
От изобилия даров.
И щедрую все величаем,
Как Матерь множества сынов.

Надежда
(Г-же Поповой)

Тогда мы счастливы бываем,
Когда Надежда в нас живет.
Еще к ней с неба пожелаем:
Любовь и Вера да придет!

Рыковское сел., 17 сентября 1887 г.

Божией Матери
При построении храма Казанской иконы⁴⁹

В честь славной пресвятой Иконы,
Во имя мира и любви,
Увидев горе, труд и стоны,
Свою защиту нам яви.

Сел. Рыковское, 27 авг. 1887 г.

Построение храма
Притча

Положен крест в основе храма,
Страдания, муки, тяжкий труд, —
И вот под лесом скрылась яма,
Но ждет ее готовый суд.

28 августа 1887 г.

Брониславу

Лишь только обнимется тьмою
Пустыня и свод голубой,
Обычно с молитвой ночью
Араб смотрит звезды с луной⁵⁰.

⁴⁹ По приезде в Рыковское Ювачев некоторое время работал плотником на строительстве храма Казанской богородицы, икону которой считал своей небесной покровительницей.

И глазом своим озирает
Течение светил в небесах;
Глядит он, пока не признает,
Все тот же порядок в звездах.

Сел. Рыковское, сентябрь 1887 г.

Переложение кондака
Казанской иконы Божией Матери⁵¹
Иеромонаху Ираклию

О люди грешные! прибегнем
К той доброй пристани скорей,
Где бурь житейских мы избегнем:
Там тишина царит при Ней....

Помощница нам скоро кровом
Тепло дает любви огнем.
В Ея спасении готовом
Величье Девы узнаем.

Чтоб на молитву мы успели,
На покаянье бы пошли:
Нам милости не оскудели:
Их в Богородице нашли.

Она на помощь предваряет.
Как благонравных всех сынов,
От бед и зол нас избавляет
Боящихся Божиих — рабов.

Сел. Рыковское, 15–17 сентября 1887 г.

Мир

Нет, не могу я быть довольным,
Найти покоя на земле.
Здесь не хочу быть подневольным:
Искать добро, а жить во зле.

⁵⁰ Возможно, отголосок «Легенды об арабском звездочете» из книги В. Ирвинга «Альгамбра» (эту фабулу использовал А.С. Пушкин в «Сказке о золотом петушке»).

⁵¹ В стихотворении развиваются мотивы Кондака Божией Матери пред иконой Ее Казанской, глас 8: «Притецем, людие, к тихому сему и доброму пристанищу,/ скорой Помощнице, готовому и теплому спасению, покрову Девы,/ ускорим на молитву и потщимся на покаяние:/ источает бо нам неоскудныя милости Пречистая Богородица,/ предваряет на помощь и избавляет от великих бед и зол// благонравныя и богобоящияся рабы Своя» [URL: www.nikola.ru/kontakion/detail.php?ID=2757] [23.01.2015].

Повсюду горе и страданья
Средь мук и тяжкого труда;
Повсюду слезы и рыданья
И следом за бедой беда....

Но ведь не все ж на свете худо,
Ты скажешь, есть же и добро.
Весь мир – ведь это Божье чудо!
Вот облака, как серебро,
На солнце белизной сияют;
На солнце белизной сияют;
Средь гор там ручеек бежит;
Здесь в зелени стада гуляют
И с песней жаворнок летит.
Тихонько в воздухе прольется
Благоухание цветов....
Тогда с молитвою несется
На небо чистая любовь;
В душе улягутся волненья;
Улыбка на лице скользит
И ум пылливый без сомненья
О Боге сердцу говорит.....

Но это мирное забвенье
Среди печали и забот,
Оставит нас, как сновиденье,
Для новых жизненных хлопот.
Тогда опять среди огорченных
Себя увижу на земле,
И снова муки угнетенных:
Все тот же мир лежит во зле.

Божией Матери

В образе Марии славлю
Тебя, Божественную Мать;
И где бы не был, не оставляю
Всегда с любовью вспоминать.

Сел. Рыковское, 10 мая 1888 г.

Крест

Марии Антоновне

Нести нам надо крест страданий,
Чтоб верить в Бога и любить,
Не быть рабом плотских желаний,
Духовно чистым сердцем жить.

Нам надо пить Адама чашу —
Познание добра и зла,

Нести покорно тягость нашу,
Пока кончина не пришла.

Скорей, скорей бы нам достигнуть
Предела крестного пути!
А там — любовь и мир постигнуть,
В блаженство вечное прийти.

Сел. Рыковское

Молитва

К тебе с молитвой припадаем:
Всевышний, нас благослови!
На небе жить мы ожидаем
Во веки в мире и любви.

Марии, Божией Матери

И вдруг на поприще терпенья,
Когда был вне семьи родной,
Переносил я униженья,
Болезни и нужду порой,
Мария добрая явилась
В своей духовной красоте
И мигом сердце осветилось
Любовью к милой доброте.
Пленись отзывчивой душою.
Твой внешний образ полубил.
И как растение весною,
Про холод прошлых дней забыл.

Сел. Рыковское, 11 мая 1888 г.

Перед образом Марии Девы

Теперь, склонившись пред тобою,
Хотел бы скорбь души излить,
Залиться грустною слезою,
Мою любовь к тебе явить.
Хочу любить как мать нежно,
Тебя помощницей иметь,
Твоим речам внимать прилежно
И пред тобой благоговеть.
Тебя, Марию дорогую,
Хочу с любовью целовать,
Как дочь любимую родную
В своих объятьях обнимать.

Хочу любить я всей душою,
Как нежный брат свою сестру,
И духом быть всегда с тобою,
Когда я плотию умру.

Сел. Рыковское, 12 мая 1888 г.

Годовщина 23 марта
1888-1889 г.

Мир и Любовь

Прости, забудь все прегрешенья:
Всесильный Боже, призиви
В блаженство вечного спасенья,
К союзу мира и любви.

Облекшу в светлую одежду,
Нам, Милосердный, обнови
Святую веру и надежду
Союзом мира и любви.

Чтоб мы Тебе служили вечно:
Ты нас, Святой, благослови —
В среде святых хвалить сердечно
В союзе мира и любви.

Сел. Рыковское, 23 марта 1889 г.

* * *

*Мария*⁵²
*Радуйся благодатная!*⁵³
Со Вседержителем вселенной
И Искупителем Христом
Хвала Тебе, Благословенной,
Всегда в собрании святом!

Шлиссельбург 1885 г.

Марии Антоновне⁵⁴

Загляни, Мария Дева,
В душу бедную, молю!
О! услышь, Царица неба,
Скрытых слез тоску мою.

Сел. Рыковское, 15 ноября 1889 г.

⁵² Поверх этого слова нарисован крест.

⁵³ Ср.: «Богородице Дево, радуйся, Благодатная Марие...» (молитва пресвятой Богородице).

⁵⁴ Стихотворение написано в нотном тексте.

69-й Псалом Давида

В воспоминание⁵⁵

Внемли мне, Боже милосердный,
Спеши на помощь мне прийти.
Господь, помощник мой усердный,
Прошу с небес ко мне сойти.
Да постыдятся, посрамятся,
Кто ищет душу погубить
Да постыдятся, возвратятся,
Кто хочет зло мне причинить.
Услышь и посмотри, как злятся:
«О хорошо же!» говорят.
Молю, да тотчас возвратятся,
Да устыдятся, назад бежат.
Но да возрадуются Духом,
Возвеселятся о Тебе,
Кто сердцем, зрением и слухом
Ища, влечет Тебя к себе.
Кто любит Божие спасенье,
Пусть дух того душа и плоть
Всегда возносит это пенье:
«Да возвеличится Господь!»
А я? — я — нищий и убогий....
Помощник Боже, помоги!
Мой избавитель превысокий,
Не медли, Господи, приходи!

Милость и Истина

Суд строгий истинный ума
Любовь сердечная смягчает.
Морозит страшная зима;
При летнем зное все растает.

Так Матерь Божия Христа
За всех нас грешных умоляет;
И скорби нашего креста
Блаженством вечным заменяет.

Сел. Рыковское, 9 февраля 1890 г.

⁵⁵ Есть нотный текст, в названии которого значится дата: «24 янв.» – день рождения М. А. Кржижевской, т. е. стихотворение написано в ее честь.

Слезы-дождь
Марии Антоновне

Чтоб Моисей воды доставил,
Израиль жаждущий вопил.
Пророк жезлом в скалу ударил
И камень воду источил.

Пс.113.8⁵⁶

Вот так случается с душою,
Когда томится от грехов
И станет жаждущей землею,
Прося дождя целебных слов.

Пс.142.6⁵⁷

Вдруг грянет голос обличенья,
До сердца жесткого пройдет,
Польются слезы умиленья,
Душа в них моется и пьет.

Сел. Рыковское, 20 дек. 1889 – 12 марта 1890 г.⁵⁸

Божией Матери
молитва в день Пресвятой Троицы

Под Твоим святым покровом
Сохрани в **любви** Своей.
Утверди нас в **вере** Словом,
Дай **надежду** в жизни сей.

Благодать пусть в нас вселится,
Милость Божью приклони.
Вечный **мир** пусть нам продлится
Ум и сердце в нем храни*.

Пусть Дух **истины** пребудет.
Дай **премудрости** венец.
Но в **любви** всегда да будет
И начало и конец.

Сел. Рыковское, 16 марта 1890 г. в день «Похвалы Богородицы»

⁵⁶ Пс. 113: 8: «...превращающего скалу в озеро воды и камень в источник вод».

⁵⁷ Пс. 142: 6: «Простираю к Тебе руки мои; душа моя – к Тебе, как жаждущая земля».

⁵⁸ 12/24 марта 1890 г. Ювачев отметил в дневнике, что писал это стихотворение «84 дня!» (Ед. хр. 4а. Дн. 2. Л. 11 об.).

* В круглых скобках вариант: «И в покое сохрани».

На могилу Параскевы Бутаковой⁵⁹

Богоматерь, Мать-Деввица!
Сохрани Ты нашу мать
Неба ангелов Царица!
Повели на небо взять.
Отец сирот, всех безутешных!
Сирот печальных не покинь.
Встречающий в объятия грешных!
Отца земного не отринь.
Омытый горькими слезами,
Здесь Параскевы прах зарыт;
Но дух ея пусть будет с нами
В Твоих объятиях сокрыт.

Сел. Рыковское, 2 апреля 1890 г.

На могилу Льва Шван^{*60}

Мария Дева Пресвятая!
Услышь Марию на земле:
Всели дитя в обитель рая;
Нам дай утешиться о Льве.

Сел. Рыковское, 5 апреля 1890 г.

На могилу Николая Ренгартена⁶¹

Великий телом средь людей,
Смиренный духом пред Тобою,
Душею молит: пожалей!
Будь, Боже, милостив со мною.

Сел. Рыковское, 5 апреля 1890 г.

⁵⁹ Параскева Васильевна Бутакова – жена начальника Тымовского округа А. М. Бутакова.

^{*} испр. из «Швана»

⁶⁰ Лев Шван – сын капитана Валерия Карловича Швана, основателя и первого начальника Муравьевского поста (1867–1869), впоследствии начальника воинской команды в Тымовском округе (см.: Шван, В. К. (1894), *Занятие Южно-го Сахалина*, [в:] Тюремный вестник, № 8, с. 392-404; № 9, с. 422-436).

⁶¹ Ренгартен Николай Петрович – помощник смотрителя тюрьмы и эконома в Рыковском.

Молитва к Божией Матери

На могилу Параскевы Бутаковой

Молю за душу Параскевы:
Укрась к небесному венцу,
Ей дай светильник мудрой девы,
Веди к бессмертному Творцу.

[вариант:]

Помилуй душу Параскевы:
Одень в небесную фату,
Ей дай светильник мудрой девы
Веди к бессмертному Христу.

Сел. Рыковское, 6 апреля 1890 г.

Пасха

Переложение тропаря

Воскрес из мертвых Искупитель,
Христос смерть смертию поправ,
Всем сущим во гробах спаситель,
Умершим жизнь Он даровал.

Сел. Рыковское 8 апреля 1890 г.

* * *

Что худо — то моя поспешность;
Что хорошо — то Божья благодать; —
Прости Господь мою погрешность; —
Сам помоги мне что и как писать

[вариант:]

Прости Господь мою поспешность!
Сам помоги мне как писать.
Прости Господь мою погрешность!
Пошли Твою мне благодать.

12 июня 1890 г. сел. Рыковское

На могилу Андрея Карпенко*

(Первый из пол.<итических> сс<ыльных> призван к Богу)

Он жил и умер за идею
Свободы, правды и любви⁶², —
Как Первозванному Андрею,
Свет царства вечного яви.

Александровский пост 1890 г. июля 8 ?

Псалом 89-й⁶³

переложение

Молитва Моисея человека Божия

Ты был нам, Господи превечный,
Прибежище во всех родах.
Ты без начала, бесконечный;
И нет числа в Твоих годах.
Еще и горы не являлись,
Вселенная и человек,
Земля и небо не создались,
Ты Бог от века и во век!
Взгляни на нас, как мы смирились:
Нам годы краткие даны.
Ты Сам сказал, чтоб возвратились
К земле Адамовы сыны.
Но Ты велик! и пред Тобою
Как малы дни Твоих рабов!
Твой день со стражею ночью
Для них как тысяча годов.
Их наводнение смывает;
Они уносятся как сон;
Как травка — утром отцветает,
Засохнет к вечеру, — и вон!
Как грешники, мы исчезаем,
Когда Твой гнев палит людей;
И все в смятении бываем
От сильной ярости Твоей.
Вот беззаконие не скрыто:

* Карпенко Андрей Леонидович (10.11.1863-7.07.1890), член «Народной воли», организатор рабочих кружков на юге Украины, в 1889 году был выслан на Сахалин на 10 лет. 6/18 июля 1890 года Ювачев записал в дневнике: «В эту ночь умер Андрей Карпенко – администр.<ативно>-ссылный (Ед. хр. 4а. Дн. 2. Л. 30).

⁶² Вариант первых двух стихов: *Он умер, Боже, за идею // Всеобщей правды и любви.*

⁶³ Стихотворению предшествует нотный текст с первыми четырьмя стихам, который называется «Псалом 89-й. В память 50-летнего юбилея государственной службы Павла Ивановича Ювачева. 22 января, 1840-1890».

Ты пред Собою положил
И наше тайное открыто:
Во светлости лица явил.
Исчезли наши дни во гнев,
Теряем их как мысль, как звук.
Вся наша жизнь, — как сеть на древе
Заботливо плетет паук.
Лет семьдесят едва проходим,
Кто в силах — восемьдесят лет.
В трудах и муках дни проводим,
Пока не прилетим в Твой свет.
Кто знает, чтобы нам поверить,
Как силен гнев Твой на людей?
Кто может ужас их измерить
От страшной ярости Твоей?
Чтоб пред Тобой явиться смели,
Твою десницу дай познать.
Чтоб сердце мудрое имели,
Ты научи нас дни считать.
Доколе будет продолжаться?
Когда ж Ты обратишься к нам?
Доколе нам еще скитаться?
Будь милостив к Твоим рабам!
Ты рано поспеши явиться,
Скорей нас милостью насыть.
Мы будем вечно веселиться,
Во все дни радоваться, жить.
Возвесели за дни смиренья:
В бедах вся наша жизнь прошла;
За годы долгого терпенья:
Мы видели в них много зла.
К Твоим делам с небес приинкни,
Взгляни же на Твоих рабов,
В печальную молитву вникни,
На путь настави их сынов.
Господь и Бог наш вездесущий!
Явись во светлости Твоей,
Исправь дела нам, всемогущий,
Дела рук наших поскорей.

19 мая — 12 июня 1890 г., Сел. Рыковское на острове Сахалин.

Моему отцу

Полвека сильно потрудился,
Полвека честно послужил
Дай Бог! чтоб в небо ты вселился
И там в покое вечно жил.

Сел. Рыковское 24 мая 1890 г.

Псалом 96-й

23 июня 1891 г.

Песнь Господу воспойте вновь;
Воспойте Богу вся земля.
Алилуиа, алилуиа, алилуиа,
Алилуиа, алилуиа.
Воспойте песнь из новых слов,
Господне имя восхваля.
Алилуиа, алилуиа, алилуиа,
Алилуиа, алилуиа.
Рыковское селение

Эпиграф на Библию⁶⁴

В этой книге вся жизнь отразилась;
В ней как в зеркале видим весь свет;
Тайна Божиих дел нам открылась;
Здесь на все есть готовый ответ.

Что уж было, что есть и что будет
Чрез пророков Господь показал...
Милый друг! и тебя не забудет,
«Только верь и люби» — Он сказал.

И не бойся, когда ты читаешь
Правду вечную Божиих слов:
Помолись, потерпи и узнаешь —
В ней скрываются **мир и любовь**.

Эта Библия — Ангел Хранитель;
С ней, как с спутником, в жизни пойдешь,
Приведет тебя в Божью обитель,
Там опять новый свет в ней найдешь.

23 августа — 25 августа 1891 г. Александровский пост

⁶⁴ Первое четверостишие в нотном тексте, второе написано дважды – в нотном тексте и отдельно.

Стихи из писем, не вошедшие в сборник

Начало тропаря в честь Казанской Иконы Богоматери⁶⁵

Заступница усердная Святая,
Мать Господа Всевышнего Христа,
Его ты умоли за всех, Благая,
Да Он спасет нас силою Креста.

Со Вседержителем вселенной
И* Искупителем Христом
Хвала Тебе, Благословенной,
Всегда в собрании святом!

Мы всю надежду возлагаем
На милость и Твою любовь.
К Твоей защите прибегаем,
Святой Божественный покров!

Волнуемы в морской пучине⁶⁶,
Томимся в душной тесноте;
И плачем горько в злой кручине,
Как некогда пророк в ките.

И в том же море, где Иона
В пучине, как в аду, молил,
Несутся к небу звуки стоны,
Народ несчастный слезы лил.

Как у кита в утробе скрыты,
Мы в узах в тесноту вошли;
Как в бездне, иль в аду зарыты;
Над нами воды перешли⁶⁷.

⁶⁵ ГАТО. Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 3. Конв. 1. Л. 6-6 об. (письмо к родным от 8 ноября 1886 г.: «8 ноября, в память собора ангелов, 1886 г.»). В письме этому тексту предшествуют две строфы, начинающиеся словами «От дум печальных и смущенных...», которые вошли в сборник как отдельное стихотворение.

* Вариант: Со.

⁶⁶ ГАТО. Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 3. Конв. 2. Л. 7-7 об. (письмо к родным от 14 июня 1887 г.). Комментарий Ювачева: «Я в этом стихотворении отдельные случаи всего пути (и даже, полагаю, будущего) соединил в одну картину, и потому она вышла, может быть, более ужасною, чем в действительности».

⁶⁷ Примечание в письме: «Эти слова Давида отчасти исполнились над нами».

Страдальцы в узах умоляем
Тебя, Царицу в небесах;
К Твоей защите прибегаем,
Смиренно молимся в слезах:

Заступница! Твоим покровом
В любви и мире нас храни.
Ты укрепи нас Божьим словом
Для счастья** в небе полони.

13-14 июня

Незавершенное⁶⁸

На память о Марии Антоновне⁶⁹

8 июля 1892 г. Сел. Рыковское

Любви внимательной подруги,
Заботы матери родной
И нежной сестриной услуги
Лишился здесь в тебе одной.

11 июля:

Теперь во мне одно желанье,
Чтоб ты, придя ко мне опять
И видя слезы, грусть, страданье,
Могла любовь мою понять.

12 июля:

Лет 5 тому назад в столице,
Прощаясь с родиной своей,
Сквозь сон молился я в темнице,
Склоняясь у запертых дверей.

13 июля:

Вдруг женщина Мария снится:
Задумчивый печальный вид,
Она — начальница — садится
И тихо с грустью говорит:

16 июля:

«Туда поеду я с тобою,
Ведь я же не оставлю их»...
(Как будто на войну сестрою
Она поедет для родных)⁷⁰.

⁶⁸ ГАТО. Ф. 911. Оп. 1. Ед. хр. 16. Т. I. Ч. III. Л. 24 об. – 26.

⁶⁹ 1-я строфа написана в нотном тексте.

** Вариант: жизни.

* * *

Что так задумчива, что так печальна?⁷¹
Друг милый головку склонила свою?
Иль в час разлуки привет мой прощальный
Так убивает всю душу твою,
Так убивает всю душу твою.

* * *

От себя отказаться, полюбить злых людей⁷²
И за Ним понести крест страданий

+

Так Христос убеждает нас в беседе своей:
Не бояться изгнания, темницы, оков
Удержать свои страсти земные
Воздержаться от гнева полюбить и врагов
Надо помнить, что люди — больные.
Но могу ли я бедный земной человек....

+

И не выполнить мне всех велений:

+

Отказаться земных наслаждений
Недостаток во всем претерпеть целый век
Убеждает в Евангельской книге своей
Наш Господь и Учитель смиренья.

+

И за Ним понести крест терпенья.

б авг. 92 г.

* * *

Ум пылливый не может понять тех идей⁷³,
Что смиренный Христос проповедал: —
От себя отказаться, полюбить всех людей,
Крест страданий принять заповедал.

⁷⁰ Соседний лист аккуратно вырван, но по оставшемуся краю можно судить, что стихи продолжались, ими исписана вся страница. Начало первой строки: «А ты ...»

⁷¹ Следующий за вырванным лист: ноты с текстом.

⁷² Все написанное перечеркнуто накрест.

⁷³ Зачеркнуто. Написано, видимо, в 1894 г. (тот же почерк, что и в следующем датированном стихотворении, обращенном к Н. М. Поповой).

Напутствие

Надежде Михайловне Поповой, написанное на Библии

Мой друг, ты не забудь, плывя в житейском море,
Того, кто так тебя сердечно полюбил,
Всегда делил с тобой и радости и горе,
Молился за тебя и в путь благословил.

с. Рыковское, 13 июля 1894 г.

Эпиграф на Евангелие

Гил.<ярию> Вик.<ентьевичу> Гоцкевичу⁷⁴

Чтоб всегда была с тобою
Правда Божья книги сей, —
Ты, приняв ее с любовью,
Схорони в душе своей.

27 июля. С. Рыковское

Молитва к Царице Небесной⁷⁵

Когда бываешь Ты со мною
Тогда готов забыть весь мир
Тогда живу одной Тобою
Ты для меня любовь и мир.

Когда бываешь Ты со мною
То что тогда мне целый мир
Тогда живу одной Тобою, Тебе молюсь
В тебе одной любовь и мир.

⁷⁴ Госткевич Гилярий-Бернард Викентьевич (1861-1928), член партии «Пролетариат», политкаторжанин, на Сахалине с мая 1887 года. С 1895 года жил в Рыковском, где служил помощником заведующего отделом колонизационного фонда. В 1896-1897 годах заведовал двухклассной школой в селении Дербинском.

⁷⁵ Ноты с текстом.

Рецензии

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА
Институт сербского языка
(Белград)

Ксенија Кончаревић, *Поглед у теолингвистику*. Београд: Јасен, 2015. – 364 с.

Рецензируемая монография представляет собой сборник статей профессора Ксении Кончаревич, посвященных проблемам теолингвистики — активно развивающейся в Сербии дисциплины. С 2016/2017 учебного года К. Кончаревич преподает теолингвистику как факультативный предмет для будущих докторов наук на Филологическом факультете Университета в Белграде, где она работает заведующей кафедрой русского языка и литературы. Ранее она преподавала теолингвистику заинтересованным студентам на Православном богословском факультете того же университета. Таким образом, монография — ожидаемое и логичное продолжение, а также в определенной степени итог исследований автора.

Монография состоит из трех тематически организованных частей: «Введение в теолингвистику» (с. 11-138), «Лексикология, стилистика сакрума, сакральная генология, сакральный дискурс» (с. 139-293) и «Вопросы прикладной теолингвистики» (с. 295-333). Книга может использоваться в качестве учебника теолингвистики для аспирантов. Шесть из разделов монографии публикуются впервые, четыре раздела представляют собой переработанные и значительно дополненные варианты опубликованных ранее статей, а пять остальных — перепечатки известных работ автора. Полные библиографические данные о каждой из статей даются в конце книги (с. 363-364).

Особенно ценна новая монография К. Кончаревич содержащимися в ней библиографическими данными о многочисленных публикациях по теолингвистике: монографиях, студиях, статьях и других исследованиях, опубликованных в Сербии, Польше, России, Украине,

Республике Сербской и Черногории. К приведенным выше частям монографии автор добавила и «Приложение» (Материал для тематической библиографии по славянской теолингвистике, с. 335-362).

Первая часть книги состоит из пяти разделов. В первом из них, названном «Язык сакрального и сакральное в языке: теоретико-методологические основы и сферы исследования» (с. 11-34) характеризуются предмет, задачи, методология теолингвистики, представляется ее основатель Жан-Пьер ванн Ноппен и перечисляются ключевые исторические события в развитии дисциплины, а также основополагающие публикации. Автор определяет место теолингвистики как в самой лингвистике, так и среди богословских и других гуманитарных дисциплин. Она приводит мнение П. Пипера, согласно которому «теолингвистическим исследованием, если взять широко, можно назвать *каждое* лингвистическое исследование языка и речи, в котором проявляется взаимоотношение Бога и человека, включая исследования основанные на атеистическом и агностическом мировоззрениях» (см. Пипер 2013: 212). В заключение первого раздела автор перечисляет лингвистические дисциплины, в рамках которых, по ее аргументированному мнению, развитие теолингвистики наиболее перспективно: общее языкознание, дискурс-анализ, теория коммуникативного поведения, дескриптивная и нормативная лингвистики, лингвостилистика, теория перевода и дисциплины прикладной лингвистики.

Содержание второго раздела раскрывается в его заглавии: «Языковой знак в свете философии именославия (теология, философия религии и лингвистика в диалоге)». Суть именославия как религиозной философии, наиболее активно развивающейся в начале XX века, состоит в том, что Имя Христово рассматривается как святое таинство, как вербальная икона Божества. В ответ Священный Синод Русской Православной Церкви изложил православное учение о именах Бога. Оно, в свою очередь, по сути, соответствует лингвистическому представлению о конвенциональности языкового знака. По словам автора рассматриваемой монографии, «в истории языкознания эта специфическая, богословски обоснованная концепция лингвистического детерминизма останется как одна из самых радикальных манифестаций фидеистического отношения к слову — поклонения магии и эстетике языка» (с. 51).

Библиографические сведения по теолингвистике содержатся в третьем и четвертом разделах. В первом из них, «Славистические теолингвистические исследования» (с. 53-81), перечислены актуальные исследовательские направления и соответствующие публика-

ции (в синхронической перспективе) лингвистов в России, Украины и Польши. Во втором разделе, «Сербская теолингвистика сегодня» (с. 83-112) то же самое сделано на материале теолингвистических исследований в Сербии, Черногории и Республике Сербской. В этом разделе рассматриваются и дальнейшие возможности и перспективы развития сербской теолингвистики. Следует подчеркнуть тот факт, что библиография данных исследований за период с 2000 по 2013 год насчитывает 350 единиц (см. Петровић 2015).

Последняя статья в первой части монографии, под названием «О базисных категориях конфронтационных теолингвистических исследований (на материале славянских языков)» (с. 113-138) содержит определение конфронтационной теолингвистики, предмета исследования и целей этой (новой) лингвистической дисциплины, а также обсуждение ее основных методологических вопросов. Автор выделяет два важных термина: *теонема* и *религиолектизм*, при чем последний определяет как основную единицу конфронтационной теолингвистики, а первый — как *tertium comparationis* в типологических исследованиях, а именно: в сфере лингвистической характерологии (о методах которой автор советует смотреть в: Нерознак 1987: 14-15). Хотя данный раздел по сути теоретико-методологический, в нем много конкретных примеров и интересных наблюдений над православными социолектами (об этом термине и русском православном социолекте см. подробнее: Бугаева 2008) русского и сербского языков, особенно на лексическо-семантическом и фразеологическом уровнях.

Вторая часть монографии начинается описанием и презентацией результатов когнитивнолингвистического исследования, также на материале сербского и русского языков (с. 139-167). Проанализированы структуры и содержания ассоциативных полей лексем *вера*, *духовност*, *побожан*, *побожност*, *православни* и *црква* в сербском и *Бог*, *Богородица*, *вера*, *духовный*, *Иисус*, *святая*, *свято*, *святой*, *святость*, *храм*, *Христос* и *церковь* в русском языке. Результаты показали, что у русских религиозные представления аморфны, эмоционально более негативно окрашенные и с большим отчуждением, чем у сербов. У сербов отношение к реалиям из сакральной сферы, в основном, положительное, но представления о них часто неясные и преобладает традиционализм. Автор завершает свои рассуждения тем, что данное исследование, как и другие подобные исследования, подтверждает уже доказанную адекватность применения ассоциативного метода в рамках конфронтационных исследований языковой

картины мира разных этносоциокультурных сообществ в цели определения и объяснения их идентичности, сходств и различий (с. 165).

Очередные две статьи второй части монографии посвящены стилистике. В первой из них («О конституентах стилистики сакрума», с. 169-194) К. Кончаревич разрабатывает модель сакрального функциональностилистического комплекса, определяет его стержневые элементы, экстралингвистические рамки и интралингвистические доминанты. Это исследование также выполнено на материале сербского и русского языков и на разных языковых уровнях — лексическом, дериватологическом, морфологическом, графико-орфографическом и фонетико-просодическом. Во втором разделе, посвященном стилистике («Научный стиль в области богословия: лингвистические и лингводидактические аспекты», с. 195-214), автор ограничивается описанием научного богословского стиля в русском языке, перечисляет самые главные характеристики этого стиля на лексическом, синтаксическом и морфологическом уровнях, а также правила композиционного формирования богословского текста. Далее автор соотносит научный стиль в области богословия с преподаванием русского языка будущим богословам и объясняет с точки зрения нормативистики цель, задачи и содержание предмета «Русский язык в богословии» (с. 207-212). Она сама в течение шестнадцати лет преподавала этот предмет и написала несколько учебников (см. напр. Кончаревич 2011), так что это исследование представляет также результаты ее богатого опыта. Оно, наряду с упомянутыми учебниками, очень ценно для будущих преподавателей русского языка на Православном богословском факультете, а также, разумеется, и для самих студентов этого учреждения — будущих священников и вероучителей.

Следующий раздел книги посвящен жанрам сакральной коммуникации: церковному посланию (с. 215-225) и проповеди (с. 227-255). Лингвостилистические характеристики церковного послания К. Кончаревич рассматривает на материале сербского языка (двадцать посланий периода 2008-2012 г.), а такие же особенности проповеди — на материале русского языка (семнадцать проповедей известных проповедников XIX и XX веков, с. 251-252). В вводных частях разделов она дает типологию этих жанров, приводит функции церковного послания и объясняет экстралингвистические рамки, которые определяют лингвостилистический характер проповеди. Здесь же подчеркивается необходимость использования большего количества проповедей в качестве материала для изучения русского языка на Православном богословском факультете Университета в Белграде.

Особенность сакральной сферы коммуникации у сербов подтверждает наличие еще одного автономного жанра: молитвенные (паралитургические) песни. Анализу этих песен посвящена отдельная статья («Молитвенная песня: жанр, язык, стиль», с. 257-272). Молитвенные песни на сербском языке называются еще и *богомольачке песме*. *Богомольачким* называлось движение верующих, которое существовало у сербов с середины XIX века. Движение как таковое больше не существует, но песни, созданные в его рамках, живут в церковном обиходе активной жизнью, привлекая внимание исследователей — не только лингвистов, но и музыковедов. Автор ссылается в статье и на исследования последних (см., например: Ашковић 2010). Интересно, что среди песен есть как написанные полностью на церковнославянском языке (их названо восемь, с. 266), так и содержащие элементы церковнославянского языка на морфологическом и лексическом уровнях (с. 267-269).

«О более новом творчестве в рамках Русской и Сербской Православных Церквей» — так звучит перевод на русский язык заглавия статьи, в которой К. Кончаревич говорит, в основном, о переводах богослужебных текстов на современные языки, но рассматривает также и некоторые оригинальные богослужебные сочинения на церковнославянском, сербском и русском языках (с. 273-293).

Раздел «Литургический дискурс как предмет интердисциплинарного изучения» (с. 295-308) посвящен еще одной особенности сакральной сферы коммуникации: просодическому оформлению метаструктуры литургического дискурса — на этот раз не только у сербов, а у всех православных славянских народов. Существуют три вида реализации данной метаструктуры: псалмодия, экфонесис (возгласное чтение) и мелизматическое пение — и автор о каждом из них пишет отдельно и подробно. Этот раздел завершает вторую часть книги.

Третья часть книги содержит две статьи, относящиеся к применению результатов теолингвистических исследований в теории и технике перевода и в лексикографии. В связи с первой проблемой, автор рассуждает о переводе на русский язык заглавия литературного произведения Драгослава Михайловича на сербском языке: *Петријин венац* (с. 323-333). При помощи убедительных аргументов автор доказывает то, что более адекватным переводным эквивалентом для сербской лексемы *венац* является русское слово *венец*, а не *венюк*, использованное в русском переводе Ольгой Кутасовой.

Статья «Об одном возможном подходе к лексикографии теологических словарей» (с. 309-322) содержит важные наблюдения над

терминосистемой богословия в целом, а также описание каждого из этапов работы над «Русско-сербским и сербско-русским богословским словарем» (см. Кончаревич-Радовановић 2012). Эти этапы включают: а) теоретическое обоснование структуры словаря, принципов выбора и обработки лексем; б) выбор материала на основе источников, как первичных (богословская научная и учебная литература, информативные материалы, церковные юридические и дипломатические документы, послания, проповеди), так и вторичных (словари); в) лексикографическую обработку лексем, и г) апробацию в учебной практике. Автор делает вывод о том, что применение как упомянутого и представленного в статье двуязычного словаря, так и других подобных лексикографических трудов важно не только для переводческой деятельности, но и для нормирования и стандартизации терминосистемы богословия (с. 321).

Книга К. Кончаревич — кладезь знаний не только из различных областей лингвистики и богословия, но и из других гуманитарных дисциплин, необходимых для подобных междисциплинарных исследований. Остается надеяться, что этот труд вдохновит и других лингвистов, поскольку в нем поднимаются новые вопросы и предлагается более широкий взгляд на уже известные ответы и решения.

ЛИТЕРАТУРА

- БУГАЕВА, И. В. (2008), Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века. Москва.
- АШКОВИЋ, Д. (2010), Паралитургијске песме код Срба. Докторска дисертација. Академија умјетности. Бања Лука.
- КОНЧАРЕВИЋ, К. (2011), Руски језик у теологији: обликовање теолошког текста, техника превођења. Православни богословски факултет: Институт за теолошка истраживања. Београд.
- КОНЧАРЕВИЋ К./РАДОВАНОВИЋ, М. (2012), Руско-српски и српско-руски теолошки речник = Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь. Службени гласник. Београд.
- НЕРОЗНАК, В. П. (1987), О трех подходах к изучению языков в рамках синхронного сравнения (типологический — характерологический — контрастивный), [в:] Ярцева, В. Н. (ред.), Сопоставительная лингвистика и обучение неродному языку, Москва, 5-26.
- ПЕТРОВИЋ С. (2015), Библиографија расправа и дела из теолингвистике која су изашла у Србији, Црној Гори и Републици Српској од 2000. до 2013. године, [в:] Б. Шијаковић (ред.), Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати, књ. 18. Православни богословски факултет. Београд, 116-147.

ПИПЕР, П. (2013), О говорном догађају у светлу теолингвистике, [в:] Грковић–
Мејдор Ј., Кончаревић К. (ред.), Теолингвистичка проучавања словенских
језика = Theolinguistic Studies of Slavic Languages. САНУ – Одељење језика
и књижевности. Београд, 211-226.

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА
Институт сербского языка
Сербской академии наук и искусств
(Белград)

Наташа Вуловић, *Српска фразеологија и религија. Лингвокултуролошка истраживања*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015, – 359 с.

Монография сотрудника Института сербского языка Сербской академии наук и искусств д-р Наташи Вулович, отмеченная в сентябре 2016 г. наградой имени Павле и Милки Ивичей, присуждаемой ежегодно Славистическим научным обществом Сербии за лучшую научную книжную публикацию из области славянского языкознания, является первым и единственным в сербском языкознании исследованием такого объема на данную тему. В монографии с разных сторон и очень основательно проанализированы фразеологические единицы, содержащие в своем составе религиозные понятия. В 2014 году автор успешно защитила докторскую диссертацию на тему «Фразеологические единицы с религиозными компонентами в сербском языке» на Филологическом факультете Университета в Белграде. Эта диссертация лежит в основе рецензируемой монографии.

Поскольку понятийно-терминологический аппарат фразеологии как лингвистической дисциплины очень разнообразен, в каждой главе монографии присутствуют вводные разделы, в которых анализируются существующие релевантные исследования, определяется терминология и подход, которым воспользовался автор. Фразеологические исследования носят междисциплинарный характер, и поэтому Н. Вулович, когда этого требует материал, объясняет связь фразеологии с различными сферами человеческого общения: с культурой, религией, мифологией; а также и другими лингвисти-

ческими дисциплинами: с когнитивной лингвистикой, этнолингвистикой, лингвокультурологией.

Во Введении (13-31 с.) определяются источники и корпус рассматриваемых фразеологических единиц, предмет, цель, методы исследования и возможности применения его результатов, после чего идет вторая часть книги, названная «Специфическая природа фразеологических единиц с религиозными компонентами» (с. 33-77). Исследовательский материал включает фразеологические единицы, в которых религиозный компонент относится к иудеохристианской религиозной традиции. Другие единицы (напр. *ако неће брег Мухамеду, хоће Мухамед брегу*) очень немногочисленны, и поэтому выходят за пределы корпуса. Религиозные компоненты фразеологизмов разделены на восемь групп и перечислены (с. 39). Самое большое их количество имеет славянское происхождение: *Божий, владика, мошти, молити, накао, свет, светиња, чудо, рај, пророк* и др.; некоторые — греческое: *анђео, игуман, икона, калуђер, кандило, метанија, тропар, Христос* и др.; небольшое количество лексем происходит из еврейского языка: *мамон, мана, Содом, Гомор, сото-на, вавилонски, амин*; и только две — из латыни (*олтар* и *Пилат*) (с. 71). Приведены также фразеологизмы, которые не анализируются (с. 40), т.е. автор редуцирует собранный материал и подвергает анализу около 650 фразеологических единиц, которые объединяет в лексико-семантические гнезда, а затем перечисляет (с. 44-70). Наибольшее количество фразеологизмов содержит компонент *душа* (121), за ними следуют фразеологизмы с компонентом *Бог (бог)* (113) и *ђаво (враг)* (105). Во втором разделе (с. 71-77) анализируются фразеологизмы лексико-семантического гнезда *праздники*.

В третьей части монографии (с. 79-109) приводится структурная классификация фразеологизмов, а затем объясняется относительность их структурной устойчивости, т. е. наличие морфологического и лексического варьирования. В связи с этим явлением автор рассматривает проблемы фразеологической синонимии и фразеологической вариативности, приводит три вида лексических вариантов в структуре фразеологизмов и приходит к выводу о том, что сложные отношения «вариант — синоним» на фразеологическом уровне в сербском языке нуждаются в дальнейшем исследовании на большем объеме материала (с. 87-93). Автор характеризует главные структурно-семантические характеристики фразеологизмов: идиоматичность, номинативность, коннотативность и экспрессивность. В этой же главе рассматривается и сложное понятие внутренней формы фразеологических единиц (с. 103-105), а затем приводится

пример структурно-семантического моделирования фразеологизмов со значением ‘мучить, убивать кого-то’ (с. 105-109). Самое большое количество фразеологических оборотов с приведенным значением содержит компонент *душа* в своем составе.

Семантическому анализу фразеологических единиц посвящена самая большая глава монографии (с. 111-191). Здесь автор анализирует изоморфные отношения между значением и формой фразеологизма (с. 111-118). Тематическая классификация материала отражает антропоцентризм: 98% фразеологизмов, т. е. их значения, соотносятся с человеком. Они представлены в форме таблицы (с. 141-177), представляющей следующие семантические поля: 1. Физические характеристики; 2. Психические свойства и качества характера; 3. Способности и умения; 4. Чувства и состояния; 5. Действия, активность, поступки; 6. Образ жизни, ситуации и обстоятельства; 7. Межличностные отношения; 8. Родство, человеческий род вообще; 9. Смерть. Автор утверждает, что большинство фразеологизмов имеет отрицательную коннотацию, меньшее — положительную. Одно из основных свойств фразеологизмов — пейоративность. Фразеологизмы, коннотированные таким образом, в основном, содержат значение насмешки, неуважительности, сниженной оценки, а также выражают чувства презрения, злобы, пренебрежения и т. п. Интересно, что их значения стремятся к усилению, тогда как положительные значения выражаются скорее умеренно. В числе фразеологизмов, имеющих положительные коннотации, самое большое количество (9) принадлежит к семантическому полю «психические свойства и качества характера», и характеризуют положительную, благородную личность. Самое большое количество фразеологизмов относятся к семантическому полю «межличностные отношения».

Фразеологические единицы с компонентом *свећа* стали предметом компонентного семантического анализа (с. 119-137). Здесь особый интерес представляют те фразеологизмы, в которых лексема *свећа* имеет значение ‘род, потомство’. Происхождение такого значения связано с сербской традицией празднования Крестной славы (небесного покровителя рода; обычно день, когда эта семья приняла христианство), когда обязательно используется так называемая *крсна свећа*. Празднование славы как семейный обряд переносится на сына, который является наследником рода. Так, фразеологизм *сачувати свећу* имеет значение ‘оставить потомство, продолжить род’.

В конце главы (с. 179-181) автор рассматривает фразеологическую полисемию на некоторых примерах из корпуса, но эта пробле-

ма, по ее словам, требует отдельного исследования на материале сербской фразеологии.

Фразеологизмы, содержащие в своей структуре сравнительные конструкции, анализируются в отдельной главе монографии (с. 183-226). Они отличаются по своим структурно-семантическим характеристикам и составляют 17,3 процента материала (108 фразеологических оборотов). Автор сначала представляет их структурную классификацию: в зависимости от состава сравнительной части (с. 188-196) они распределяются на простые (напр. *лако као Оченаш*), двусоставные (напр. *бојати се као враг тамјана*) и сравнительные фразеологизмы со структурой предложения (напр. *веровати као да је записано у Јеванђељу*). Наиболее многочисленную группу составляют двусоставные фразеологизмы.

Затем фразеологизмы, содержащие сравнения, распределены с учетом того, к какой категории принадлежит основная, стержневая часть каждого из них (с. 196-199). Анализ показал, что самое большое количество сравнительных фразеологизмов имеет глагольное категориальное значение. Очень важно для значения фразеологизма — остается ли глагол в своем первичном значении или участвует в фразеологизации. Последнее играет роль, среди прочего, при определении уровня идиоматичности фразеологизма, чему посвящен последний раздел данной главы (с. 212-226). Высокий уровень идиоматичности, т.е. те случаи, когда и главная, и сравнительная часть фразеологизма (т. е. референт и эталон) идиоматичны, оказывается нехарактерным для фразеологических единиц исследовательского материала. Самое большое количество фразеологизмов имеет низкую идиоматичность первого (*црн како ђаво*), второго (*чист како анђео*) и третьего (*дрвен као дрвени светац*) уровней, а есть и несколько фразеологизмов среднего уровня идиоматичности.

В предпоследней главе монографии автор анализирует некоторые фразеологические единицы в рамках лингвокультурологии, а потому в начале главы объясняется связь фразеологии и лингвокультурологии (с. 227-233). Затем она идентифицирует культурную информацию, отраженную в примерах из материала исследования. При этом автор пользуется методом бинарных оппозиций, уже известным и применяемым во фразеологии. Самая главная оппозиция, выступающая в рассматриваемых фразеологизмах — это оппозиция «Бог — диавол». Чтобы отделить христианское понятие от дохристианского представления в значениях фразеологизмов, автор входит в сферу догматики, перечисляя и объясняя свойства и действия (энергии) Бога и сопоставляя их со значениями, которые содержат иссле-

двумя фразеологизмы (с. 237-249). Анализ потребовал расширения корпуса, а также выяснение содержания понятия «концепт» (с. 249-251) при применении концептуального анализа.

Из упомянутой главной оппозиции следуют и другие, которые в фразеологизмах, вошедших в корпус материала, характеризуют сербскую традиционную культуру: *Бог — диавол : добро — зло; любовь — ненависть; любовь — грех; истина — ложь; светлое — темное (белое — черное); рай — ад; вверх — вниз, и Ангел — диавол : красивый — уродливый.*

О всех приведенных оппозиционных значениях автор пишет подробно, иллюстрируя свои выводы примерами (с. 252-284). В некоторых фразеологических единицах христианское происхождение эксплицитно (напр. *леп као анђео, ружан као ђаво*), но встречаются и такие примеры, где христианское коррелирует с дохристианским, языческим, или же дохристианское представление в происхождении значения доминирует, как в примере *не видети белог бога*.

В конце книги Н. Вулович подводит итоги и выделяет самые главные результаты своего исследования (с. 285-291), выражая надежду на то, что оно будет вдохновлять других сербских фразеологов, потому что богатый фразеологический материал сербского языка нуждается в дальнейшем описании и анализе. Автор рекомендует работать над фразеологическими словарями сербского языка (общими, словарями сравнительных фразеологизмов, библизмов и т. п.). Она отмечает, что проведенное исследование имеет особое значение также потому, что призвано помочь в описании славянской языковой картины мира, поскольку подобный материал уже описывался филологами из других славянских стран и исследователями других славянских языков, в особенности русскими и польскими.

В своем исследовании Н. Вулович использовала литературу на разных языках (список литературы и источников приведен на с. 293-315), а также часто прибегала к сопоставлению сербских и иноязычных фразеологизмов, обнаруживая фразеологические языковые универсалии. Список всех фразеологических единиц, упомянутых в монографии, в том числе и иноязычных (английских, русских, немецких, турецких, словенских, польских, чешских и болгарских), приведен в конце книги (с. 319-335), после чего следуют предметный (с. 337-343) и авторский (с. 345-352) регистры, резюме на английском, русском и немецком языках (с. 353-358) и краткая биография автора.

Рецензируемая монография обогатила не только сербскую, но и славянскую фразеологию, внесла заметный вклад не только в фра-

зеологические исследования, но и в культурологические, этнологические, лингвокультурологические, теолингвистические и общезыковедческие. Исследуемый материал, анализ и инновативные заключения автора порой так интересны, что можно порекомендовать рецензируемую книгу для чтения не только лингвистам, но и всем интересующимся православной культурой и культурой вообще.

Авторы тома

- АНУФРИЕВА ОЛЬГА ВИЛЬЕВНА — преподаватель Пермской духовной семинарии
- ДАВЫДЕНКОВА МАРИЯ ЭМИЛЬЕВНА — старший преподаватель кафедры теории и истории языка Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
- ИВАНЕЦ ЭУГЕНИУШ — хабилитированный доктор исторических наук, професор-эмеритус Лодзинского университета
- КОЛОСОВА АЛИСОН РУФЬ — регент, руководитель хора в храме Иверской иконы Божией Матери, г. Алатырь, Чувашия
- ЛЕВУШКИНА РУЖИЦА — доктор филологических наук, научный сотрудник Института сербского языка Сербской академии наук
- ЛЕВШЕНКО ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА — редактор, сотрудник Издательского отдела Московской Патриархии
- ЛЮДОВОВСКИЙ ФЕДОР БОРИСОВИЧ — священник, кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела славянского языкознания Института славяноведения Российской академии наук
- ПЕТРОВ ДМИТРИЙ АРКАДЬЕВИЧ — архитектор, член «Общества историков архитектуры», генеральный директор ООО «Архитектурные мастерские-Классика»
- ПЛЯКИН МАКСИМ ЕВГЕНЬЕВИЧ — священник, член комиссии Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви по богослужению и церковному искусству
- ПОТЕХИНА ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА — хабилитированный доктор гуманитарных наук, профессор Института восточнославянской филологии Гуманитарного факультета Варминско-Мазурского университета в Ольштыне
- РОВНОВА ОЛЬГА ГЕННАДЬЕВНА — старший научный сотрудник Отдела диалектологии и лингвгеографии Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН
- СНАРСКИЙ КШИШТОФ — искусствовед, заведующий этнографическим отделом Окружного музея в г. Сувалки
- СТРОГАНОВА ЕВГЕНИЯ НАХИМОВНА — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета в Тверском центре женской истории и гендерных исследований
- ЧЕВЕЛА ОЛЬГА ВСЕВОЛОДОВНА — доктор филологических наук, доцент Казанского государственного медицинского университета