

Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова

На правах рукопису

Зубов Микола Іванович

УДК 811.'16'373.2'42"04/14"

**СЛОВ'ЯНСЬКІ ПОВЧАННЯ ПРОТИ ЯЗИЧНИЦТВА
В ЛІНГВОТЕКСТОЛОГІЧНОМУ ВИСВІТЛЕННІ**

10.02.03 Слов'янські мови

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора
філологічних наук

Науковий консультант
Карпенко Юрій Олександрович,
професор, доктор філологічних наук

Одеса — 2005

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	7
I. СКОРОЧЕННЯ У НАЗВАХ МІСЦЬ ЗБЕРІГАННЯ РУКОПИСІВ.....	7
II. РУКОПИСНІ ЗБІРКИ.....	7
III. ВИДАННЯ ПАМ'ЯТОК.....	8
IV. НАЗВИ ПАМ'ЯТОК.....	9
V. МОВИ І ДІАЛЕКТИ.....	11
ВСТУП	13
РОЗДІЛ I МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
ЦЕРКОВНИХ ПОВЧАНЬ	26
1.1. СТАН ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ.....	26
1.2. ЦЕРКОВНІ ПОВЧАННЯ В ЗАГАЛЬНОМЕТОДОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ	30
1.3. МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИЧНОГО ТЕКСТУ .	45
1.4. ЗНАЧЕННЯ ІСТОРИЧНОГО СЛОВА У ФІЛОЛОГІЧНО- ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ АСПЕКТІ.....	53
1.5. АСПЕКТ АНТРОПОЦЕНТРИЧНОСТІ В ЛІНГВОТЕКСТОЛОГІЇ ІСТОРИЧНОГО ТЕКСТУ.....	64
Висновки до першого розділу.....	74
РОЗДІЛ II ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ ПОВЧАНЬ: АНТИРОЖАНИЧНА	
ПОЛЕМІКА	76
2.1. ДЖЕРЕЛЬНІ СУПЕРЕЧНОСТІ ЯК ВИХІДНИЙ ПУНКТ АНАЛІЗУ.....	76
2.2. НАУКОВІ ТРАКТУВАННЯ <i>РОДА</i> І <i>РОЖАНИЦІ</i> (<i>РОЖАНИЦЬ</i>).....	78
2.3. Пояснення рожаничного культу в давній книжності.....	86
2.4. Термін друга рожанична трапеза.....	94
Висновки до другого розділу.....	109

РОЗДІЛ ІІІ «СЛОВО СВ. ГРИГОРІЯ О ТОМЪ, КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»:	
МОВНО-ТЕКСТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ	111
3.1. Загальна характеристика пам'ятки.....	111
3.2. Елліністичні обрії східнослов'янської переробки.....	115
3.3. Взаємовідношення двох текстів перекладу 39 Слова Григорія Богослова.....	130
3.4. Композиційно-змістова характеристика 39 Слова Григорія Назіанзіна у порівнянні з його східнослов'янською переробкою	137
3.5. Генетичне співвідношення візантійського оригіналу, його церковнослов'янського перекладу та східнослов'янської переробки	149
3.6. Орфографічно-палеографічні особливості східнослов'янських списків повчання	165
3.7. Текстологічне порівняння східнослов'янських списків у співвідношенні з візантійським протооригіналом	174
Висновки до третього розділу	187
РОЗДІЛ ІV КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА «СЛОВА СВ. ГРИГОРІЯ О ТОМЪ, КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»	189
4.1. Концепт вчення.....	189
4.2. Етнічно-конфесійні концепти	196
4.3. Концептологія критики ігрищ і трапез.....	217
4.4. Концепт богині-матері — богині-дівки.....	224
4.5. Церковна періодизація слов'янського язичництва.....	235
4.6. Контекстний смисл міфонімів <i>УПИРИ</i> та <i>БЕРЕГИНИ</i>	244
4.7. Концепт тварності.....	250

4.8. Південнослов'янські <i>влли</i> і біблійний <i>Вил</i>	263
Висновки до четвертого розділу	270
РОЗДІЛ V КОНЦЕПТОЛОГІЯ ІНШИХ ПИСЕМНИХ ПАМ'ЯТОК	272
5.1. Загальна характеристика Слова Ісаї пророка	272
5.2. «Книжне почитання» як прагматичний фокус Слова Ісаї пророка	274
5.3. Міфологічні назви у Слові Ісаї пророка в їх джерельних витоках	282
5.4. <i>Рожаниці</i> та <i>род</i> у Слові одного Христолюбця.....	288
5.5. Терміни <i>род</i> та <i>Імарменія</i>	296
5.6. Питання про граматичне число назви <i>рожаниця</i> в антирожаничних повчаннях	305
5.7. Книжна паралель <i>Род</i> — <i>Саваоф</i>	313
Висновки до п'ятого розділу	321
РОЗДІЛ VI ЛІТОПИСНО-ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ЦЕРКОВНОЇ ПОЛЕМІКИ	323
6.1. Феост-Сварог і Геліос-Дажбог	323
6.2. Вогонь-багаття і вогонь-сварожич.....	334
6.3. Історичний контекст богородичної проблематики: самозваний єпископ Феодорець та літописний концепт <i>хула</i>	344
6.4. Літописний образ Перуна: до проблеми походження переліку східнослов'янських богів	349
Висновки до шостого розділу.....	360
ВИСНОВКИ	363
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	371
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	378

ДОДАТКИ.....	425
Додаток А	426
S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina (ΛΟΓΟΣ ΙΖ΄. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα) (уришок).....	426
Додаток Б.....	429
Переклад 39 Слова Григорія Богослова «На святі світи явлень Господніх» (уришок)	429
Додаток В	433
ОСОБЛИВА РЕДАКЦІЯ ТЛУМАЧЕНЬ ДО СЛІВ ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА ЗА РУКОПИСОМ XV СТ. ДІМ, СИНОД. ЗІБР., № 55	433
Додаток Г.....	447
ОСОБЛИВА РЕДАКЦІЯ ТЛУМАЧЕНЬ ДО 39 СЛОВА ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА ЗА РУКОПИСОМ 1423 Р. ДІМ, СИНОД. ЗІБР., № 307.....	447
Додаток Д	455
Слово св. Григорія изъбрѣтено в тълцѣх его... за списком рукопису кін. XV — поч. XVI ст. РНБ, Соф. зібр., № 1285	455
Додаток Е.....	462
Слово св. Григорья ізобрѣтено в тольцѣх... за списком Паїсїївської збірки РНБ, Кир.-Білоз. зібр., №4/1081	462
Додаток Ж	467
Слово св. Григорія Богослова изъобрѣтено в толци его... за списком рукопису XVII ст. РНБ Кир.-Білоз. зібр. №43/1120...	467
Додаток З	471
Слово св. Григорья изъбрѣтено в тольцѣхъ его... за списком рукопису XVII ст. ДІМ, Чуд. зібр. № 270.....	471
Додаток К	478
Слово св. Григорья изъбрѣтено в тольцѣхъ его... (реконструктивний переклад).....	478

Додаток Л.....	481
Вигляд письма рукопису XV ст. із фондів ДІМ, Синод. зібр., № 55, арк. 6 зв. — 8	Ошибка! Закладка не определена.
Вигляд письма рукопису 1423 р. із фондів ДІМ, Синод. зібр., № 307, арк. 417зв. — 418	Ошибка! Закладка не определена.

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

I. Скорочення у назвах місць зберігання рукописів

ДІМ	Державний історичний музей (Москва).
РНБ	Російська національна бібліотека (Санкт-Петербург).
РДАДА	Російський державний архів давніх актів (Москва).
РДБ	Російська державна бібліотека (Москва).

II. Рукописні збірки

A ¹	Рукопис XVI ст. РДАДА, збір. Моск. духов. ак., № 113/435.
Є	Рукопис Моск. Єпарх. б-ки, що належав церкві <i>Зачатье в углу</i> , арк. 83 ² . Місце нинішнього зберігання — ДІМ.
КБ	Рукопис XVII ст. РНБ, Кир.-Білоз. збір., № 43/1120.
НС	Рукопис кін. XV — поч. XV ст. РНБ, Соф. збір., № 1285.

¹ Дані про рукописи, текстами із яких ми користувалися за виданнями, наводяться за тими самими виданнями з урахуванням місць теперішнього зберігання. Якщо та чи інша пам'ятка представлена в аналізі за кількома списками, то в разі необхідності в тексті роботи скорочена назва рукописної збірки додається через дефіс після скороченої назви відповідної пам'ятки. Посилання на аркуші рукописних джерел подаються наступним чином: після скороченої назви пам'ятки через двокрапку позначається номер аркуша з латинським індексом *a* для лицьового боку та індексом *b* для зворотного боку; якщо аркуш писаний у два стовпчики, то після позначення номера аркуша через дефіс подається грецька літера α для першого стовпчика та літера β для другого стовпчика. Наприклад, 87b- β значить: аркуш 87, зворотний бік, другий стовпчик. Основні з аналізованих джерел наводяться у додатках.

² Інших даних видавець не наводить [65, с. 84].

- ПЗ Паїсїївська збірка, рукопис кінця XIV — початку XV ст., РНБ, Кир.-Білоз. збір., № 4/1081.
- С Рукопис XVI ст. ДІМ, збір. Моск. Синод. б-ки, № 231/220.
- Т Рукопис XV ст. РДАДА, збір. Моск. синод. типогр., № 3/387.
- ТрСХІV Рукопис XIV ст. РДБ, збір. Троїце-Серг. лаври, № 11.
- ТрСХVІ Рукопис XVI ст. РДБ, збір. Троїце-Серг. лаври, № 139.
- Ч Рукопис XVI ст. ДІМ, Чуд. збір., № 68/270.

III. Видання пам'яток

- Буд. Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. — СПб., 1875.
- Гальк. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археологического института. — М., 1913. — Т. XVIII. — С. 1–4, 1–308.
- Поп. Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). — М., 1875.
- Тих. Тихонравов Н. А. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Тихонравов Н. А. Летописи русской литературы и древности. — М., 1862. — Т. IV. — Отд. III. — С. 83–112.
- Migne Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. — Paris, 1858. — Т. 36.

IV. Назви пам'яток³

39СлГрХІ	Сватааго ѿца нашего григоріа богословьца, бывша епископа нанзиазѣ. Слово на стоіе крштениеіе.
39СлГрХІV	Слово сватаго отца нашего григорья богослова. епископа бывша нанзианзѣ. на сватое крещенье.
39LogGr	S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina (ΛΟΓΟΣ ΙΖ'. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα).
ВКН	Се єсть въпрошание Кюриково, єже въпраша єпископа ноугородьского Нифонта и инех.
ЖФП	Житие преподобнааго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьского.
ІпЛіт	Іпатіівський літопис.
КазЛіт	Казанський літописець.
КПК	Києво-Печерський патерик.
ЛаврЛіт	Лаврентіівський літопис.
Лаод	Правила Лаодикійського собору.
ЛукХр(К)/(Р)	Грамота цареградського патріарха Луки Хрисоверга до Андрія Боголюбського (коротка редакція)/(розширена редакція).
НПЛ	Новгородський перший літопис
Парем1271	Паремійник 1271 року.
ПатрЛіт	Патріарший або Никонівський літопис.
ПВЛ	Повість временних літ.
ПТ	Палея Толковая.
СлАп	Слово и откровение св. апостоль.

³ Повні дані про пам'ятки див. у списку використаних джерел.

- СлГр Слово сватаго Григорья Богословца. изъвбрѣтено в тълцѣх его. ѡ том како първое поганї суще языци служили идолом и иже и нынѣ мнози творать.
- СлЗл Слово св. отца нашего Івана Златооустаго. Архиепископа Костантина града. о томъ како първое погани вѣровали въ идолы. И требы имъ клали. И имена имъ нарекали. аже и нынѣ мнози тако творать. и въ крестьяньстве. соуще. а не вѣдають что есть крестьяньство.
- СлІс Слово Исаиа пророка истолковано сватымъ Іваном Златаоустом. о поставляющихъ второую трапезѹ родѹ и роженицамъ.
- СлКир Слово сватаго отца Кирила архіепископа кувпринскаго ѡ злыхъ доусѣхъ.
- СлЛат Слово избрано ѿ сватыхъ писанїи. еже на латыню. и сказанїе ѡ съставленїи ѡсмаго збора латиньскаго. и ѡ извержении сидора прелестнаго. и ѡ поставленїи в рѹстеи земли митрополитѡв. ѡ сихже похвала блговѣрному великомуу князю василию васильевичю всеа руси.
- СлТв Слово їстолковано мѹдростью ѿ сватыхъ апостолѹ ї пророкѹ. ї ѡтць. ѡ твари и ѡ дниї рекомомъ недѣла ѡко не подобаетъ крестьяномъ кланѣтисѹ недѣлѣ. ни целоватѣ еѹ зане тварь есть.
- СлХр Слово нѣкоего христолюбца. и ревнителя по правои вѣрѣ.
- Сн55 Особлива редакція тлумачень до Слів Григорія Богослова за рукописом XV ст. Синодального зібрання ДІМ № 55 (№ 35 за старою нумерацією).

Сн307	Особлива редакція тлумачень до 39 Слова Григорія Богослова за рукописом 1423 р. Синодального зібрання ДІМ № 307 (Сказаніє о скврѣнныхъ бѡзѣхъ еллінскихъ. сут же имена тѣ ^х . въ прѣвомъ слѡвѣ грѣгѡрїа бѣгослѡва, на бѣгѡявлєніє. емоу же зачело. пакы іс̄ мои пакы таинство).
Стословець	Стословець св. Геннадія, или учительныя наставленія о вѣрѣ и благочестїи.
Трул.	Правила святого Вселенського шостого собору, Константинопольського (Трульського).
ФдПч	Слово сватаго федосьа. игумена печерьскаго монастыра. ѡ вѣрѣ крестыаньскої. і ѡ латыньскої.
ФрЛат	О фразех и ѡ прочихъ латинахъ.

V. Мови і діалекти

алб.	албанська
болг.	болгарська
бр.	білоруська
брян.	брянське
вл.	верхньолужицька
волин.	волинське
вор.	воронезьке
гал.	галльська
гомел.	гомельське
гр.	грецька
дінд.	давньоіндійська
дірл.	давньоірландська
дукр.	давньоукраїнська
дболг.	давньоболгарська

двн.	давньоверхньонімецька
дгр.	давньогрецька
дєвр.	давньоєврейська
дірн.	давньоіранська
діал.	діалектне
др.	давньоруська
дсрб.	давньосербська
дхрв.	давньохорватська
іє.	індоєвропейська
кал.	калузьке
кельт.	кельтська
кур.	курське
лат.	латинська
луж.	лужицька
нл.	нижньолужицька
орл.	орловське
п.	польська
псл.	праслов'янська
рос.	російська
рум.	румунська
слн.	словенська
слц.	словацька
срб.	сербська
стсл.	старослов'янська
укр.	українська
фр.	французька
цсл.	церковнослов'янська
ч.	чеська

ВСТУП

Серед писемних свідчень, що стосуються духовних старожитностей слов'янства, особливе місце посідають церковні пам'ятки, що зазвичай трактуються як *слова і повчання, спрямовані проти залишків язичництва в народі*. Для слов'янського світу такі повчання є, очевидно, феноменом специфічно давньоруським: принаймні для західнослов'янських теренів творів подібного спрямування немає. Власне, те ж саме стосується й південнослов'янського обширу. Однак із слов'янським півднем пов'язане постання перекладів деяких візантійських пам'яток, які (переклади) надалі виявили визначальний вплив на появу східнослов'янських повчань. Тому для розуміння давньоруського феномену важливим є розгляд як самих візантійських творів, так і їх перекладів (болгарської та сербської редакції). Це забезпечує славістичну фактологічну базу дисертації.

На стрижні уваги пропонованого дослідження знаходяться повчання, спрямовані передусім проти культу роду і рожаниці (рожаниць) — одного з найбільш часто згадуваних церквою давньої Русі культів неправославного характеру. Власне, боротьба з його виявами і спровокувала появу основних церковних повчань проти ідолоських поклонінь. А якщо уважно поглянути, то повчань, спеціально спрямованих проти якихось інших персонажів або культів, у церковній книжності не існує взагалі.

У зв'язку з цим постає ціла низка питань, пов'язаних з тим, який сенс мають нагадування слов'янських та елліністичних богів у церковних та літописних джерелах, якими ідеями, якими настановами керувалися християнські книжники, звертаючись до поганських назв, чи був їх інтерес зумовлений виключно боротьбою з ідолопоклонінням, яке утримувало свої

позиції в народі, а чи за цим стоїть щось інше. Дати відповіді на ці та подібні питання покликана також і ономастика.

Актуальність обраної теми вияскравлюється на тлі того, що інтерес до язичницької минувшини слов'ян не тільки не згасає, а навпаки: в останні десятиліття він стрімко зростає, про що свідчить практично неосягненне море публікацій на цю тему. Разом із тим упродовж дуже тривалого часу (фактично від початку минулого ХХ століття) до автентичних джерел, що доносять до нас ті чи інші свідчення стосовно язичництва, практично ніхто не звертався як до філологічних об'єктів. Тому без перебільшення можна сказати, що дослідження писемних свідчень про духовно-релігійні уявлення середньовічної Русі перебувають чи не на початковому етапі. Таким чином, пропоноване дослідження, знаходячись на актуальному науковому напрямку, покликане по можливості заповнити існуючу лакуну — завдання тим більш важливе, що в українській науці подібний розгляд давніх пам'яток писемності взагалі ще не провадився.

Інший аспект актуальності дослідження пов'язаний з питанням про давньоруський рожаничний культ, який є однією з великих загадок для славістики. Ця загадка упродовж усього періоду вивчення духовної минувшини слов'ян постійно приваблює наукову думку. Далі про цю обставину буде сказано детальніше, а поки лише наголосимо, що без глибокого мовознавчого дослідження джерел неможливо дати більш-менш задовільні відповіді на питання, що пов'язані з цією загадкою. Тому всяке нове проникнення в неї, всякий новий і науково обґрунтований підхід до розв'язання цієї проблеми набуває особливої ваги для славістики.

Зв'язок дисертації з науковими темами виявляється в тому, що вона виконана в межах наукової теми кафедри загального і слов'янського мовознавства ОНУ ім. І. І. Мечникова № 216 «Норми та інновації у слов'янських мовах і діалектному континуумі», номер державної реєстрації 0101U001409.

Мета дослідження полягає у виявленні первинного, затемненого для сучасності сотнями років хронологічної відстані функціонального навантаження теонімічних номінацій у православних церковних джерелах, а на цій підставі інтерпретації самих джерел щодо їх місця в середньовічному суспільному дискурсі. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання цілої низки завдань, серед яких центральними є питання про взаємозв'язки писемних слов'янських джерел аналізованого кола в генетичному, композиційно-змістовому, концептуальному аспектах, а також про візантійський вплив на постання слов'янських антиідоольських повчань. Завдання формуються наступним чином:

- 1) визначити центральні та тематично похідні пам'ятки окресленого кола;
- 2) спираючись на аналіз мовних, графіко-орфографічних, палеографічних рис повчань установити їх генетично-спадкоємні й типологічні зв'язки у плані відносної хронології;
- 3) дослідити прояви південнослов'янських (давньоболгарських та давньосербських) мовних нашарувань у пам'ятках у плані лінгвотекстологічної та лінгвогерменевтичної інтерпретації як самих нашарувань, так і загального змісту східнослов'янських повчань;
- 4) дослідити вияви греко-візантійського текстового впливу на формування слов'янських повчальних текстів в аспекті хронологічної глибини слов'яно-візантійських писемно-культурних контактів;
- 5) виявити й інтерпретувати повторювані тотожні за змістом лексико-семантичні блоки (центонно-парафразові одиниці) повчань у їх зв'язках з відповідними місцями у Священному Письмі, канонічних церковних установленнях, перекладній хронографії та оригінальному літописанні;

- 6) з'ясувати текстовий та історично-дискурсивний сенс термінологізованих виразів і слів, міфологічних та суміжних з ними номінацій у повчаннях;
- 7) провести всебічний лінгвотекстологічний аналіз таких головніших в аспекті визначеної проблематики східнослов'янських пам'яток, як *Слово св. Григорія про те, як раніше у поганстві суцї народи поклонялися ідолам* та *Слово Ісаї пророка, витлумачене св. Іоанном Златоустом, про тих, хто поставляє другу трапезу роду і рожаницям*;
- 8) проаналізувати характер зв'язків церковних текстів та літописних повідомлень про слов'янські божества.

Об'єктом дослідження виступає комплекс джерел (у кількості 49), головнішими серед яких ми бачимо дві пам'ятки: це СлГр⁴ та СлІс. Їх аналіз обіцяє найбільші здобутки. Обидві пам'ятки присвячені саме рожаничному культу (особливо друга), тоді як усі інші джерела, де рожаничний культ згадується поруч з іншими виявами поганської спадщини, є більш пізніми компіляціями. Разом із тим аналіз головних пам'яток неможливий без урахування свідчень великого корпусу джерел, починаючи від біблійних текстів, канонічних постанов церкви, візантійських взірців тощо і завершуючи коротенькими згадками рода, рожаниць, рожаничної трапези в давніх східнослов'янських⁵ повчаннях у їх взаємозв'язках. Принагідно слід

⁴ Див. список скорочень у назвах джерел.

⁵ Термін *східнослов'янський* ми використовуємо поруч із терміном *давньоруський* (стосовно мови, культури, історії тощо) із принципових міркувань, маючи на увазі метамовну ситуацію, що склалася у зв'язку з терміном *давньоруський*. Річ у тім, що російські науковці за традицією, започаткованою ще в ХІХ ст., використовують до останнього терміна свій синонім *русский* (на що надалі ми постійно змушені звертати увагу читача при перекладі місць із російських авторів). Таке використання стирає історичні

навести міркування С. М. Медвідь-Пахомої: «... дослідження проявів світосприйняття давнішого періоду не має обмежуватися фактами суто слов'янськими. Чим віддаленіший період, який реконструюємо, тим ширшим має бути діапазон етнокультурних спільностей, традиції, звичаї, табу, забобони котрих ми враховуємо» [253, с. 10].

До попередньої характеристики об'єкта дослідження додамо, що за тим місцем, яке посідають зазначені церковні пам'ятки в історії східнослов'янської писемності, їх можна охарактеризувати, використовуючи оцінку В. М. Живої, висловлену з іншого подібного приводу [108, с. 552–553], як периферійні (малі) твори літератури, дослідження яких тим не менше має суттєве значення для вирішення низки важливіших проблем культурної історії слов'янства. Хоча коло писемних джерел давньої Русі в цілому залишається постійним і практично не збільшується, однак «на кожному новому етапі розвитку науки виникає потреба заново осмислити й оцінити той фонд, що є в нашому розпорядженні» [401, с. 180]. Ця ж думка щодо вивчення духовної спадщини слов'янства висловлюється й сьогодні: «... врахування сучасного дослідницького досвіду, як конкретно-історичного, так і теоретичного, вимагають нового “прочитання” літерату-

межі між етапами розвитку східнослов'янських мов і по суті засвоює історію цих мов на користь однієї — російської. З іншого боку, ми не беремося натомість використовувати термін *давньоукраїнський* (про проблему докладніше див.: [316]), оскільки деякі пам'ятки, що знаходяться в центрі уваги, мають в основі церковнослов'янську мову давньоболгарського або давньосербського варіанту із помітними вкрапленнями рис як почасти південнодавньоруського (власне давньоукраїнського), так і почасти північнодавньоруського характеру. Тому наша термінологічна синонімія покликана зберегти об'єктивно врівноважене викладення проблем, які мають рівноцінне значення для усього обширу *Paх Slavia Orthodoxa*.

рної спадщини XI–XIII ст.» [30, с. 6]. Саме так можна охарактеризувати наш підхід до об'єкта дослідження.

Предметом дослідження, у свою чергу, є текстовий зміст слов'янської та елліністичної теонімії разом із суміжними шарами номіна- тивної лексики, донесеної до нас джерелами окресленого кола, а відповід- но **матеріалом дослідження**, за рахунок якого й формується предмет до- слідження, є ключова лексика повчань, до якої ми відносимо у першу чергу теонімічні, демононімічні, етнонімічні, конфесійні назви та слова суміжних з ними лексичних прошарків. Причому в центрі уваги постійно залишається функціональний сенс теонімічних або псевдо- чи квазітеоні- мічних [155; 156] номінацій.

Шлях до змісту прокладається через мовознавчий і текстологічний підхід до аналізу джерел. Для досягнення головної мети та розв'язання по- ставлених у роботі конкретних завдань використовується комплексна ме- тодика, яка поєднує такі **методи**: лінгвотекстологічний (базовий для дослі- дження), порівняльно-історичний (разом із його етимологічною складовою), лінгвогерменевтичний, про що докладно говориться далі в окремому розділі.

Наукова новизна дослідження полягає передусім у принципово но- вому підході до інтерпретації стародавніх джерел. Ми виходимо із переко- нання, що для розуміння цих джерел і того історичного дискурсу, що відо- бражений церковною критикою, ключовим місцем є правдивий зміст рожаничного культу. Цей культ лише дотично пов'язаний із питомим язичництвом слов'ян, є визначальним для розуміння важливішого фрагменту християнської духовної дійсності давньої Русі.

Традиційні дефініції зазначеного кола пам'яток як антиязичницьких започаткувалися відразу з перших видань таких пам'яток від середини по- заминулого століття (М. С. Тихонравов, а далі П. В. Владимиров, М. М. Гальковський). У цілому таке визначення не викликає заперечень.

Але зазвичай подібний підхід традиційно спрямовує дослідницьку думку на розгляд того, що прийнято називати слов'янським язичництвом з його напівлегендарним (М. І. Толстой) пантеоном князя Володимира, богами «вищого» та «нижчого» рівнів, духів, демонів, системи повір'їв, обрядовості тощо.

Проте навіть в усталеному потрактуванні джерел (слова і повчання, *спрямовані проти залишків язичництва в народі*) є ще один аспект — *слова і повчання* як словесний жанр тієї доби. Цей жанр має свої витoki, своє підґрунтя, свою прагматику та інтенції, аксіологію тощо, які почасти прозоро втілені у мовних одиницях (передусім у лексиці) повчальних текстів, почасти могли б бути поновленими шляхом проникливого розгляду таких текстів (пор. відоме зауваження Р. Якобсона, що філологія — це мистецтво повільного прочитання⁶).

⁶ У зв'язку з цим дозволимо собі навести ще одну думку іншого дослідника, яка, вважаємо, має проєкцію також на особливості нашої роботи в цілому: «В епоху розквіту загальних теорій не кожний любить і не кожний уміє працювати з фактами, конкретні приклади погано сприймаються на слух, стомлюють при читанні, придуманий навіть вираз “повзучий емпіризм”. Проте факти цементують науку, у той час як теорії мінливі, вони розвиваються і за спіраллю і за колом. Теорію можна здати до архіву, визнати, що вона повністю застаріла, але не можна здавати в архів факти. Утім вони й там не застаріли б як єдине, мабуть, що не боїться тривалого зберігання. Тепер починає відроджуватися гарне усвідомлення **єдності філології**, а зовсім недавно ревнителі чистоти і самостійності мовознавства не хотіли чути про філологію. Часи міняються, і цілком можливо, що сьогодні ті ж самі люди схвально кивають головами, слухаючи розмови про єдність дисциплін, що вивчають культурний контекст... Але щось при таких зигзагах утрачається, як, наприклад, маловідома нині філологічна акрибія, відданість ретельній роботі з писемним фактом, уміння ... бачити “дрібниці”...» [364].

У практичній площині новизна дослідження виявляється в тому, що в лінгвотекстологічному аспекті вперше висвітлюється ціла низка питань, які пов'язані з давньоруською та елліністичною теонімією східнослов'янських писемних джерел. Так, доводиться, що назви *род* і *рожаниця* не є теонімічними номінаціями, а стосуються богословських понять, які формуються на Русі у полеміці з тогочасними єретичними проявами. Ці прояви порушували постанови VI Вселенського собору (Трульського, 690–691 рр.), а саме 79 канон, що забороняв поклонятися Богородиці як жінці-породіллі (др. *рожаниця*, *рожениця*). У зв'язку з цим базовим для дисертації положенням подається ціла низка нетривіальних рішень щодо теонімічно-демонімічних номінацій в давньоруській книжності, зокрема в аналізованих пам'ятках. Уперше показано, в яких випадках і як ці номінації корелюють із візантійськими джерелами, чим зумовлені відмінності за-свідченого списками ранжування божеств, уперше на поглибленому рівні простежуються опосередковані слов'янським півднем впливи візантійської книжності на східнослов'янські повчання тощо.

У лінгвотекстологічному відношенні вперше і на багатьох переконливих прикладах доводиться, що добре знане серед славістів повчання СлГр укладене на підставі 39СлГрХІ, пам'ятки давньоболгарського походження, переписаної на Русі ще в XI ст. Цей факт сам по собі має особливу вагу і неабияку цінність для візантістики та славістики, оскільки суттєво уточнює сучасні знання щодо зв'язків давньої слов'янської книжності з візантійською.

Далі слід зазначити, що пропоноване дослідження демонструє значні переваги центонно-парафразового підходу (у порівнянні з відомою теорією літературного етикету) до вивчення стародавніх писемних джерел. У цьому відношенні демонструються такі нові можливості інтерпретації літописного пантеону князя Володимира, коли описання Перуна виявляється бездоганною кореляцією до критики ідолопоклоніння у Священному Письмі,

що відкриває певні перспективи в розв'язанні надскладного питання про походження літописного переліку слов'янських язичницьких богів.

Таким чином, наукова новизна дисертаційної роботи визначається основною метою і завданнями дослідження, виконаного на великому джерельному матеріалі, де поруч із так званими периферійними (малими) творами церковної гомілетики представлені також такі великі твори, як давньоруські літописи (Іпатіївський, Лаврентіївський, Казанський літописець та ін.), Хроніка Георгія Амартола, Хроніка Іоанна Малали, Палея Толкова, Шестоднев Іоанна екзарха Болгарського, Острозька Біблія та ін. (список писемних пам'яток та їх списків нараховує понад 40 позицій).

Дві рукописні пам'ятки сербського походження вводяться автором в науковий обіг уперше шляхом інтерпретації їх свідчень та фактом публікації в додатках до дисертації.

У цілому новим у дисертації є:

- 1) успішне застосування лінгвотекстологічного методу дослідження до малих жанрових форм східнослов'янської та південнослов'янської писемності;
- 2) демонстрація теоретичної ефективності центонно-парафразового підходу в лінгвогерменевтичній інтерпретації таких пам'яток;
- 3) застосування антропоцентричного підходу в аналізі джерел давньої писемності та виявлення окремих функціональних особливостей лінгвальних блоків середньовічного дискурсу, що потенційно створює новий напрям досліджень — слов'янську історичну дискурсологію;
- 4) доказові роз'яснення-інтерпретації численних «темних місць» у джерелах аналізованого кола; чимало з таких місць були і предметом уваги відоміших славістів, і каменем спотикання для цілих поколінь дослідників;

- 5) оригінальні інтерпретації функціональності еллінських та слов'янських теонімічних назв у пам'ятках церковної гомілетики, які (інтерпретації) ставлять під сумнів чимало сучасних уявлень про слов'янське язичництво і відкривають нові аспекти славістичних та українознавчих досліджень;
- 6) доведення за допомогою лінгвотекстологічної аргументації того, що поява східнослов'янських церковних повчань проти язичництва була спровокована богословською полемікою XII ст., у центрі уваги якої були передовсім сучасні для книжників обставини суспільного та церковно-ідеологічного життя, а не залишки язичницької минувшини.
- 7) імпліцитне ініціювання цілої низки лінгвістично аргументованих питань для дослідження їх у межах суміжних наук (історії, українознавстві, богослов'ї), як-от: такі окремі спірні або ще не достатньо з'ясовані проблеми історії Русі-України, як ідеологія князя Андрія Боголюбського в розбудові Володимиро-Суздальського князівства, листування князя з Візантією з цього приводу, постання особливого північноруського культу Богородиці та ставлення до нього Києва, роль єпископа Феодорця в церковному обговоренні догматичних питань та ін.).

За одержаними результатами дисертація має **практичне і теоретичне значення**. Практичний бік полягає в тому, що дослідження принципово по-новому висвітлює важливішу прикладну проблему, яка стосується конкретних джерел і конкретних ономастичних номінацій. Здобуті результати не можуть відтепер не враховуватися в нових статтях, монографіях, підручниках, словниках, енциклопедіях тощо, коли йтиметься про слов'янські старожитності. Доречно буде сказати, що за результатами нашого монографічного дослідження [143] внесені коментарі до російського перекладу В. Мансікки «Религия восточных славян. Источники» (готується

до видання Інститутом слов'янознавства і балканістики РАН, Москва; пор.: [415]). Багато важить і те, що наші результати не обходять увагою дослідники, які плідно працюють над вивченням слов'янських старожитностей, див. наприклад: [48, с. 70, 71, 95, 96; 173, с. 16, 99; 290, с. 237, 238, 240, 379; 291, с. 316, 318, 320; 360, с. 181, 431].

Разом із цим ми свідомі того, що ці результати вибивають наріжний камінь із-під цілого потужного напрямку міфологічних досліджень, які побудовані на концепції «Великої Богині Рожаниці». Оприлюднення результатів вимагає або відмови від такої концепції, або доведення її шляхом заперечення пропонованої нами аргументації. Це є передумовою можливої полемічної реакції і гострої критики наших здобутків з боку прихильників існування в минулому культу богині Рожаниці. Тому наукова ситуація в розглянутій царині потенційно вимагає кращого теоретичного осмислення того ономастичного спадку, що донесений до сучасності середньовічною книжністю. Почасти це представлено й у нашому дослідженні, але ще більшою мірою спрямоване на майбутні перспективи.

У теоретичному аспекті вже на даному етапі слід констатувати, що з погляду функціонування давньоруської теонімії в тогочасному суспільному дискурсі ця теонімія не може розглядатися у відриві від елліністичної теонімії, що відображена давніми слов'янськими писемними джерелами (церковні повчання, літописання, перекладні хроніки Георгія Амартола, Іоанна Малали, перекладні схолії до творів Григорія Богослова тощо). Саме ця лінія виразно започаткована в нашому дослідженні, продовження якого надалі планується нами в аспекті вивчення елліністичної теонімії та міфонімії в слов'янських джерелах.

Ще одним теоретичним аспектом дослідження є його спрямованість на історичний дискурс. Історичної дискурсології як окремої дисципліни ще не існує, проте є розуміння того, що лінгвістичне вивчення писемних джерел неможливе без розгляду їх зв'язків з духовним життям.

Апробація результатів дисертації була здійснена на наукових конференціях різного рівня (8 із них міжнародні, у тому числі XII Міжнародний з'їзд славістів у Кракові 1998 р.) як виступи із доповідями:

- 1) «Табу как фактор номинации в восточнославянской демононимии», Міжнародна конференція «Славяне: адзінства і мнагастайнасць», Мінськ, 24–27 травня 1990 р.;
- 2) Деякі уваги про слов'янські назви чаклунів і знахарів // Міжвузівська міжнародна Кирило-Мефодіївська конференція, Одеса, 27–28 травня 1996 р.;
- 3) «Проблеми слов'янської квазітеонімії», Міжнародний семінар викладачів східноєвропейських університетів «Духовна спадщина Київської Русі», Одеса, 2–4 липня 1997 р.;
- 4) «Слов'янська квазітеонімія старшої доби», XII Міжнародний з'їзд славістів (Краків 1998);
- 5) «Ключові слова давньоруського повчального тексту», Наукова конференція «Історія та сучасність християнства», присвячена 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25-26 грудня 2000);
- 6) «Мовно-текстологічне порівняння давньоруських списків одного антиязичницького повчання», VII Міжнародна Кирило-Мефодіївська конференція, Одеса, 17–18 травня 2002 р. ОНУ ім. І. І. Мечникова;
- 7) «Священне Письмо і давньоруський текст: герменевтичний аспект», VIII Міжнародна Кирило-Мефодіївська конференція, Одеса, 20–21 травня 2003 р., ОНУ ім. І. І. Мечникова;
- 8) «“Слово св. Григорія изобрѣтено в толцѣх его”: про етнокультурну приналежність пам'ятки з погляду її мовних особливостей», Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми слов'янознавства», Київ, 11–12 грудня 2003 р., Київський славістичний університет;

- 9) «Історична ментальність та лінгвістика», Всеукраїнська науково-практична конференція «Мова та національна свідомість», Одеса, 13–14 грудня 2001 р., ОНУ ім. І. І. Мечникова і Управління у справах національностей та міграцій Одеської обласної адміністрації;
- 10) «Концепт *тварність* у двох давньоруських повчаннях», Міжнародна науково-практична конференція «Українська ментальність: діалог світів», Одеса, 2–3 жовтня 2003 р., ОНУ ім. І. І. Мечникова і Управління у справах національностей та міграцій Одеської обласної адміністрації.

Особистий внесок здобувача полягає в тому, що за характером виконання дисертація є одноосібним і цілком самостійним дослідженням.

Публікаціями за результатами дисертації є монографія «Лінгвоте-кстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва» (Одеса, 2004. — 336 с.; 17,25 обл.-вид. арк., з яких 15 належать до основної частини), окремі словникові статті (*Дива, Род, Теонимия древнерусская, Теонимика*) у словнику «Русская энциклопедия. Русская ономастика и ономастика России. Словарь / Под ред. акад. О. Н. Трубачева» (М., 1994), а також ще 25 статей (обсягом близько або більше 0,5 авторського аркуша кожна), опублікованих у науковій періодиці та збірниках, що належать до переліку фахових видань ВАК України або прирівнюються до таких видань, у тому числі зарубіжні публікації в кількості 6 (див. позиції у списку літератури). Сукупна кількість публікацій за темою дисертації 36.

РОЗДІЛ I

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

ДОСЛІДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ПОВЧАНЬ

1.1. Стан вивчення проблеми

Перша спроба комплексного текстологічного аналізу церковних слів і повчань антиязичницького спрямування належить Є. В. Анічкову, книга якого «Язычество и древняя Русь», видана 1914 року, так і залишилася поодиноким (і неперевершеним) дослідженням у цьому напрямі [11]. У своєму розгляді, якому «роботи акад. О. О. Шахматова освітлювали шлях», Є. В. Анічков ставить за головнішу мету по можливості з'ясувати взаємовідношення однорідних повчань, виявити нашарування в їх текстах, установити хронологію, обставини написання і цілеспрямування цього кола джерел та їх авторство [11, с. 14–15]. Головними об'єктами уваги вченого стали два джерела — СлХр та СлГр. Про існування СлІс — третього важливішого повчання — дослідник знав, але воно залишилося не доступним для нього.

Перебуваючи під впливом шахматовських ідей реконструкції первинного вигляду давньоруського літописання, Є. В. Анічков крок за кроком прагнув виявити пізніші вставки в аналізовані повчання, зняти їх і відновити початковий текст повчань. При тому виявлені вставки розглядаються дослідником як наслідок нерозуміння книжниками змісту, як механічні накопичення або ж як пояснювальні коментарі-інкрустації (також не завжди вдалі) — пор. його характеристику СлГр: «Автор нашого Слова в його початковому вигляді <...> не тлумачить, а лише викладає своє джерело. Робить він це невправно, робота не дається, він лаконічний,

він недоговорює, накопичує один незрозумілий йому вираз на інший і піклується лише тим, як би жахливіше і мерзенніше, в найбільш відштовхуючому вигляді змалювати язичництво» [11, с. 66].

Основні висновки дослідника (реконструкції його оцінюються як далеко не завжди беззаперечні — [40, с. 428; 41, с. 437]) полягають у тому, що нагадування слов'янських богів і слов'янського язичництва в текстах повчань майже завжди первинним текстам не належали і що вони є пізнішими вставками: «У кожному випадку, коли у першому-ліпшому повчанні знайдеться нове нагадування про язичництво або двовір'я, доведеться запитати себе: чи не вставка це? і якщо немає даних для того, щоб відхилити таке припущення, відповідь має бути позитивною» [11, с. 82]. Що стосується хронологізації, то дослідник датує постання основних повчань XI століттям, пов'язуючи це з формуванням літописання на Русі.

Уже на той час Є. В. Анічков зазначив, що слова і повчання, спрямовані проти язичництва, добре відомі в науці, проте тексти ці все ще залишаються не висвітленими з наукового погляду. У зв'язку з цим Є. В. Анічков констатує: «Перед тим, кому доводиться звертатися до них як до джерела, відкривається широке коло для здогадів, не окреслене майже ніякими межами. Чому вірити, а чому ні з того, що ми дізнаємося з цих пам'яток про наше язичництво, залишається справою найзагальніших суджень, ледве не особистого смаку» [11, с. 1].

Коли ж звернути увагу на існування в наш час поруч із серйозними дослідженнями ще й просто величезної кількості вторинних і некритичних в аспекті науковості публікацій на теми слов'янського поганства (пор. з цього приводу: «...за десятиліття в історіографії накопичилася величезна кількість малодостовірних гіпотез і побудов, що некритично переходять із праці у працю, і потік спекулятивних умосуджень не вичерпується» [48, с. 205]), то стане зрозумілим, що актуальність оцінки Є. В. Анічкова сьогодні навіть підвищилась. Тим більшої уваги заслуговують такі його слова:

«...якщо й можна сподіватися, що коли-небудь проллється нове світло на стародавні вірування наших далеких предків до їх хрещення, то сподівання це передусім у строгій критиці писемних і найбільш давніх джерел, що стосуються язичницьких вірувань» [11, с. 4]. Принагідно зазначимо, що саме таке спрямування на «критику тексту», тобто на текстологічний (у більш сучасній термінології) розгляд і є визначальним для кінцевої мети нашого дослідження.

Відаючи належне тогочасному науковому новаторству Є. В. Анічкова, сьогодні вже не можна беззастережно й некритично сприймати концептуальні його висновки. На наш погляд, головнішим недоліком у них є те, що дослідник не звертає належної уваги на зміст пам'яток у тому вигляді, як вони дійшли до нас. Тому в цілому вірно прокоментувавши хронологічні нашарування в СлХр, Є. В. Анічков занадто захопився подібним анатомуванням тексту СлГр і не помітив глибинної цілісності цієї пам'ятки.

Ще одним дослідженням, пов'язаним із джерелами про язичництво слов'ян, є оприлюднена 1922 року монографія В. І. Мансіккі, яка містить серед іншого також і характеристику давньоруських писемних пам'яток. Ця книга, видана в Гельсінкі, становить на сьогодні справжній бібліографічний раритет. Хоча дослідження відзначається глибоким аналітизмом, проте лінгвістичного і особливо текстологічного боку проблеми торкається відносно мало [415]. Цією працею спеціальний розгляд пам'яток як таких на тривалий час і завершується.

Наші підходи до проблеми формувалися із ономастичних досліджень слов'янської теонімії, започаткованих ще з початку 80-х років минулого століття [146; 147]. Пізніше прийшло усвідомлення, що вивчення теонімічних вибірок із писемних джерел, становлячи безумовний науковий інте-

рес, програє у порівнянні з цілісним аналізом тих пам'яток, де ці теоніми зафіксовані⁷. У кінцевому підсумку постало зрозумілим, що головною проблемою, розв'язання якої може дати нові уявлення про духовні переживання давньої Русі, відображені укладачами повчань, є проблема рожаничного культу, який знаходився у центрі постійної уваги церковних книжників і з яким церква наполегливо боролася впродовж кількох століть [130; 131; 132]. Близькі розуміння поступово формуються і в інших авторів. Наприклад, російський історик В. Я. Петрухін, висвітлюючи питання слов'янського язичництва, ставить у центр уваги саме рожаничний культ [291, с. 316–317, 318; 290, с. 237–238, 240]. Зауважимо, що творчий діалог з В. Я. Петрухіним на рівні публікацій виявився вельми плідним для нас, і ми вдячні, що дослідник, дотримуючись в основному площини традиційного розуміння фігур рода і рожаниць як духів предків, сприймав наші ідеї в доброзичливо-критичному ключі, а іноді, як видається, навіть виявляв готовність прихильно поставитись до деяких важливих положень, які розвиваються у пропонованій монографії.

Серед останніх за часом відомих нам досліджень особливо помітною є розвідка болгарських науковців А. Калоянова та Т. Моллова стосовно південнослов'янських (давньоболгарських) витоків СлГр і відображення в ньому давньоболгарських міфологічних уявлень [190]. Автори обстоюють той погляд, що пам'ятка належить болгарській етнокультурній традиції і укладена в X ст. у Плісці. При всій проблематичності та прямолінійності

⁷ Пор. міркування В. В. Колесова стосовно вивчення принципів термінологічної номінації в слов'янських мовах давнього періоду: «... на основі тексту, що дійшов до нас, ми маємо реконструювати семіотичні основи термінологізації, а не розглядати окремі терміни як самостійні лексеми, що є традиційно характерним для філологічних робіт» [211, с. 7].

такого рішення (ми вважаємо, що на слов'янському півдні укладений лише протограф пам'ятки, який на Русі зазнав редакторського доповнення спеціально антирожаничною критикою), розвідка подає цікаві спроби пояснення кількох темних місць повчання, про що йтиметься далі.

На сьогодні привертають до себе увагу перспективні пошуки молодого Санкт-Петербурзького дослідника О. С. Щокіна, який спрямовує свою увагу саме на лінгвістичні і текстологічні аспекти аналізу СлГр. Дослідження знаходиться ще на початковому етапі, але відомі нам публікації цього автора [401; 402] обіцяють цікаві узагальнюючі результати в майбутньому.

Разом із тим питання про глибинний зміст антирожаничних повчань, їх витоки, взаємозв'язки, місце в культурно-хронологічному контексті Русі тощо — усе це наразі залишається відкритим для обговорення і потребує такого обговорення.

1.2. Церковні повчання в загальнометодологічному контексті

Викладаючи найбільш широкі погляди щодо підходу до об'єкту подальшого розгляду, зазначимо, що сугестія антиязичницької настанови затінює важливіший змістовний аспект цих джерел, а саме: їх богословсько-полемічну спрямованість. Справді, полемічні мотиви церковних повчань дуже часто пояснюються як боротьба з по́ступками (свідомими чи несвідомими) священиків язичництву, як боротьба з виявами в народі так званого двовір'я — пор.: «...навмисне суміщення православ'я з елементами язичництва було обумовлене тактичними цілями духівництва у відношенні населення руських [у тексті *русских*. — М. З.] земель. На завоювання свідомості вчорашніх язичників шляхом такого роду по́ступок духівництво йшло свідомо» [255, с. 6]. Питання про можливе відображення в зазначеному колі писемних творів внутріцерковних богословських питань залишається практично не висвітленим. Після монографії М. Руднева, присвя-

ченої давньоруським ересям і виданої друком ще у першій половині XIX ст. [318] лише в наш час (але вже теж досить давно) чи не єдиними публікаціями, які звертаються до проблеми вірогідного зв'язку якоїсь частини церковних повчань із виявом на Русі в XI ст. богомільської ересі, стали розвідки Д. А. Казачкової [185; 186]. Взагалі ж прийнято було вважати, що еретичні течії у східнослов'янському православ'ї з'являються досить пізно [184]. І тільки сьогодні дослідники підходять до спроб висвітлення проблеми ересей домонгольського періоду: див., наприклад, щойно зазначену статтю В. В. Мількова, із більш нових за часом розвідок — присвячену впливу єретизму на раннє християнство Русі статтю М. А. Буданова [34]; про цікавий погляд на ересі доби IX–X ст. див. також: [33, с. 73–78].

Насправді ж, і на цьому слід наголосити, окреслене коло джерел так чи інакше є продуктом давньої східнослов'янської богословської думки, для якої боротьба з ересями є одним із наріжних каменів збереження чистоти православ'я. Інша справа, що в аспекті історії старожитньої богословської літератури такі пам'ятки так і не були досліджені ані до 1917 року, ані тим більше після цієї трагічно зламної для історії східного слов'янства хронологічної віхи [298, с. 1–2]. А саме під цим кутом зору, підкреслює Г. Підскальський, мали б вивчатися майже всі твори тієї доби, тому що у більшості своїй вони створені представниками духовенства [298, с. 3–4]. З великою прихильністю цю думку продовжує К. К. Акентьев: «Оскільки давньоруська література була літературою церковною за самою своєю суттю, виконуючи передусім роль носія Церковного Переказу, оскільки постійне відтворення цієї літератури, переписування й перечитування важливіших її пам'яток становило собою невід'ємну складову частину церковного життя, богослужбової й аскетичної практики, — постільки очевидно, що саме релігійна проблематика цієї літератури й має знаходитися в центрі уваги дослідника. У протилежному випадку він ризикує по-

вторити досвід відвідувача Кунсткамери, який так і не помітив у ній слова» [7, с. XIII].

З обома дослідниками не можна не погодитись як у цьому відношенні, так заразом і в тому, що обстоювана ними методологічна вимога не виключає права на існування філологічного, літературознавчого, історичного підходів тією мірою, якою вони не претендують на абсолютність [298, с. 4].

За радянських часів середньовічні церковні джерела якщо й були об'єктом наукової уваги, то виключно або в історико-соціально-критичному, або в суто літературознавчо-філологічному планах (і зрозуміло, що пам'ятки церковних творів периферійної зони — та й не тільки периферійної, — які не вписувалися в марксистсько-ленінську ідеологічну доктрину, особливо не вивчалися). Однак у цілому позитивним наслідком наукової роботи у більш широкому контексті досліджень писемної спадщини стали систематичне залучення в науковий обіг усіх доступних рукописів, підготовка нових критичних видань, підвищена увага до методики роботи з текстами [298, с. 11]. Тут варто лише нагадати праці таких дослідників, як Д. С. Лихачов [229; 223], Л. П. Жуковська [110; 111; 112; 113; 114], В. Ю. Франчук [378; 379; 380; 2001], О. М. Молдован [260; 261; 262], А. І. Генсьорський [70], В. Г. Складенко [324], В. В. Німчук [273; 274; 275], Д. С. Іщенко [175; 176; 177], М. М. Пешак [293] та ін. Особлива роль у дослідженні писемних пам'яток слов'янства належить Л. П. Жуковській, з науковою діяльністю якої постає спеціалізований метод дослідження таких пам'яток — лінгвотекстологічний.

І хоча в останні роки стали з'являтися розвідки, присвячені слов'янському язичництву, які базуються на зверненні до першоджерел [374; 278; 279], однак все ж таки коли поглянути на масив наукової літератури, що стосується слов'янських духовних старожитностей дохристиянського періоду та часів, пов'язаних із періодом становлення християнства

на Русі (а масив цей, без перебільшення, на сьогодні майже неосяжний), помітність проблемної лакуни, зумовленої недостатнім проникненням у зміст пам'яток, стає дедалі виразнішою. Це своєрідний парадокс: без цитування зазначеного кола джерел не обходиться жодна розвідка в царині слов'янської міфології, кожна з пам'яток неодноразово розпорошена цитуванням у статтях та монографіях, проте водночас власне самі ці пам'ятки в аспекті їх цілісної змістовності залишалися протягом багатьох і багатьох десятиліть поза колом наукової уваги.

На сьогодні такий стан речей зумовлений принаймні ще двома обставинами. З одного боку, незадовільним залишається вивчення східно-слов'янського християнства домонгольського періоду, а також недостатнім взагалі є висвітлення питань богословської думки давньої Русі. З іншого боку, подібна незадовільність пов'язана з відсутністю очевидних джерельних вказівок на існування в ті часи власне філософсько-богословської проблематики. Період до XV ст. залишається в цьому відношенні великою білою плямою. Оцінки його в дослідників бувають досить розбіжними. Так, відомий історик православної церкви Є. Є. Голубинський з цього приводу писав, що період російської історії до Петра Першого характеризується відсутністю дійсної просвіти — натомість була лише просто грамотність [398, с. 20; пор.: 73, с. 701]. Г. Шпет із притаманною йому категоричністю та рельєфністю оцінок називає цей період періодом невігластва [398, с. 21–54].

З іншого боку, К. К. Акентьєв справедливо підкреслює, що східне православ'я базується на традиції, принципово відмінній від західного християнства. У богослов'ї східного православ'я «переважає не голос допитливого розуму, а віруючого серця, і звучить цей голос негучно, нерідко даючи привід (навіть найсерйознішим дослідникам) для звинувачень “в інтелектуальному мовчанні”. Реальним підґрунтям для таких звинувачень служить та обставина, що ... роль інтелектуальної складової богословської

свідомості залишається в ній суцільно підпорядкованою й наперед обмеженою, а виділення богослов'я як особливого жанру церковної літератури чи спеціальної наукової дисципліни, що стала галуззю піклування вузького кола вчених богословів, як це відбулося в епоху схоластики на заході християнського світу, виявляється просто неможливим» [7, с. XIV]. Близькі до цього погляди знаходимо у В. В. Зенковського [120, с. 35–56].

Слід мати на увазі ще одну обставину. Як зазначає В. Я. Петрухін, ставлення до язичницької спадщини у Візантії та на Русі було різним. У першому випадку воно мало двояку спрямованість: адже твори Гомера залишались вищим культурним зразком, а подвиги героїв могли трактуватися як діяння, що мають проєкцію на життєвий подвиг самого Христа. На Русі ж поняття «еллінства поганого» було лише тотожним поняттю язичництва — не більше. Окрім того, високий статус писемної мови Русі як мови сакральної, створеної святими первоучителями, а не еллінськими мудрецами (про що говорить, наприклад, чорноризець Храбр⁸), не дозволяв використовувати її для запису текстів язичницького змісту. Тому інформація про язичництво могла або проникати в книжність через офіційні тексти на зразок договорів русі з греками, або виявлятися в літописних зауваженнях про поганські звичаї та в спеціальних церковних повчаннях. А взірцем для таких повчань ставали візантійські полемічні твори, схеми яких спрямовували давньоруських авторів [291, с. 315].

⁸ Від себе у зв'язку з цим ще звернемо увагу на такі місця із «Житія Володимира»: *Се же боуди вѣдомо всѣми языки и всѣми людьми тако роускыи языкъ ниѡкоудоу же приа вѣры сеа стѣпа. и грамота роускаа никымъ же явлена. нъ токмо самѣмъ бѣгомъ вседержителемъ оцѣмъ и сѣномъ и стѣымъ дѣхомъ та ще раз Ѧ грамота роускаа явилася бѣгомъ дана въ корсоуни роусиноу ѡ неже наоучиса филосоѡвъ константинъ...* (цит. за: [109, с. 583]).

У продовження цієї думки слід підкреслити ще й такий важливий аспект, як характер протистояння еллінізму і християнства у Візантії, з одного боку, та язичництва і християнства на Русі, з іншого боку. Еллінізм мав величну й потужну традицію, сягаючи іноді рівня державних релігій: можна, наприклад, згадати мітраїзм, який у свій час був реальною альтернативою християнству, або спробу скасування молодого державного християнства та заміну його старим язичництвом з боку римського імператора Юліана Відступника, який, до речі, був прихильником того ж таки мітраїзму. Ця традиція створювала серйозну противагу християнству Візантії, яке з неї ж таки й зростало. Тому з такою традицією слід було рахуватися з належною увагою.

Навпаки, східнослов'янське язичництво з його розвиненим і розшированим по всьому календарному циклу культом предків⁹ не становило для християнства особливої ідеологічної перешкоди. При існуванні певного прошарку людей, пов'язаних із забезпеченням релігійно-обрядових та магичних потреб суспільства (про що свідчить розгалужена стародавня номенклатура на позначення волхвів, знахарів, ворожбитів, відунів та ін. — питання, до речі, могло б становити особливу тему дослідження, пор.: [419; 124]), ми не знаходимо у східних слов'ян виявів якоїсь організованої окремо від князівської влади язичницької інституції¹⁰ (відомо, що слов'янський

⁹ Пор. думку Н. М. Велецької про те, що «культ предків відігравав визначальну роль у язичницькому світогляді, а також у генезису язичницької обрядовості» [52, с. 163].

¹⁰ Пор.: «В умовах відсутності у слов'ян розвиненого інституту жречества й досить швидкого викорінення професійних носіїв язичницької традиції (волхвів, знахарів тощо) народні уявлення спрощувалися й деградували, частіше за все залишаючи тільки зовнішню форму образів і понять, які поступово наповнювалися новим змістом, лише дотично корелюючим з початковими ідеями» [279, с. 52].

князь поруч з військовими функціями водночас виконував і верховні функції жерця: пор. етимологію псл. *кънеѣзь, рефлекси якого у слов'янських мовах зберігають серед іншого такі поширені значення, як 'священик, ксьондз' [405 13, с. 200–201]), не знаходимо також слідів протистояння церкви і язичництва на рівні вчення (пор. відомий літописний пасаж, коли автор вкладає в уста волхва із повстанців, захопленого князівською дружиною, богомільську єресь, а не язичницькі аргументи: *створи дьяволь человѣка, а богъ душою во нь вложи. Тѣмже, аще умреть человѣкъ в землю идетъ тѣло, а душа к Богу* [297, с. 118] тощо).

До цього треба долучити ту обставину, що офіційний пантеон князя Володимира не протримався навіть і десяти років (980–988 рр.), а вже сам факт одноактової і невдалої реформи (аналіз питання див.: [48, с. 201–266 з подальшою літературою; 290, с. 261–276; 318, с. 197, 414, 453]; глибоке і новаторське висвітлення процесів християнізації Русі див. також у: [33]) може свідчити про чужість її засад східнослов'янському язичницькому світогляду. Цікаво, що й у відомому літописному пасажі про вибір релігії Володимиром йдеться про іудеїв, латинян, греків, але власні вірування (хоча ідоли Перуна та решти п'яти богів все ще начебто стоять «поза двором теремним»!) не згадуються зовсім — отже, для літописця-християнина, який відображає знову ж таки християнський погляд, вони в аспекті віри не існували.

Відома й зовнішня оцінка: Ях'я Антіохійський (близько 1066 р.), викладаючи події часів повстання Варди Фоки у другій половині X ст. (саме це повстання змусило імператора Василя II звернутися по допомогу до свого язичницького військового союзника князя Володимира) й у зв'язку з цим повідомляючи про хрещення й одруження Володимира, говорить серед іншого так: «І не відносили себе руси тоді ні до якого закону й не визнавали ніякої віри» [214, с. 232]. Отже, сторонній автор також певним чином не розглядає язичництво як віру.

Тому цілком зрозуміло, що давня східнослов'янська церква не мала в язичництві з чим боротись на рівні вчення і поширювала свій вплив іманентною силою християнської віри¹¹, але не силою ідеологічної полеміки з поганством¹². Це тим більш вірогідне у світлі спостережень про відсутність у давній Русі відкритих суперечок навіть про щойно прийняте християнське віровчення [249]. Ще одним чинником відносно легкої перемоги християнства над поганством стало те, що, як слушно наголошує В. Я. Петрухін, «відмова князя та бояр від язичницьких культів — руйну-

¹¹ Пор.: «Після хрещення Русі князем Володимиром на всій території держави розгорнувся процес трансформації традиційної язичницької культури. Цей процес заторкував не тільки звичайні центри християнізації міста, але й сільську глибинку, про що свідчить передусім трансформація поховального обряду. На заміну древньому звичаю трупоспалення приходив християнський обряд інгумації покійного. <...> “спланувати” еволюцію обряду з нарощуванням християнських рис насильницькими методами було неможливо» [290, с. 274]. Про висновки щодо XII ст. як рубіжного для східних слов'ян у переході від обряду трупоспалення до обряду трупоположення див.: [412; 32, с. 88–102; 215]; про еволюцію поховальної обрядовості від черняхівської культури до християнських часів див. також: [33, с. 22–25].

¹² Наведемо оцінку слов'янських богів вустах варяга, сина якого було призначено до жертвоприношення в Києві: Не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изъгнееть; не ядят бо, ни пьютъ, ни молвять, но суть дѣлани руками в деревѣ. А Богъ есть единъ, ему же служатъ грѣци и кланяются, иже створилъ небо, и землю, и звѣзды, и луну, и солнце, и человекъ, и далъ есть ему жити на земли. А си бози что сдѣлаша? Сами дѣлани суть. Потім ці ж слова вкладаються у уста посланців від папи до князя Володимира: вѣра бо наша свѣтъ есть, кланяемся Богу, иже створилъ небо и землю, звѣзды, мѣсяць и всяко дыханье, а бози ваши древо суть [ПВЛ: 58, 60]. Як бачимо, сутність аргументів, які самі по собі спираються на Святе Письмо [Втор. 4: 28], зводиться до того, що автор відмовляє язичництву у праві на існування в конфесійному просторі.

вання капища й повалення кумирів — практично позбавляла ці культури смислу» [290, с. 273], пор. також: [349].

Звичайно, було б безпідставним стверджувати, що християнство сприймалося зовсім без боротьби: епізодичні факти такої боротьби (і боротьби запеклої) беззаперечні¹³, хоча й не слід, очевидно, перебільшувати її вияви¹⁴. Але це боротьба іншого плану — вона відбувалася не на рівні ідей. І не випадково, мабуть, не виявлено слідів особливих повчань, звернених християнськими проповідниками перших десятиліть хрещення Русі до

¹³ Пор.: Сиць бѣ волхвъ всталъ при Глѣбѣ Новѣгородѣ; глаголетъ бо людемъ, творяся акы Богъ, и многы прельсти, мало не всего града, глаголашеть бо, яко провѣде вся и хуля вѣру хрестыанскую, глаголашеть бо, яко «Переиду по Волхову предъ всѣми». И бысть мятежь в градѣ, и вси яша ему вѣру, и хотяху погубити епископа. Епископъ же, вземъ крестъ и облекъся в ризы, ста, рек: «Иже хочеть вѣру яти волхву, то да идеть за нь; аще ли вѣруеть кто, то ко кресту да идеть». И раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и стаха у епископа, а людье вси идоша за волхва. И бысть мятежь великъ межи ими. Глѣбъ же возма топоръ подъ skutом, приде к волхву и рече ему: «То вѣси ли, что утро хочеть быти, и что ли до вечера?». Он же рече: «Провѣде вся». И рече Глѣбъ: «То вѣси ли, что ти хочеть быти днесь?». «Чюдеса велика створю», рече. Глѣбъ же, вынемъ топоръ, ростя и, и паде мертвъ, и людье разидошася. Он же погыбе тѣломъ, и душею предавъся дьяволу [ПВЛ : 120-121]. Ґрунтовний аналіз літописних свідчень про повстання волхвів див.: [256, с. 81–123].

¹⁴ Пор. критичну оцінку уявлень про те, «що країна, де спалахували заколоти волхвів, а в княжому середовищі упродовж віків зберігався культ роду і землі, тривалий час зверху донизу була двовірною»..., стало “загальним місцем” у дослідженнях давньоруської культури. Навіть у “Сказанні про чудеса Володимирської Божої матері” убачається “язичницький підтекст”, де Богородиця заміщує “Велику Богиню” і Рожаницю тощо..., а в білокам’яному різьбленні володимирських соборів — фольклорна основа... Не тільки повстання волхвів XI ст., але й будь-які народні заворушення, що супроводжувалися грабунками князівського майна, сприймаються як реставрація додержавних традицій...» [290, с. 288 з подальшою літературою].

язичницького оточення або до неофітів (варто, однак, зазначити, що відомий літописний епізод «вибору віри» містить підвалинні елементи християнського віровчення у протипагу до язичництва, але й тут відображається передусім Біблія, а не реалії тогочасної Русі). Близьким, до речі, до подібного розуміння проблеми був Є. Є. Голубинський, коли відзначив, що єдиний предмет, який після наявних у слов'янському перекладі грецьких повчальних текстів справді потребував з боку церковників їх власних повчань, — це залишки язичництва і язичницького марновірства серед християн. Проте саме цих повчань, здається, написано менш за все [73, с. 825–827].

Найбільш ранні витoki таких повчань датуються не пізніше, ніж XII–XIII ст. (хоча, як уже зазначалося, Є. В. Анічков датував найдавніші з них XI ст., а Т. Моллов та А. Калоянов — навіть X ст.), а звернені повчання вже до християн. І тут теж криється якась загадка. Пояснення її шукають у хвилі язичницького ренесансу, яка начебто піднялась приблизно в цей час. Проте можливе й інше: поява на цей період богословських розбіжностей, проти чого церковна організація розпочинає рішучу боротьбу, приписуючи опонентам відступництво, двовір'я, єретизм, язичництво. Останнє й справді ще міцно утримувало свої позиції у житті слов'янства у вигляді неусвідомленого синкретичного співіснування елементів поганства і християнства в духовному побуті народу. З цими проявами церква боролася також, але, здається, не особливо акцентуючи окремої уваги на них, а включаючи елементи антиязичницької критики в загальний контекст церковної гомілетики (з цього погляду цікаво подивитися на давні переліки гріхів, де язичницькі порушення перераховуються в одній ланці з порушеннями інших норм християнської моралі). На сьогоднішній відстані майже в тисячу років це може сприйматися як боротьба з питомим язичництвом (до питання про характер протистояння язичництва і християнства на Русі див. ще: [309; 231; 357]).

Наприкінці зазначимо, що в завдання пропонованого дослідження не входить аналіз джерел під кутом всеосяжної богословської спрямованості: розгляд залишається на усталених (але, звичайно, з урахуванням сьогоденних теоретичних надбань) для східнослов'янської лінгвістичної й загальнофілологічної традиції засадах дослідження писемних пам'яток. Водночас не слід забувати слушного зауваження К. К. Акентьєва про те, що «неувага до релігійної свідомості, яка втілена в давньоруській літературі, неухильно перетворює цю літературу в нежиттєздатну колекцію “текстів”, які написані “мертвою мовою”, абстраговані філологічним аналізом від їхнього справжнього змісту...» [7, с. XXIII].

Таким чином, усвідомлення тієї обставини, що церковні повчальні твори так чи інакше завжди пов'язані з богословською проблематикою (а не тільки з критикою язичництва в його пережитках), спричиняється до того, щоб уважніше шукати у змісті повчань вияви такої проблематики і на цій підставі краще зрозуміти цілісне значення таких творів у контексті давньоруської культури. Шлях до пошуків подібних зв'язків прокладається, серед іншого, через зіставлення змісту тієї чи іншої конкретної пам'ятки із змістом біблійних текстів, змістом інших вагомих у канонічному відношенні церковних текстів. Така ідея не нова, більше того — вона імпліцитно закладена в самих підвалинах ідеології лінгвотекстологічного аналізу, однак саме такого зіставлення до сих пір не було проведено.

Хоча лінгвотекстологічний характер пропонованого дослідження вже задекларований, проте важливо все ж таки спеціально визначитися у плані методологічних орієнтирів щодо місця дослідження з погляду структури гуманітарних наук — належить воно історії мови, чи історії літератури давньої Русі, чи історичній науці, чи тим же, наприклад, богослов'ю, міфології або історії духовної культури східного слов'янства?

Взагалі кажучи, якщо об'єктом уваги обираються церковні пам'ятки, спрямовані проти залишків язичницьких вірувань у східних слов'ян, а ос-

новним предметом розгляду визначається зміст цих джерел, то тим самим відразу ж декларується міждисциплінарний характер дослідження. Справді: порушені вище питання по-своєму цікавлять кожен з названих наук. Більше того, проблема стосовно мовознавства пов'язана з тим, що одним із усталених наукових уявлень до недавніх часів було те, що зміст (значення) взагалі не входить до мовознавчих категорій. Так склалося, очевидно, тому, що у процесі відомого розподілу філології на рубежі XIX–XX ст. на мовознавство та літературознавство лінгвістика «залишила» проблему значення тексту для інших близьких гуманітарних дисциплін — історичній науці, історії літератури, герменевтиці, критиці тексту (пізнішій текстології) тощо. Тому й та мета, що визначена для пропонованого дослідження, на перший погляд може видатися прерогативою саме таких наук, але не мовознавства.

Насправді це не так. По-перше, літературознавство і мовознавство завжди усвідомлювалися науковою спільнотою як філологічна єдність і ніколи не втрачали своєї найближчої спорідненості, про що ще раз нагадав О. М. Трубачов: «По суті вся широка наука філології замкнена на слові, чим визначається беззаперечна база єдності всього корпусу науки» [366, с. 9]. І не випадково у своєму заклику до єдності філології дослідник як приклад такої єдності наводить школу В. В. Виноградова з її широкими інтересами, у тому числі інтересом і до проблем тексту [366, с. 9].

По-друге, історик, літературознавець, культуролог тощо починає свою роботу з текстом, який так чи інакше вже прокоментований з мовознавчого погляду (хоча б тим самим, скажімо, істориком). Це значить, що графічне місце знаків, або «тіло тексту», перетворюється в текст лише тоді, коли ці графічні знаки осмислюються з боку їх змісту. Тому мовознавство виступає першою науковою дисципліною, що звертається до того об'єкта,

який лише потім завдяки тим чи іншим процедурам інтерпретації¹⁵ постає у вигляді інформативного явища.

По-третє, у противагу до таких підходів, коли в центрі дослідницької уваги знаходиться слов'янське язичництво, а писемні пам'ятки слугують допоміжним знаряддям для його висвітлення (аспект історичної науки, міфології, культурознавства і под.), язичництво як таке залишається в нашому випадку на віддаленій периферії. Головною метою постає проникнення до змісту джерел шляхом застосування лінгвістичного інструментарію, виявлення за допомогою мовних фактів тих ідей, які надихали книжників на створення цих повчань.

Своєрідним порівнянням до подібного підходу можна назвати концепцію О. О. Потебні про ближче і подальше значення слова: терени міфології — це подальший аспект. Інакше цю думку можна переформулювати ще таким чином. Якщо писемне джерело для історії важливе передусім тим, що воно виводить на певні історичні події та явища, то у філологічному аспекті увага стосовно писемного джерела спрямовується на те, яким чином історія суспільства відображена в історичному тексті. Подібна проблема обговорюється С. Я. Сендеровичем у зв'язку з критикою методу О. О. Шахматова з боку його пізніших опонентів: за висновками автора, важливіший недолік О. О. Шахматова опоненти вбачають у тому, що в

¹⁵ У межах даного дослідження немає, як ми вважаємо, потреби окремо зупинятися на логічних, філософсько-гносеологічних та філософсько-герменевтичних аспектах понять *розуміння, знання, тлумачення, інтерпретація* і под.: див. наприклад: [76], спеціально різниця між термінами *інтерпретація, тлумачення* тощо розглядається в: [99], пор. також: [94]. Надалі в нас межа між інтерпретацією-розумінням та інтерпретацією-тлумаченням (доведенням) не проводиться. По суті весь текст пропонованого дослідження є викладенням-доведенням того, що авторові уявляється зрозумілим.

нього філологія підкорила собі і навіть витіснила історію [322, с. 468], пор. до цього: [285; 286; 218; 389].

Текстологічний метод О. О. Шахматова називають іще (сам він не формулював своєї методології) порівняльно-історичним, порівняльно-текстологічним, історико-текстологічним, історико-філологічним. Історичний аспект методології дослідника полягає в тому, що вона спрямована на з'ясування первинних версій літописних текстів, реконструкцію генеалогії літописання, виявлення співвідношення окремих літописів, висвітлення умов, за яких формувалося кожне літописне зведення, якою була політична тенденція літописного зведення, якою мірою воно вірно передавало або приховувало, створювало та змінювало факти. При подібному підході «у принципі немає такого знання або такого джерела, які не могли б бути залученими у сферу порівняльно-текстологічного дослідження та абсорбовані ним» [322, с. 463]. З цим цілком узгоджується концептуальна позиція редколегії авторитетного наукового електронного журналу «Текстология.RU» В. П. Беляніна, О. М. Камчатнова, О. В. Кукушкіної, А. А. Полікарпова, А. А. Смирнова: «Будь-яка прикладна дисципліна за своєю природою “аморальна” — байдужа до того, якими методами розв'язане те чи інше завдання, які галузі знання при цьому залучалися. Важливо, щоб рішення було максимальною мірою доказовим. <...> Історико-філологічним ... виявляється кінцевий результат...» [24]. Очевидно, що коли такий результат є історико-філологічним, то все ж таки категоріями, що його організують, мають бути (принаймні в нашому випадку аналізу повчань) категорії мовознавчо-текстологічні. І саме це дозволяє характеризувати наше дослідження як лінгвістичне передусім, але лінгвістичне не в аспекті розгляду мовних явищ як одиниць кодової системи, а в аспекті реконструкції суспільних концептів, збережених у мовних проявах.

Насамкінець певних пояснень потребує визначення нашого підходу як лінгвотекстологічного. Відомо, що цей напрям досліджень давніх

слов'янських рукописів започаткований Л. П. Жуковською [110; 111; 112; 113; 114], пор. [281, с. 3; 1995: 101]. Сутність методу полягає в багатоаспектному аналізі мовного матеріалу пам'ятки, коли «простежується взаємозв'язок між текстологічними особливостями і мовними різночитаннями паралельних місць у списках певного типу пам'яток» [244, с. 2], а самі різночитання постають наріжним каменем побудови дослідження. При тому «спільність — різниця, що стосуються змісту (власне змісту, наявності певних складових цілого і їх композиції), мають більше значення, аніж спільність — різниця, що стосуються вираження цього змісту, тобто передусім мови» [113, с. 25]. Об'єктом уваги при такому підході постають рукописи, що представляють один тип пам'ятки традиційного змісту, наприклад, Євангелія. Аналіз варіативності у мовному вираженні єдиного за основою смислового наповнення дозволяє глибоко проникнути в сутність мовних явищ, їх хронологічну стратифікацію, взаємозв'язки редакцій пам'ятки тощо. Результативність аналогічної методики демонструють також В. В. Німчук [274], В. Ю. Франчук [379].

У випадку церковних повчань ситуація дуже подібна: маючи, наприклад, чотири списки СлГр, візантійський твір, що ліг в основу цього повчання, та слов'янські переклади візантійського твору, якраз і можна ефективно використати запроваджену Л. П. Жуковською методологію. Водночас спрямування лінгвотекстологічного методу має в даному конкретному випадку і свої особливості. Так, однією із провідних ліній дослідження буде надалі прагнення змодельовати прояви думки давньоруських книжників на підставі різночитань текстів, помилок, пропусків у них тощо, а це вносить у дослідження елемент антропоцентричного підходу в тому розумінні, що текстологія має справу з людиною, яка стоїть за текстом [233, с. 62].

1.3. Методологічні аспекти інтерпретації історичного тексту

З погляду розвитку наукових ідей поняття тексту як об'єкта власне лінгвістичних зацікавлень сформувалося відносно недавно. Домінуюча в мовознавстві протягом багатьох десятиліть порівняльно-історична парадигма спрямовувала увагу науковців головним чином на дослідження одиниць мовного коду в корпусі історичних текстів: фонетико-фонологічні, словотвірні, морфолого-синтаксичні явища, лексика — передусім усе це становило найбільш усталений предмет порівняльно-історичного розгляду. Ця ж традиція успадкувалася й різними течіями структурального підходу до вивчення мови, де центром уваги стає розуміння мови як системи віртуальних одиниць емічного рівня (фонеми, морфеми тощо) у її співвідношенні з явищами етичного рівня (фони та алофони, морфи та аломорфи тощо). З такого погляду текст, сприйнятий як явище лінійне, скоріше підпадав під соссюрівську категорію мовлення, аніж під категорію мови.

Навіть коли приблизно з 60-х років минулого століття активно стала розвиватися лінгвістика тексту, підходи до його розгляду попервах не були істотно відмінними від попередніх панівних настанов — пор. критичну констатацію І. Р. Гальперіна: «З погляду формальної лінгвістики, яка обмежує поняття тексту лише рамками писемного повідомлення, він розглядається як дистрибутивна рамка для текстових компонентів» [67, с. 18]. Іншими словами ту ж саму думку висловлює С. І. Гіндін: «Текст і тексти тривалий час розглядалися в мовознавстві тільки як вихідний матеріал для одержання інформації про власне лінгвістичні об'єкти, що входять у текст (словоформа, речення) або що стоять за ним (мова, ідіолект тощо), але які ніколи не збігаються з самим текстом» [71, с. 25], пор. ще: [191, с. 47; 368, с. 11]. Подібну ж оцінку, характеризуючи початкові етапи розвитку лінгвістики тексту, висловлює Т. М. Ніколаєва: виявлення функціонально-семантичного навантаження мовних категорій у текстах в основному спри-

яло характеристики цих категорій і мало давало тексту — текст тут виступає як арена для реалізації мовних феноменів [271, с. 29].

На сьогодні поняття тексту належить до одного з багатогранних у плані його трактування й визначення. За висновками С. О. Рилова, існуючі розуміння тексту поділяються на три групи: видавнича, філологічна, семіотична [319, с. 27], пор. також: [71, с. 27; 44, с. 371]. Зацікавленість для філологічного дослідження становлять передусім останні два. В умовах сучасної зміни наукової парадигми текст розглядається також з позиції динамічної системи, дискурсу, синергетики тощо. Поруч з традиційними характеристиками тексту — цільність і зв'язність — розглядаються такі його параметри, як ритмічна структура у фізичному вимірі (Г. Г. Москальчук), емоційно-смілова домінанта (В. П. Белянін, В. А. Пищальникова, О. В. Кінцель, А. А. Богатирьов), фоносемантична структура (М. О. Балаш), текстова езотеричність (А. А. Богатирьов); текст розглядається також як джерело культурологічної інформації (Ю. О. Сорокін), як репрезентація специфічної перекладацької діяльності, як синергетична система (В. А. Пищальникова, І. О. Герман, Г. Г. Москальчук, Н. Л. Мишкіна та ін.), про що докладніше див. [115; 116]¹⁶.

У поглядах на онтологію тексту на рівні концепцій увиразнюються два підходи. В одному з підходів обстоюється ідея тексту як самостійної сутності, а сам текст розуміється як будь-яке двобічне явище (від однієї графеми чи одного слова до цілісної множини речень-висловлювань), що має смисл, наділене властивостями спонтанності, системності, синергії і

¹⁶ Узагальнюючий аналіз проблем лінгвістики тексту, дискурсу, герменевтики (останні два поняття стосовно аналізу історичного тексту розглядаються в нас далі) див. в монографічному навчальному посібнику О. О. Селиванової [321].

що функціонує як саморухома та самоорганізована система [268, с. 266]. Спростовуючи подібні ідеї «саморуху енергожиття тексту», А. А. Залевська аргументує інший підхід: текст — це складний мовний знак, при трактуванні якого необхідно обов'язково враховувати особливості процесів означування [116, с. 63].

Положення стосовно процесів означування, або семіозису, є важливим з погляду теоретичної рефлексії при інтерпретації історичного тексту: воно акцентує увагу на тому, що смисл тексту дослідник видобуває на підставі своїх знань. Тому вже просто звертання до проблеми розуміння історичного тексту відразу знімає питання про можливість саморухомого енергетичного життя тексту. Однозначну оцінку з текстологічного погляду знаходимо в Д. С. Лихачова: «... механістичні теорії в текстології будуються на уявленнях про те, що текст живе немовби самостійним і незалежним внутрішнім життям <...>. Немає нічого більш помилкового, ніж ці уявлення про внутрішні закономірності розвитку тексту» [233, с. 62]. Саморухомість текстового життя може постати лише як омана синхронії адресата і адресанта, які існують в одному культурному просторі. Власне, відображення спільного культурно-дискурсивного простору в тексті й може створити таку ілюзію. Зовсім не так це при сприйнятті історичного тексту, коли культурний простір є різним для автора і для читача.

Тут на проблему слід поглянути під кутом зору теорії дискурсу, яка дуже швидко (з 60–70-х років) відгалужується від теорії тексту. У загальних рисах дискурс визначається як «зв'язний текст у сукупності з екстралінгвістичними — прагматичними, соціокультурними, психологічними тощо — чинниками» [12, с. 136]. Іншими словами, дискурс в одному з базових розуміннь — це текст, що береться в аспекті подій, текст, що розглядається як цілеспрямована соціальна дія, текст «занурений у життя» [12, с. 136–137]; пор. також: [321, с. 36–43]. У такому розумінні ті проблеми, що пов'язані з вивченням тексту як когерентної множини речень, для тео-

рії дискурсу посідають фонове місце, а в центрі уваги виявляються питання прагматично-комунікативного плану [75]. Це призводить до того, що при дискурсивному підході до тексту він розглядається не як лінійне явище, що розгортається від свого початку до кінця, виявляючи на цьому шляху синтагматико-парадигматичну організацію (когезію) послідовних одиниць мовного коду (морфем, слів, словосполучень, речень), — текст тепер постає у вигляді складної семіотичної одиниці, структурованої авторською позицією, задумом, ідеєю, спрямуванням тощо. Експлікація такої структурованості дослідником веде до значеннєвого (змістового) розуміння тексту.

Хоча сам термін дискурс традиційно не вживається до текстів, зв'язки яких із живим життям є розірваними і не відновлюються безпосередньо, тобто до текстів, які в даному сенсі можна назвати історичними [12, с. 137], а тому й самі принципи дискурсології видаються на перший погляд мало придатними до вивчення стародавніх текстів, однак при їх дослідженні не можна не рахуватися з тим, що текст у свій час був вплетеним у тканину суспільного життя, мав повнокровне прагматичне наповнення, іллокутивну спрямованість, мав автора, мав коло адресатів, був прив'язаний до конкретної соціально-ідеологічної ситуації, слугував для досягнення певної комунікативної мети — словом, такий текст сам по собі був елементом суспільного дискурсу і водночас своїми складовими елементами був пов'язаний з дискурсивним полем соціуму. Для середньовічної культури, коли одні й ті ж самі тексти або їх частини постійно репродукувалися, тобто мали риси такої відтворюваності, яка споріднює текст чи його частину із словесним знаком, коли аргумент *ipse dixit* (тобто посилання на Святе Письмо, на авторитет отців церкви, її канонічних постанов, на прецедентні тексти тощо) був істиною в останній інстанції, це особливо виразнюється. Тому без урахування дискурсивних параметрів, без урахування того, яке місце в суспільній свідомості посідали ті чи інші цитати,

вирази, слова, без урахування семіотичного навантаження таких одиниць історичний текст не може бути адекватно зрозумілим і повноцінно витлумаченим.

Висловлена думка сама по собі не є, звичайно, новою: зміст пам'ятки, її ідейна спрямованість, хронологізація, авторство тощо — усі ці та інші подібні питання завжди постають перед тим, хто працює з історичними текстами. При цьому дослідник має справу з двома вимірами тексту, які слід розрізнати лише з метою аналізу. Перший вимір — це іманентний зміст, сприйнятий на рівні розуміння власне мови тексту, тобто на рівні розуміння елементів мовної системи як одиниць коду в їх найзагальнішому значенні (іноді безсумнівному, іноді невиразному, розпливчастому, іноді хибному тощо). Другий вимір — це суспільно-історичний зміст, сприйняття якого залежить від знання тих параметрів, що є власне дискурсивними¹⁷.

Зрозуміло, що обидва виміри становлять нерозривну єдність, яка на час створення тексту постає як даність, як передумова і як модус існування тексту. Ця єдність не фіксується спеціально і принципово не може бути повністю зафіксованою автором тексту. Однак з плином часу обидва виміри виявляються розірваними: час поглинає ситуацію актуального існування тексту. Від зовнішніх зв'язків, які у свою добу становили ту головну дискурсивну текстову компоненту, що дозволяла сучасникам сприймати зміст у максимальній відповідності до задуму автора, залишаються тільки невиразні натяки у лексико-граматичному корпусі тексту.

¹⁷ Пор. позицію О. М. Камчатнова, який виділяє в цьому аспекті два види поняття *зміст*: перший пов'язаний із вживанням мовних знаків — форм, зв'язків, значень лексем; другий прямо не виражений у мовних знаках, але вкладається мовцем у висловлювання і якимось чином прочитується з нього адресатом [192, с. 42].

Сучасний дослідник, виявившись, власне кажучи, у позиції випадкового свідка [164, с. 20–21], має об'єктом для спостереження лише єдиний фрагмент колишньої ситуації — текст. На підставі цього фрагменту необхідно розв'язати рівняння з багатьма невідомими. Шлях до цих невідомих пролягає знову ж таки через той самий текст: потрібно адекватно зрозуміти його проблематику, виявити сліди розірваних дискурсивних зв'язків, що ведуть від тексту до ситуації його функціонування, виявити ту епоху, в яку виводять сліди цих зв'язків, а на цих підставах реконструювати зміст джерела та провести верифікацію цього змісту.

На шляхах подібного пошуку очікує значна кількість перешкод. Головна з них полягає в тому, що завжди існує ризик хибного рішення на будь-якому етапі (і не на одному!), який веде до побудови реконструкції, — починаючи від помилок у розумінні тексту як даності і завершуючи процедурою верифікації. Необхідно мати на увазі ще й ту обставину, що східнослов'янська церковна книжність не сформувала богословсько-схоластичної традиції та відповідної термінологічної системи. Тому значна частина понять, що стоять за «звичайними» словами та словосполученнями, залишаючись начебто невербалізованою, не сприймається адекватно на рівні нашого сьогодення (пор. про становлення слов'янської християнської термінології [416]).

Особливу пастку у процесі поновлення дискурсивних зв'язків стороннім спостерігачем становить помилкове перенесення іманентного змісту пам'ятки в інший дискурсивний вимір. Подібна аберація може призвести до глибинно неправильного розуміння цілісного змісту тексту. При цьому аберація тим менше помітна, чим більш прозорими за смыслом видаються складові елементи тексту — лексеми, морфеми, синтаксичні конструкції. Тому інтерпретація тексту може бути більш чи менш вдалою залежно від співвідношення в ній відомих фактів та гіпотетичних положень.

Хоча всі новітні аспекти лінгвістики тексту не виявляють, як зазначено, спеціальної орієнтації на історичний текст, проте з погляду історії мови тут є вагоміший спільний знаменник — це проблема розуміння тексту. У цьому відношенні текст доцільно розглядати як явище, де одночасно є «автор послання (з інформацією про його соціокультурне середовище, його досвід, потреби, про його ставлення до світу й систему його цінностей), саме послання й адресат/одержувач послання, разом із яким з'являється середовище інтерпретації» [61]. При тому серед усіх визначень комунікативного задуму не піддається сумніву реальність автора і конкретність його наміру. Зазвичай автор взагалі розглядається як головний учасник комунікації, а початковою точкою розмови про текст є те, що хотів автор сказати. Однак саме тут яскраво виявляється ілюзорність уявлень про наміри автора: адже ми у значній більшості випадків не можемо ні ручатися за істинність тверджень про комунікативний задум, ні розпитати автора про мету його послання. Тому усе, що адресатом-інтерпретатором говорить від автора і про автора, є певною мірою припущенням, яке формує текст як метафізичний об'єкт, де відбувається зустріч двох свідомостей, зустріч автора й читача [61]. І тому ж, як наголошує Б. Гаспаров, єдиною реальною фігурою, про яку можна говорити і через яку можна реально вивчати комунікативний задум автора, є читач, який сприймає текст і розуміє його, приписуючи йому певну інтерпретацію того, про що, на його думку, говорить автор. Насправді це є власний текст читача [68, с. 9]. Подібну ж позицію знаходимо, наприклад, у В. З. Дем'янкова, який стверджує, що «текст не має значення сам по собі: значення привносяться в тексти мовцями і слухачами», а «інтерпретація полягає радше у створенні значення» [94, с. 54].

Утім, наведені міркування філологів мають давній прообраз у філософії: «...Інтерпретація за своєю природою завжди веде до того, що у тлумачення тексту вводиться думка; думка містить у собі визначення, прин-

ципи, передумови, які впливають на інтерпретацію. Якщо інтерпретація не зводиться до простого пояснення слів, а прагне пояснити їх смисл, вона неминуче вносить власні думки у текст, що вивчається нею. Пояснення слів полягає у простій заміні одного слова іншим, рівним йому за значенням, проте у процесі пояснення з цим словом пов'язуються подальші мисленнєві визначення, оскільки розвиток — це перехід від одних думок до інших, інтерпретатор начебто зберігає смисл слова, однак насправді він уже розвиває інші думки» [69, с. 226–227].

Сприймаючи подібні настанови, не слід, однак, вважати, що йдеться про різні тексти — текст автора і текст читача. Справедливо з цього приводу зазначив В. М. Топоров: коли користувача тексту розглядати як пристрій, який розпізнає та інтерпретує текст, то в цьому пристрої є все те, що є також і в тексті [362, с. 228]. З іншого боку, у тексті, беззаперечно, колись існувало те, чого немає у пристрої. Стосовно історичного тексту принципова неможливість повної інформативної визначеності є нормою. Тому, інтерпретуючи історичний текст і фактично приписуючи давньому автору свої бачення його думки, дослідник-інтерпретатор постає головною фігурою, що несе відповідальність за трансляцію історичного змісту в сучасний соціум. І тому головне в інтерпретації полягає в тому, щоб «розчутти відповіді людей минувшини, а не поспішати з нав'язуванням їм своїх власних відповідей. Розчутти відповіді людей іншої культури на свої запитання — і значить зав'язати з ними діалог. Адже пам'ятки, залишені цими людьми, містять відповіді, їх треба лише правильно запитувати, і тоді ці пам'ятки, тексти (у найширшому значенні), виявляться невичерпними джерелами пізнання духовного світу людей іншої епохи» [87, с. 9].

1.4. Значення історичного слова у філологічно-герменевтичному аспекті

Викладені вище міркування мають безпосереднє відношення також до історичної лексики, оскільки коли йдеться про прочитання змісту пам'яток далекої минувшини, то слово виявляється тим наріжним каменем, без якого неможливі будь-які інші побудування. Як зазначив у цьому зв'язку О. М. Трубачов, «... тільки через лексику, повнозначні слова прокладає лінгвістика шлях до культури, її історії й реконструкції цієї історії» [366, с. 7]. Але, як тут же підкреслює він, «ці самоочевидні констатації ще не означають неодмінного успіху подібних операцій. Уся справа в адекватності інтерпретації, її порівняльній та історичній глибині» [366, с. 7].

Адекватність може вважатися досягнутою лише тоді, коли дослідження виявить у давньому тексті саме те значення слова, яке вкладалося в це слово автором. Інтерпретація, яка при підході до літературних пам'яток стародавньої Русі «потребує витонченого розуміння давньоруської стилістики й семантики граматичних і словникових одиниць та сполучень, глибоко відмінної від пізніших мовних норм» [409, с. 421]¹⁸, виступає тим інструментальним засобом, який уможливорює доступ до цього значення. Тому інтерпретація виявляється невід'ємно пов'язаною із загальними аспектами значення мовних одиниць.

Відомо, що категорія значення належить до найбільш складних мовознавчих (і не тільки мовознавчих) питань. Обумовлено це тим, що значення не є чимось матеріальним — воно «відноситься до сфери явищ, що

¹⁸ Пор. ще з цього приводу: «... будь-яка критична процедура, виставляючи додаткові параметри комбінаторних операцій, на яких і базується в кінцевому підсумку вибір, що здійснюється в результаті інтерпретативного зусилля, потребує особливо загостреної інтуїції» [313, с. 252].

не підлягають прямому спостереженню і вимірюванню» [332, с. 3], а тому у слововживанні представлений тільки результат діяльності семантичного механізму [345, с. 257]. При аналізі значення історичного слова проблема незмірно ускладнюється. Дослідник, який звертається до неї в межах сучасної йому синхронії, має принаймні змогу розглядати значення у співвіднесенні одиниць трьох рівнів: предметно-денотативний ряд, мисленнєво-сигніфікативний ряд, акустично-словесний ряд, що Л. Б. Нікольський називає повною знаковою ситуацією [272, с. 279].

Ця констатація (яка сама по собі є перифразою на відому ще від часів стоїків ідею семантичного трикутника) при її інтерполяції на історичне слово наочно демонструє те, чого позбавлений історик мови: предметний ряд для спостереження відсутній, ментальний ряд також відсутній. І якщо для слів, які реферують до так чи інакше відомих для сучасності реалій матеріального світу минувшини, відтворити денотативне значення порівняно не важко, то далеко не завжди це є можливим при референції історичного слова до духовних понять минулої епохи [267, с. 60].

Існує ще один чинник складності інтерпретації історичного слова. З плином часу слово, часто залишаючись відносно тотожним за формою (або ж еволюція його форми є прозорою з погляду історичної граматики), зазнає значних семантичних змін (пор. теорію асиметричного дуалізму мовного знака С. Й. Карцевського [199]). І якщо загальна історична лексикологія, маючи предметом зацікавлень як зміни у словниковому складі мови, так і зміни в семантичній структурі мови, базується в цілому на ідеях семантичної тотожності і семантичної спадкоємності слова в діяхронії (пор. виділену В. Я. Дерягіним думку В. В. Виноградова про те, що симптомом тотожності слова визнається безперервність його історико-семантичного розвитку [96, с. 49; 55, с. 38]), то при цьому виявляється значна кількість історичних слів, до яких цей підхід практично унеможлиблюється: мається на увазі хоча й відображена в давніх текстах, але ще у попередні епохи по-

ступово вибула із вжитку лексика (або втрачені її окремі лексичні значення), що подібну спадкоємність утратила. Слова цього прошарку (а саме такі передусім знаходяться на вістрі подальшого зацікавлення) є найбільш складними для змістовного аналізу.

Власне кажучи, змістовний аналіз подібних слів становить царину герменевтичних зацікавлень, оскільки герменевтика (гр. ἑρμηνευτική ‘мистецтво тлумачення’ від ἑρμηνεύω ‘роз’яснювати, пояснювати, витлумачувати; коментувати; повідомляти’) поруч з екзегетикою (пор. гр. ἐξηγέομαι ‘указувати, показувати; розповідати, викладати; роз’яснювати, витлумачувати’, а також ἐξηγητικός ‘такий, що пояснює, витлумачує’ і ἐξηγητικά ‘книги, що містять тлумачення знамень’) — це вчення про тлумачення текстів, переважно древніх, первісний зміст яких затемнений унаслідок їхньої давнини або недостатнього збереження джерел. За визначенням Г. Шпета, герменевтичні питання постають там, де виникає бажання усвідомити для себе роль слова як знака повідомлення [399, с. 232], або, іншими словами, герменевтика розпочинається там, де закінчується розуміння тексту, де безпосереднього розуміння не вистачає, і тоді джерелом інтерпретації стає не-розуміння [400, с. 241]. З цього виходить, що основною категорією герменевтики є категорія смислу, а інтерпретація певного мовного факту, що викликає збентеження, може вважатися завершеною, якщо знайдений, виявлений, став зрозумілим смисл цього факту [193].

Витоки герменевтики сягають ще античних часів у зв’язку з необхідністю тлумачення класичних текстів, передусім Гомера. Проте у вигляді самостійного вчення герменевтика складається в ролі допоміжної до богослов’я дисципліни в межах середньовічного християнства. Уже в перші століття християнства увиразнюються два герменевтичні напрями. Історично перший з них представлений олександрійською богословською школою I–II ст. і характеризується прагненням до так званого алегоричного тлумачення Священного Писання. Алегоричне тлумачення має на увазі, що

в слові, окрім його прямого, доступного всім значення, існують ще й інші смисли, містичні, глибинні, неосягненні поверховою думкою. Кількість напрямів тлумачення у християнських авторів (Оріген, Ієронім, Григорій Великий, Августин, Бонавентура та ін.) певною мірою відрізняється, але провідні лінії тут узагальнені середньовічною схоластиком, яка нараховує чотири види тлумачення слова: один буквальний і три духовні — анагогічний, алегоричний та тропологічний, або моральний (так у Бонавентури, пор. також: [117]). Сучасна біблійна герменевтика (*Hermeneutica Sacra*) ґрунтується на засадах пояснення троякого змісту тексту — почуттєво-буквального, абстрактно-морального й ідеально-містичного.

Протилежні у порівнянні з олександрійцями позиції обстоює антиохійська богословська школа, що сформувалася наприкінці III ст., а найбільш яскравим представником якої є Іоанн Златоуст: антиохійці обстоювали засади дослівного тлумачення Священного Письма.

Аналізуючи цю опозицію обох шкіл щодо розуміння герменевтичних підходів, Г. Шпет робить висновок, що в основі її лежать різні розуміння смислу: смисл як щось предметно-об'єктивне та смисл як щось психологічно-суб'єктивне. У першому випадку (позиція антиохійців) слово як знак, що підлягає витлумаченню, указує на річ, предмет і на об'єктивні відношення між предметами. Ці відношення й з'ясовуються шляхом інтерпретації. Вони ж і обмежують інтерпретатора. У другому випадку слово вказує тільки на наміри, бажання, уявлення інтерпретатора, який у тлумаченні є настільки ж вільним і довільним, як вільним і довільним є його бажання вкласти у свої слова будь-який смисл або багато смислів тією мірою, якою це відповідає його намірам. Об'єктивний критерій істинності тут відсутній, і виправдання тлумаченню доводиться шукати в натхненні інтерпретатора, підкореності його волі чомусь вищому й беззаперечному тощо [399, с. 233–235].

Цей невеличкий екскурс в історію герменевтики зроблений для того, щоб підкреслити, що проблема не є у своїй об'єктивності проблемою суто герменевтично-богословською. Так, у лінгвістиці відома концепція множинності смислів слова, яку обстоюють прихильники мовознавчого інтерпретаціонізму і яку О. М. Камчатнов називає імпресіоністською [193]. Інтерпретація в даному випадку становить собою процедуру приписування смислу мовному знаку на підставі внутрішніх переживань інтерпретатора. На думку дослідника, «це приписування не ставить ніяких обмежень фантазії тлумача, і питання про те, чому тлумачення є таким, а не іншим, наскільки прийнятною є така інтерпретація, не говорячи вже про вірогідність чи істинність, не може бути навіть поставлене» [193]. І далі О. М. Камчатнов наголошує, що смисл слова не є функцією вражень та переживань, а навпаки — враження та переживання є похідними від об'єктивного смислу слова [193].

Зазначимо деякі хисткі, з нашого погляду, місця в обґрунтуванні цієї тези. По-перше, якби враження й переживання були тільки похідними від слова, то, можливо, не існувало б проблеми розуміння слова та пов'язаної з цим проблеми тлумачення: так званий «об'єктивний смисл слова» (а як і ким він визначається? — це по-друге¹⁹) мав би завжди викликати у всіх мовців однієї мовної спільноти одні й ті самі враження та переживання. Насправді ж у людському спілкуванні такого не буває, тому що адресат

¹⁹ Насправді О. М. Камчатнов щодо проблеми об'єктивності значення слова цілком логічний, оскільки ґрунтується на богословських засадах і обстоює енергеальну теорію Логосу, коли слово розглядається як незалежна сутність із своїм особливим способом буття. Ця позиція має свою правомірність, але для нашого дослідження аналіз у такому аспекті є надлишковим у тому сенсі, що йдеться про спробу реконструкції давньоруського авторського бачення рожаничного культу і про пов'язані з культом культурні концепти тогочасного суспільства.

мовлення завжди так чи інакше домислює, тобто інтерпретує мовлення адресанта, приписує йому певне значення (звичайно, подібна інтерпретація не може не містити й елементів попередніх настанов, вражень та переживань). По-третє, наукова інтерпретація, на яких би засадах вона не базувалася, повинна так чи інакше спиратися на певні процедури аргументованості й доказовості та процедури верифікації здобутого знання. Це суттєво обмежує сваволю інтерпретатора. А тому в аспекті історичного тексту слід, можливо, говорити не про довільність тлумачення, а про ступінь його вірогідності в умовах принципової невизначеності вихідних даних.

У теорії мовознавства порушена проблема відома давно («закон Гумбольдта — Потебні»). Так, В. Гумбольдт зазначав, що елемент мови (слово) «не несе в собі чогось уже готового, подібного до субстанції, і не слугує оболонкою для довершеного поняття, але просто спонукає слухача утворювати поняття власними силами <...> Люди розуміють одне одного не тому, що передають співбесіднику знаки предметів, і навіть не тому, що взаємно настроюють одне одного на точне й повне відтворення ідентичного поняття, а тому, що взаємно торкають один в іншому одну й ту саму ланку з ланцюжка чуттєвих уявлень і зачатків внутрішніх понять, торкаються одних і тих самих клавішів інструмента свого духу, завдяки чому в кожного спалахують у свідомості відповідні, але не тотожні смисли. Лише в цих межах, які припускають широкі розбіжності, люди сходяться між собою в розумінні одного й того самого слова» [85, с. 165–166]²⁰; пор. викладення цієї думки в О. О. Потебні: «Люди розуміють одне одного не таким чином, що насправді передають один іншому знаки предметів, а таким чином, що торкаються тієї ж самої ланки в ланцюжку чуттєвих уявлень і по-

²⁰ Ще раніше про це сказав Г. В. Лейбніц: «Головна мета мови полягає в тому, щоб порушити в душі того, хто мене слухає, ідею, подібну до моєї» [265].

нять, доторкаються до тієї ж клавіші свого духовного інструменту... Розуміння іншого здійснюється через розуміння самого себе» [306, с. 112].

Альтернативною теорією, яка, визнаючи об'єктивність смислу, водночас залишається неспроможною до його виявлення, є, за О. М. Камчатновим, контекстуальна теорія смислу. Витоки цієї теорії також знаходяться в богослов'ї. Ще Августин, розробляючи принципи інтерпретації, писав, що для її достовірності необхідно, по-перше, знати все Писання, щоб тлумачити окреме його місце, по-друге, засвоїти спочатку те, що ясно викладене у Писанні, і, по-третє, тільки після цього приступати до тлумачення того, що у Писанні видається темним, «пояснюючи незрозумілі вирази зрозумілими, невідомі думки — відомими». Найвиразніше такі погляди формулює протестантський теолог XVI ст. Флацій Іллірійський у праці «Ключ до Священного Писання, або Про мову священних книг», де наріжним каменем герменевтики теолога стає принцип розуміння кожної окремоті з контексту цілого, із його мети, узгодивши кожну частину з іншими: «Тим необхідніше виявляти благочестиву ретельність, видобуваючи смисл окремих місць почасти з наміру самого уривку тексту, а почасти із всього контексту» (цит. за: [398, с. 241]; у подальшій науковій літературі цей принцип відомий як герменевтичне коло [64, с. 72–82]. Про подібний аспект труднощів розуміння давньоруського слова говорить, наприклад, Н. В. Чурмаєва, підкреслюючи, що для того, щоб укласти словник давньої мови, необхідно вивчити тексти, а щоб вивчити їх, слід зрозуміти слова [391]).

З погляду контекстуальної теорії значення кожне місце Писання має єдиний, точний і простий смисл. Позірна множинність значень одного й того ж самого слова виникає за рахунок того, що слово, взяте окремо саме по собі, не має смислу — смисл з'являється у множині місць (контекстів). А для кожного даного місця існує тільки один смисл.

У лінгвістиці одним із найбільш яскравих представників контекстуальної теорії значення слова був, як відомо, О. О. Потебня: пор. часто цитовану його думку про те, що окремого, ізольованого слова не існує — в дійсності існує тільки мовлення, і поза своїми мовленнєвими зв'язками «слово є мертвим, не функціонує, не виявляє ні своїх лексичних, ні тим більше формальних властивостей, тому що їх не має» [305, с. 42]. У більш широкому плані це висловлювання у дослідника спрямовується на проблему зв'язку значення слова та його звучання. Констатуючи, з одного боку, що звуки, які несуть значення, можуть у слові історично зникати без шкоди для цього значення, а з протилежного боку, що іншого зв'язку, окрім традиційного, між звуком і значенням не існує, О. О. Потебня ставить питання про те, як при такій слабкій підтримці з боку звука значення слова може виникати і зберігатися [305, с. 41–42]. Звідси й постає наведене вище його міркування про системну (контекстуальну) обумовленість значення слова: опора значення знаходиться передусім не у швидкоплинній матерії звуку, а в тих зв'язках, що слово виявляє з іншими словами у мовленні (у тексті, додамо стосовно герменевтичної проблематики).

Паралель до міркувань О. О. Потебні також знаходимо у В. Гумбольдта, коли він зазначає, що «поєднання звука із своїм значенням у мові є так само незбагненим, як зв'язок тіла з духом <...> Можна скільки завгодно подрібнювати поняття, розчленовувати слова, проте ми від цього ще ні на крок не наблизимося до розгадки таємничого поєднання думки зі словом» [85, с. 166]. Як виходить із наведеного місця, В. Гумбольдт розуміє тут під словом переважно його звукову оболонку, зовнішню форму. Характер мови виявляє себе у протиставленні змісту і форми, а сутність характеру мови полягає у способі поєднання думки із звуками (формою). Гіпостазований у такому розумінні характер мови стає «подібним духу, який вселяється у мову й одушевляє її як із нього ж, духу, виткане тіло» [85, с. 167]. Характер мови є наслідком постійного впливу на мову духов-

ної своєрідності нації, а нація, сприймаючи загальні значення слів завжди одним і тим самим індивідуально-неповторним чином, супроводжуючи їх однаковими відчуттями й обертонами смислу, надає мові своєрідного забарвлення. Мова ж, закріпивши в собі ці риси, починає, у свою чергу, впливати на народне життя [85, с. 167–168].

Важливим в аспекті проблеми слова виявляється тут поняття *загального значення* в його протиставленні *повному смислу*: «... навіть з боку значення своїх окремих елементів, не кажучи вже про нюанси, що виявляються при їх сполученнях, які не зводяться безпосередньо до граматичних правил, мовлення містить безкінечно багато такого, що при розчленуванні мовлення на елементи безслідно зникає. Як правило, *слово одержує свій повний смисл тільки у сполученні, в якому воно виступає*» (виділено нами. — М. З.) [85, с. 168].

О. О. Потебня, як можна зрозуміти, доводить думку В. Гумбольдта до її логічної межі: відсутності значення (тобто граничний випадок загального значення) в ізольованому слові протистоїть наявність єдиного (і тим самим — абсолютного) значення у мовленнєвому функціонуванні слова. У подальшому розвитку мовознавчої думки контекстуальна теорія значення слова (відома в мовознавчому інтерпретаціонізмі як принцип Фреге: значення цілого є функцією від значень його частин [93, с. 28] — пор. згадані в нас вище погляди Августина і Флація Іллірійського) стає, за оцінкою деяких дослідників, одним з найбільш поширених міфів, особливо у поглядах структуралістів [377]²¹.

²¹ Так, наприклад, Л. Єльмслев зазначав, що «... будь-яка сутність, а, отже, також і будь-який знак визначається відносно, а не абсолютно, і тільки за своїм місцем у контексті». І далі: «Так звані лексичні значення в деяких знаках є не що інше, як штучно ізольовані контекстуальні значення або їх штучне переказування. В абсолютній ізо-

Критику з боку О. М. Камчатнова контекстуальної теорії значення в такому її вигляді можна було б визнати обґрунтованою: поза контекстом слова А, В, С, D є смисловими нулями, а в своєму сполученні в речення ABCD вони раптом набувають повноцінного значення [193]. Однак існує й такий аспект, врахування якого вносить істотні корективи в критику. Коли звернути увагу на те, що, як це уявляється сьогодні, мовні одиниці використовуються мовцями як одиниці відтворювані, то це значить, що використанню слова передуює етап засвоєння його значення і форми. На цьому етапі не відома до тих пір мовцеві звукоформа за рахунок знайомства з нею в різноманітних контекстах та позамовних ситуаціях конфігурується для мовця у певне значення, яке пов'язується, як можна сказати в термінах сучасного когнітивізму, із певним ментальним слотом. У подальшому, таким чином, значення слова постає гіпостазованою сутністю, яка набуває автономного від попередніх текстів життя і яка сама стає смислотвірною базою подальших текстів.

Звертаючись з такого погляду до імпресіоністської та контекстуальної теорій значення, звернемо увагу, що основний недолік в обох підходах полягає в тому, що вони не розглядають проблему в двох аспектах: смисл (значення) з позиції відправника інформації та її смисл з позиції одержувача. На необхідності такого розмежування наголосив у свій час ще Р. Якобсон на 1-му міжнародному симпозиумі «Знак і система мови»: «Два погляди — кодуючого і декодуючого, або, іншими словами, роль відправника і роль одержувача повідомлень мають бути абсолютно виразно розмежовані. Зрозуміла річ, це твердження є банальністю; проте саме про банальності часто забувають. А між тим обидва учасники акту мовленнєвої

ляції жоден знак не має якогось значення, будь-яке значення виникає в контексті...» [106, с. 303].

комунікації підходять до тексту зовсім по-різному» [408, с. 400–401]. Власне, подібні ж підходи можна побачити у процитованих вище думках В. Гумбольдта і, О. О. Потебні, коли вони говорять про «приблизність» порозуміння між комунікантами: сприйняття повідомлення постає як процедура домислювання адресатом (з опорою на свої власні знання, оцінки, настрої і под.) значення того повідомлення, що спрямоване від адресанта. Це значить, що інтерпретація притаманна кожному акту мовлення, становлячи тим самим комунікативну універсалью.

Зустрічаючи в історичному тексті невідоме слово (проблему пасток при розчленуванні історичного тексту на окремі слова полишаємо в даному разі осторонь), дослідник завжди сприймає його в ореолі якогось невиразного, загального значення: вже сам факт упізнання або спроби впізнання в текстовому сегменті слова є рефлексією на значення, на пошук значення. Подібна рефлексія має принаймні три вектори: пошук значення незрозумілого слова, по-перше, через його внутрітекстові синтагматично-парадигматичні зв'язки; по-друге, через його зв'язки з іншими текстами, по-третє, через проєкції слова на позатекстові (позамовні) реалії (у тому числі реалії ментальні). У кінцевому підсумку виявлення взаємоузгодженості цих проєкцій постає остаточною метою у пошуку його значення.

Із усього сказаного випливає, що значення слова в історичній перспективі відкривається дослідникові передусім через текст, а це значить, що дослідженню задовольняє саме контекстуальна теорія значення (пор. зауваження Г.-Г. Гадамера про те, що споконвічний принцип будь-якої інтерпретації — необхідність розуміти текст на ґрунті його самого [64, с. 73]). Тотожну думку знаходимо в М. І. Толстого: «Коли не враховувати неухильного, хоча б інтуїтивного, співвіднесення історичної семантики слова із сучасною і пов'язаного з ним етимологізування, то основним джерелом значення слова у випадках, коли ми маємо справу не з перекладними, а оригінальними древніми текстами, є контекст» [357, с. 115]. Але не

тільки. Дослідник історичного слова не в змозі віднайти всі випадки його текстових вживань (можна пригадати, що очевидність цього факту дала Ф. де Соссюру підстави відмовитися від діахронії в мові), тому він тією чи іншою мірою змушений спиратися й на «імпресіоністські» процедури пошуку значень. Зрештою, якщо транслювати цю думку в категорії логіки, то йдеться про діалектику дедуктивно-індуктивного пошуку значення історичного слова.

1.5. Аспект антропоцентричності в лінгвотекстології історичного тексту

За традиційним енциклопедичним визначенням, текстологія — це галузь філології, яка вивчає твори писемності, літератури і фольклору з метою критичної перевірки, установлення й організації текстів для подальшого дослідження, інтерпретації та публікації [259]. Але, як підкреслює Д. С. Лихачов, подібне давнє розуміння текстології як «прикладної філології», для якої важливий тільки придатний до видання першотекст, а всі інші етапи історії тексту не становлять інтересу, на практиці часто призводило до «виправлення» самого тексту, внаслідок чого текстологія виявлялась не наукою, а системою прийомів для здобування первинного тексту для його видання [233, с. 31–32] (нагадаємо, що саме таким за своїми принципами був текстологічний підхід до джерел у Є. В. Анічкова).

На відміну від цього сучасна текстологія має на меті «вивчити історію тексту пам'ятки на всіх етапах її існування в руках у автора і в руках її переписувачів, редакторів, компіляторів, тобто протягом усього того часу, доки змінювався текст пам'ятки» [233, с. 32]. І далі Д. С. Лихачов продовжує: вивчити історію тексту неможливо у відриві від його змісту, від розуміння авторських тенденцій замислу тощо. Тому історія тексту пам'ятки починає розглядатися у зв'язку із світоглядом, ідеологією авторів, укладачів редакцій, переписувачів [233, с. 32–33]. До цього слушно згадати думку

А. Я. Гуревича: «Яким би не був спеціальний предмет розшуків історика — економіка, політичний лад, соціальні відносини, духовне життя, — шлях до їх пізнання лежить через аналіз пам'яток, текстів, створених людьми. Перше, з чим історик зустрічається у своїх джерелах, — це закарбована в них людська свідомість» [87, с. 8]. Саме це маємо на увазі, коли говоримо про антропоцентричну орієнтованість дослідження, і саме в цьому відношенні мовознавство й знаходить особливий аспект взаємодії з текстологією.

Ідея антропоцентричної орієнтації лінгвістики не є новою: вона, як відомо, цілком виразно озвучена вже в основоположника теоретичного мовознавства В. Гумбольдта, який розумів мову як «світ, що лежить між світом зовнішніх явищ і внутрішнім світом людини» [85, с. 4]. Продовжені надалі у поглядах О. О. Потебні, в «антропоцентризмі» Е. Бенвеніста, лінією «антропологічного підходу» Боас — Сепір — Уорф, подібні ідеї, однак, не знайшли свого втілення на конкретному емпіричному матеріалі. Як зазначила з цього приводу Р. М. Фрумкіна, одна справа — зголошуватися з Гумбольдтом та Бенвеністом, і інша справа — вважати, що саме ці питання є найважливішими, цінними, тими, яким варто присвятити життя [383, с. 58]. Тому історія лінгвістики склалася так, що, полишивши на периферії те, що Е. Бенвеніст назвав «людина в мові», мовознавча думка приєдналась до магістрального шляху науки ХХ ст., орієнтованої на «точні» (тобто формалізовані й математизовані) процедури. Але цей шлях призвів зрештою до того, що, за словами П. О. Флоренського, «науковий світогляд і якісно і кількісно втратив той основний масштаб, яким визначаються всі інші наші масштаби: саму людину» [375, с. 348]. Тільки в останні десятиліття мовознавство неухильно починає перебудовуватися на інших, антропоцентричних, засадах. Подібні підходи взаємозбагачують розгалужені філологічні напрями при застосуванні категорій одного напрямку на теренах суміжного.

Пояснимо цю думку на важливому з погляду теми дослідження прикладі. Одним із гасел етапного переходу від позитивістсько-сцієнтичної орієнтації наукової парадигми, остаточно сформованої для ХХ ст. структуралізмом, до антропоцентричної орієнтації, яка стає наріжним каменем когнітивістської парадигми, що формується з другої половини минулого століття, а особливо — в останні його десятиліття (стосовно теоретичного обговорення проблем когнітивної парадигми в лінгвістиці див., наприклад [95; 217; 284; 346; 383, с. 55–67; 384], став термін *ментальність*.

У сучасному розумінні термін був введений в науку французькою Школою «Анналів» М. Блока та Л. Февра, хронологічним відліком для якої є 1929 р. Витоки ідей Школи «Анналів» зумовлені тим, що на початок ХХ ст. відокремлення різних історичних дисциплін на Заході спричиняється до розриву у вивченні історії економічних, культурних та політичних явищ. Як наслідок Європа втрачає сенс історії. Синтезувати розгалужені й розірвані дисципліни стає завданням Школи «Анналів». Цариною синтезу було обрано *Людину* та її *свідомість*, бо саме тут, на думку анналістів, відображені всі сторони буття.

Свідомість цікавила анналістів передусім не як індивідуальне, а суспільне явище, тобто явище на рівні типових для суспільства й епохи рис. Особливий інтерес для аналізу суспільної свідомості становили рівні приховані, потаємні, не виражені експліцитно. Власне, для позначення цих рівнів і було використано термін *ментальність* (фр. *mentalité*), за яким стоїть одне з основних понять Школи. Ментальність тут визначається як розширована у певному соціальному середовищі сукупність умонастроїв, неявних настанов думки, ціннісних орієнтацій, автоматизмів і навичок свідомості, плинних і разом із тим стійких позаособистісних її аспектів» [26, с. 254].

Подібні думки висловлює Ж. Ле Гофф, зазначаючи, що історична антропологія (або історична етнологія — в обох випадках він має на увазі

повернений із забуття синтез історії та етнології) у звертанні до пересічної людини природним чином приводить до вивчення ментальностей, що розглядаються як «те, що змінюється найменшою мірою» протягом історичної еволюції [220, с. 204].

На сьогодні через слабку розробленість проблеми існують відносно різні розуміння ментальності: ментальність як «сукупність символів, які необхідно формуються в рамках кожної даної культурно-історичної епохи і які фіксуються у свідомості людей <...> шляхом повторення»; це одні й ті ж самі ключові, тобто онтологічного характеру уявлення, які утворюють ядро панівної ідеології, породжують повсякденні уявлення («мисленнєві стереотипи») [19, с. 413]; ментальність як «рівень індивідуальної і суспільної свідомості <...> магма життєвих настанов і моделей поведінки, емоцій та настроїв, яка спирається на глибинні зони, притаманні даному суспільству і культурній традиції» [86, с. 454]; ментальність як те, що «позначає щось більше, яке лежить в основі усвідомленого і неусвідомленого, логічного і емоціонального, тобто глибинне і тому важке для фіксації джерело мислення, ідеології і віри, почуття і емоції» [311, с. 459].

Підсумовуючи ці та інші подібні визначення ментальності, В. В. Колесов убачає їх недостатність у тому, що вони не враховують фактор мови. За його визначенням, ментальність — це «світоспоглядання в категоріях і формах рідної мови, яке поєднує інтелектуальні, духовні і вольові риси національного характеру в типових його виявах. Мова втілює і національний характер, і національну ідею, і національні ідеали, які в закінченому їх вигляді можуть бути представлені в традиційних символах

даної культури» [207, с. 14–15]²². Таким чином, категорія ментальності виявляється тією антропоцентрично орієнтованою категорією, що об'єднує, в даному разі, лінгвістику і текстологію.

Основною одиницею ментальності В. В. Колесов визначає концепт, розуміючи його таким явищем у межах словесного знака і мови в цілому, яке постає у своїх змістовних формах як образ, як поняття і як символ [208, с. 15]. Таке розуміння концепту, звичайно, значно відрізняється від того, яким ми його знаходимо, наприклад, у Г. Вежбицької [51] (аналіз позиції Г. Вежбицької див.: [383, с. 59–60]). Проте для проблем вивчення історичної ментальності, коли дослідник не може звернутися до спостережень над мовленнєво-мисленнєвими процесами навіть тією мірою, що доступна лінгвістам у спостереженнях над такими процесами в сучасності (мається на увазі прийнята як метод інтроспекція дослідника в Г. Вежбицької, що раніше було обґрунтоване ще Л. В. Щербою), подібне розуміння є цілком прийнятним.

Різними можуть бути також і підходи до вивчення історичних текстів під кутом зору ментальності. Так, плідний підхід до реконструкції історичної свідомості, що демонструється А. Я. Гуревичем [86], можна визначити як літературознавчий та соціально-культурологічний: складові елементи ментальності видобуваються дослідником шляхом аналізу образної системи творів середньовічної художньої літератури. Текст у даному разі розглядається як комплексна семіотична одиниця, складові елементи якої організуються ментальними категоріями, а аналіз взаєморозташування

²² Буквально це ж саме визначення («Ментальність — це світоспоглядання в категоріях і формах рідної мови, які поєднують у собі інтелектуальні, духовні і вольові якості національного характеру в типових його виявах») дає В. А. Маслова [251 с. 49].

та взаємодії цих елементів саме й дозволяє реконструювати ці категорії щодо їх вияву в тогочасному суспільстві.

Як приклад іншого можливого підходу до вивчення історичної ментальності можна навести дослідження В. В. Колесова, започатковані понад п'ятнадцять років тому [210]. Особливість цього підходу у порівнянні із згаданим вище полягає в тому, що попередньо укладається матрична сітка понятійних полів (*свій — чужий; дім — світ; влада і держава* тощо), а надалі досліджуються семантичні зміни лексики, що заповнює матричні клітинки. Семантичні зрушення в історії значень слів та діяхронічна заміненість одних слів на інші дозволяють виявити еволюцію давньоруської думки, закарбованої у внутрішній формі слова, і відтворити ті чи інші фрагменти давньоруського світобачення. У такому разі історичні тексти постають переважно як джерело відбору окремих лексичних одиниць для їх подальшої інтерпретації.

Наш підхід у даному відношенні знаходиться в межах ще одного із можливих варіантів виявлення концептів давньоруської ментальності. Вихідним положенням при цьому підході може стати сформульована В. В. Колесовим думка про те, що «смісл давньоруського слова завжди розкривався конкретно, саме в цьому тексті» і що «творчий акт середньовічного письменника і полягав у розробці подібних ситуативних смислів слова, так що інколи невловимими залишаються відтінки значення, і нам здається сьогодні, що ці письменники просто переписували один в одного заїжджені штампи традиційної літератури» [210, с. 12–13].

Сама по собі ця думка, маючи, як видається, опору в теорії літературного етикету, що була загальноприйнятою протягом останніх десятиліть у літературознавстві, потребує для нашого дослідження певного методологічного коментарю. Як відомо, сутність теорії літературного етикету, сформульованої й розробленої Д. С. Лихачовим, полягає в тому, що при феодалізмі взаємовідносини людей між собою та в їх відношенні до Бога

підпорядковувалися етикету, традиції, звичаю, церемоніалу. Церемоніально-етикетна система була настільки розвиненою й деспотичною, що вона опановувала світоглядом і мисленням людини, а із суспільних відносин проникала в мистецтво. У книжності літературний етикет і сформованим канони стають типовим середньовічним умовно-нормативним зв'язком змісту і форми. Прагненням підпорядкувати викладення етикету, намаганнями створювати літературні канони можна пояснити звичні для середньовічної літератури перенесення окремих описів, промов, формул з одного твору в інший. При цьому із твору в твір переносилося у першу чергу те, що стосувалося етикету. Тому середньовічний письменник шукає прецедентів у минулому, піклується зразками, формулами, аналогіями, він підбирає цитати, підкоряє, з одного боку, події, поступки, думки, почуття і слова дійових осіб, а з іншого боку, і свою мову наперед установленому «чину» [230, с. 80–102].

Характеризуючи теорію літературного етикету в такому її вигляді, І. М. Данилевський звертає увагу на те, що поняття етикету як установленного порядку поведінки в тій чи іншій ситуації зближене в цій теорії з поняттям ритуалу як історично усталеної форми складної символічної поведінки, упорядкованої системою дій (у тім числі мовленнєвих). Однак ритуалізовано-етикетні дії мають слабо виражену рефлексію щодо змістовного плану. А це спричиняється до того, що сьогодні дослідники можуть розглядати елементи літературного етикету у ближчих до нас за часом текстах як закарбований вияв ментальності більш давніх часів, що, у свою чергу, начебто значить, що такі літературно-етикетні блоки, доносячи до нас ментальні прояви тих давніших часів, нічого особливого не промовляють про думки авторів хронологічно ближчого до нас тексту [90, с. 11–12].

У цьому критичному ключі І. М. Данилевський звертається до альтернативної позиції, яка розглядає східнослов'янську книжність (у контексті

середньовічного мистецтва взагалі) як явище, що має центонно-парафразовий характер. Термін *центон* (від лат. *centum* ‘клаптик, латка; лахміття; одяг або покривало з клаптів; віршове попури’) належить мистецтву середньовіччя. Центони у поезії — це своєрідна мозаїка із віршів давніх поетів, заново змонтованих для розробки нової теми; у теорії латинського григоріанського хоралу центони — це готові мелодичні форми, що поєднувалися послідовно, одна за одною у певній упорядкованості. Вияви центонності простежуються в архітектурі Візантії, коли для побудови християнського храму використовувалися колони язичницьких храмів. За такими самими принципами будується іконопис Русі. За ними ж творяться і тексти літератури — пор. «Ізмарагди», «Луги духовні», «Шестодневи», «Златоусти»; класичний зразок давньоруського літературного центону — «Моління Даниїла Заточника», автор якого, за зауваженням А. А. Гогешвілі, сам визначає свій метод: *Но быхъ аки пчела, падая по разнымъ цветомъ, совокупляя медвений сотъ; тако и азъ, по многимъ книгамъ избирая сладость словесную и разумъ, и съвокупихъ аки въ мехъ воды морския* [72, с. 14]. Недарма Л. Мюллер зазначає, що деякі твори релігійно-духовної літератури Русі становлять собою не що інше, як вправне сплетіння біблійних цитат [269, с. 3]. Близькими до подібного принципу текстової побудови є, на нашу думку, такі відомі повчання, як СлХр або СлЗл.

Важливо, підкреслює І. М. Данилевський, що акцент при центонно-парафразовому підході до давньоруського тексту переноситься саме на змістовний бік тих прямо чи опосередковано використаних фрагментів тексту, які належали попереднім текстам. Іншими словами, «теорія центону переносить акцент з форми на вихідний зміст цитат, на утрачений, але такий, що мається на увазі, контекст. Новий твір, складаючись із центонів, більше нагадує не мозаїку (як пише С. С. Аверинцев і з якою Д. С. Лихачов порівнює, скажімо, літопис), а колаж. Кожна складова його продовжує

“невидимо” перебувати в давнішому — знайомому читачеві й пізнаваному ним — тексті і, одночасно, включається в нові семантичні зв’язки, утворюючи принципово новий текст. <...> Етикетна формула стає “знаком дорожнього руху”, допомагаючи читачеві орієнтуватися не тільки в даному тексті, але й у тому “текстовому полі”, яким він породжений, оточений і, значною мірою, “розкривається”.

Таким чином, давньоруський твір, базуючись на центонному принципі, окрім буквального має декілька прихованих смислових рівнів, кожен із яких може бути поновленим через текстологічний аналіз. При цьому особливої ваги набуває виявлення цитат, що формують текст, знаходження прецедентного тексту²³. Принципово важливим постає те, що така реконс-

²³ Звернемо увагу на таку дефініцію Ю. М. Караулова: «Назвемо прецедентними — тексти, (1) значимі для тієї чи іншої особистості у пізнавальному й емоціональному відношеннях, (2) такі, що мають надособистісний характер, тобто добре знані також оточенню даної особистості, включаючи попередників і сучасників, і, нарешті, такі (3), звернення до яких поновлюється неодноразово в дискурсі даної мовної особистості», цит. за: [239]. Взагалі було б необачним не звернути уваги також і на те, що подібні до центонно-парафразового піходу теоретичні побудування виявляються в сучасному літературознавстві. Йдеться про відому теорію інтертекстуальності, засновником якої є французький семіолог і літературознавець Ю. Крістева: «... будь-який текст вбирає в себе інший текст і є реплікою в його сторону», цит. за: [239]. Ці та подібні ідеї в їх застосуванні до писемних пам’яток архаїчної минувшини можуть стати плідним поштовхом для теорії історичної дискурсології — філологічної галузі, яка поки що не існує у виокремленому вигляді. Наразі наше дослідження не має такої мети, тому лише зазначимо принципову відмінність, яка дозволяє без принципової шкоди для нашої концепції обійтись без літературознавчих аспектів: ми маємо справу з діахронією, коли і сам досліджуваний текст, і його центонний субстрат належать глибокій архаїці, зовсім іншій культурі, з її суттєвою відмінністю образних систем писемного твору від засобів художньої образності сучасних творів красного письменства.

трукція смислів твору — власне, його розуміння — може верифікуватися. Цим вона суттєво відрізняється від постмодерністських “інтерпретацій інтерпретацій”, нічим не обмежених і підпорядкованих частіше за все не стільки логіці самого аналізованого твору, скільки потребам концепції, яку “сповідує” інтерпретатор» [90, с. 13], пор. також: [5, с. 281; 59, с. 153; 72, с. 13–14, 64]. Зауважимо, що останнє міркування І. М. Данилевського щодо «інтерпретації інтерпретацій» виявляє свою слушність при характеристиці згадуваного вище масиву літератури, присвяченої язичництву слов’ян: такі роботи, за рідкісними винятками, побудовані саме як вторинні щодо першоджерел.

Спрямованість центонної теорії на змістовний бік форми якнайкраще відповідає завданням досліджень середньовічного тексту, особливо в тих випадках, коли є підстави вважати, що текст таїть приховані смислові рівні. Для нас у такому ключі антропоцентрично орієнтований пошук спрямовується на аналіз концептів середньовічної ментальності, виражених у відповідних словах (а часто й не збережених лексично), але при усвідомленні того, що концепти виявляють себе по-справжньому лише з урахуванням центонно-парафразового принципу їхнього текстового буття.

По суті весь аналіз надалі зосереджений на мовному матеріалі, що виводить на тлумачення назв *рожаниця*, *род*, *друга рожанична трапеца* — середньовічно-східнослов’янських культурних концептів, тобто імен абстрактних понять, у яких культурна інформація організується навколо сигніфікату [251, с. 48]. М. І. Толстой використовує у близькому смислі позначення *культурний термін*, маючи на увазі, що інтерпретація «окремого елемента культури, культурної реалії будується майже цілком на аналізі способу номінації або мотивації терміна (назви). Термін, таким чином, виявляється заголовком певного тексту, його словесним символом» [354, с. 22]. Щодо аналізованих ключових культурних концептів у нашому дослідженні, то до них повною мірою можна застосувати наступну характе-

ристику: «Як відомо, чималі труднощі становить визначення значень слів мертвої мови, особливо коли кількість текстів, що дійшли до нас, обмежена. Ще складніше встановити, чи реалізуються в слові культурно-національні й емоційно-оцінні конотації, адже експериментальна перевірка в даному разі неможлива» [82, с. 105]. Але у подоланні подібних труднощів і полягає завдання науки, коли в кінцевому підсумку є необхідність говорити про вияв значення історичного слова як відображення форми мислення і уявлень про світ, пор.: [356, с. 117].

Пошук роздрібнених, розпорошених сигніфікативних елементів, що пов'язані з концептами (*vers.* термінами, назвами) в корпусі текстів давньої східнослов'янської книжності, насправді є пошуком ментальних проявів середньовічного автора, поєднання яких на рівні реконструкції дозволяє сучасному досліднику обґрунтовувати своє бачення проблеми. У структурі нашої дисертації цей пошук конституює дослідження, виразно відображаючи спільність інтересів як текстології, так і мовознавства: адже категорії мови в історичній перспективі виявляються через текст, тому їх сенс може бути сприйнятим лише через текст, тоді як текст, у свою чергу, може бути сприйнятим через категорії мови.

Висновки до першого розділу

Підсумовуючи викладені міркування, ще раз підкреслимо, що до вивчення церковних писемних джерел, які стосуються середньовічних вірувань слов'янства, науковці не зверталися протягом майже цілого століття. Разом із тим все більш зрозумілим стає, що без вивчення цих джерел неможливий подальший поступ в осмисленні нашої духовної минувшини. При тому сьогодні дослідники різними шляхами і з різних позицій приходять до тієї думки, що висвітлення проблем рожаничного культу на Русі належить до перспективніших напрямів в такому осмисленні.

Правдиве розуміння змісту церковних джерел не може бути досягнутим без урахування того, що ці джерела закарбували богословську думку Русі, що писані ці твори не стільки для навчання і повчання церковної пастви, начебто орієнтованої на язичницьку минувшину, скільки у прагненні осмислити внутріцерковні ідеї та пов'язані з ними тогочасні актуальні проблеми духовного життя.

Як теоретичне мовознавство в цілому, так і славістика зокрема мають сьогодні накопичений поколіннями вчених багатий методологічний арсенал, який дозволяє по-новому підійти до осмислення стародавніх писемних пам'яток. Серед того центральним є лінгвотекстологічний метод, застосований у науковій творчості Л. П. Жуковської та інших дослідників. Поєднаний з ідеями антропоцентризму, цей метод обіцяє надійніші здобутки в дослідженні історичного слова.

З погляду філологічно-герменевтичного кращі результати в розумінні сенсу історичного слова, коли воно стосується духовно-ментальних реалій минувшини, можна здобути при застосуванні контекстного підходу. Разом із тим контекстний пошук має підтриматися усвідомленням того, що центонно-парафразовий характер побудови середньовічного тексту є такою нормою, осмислення якої і виявлення проявів якої веде до потаємних рівнів текстового значення стародавнього слова, даючи нам тим самим такі знання про об'єкт дослідження, які не можливі в межах інших методологічних парадигм.

Основні результати за змістом розділу опубліковані в: [134; 161].

РОЗДІЛ II

ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ ПОВЧАНЬ: АНТИРОЖАНИЧНА ПОЛЕМІКА

2.1. Джерельні суперечності як вихідний пункт аналізу

Східнослов'янські писемні джерела, у яких згадуються язичницькі міфологічні постаті, виразно розподіляються на два кола — літописи та церковні повчання. Протиставлення це базується не лише на генетичних витоках текстів (певною мірою світська домінанта літописів та абсолютна церковна домінанта повчань), але й, по-перше, на оцінному ставленні авторів до описуваних ними фактів та, по-друге, у суттєвій розбіжності щодо самого кола фактів. Так, літописи подають свої свідчення певною мірою «відсторонено», у вигляді констатацій (пор.: *кляшася Перуном богом своим, и Волосом скотьим богом*), тоді як церковні повчання сповнені оцінних характеристик: *но и ныне по украинах молятся проклятому богу их Перуну, сего не могут ся лишити проклятого ставленья вторья трапезы, менимая роду и рожаницы* тощо.

Серед фактологічних розбіжностей привертає увагу те, що усі практично без винятку церковні пам'ятки, які можна розглядати як антиязичницькі повчання, пристрасно спрямовані передусім проти поклоніння у вигляді другої рожаничної трапези рожаниці (рожаницям) і роду. Ця обставина дає багатьом дослідникам слушні підстави стверджувати, що у фігурах рода і рожаниці церква вбачала вагомих першорядних та найнебезпечніших для чистоти християнської віри персонажів, — пор. висновок В. І. Абаєва, який відзначає, що, «судячи з тієї запеклості, з якою нападали на культ Рода представники православ'я, це було популярніше в народі

божество з різноманітними й широкими функціями, можливо навіть верховний бог» [1, с. 110]. Так воно начебто й є: церковні автори справді виголюють рожаничних персонажів найголовнішими та найбридкішими. *Кто суть идоли. Се первыи идоль рожаницѣ* [350, с. 85–86] — ось як стоїть питання. Причому інші ідоли далі вже й не називаються.

З іншого боку, назви *род* і *рожаниця* (*рожаниці*) в зазначеному сенсі начисто відсутні в літописних даних. Цей факт поруч з іншими і дає не менш справедливій підстави висловлювати протилежні міркування про другорядний, побутово-родинний рівень персонажів, які могли позначатися цими назвами.

Таким чином, з огляду на те, що, з одного боку, середньовічні церковники говорять про першорангові фігури, а з іншого боку — сторонніх доказів на користь такої першоранговості сьогодні не знаходиться, дослідження на традиційних шляхах заводять у глухий кут, вихід з якого можна шукати, перейшовши на якісь інші площини обговорення проблеми.

Ще одна фактологічна розбіжність полягає в тому, що літописання називає серед головних богів слов'ян бога на ім'я *Сварог*, який був батьком *Дажбога*, але про це немає виразних свідчень у церковних повчаннях: там говориться лише про вогонь (але не про бога!), який називають *сварожичем* — назва *Сварог* церковним джерелам невідома, так само як невідома, з іншого боку, назва *сварожич* східнослов'янському літописанню [149; 123].

Які ментальні реалії стоять за цими розбіжностями, чим вони зумовлені — усе це наразі залишається нез'ясованим. Більше того: проблема як така практично майже не ставилася (пор. проте: [361], де серед проблем вивчення слов'янського язичництва порушується також питання й про християнський «внесок» в міфологію слов'ян та про створення своєї метаміфології хроністами), очевидно, на підставі того простого й не завжди експліцитно вираженого міркування, що від стародавніх часів зберег-

лися лише невеличкі рештки свідчень, а тому годі з'ясувати незначні начебто розбіжності. Відтак увага зосереджувалась на власне язичництві слов'ян, але не на аналізі самих джерел, які щось повідомляють про це язичництво.

Разом із тим добре відомо, наскільки окремі незначні на перший погляд деталі, що не знаходять місця в усталеній концептуальній системі, можуть виявитися вагомими для перегляду цієї системи або й навіть для її заперечення. Окреслена вище суперечність якраз і належить, на нашу думку, до тих незначних деталей, про які Ю. С. Степанов справедливо зазначив, що вони бувають джерелом великих проблем [342, с. 477].

2.2. Наукові трактування *рода і рожаниці (рожаниць)*

Увагу наукового світу рожаниця і род привернули від середини позаминого століття. 1846 року І. І. Срезневський, аналізуючи питання слов'янської міфології, потрактував *рода*²⁴ як привид або дух [335, с. 7]. Невдовзі 1850 р. С. П. Шевирьовим у Кирило-Білозірському монастирі було виявлено рукопис XIV–XV ст. — так звану Паїсіївську збірку, — яка серед іншого містила кілька цікавих церковних повчань, спрямованих проти проявів язичництва в народі. Одним із таких повчань було невідоме до тих пір СлГр. У цій пам'ятці *род і рожаниця* начебто фігурують на чолі величких культів, відповідних до культів єгипетського Осіріса, античних Артеміді, Гекати, Діоніса — тобто рожаничний культ постає загальним для всього Старого Світу, у тому числі й для слов'ян.

²⁴ У суттєво необхідних випадках, коли йдеться про позицію того чи іншого дослідника, нами зберігається авторська орфографія в написанні назв з великої чи з малої літери. Наше послідовне вживання малої літери в написаннях *род і рожаниця* відображає розуміння цих назв як загальних, а не власних.

На підставі свідчень цієї пам'ятки наукова оцінка рода і рожаниці протилежно змінюється. У розвідці 1851 р., присвяченій марновірству язичницьких слов'ян, І. І. Срезневський уже пише про Рода як про особливе язичницьке божество, споріднене з рожаницею-Артемідією і тому важливе. Щодо Рожаниці, то поняття про неї, як зазначає дослідник, дає досить прозоре порівняння її з Артемідією=Діаною, яка була в греків покровителькою жінок, бабкою й годувальницею [337, с. 61–62].

Тоді ж з'являється спеціальна розвідка Д. О. Шепінга, який оцінив Рода і Рожаницю як головні слов'янські божества плодючості, подібні до верховних божеств давньоєгипетської та античної міфологій [396]. Надалі О. М. Афанасьєв обґрунтовує тлумачення рожаниць як «дів долі», рівнозначних грецьким мойрам-пряхам, германським норнам-пряхам та ін. Род у нього набуває іпостасі божества, яке відає народженням дітей та втілює ідею запліднюючої сили природи взагалі [14; 15 III, с. 318–421].

Пізніше О. М. Веселовський детально розглянув питання про рода і рожаниць у зв'язку з аналізом ідеї долі у слов'ян як такої долі, що присуджується людині при її народженні (пор. рос. *судьба*), та долі, що мислиться як випадковість, зустріч на життєвому шляху [53]: пор. до цього серб. *срећа* 'щастя; доля', де виступає той же корінь, що в укр. *зустріч*, а також укр. міфонім *пристритник* як назву чаклуна, що може наврочити при зустрічі, та *пристрит* як назву хвороби, що спричиняється *пристритником* тощо.

У першому аспекті, за висновками дослідника, доля як «судьба» пов'язується з батьком-матір'ю та актом народження. Ця ж доля для більш давніх часів виступає у вигляді обумовленості *родом, дідами, предками*, ідею яких втілювало домашнє вогнище. Долю давав Род, якому в давнину слов'яни покладали треби, як ще й тепер пригощають «дедушку домового», який також перебуває біля домашнього вогнища, у печі подібно Горю, Нужді, Кручині, Злидням та іншим уособленням долі. Функціонально Род

— це запліднювач (рос. *производитель*), уособлена сукупність чоловічих членів племені, що спільно («сообща») володіють Рожаницями — матерями нового покоління [53, с. 177–179].

Проте навіть у той час, час піднесеного захоплення історичною минувиною слов'ян та певною її романтизацією в душі «поетичних поглядів слов'ян на природу» О. М. Афанасьєва (аналіз питання див.: [360, с. 151–235]), подібні ідеї не всіма були сприйняті як переконливі. Наприклад, такі провідні тогочасні історики, як С. М. Соловйов та В. О. Ключевський, дотримувалися переконання, що Род — це дух предків [333, с. 71; 202, с. 135–138]. Справа в тому (і це головне з мовознавчого погляду!²⁵), що остаточних доказів на користь того, що східнослов'янські «діви долі» йменувалися рожаницями, так і не було знайдено. Показово, що, підводячи підсумок стану вивчення проблеми вже в наш час, Л. С. Клейн констатує, що персонаж під номінацією *Род* взагалі не існує «ні в ранніх повідомленнях візантійців, ні в повідомленнях руських [в оригіналі *русских*. — М. З.] літописів, ні в прислів'ях та приказках» [201, с. 14]. Подібну ж констатацію знаходимо і у В. Я. Петрухіна: «Незважаючи на всі зусилля включити рода й рожаниць давньоруських книжників у контекст “актуальних” східнослов'янських вірувань про духів судьби, долі і навіть у контекст родового культу предків, ніяких реальних фольклорних свідчень про рода й рожаниць не збереглося. Культ предків, батьків [в оригіналі *родителей*. — М. З], практично не пов'язаний з уявленнями про долю і уособленням долі» [291, с. 322].

²⁵ При цьому вважаємо за необхідне з нашого боку особливо підкреслити, що існування уявлень про подібні персонажі беззаперечні для південних слов'ян: але в обговорюваному аспекті йдеться лише про назви *рожаниця* та *родъ* як факт номінації на стародавніх східнослов'янських теренах — не більше того.

Слід підкреслити, що стосовно персонажів під назвою *рожаниці* ще сам О. М. Афанасьєв також зазначив, що джерела не подають свідчень, що ці персонажі були пряхами долі [15 III, с. 333]. Це значить, що всі міркування дослідника, обставлені великим комплексом типологічних зближень рожаниць з індоєвропейськими персонажами долі, залишилися тільки гіпотезою без безпосередніх її доказів. А, зазначимо, самі накопичення та нагромадження подібних зближень навколо середньовічних східнослов'янських термінів *род* і *рожаниця* тільки відводять у тінь проблему реального змістовного наповнення цих назв.

Подібну ж до висновку О. М. Афанасьєва кінцеву оцінку щодо змісту аналізованих міфологічних персонажів робить О. М. Веселовський: «Давні свідчення про культ Рода і Рожаниці дають мало вказівок на їх відношення до ідеї природженої долі» [53, с. 180]. При цьому вираз *дають мало вказівок* є суто риторичною фігурою прикриття того факту, що такі вказівки просто відсутні. Таким чином, і в цього дослідника перенесення стародавньої назви *рожаниця* з церковних джерел на уособлений персонаж долі східнослов'янських народних вірувань має у своєму підґрунті вельми хисткий гіпотетичний характер.

Проте надалі трактування рода і рожаниць у науці йдуть переважно в тому напрямку, що його визначили О. М. Афанасьєв та О. М. Веселовський. Узагальнюючи стан питання на свій час, М. М. Гальковський зазначив, що питання про культ рода й рожаниці належить до найбільш темних і заплутаних і що «в історичну епоху наші предки ясно й визначено не усвідомлювали, що таке род і рожаниці», а тому свідчення про них черпаються з викривальної християнської літератури проти цих же вірувань. Однак викривачі самі також не розуміли сутності родошанування й обмежувалися переслідуванням зовнішніх виявів цього культу. Таким чином, брак викривальної літератури для з'ясування сутності родошанування очевидний. Доводиться користуватися іншими засобами,

а саме народно-усної літератури, віруваннями інших народів тощо» [66, с. 154].

Інакше кажучи, з поглядів дослідника, які висловлюються ним у зазначеній праці неодноразово, виходить, що культ, змісту якого вже ніхто не розуміє, чомусь водночас тримається в народі найдовше, причому церква веде з ним ревну й запеклу боротьбу (не усвідомлюючи, з чим же, власне, бореться?!).

У радянські часи В. Л. Комарович висунув доповнення до концепції науковців ХІХ ст. тим поглядом, що культ Рода як родоначальника чи сукупності предків даної сім'ї поширюється також на князівське середовище [213].

Серед сучасних провідних дослідників В'яч. Вс. Іванов і В. М. Топоров вважають, що Род — це міфологічний персонаж, що втілює єдність роду і що у джерелах згадується вслід за головними богами разом із жіночими божествами рожаницями, яким близькі образи Суда і судениць у південних слов'ян [170, с. 335]. Беззастережно подібне розуміння Рода і рожаниць приймається Н. А. Криничною [216, с. 39, 199–203].

Типовими є також міркування на такий зразок: «Із великим ступенем обережності до духів, які є покровителями роду, можна віднести згадуваних у давньоруських пам'ятках Рода і рожаниць — для більш визначених висновків ми не маємо даних» [221, с. 177]. Подібну до цього позицію знаходимо в 10-томному виданні «Історія релігії в Україні», де про Рода серед іншого сказано: «Досі не зовсім зрозуміло, був цей міфологічний персонаж одним із політеїстичних божеств чи він був образом духа-господаря, що починає складатися наприкінці трипільської культури? Гадаємо, що реконструйовані його функції (заступник урожайності і плідності худоби, покровитель сільськогосподарських робіт, а водночас і розпорядник небесних сфер, що «удмухує життя») не виключають ні того, ні іншого» [179, с. 109].

Про Рода як уособлення людського роду та про глибоку архаїчність назви *рожаниця*, множинна форма якої виразно пов'язана з родовим колективом та його ідеологією, побіжно говорить О. М. Трубачов [367, с. 424–425].

Отже, обговорення проблеми так чи інакше точиться навколо рівневого статусу персонажа *род* у системі вищих та нижчих персонажів слов'янського пантеону. Втім, як приклад можна навести дослідження слов'янської теонімії О. О. Ішутіна, який вилучає Рода із кола реальних міфологічних уявлень східного слов'янства (під впливом наших досліджень), але все ж таки залишається при переконанні, що рожаниці належали до нижчого кола демонологічних духів на зразок берегинь [173, с. 17–20].

Легко помітити, що автори «Історії релігії в Україні» користуються викладками Б. О. Рибаківа, який, виходячи передусім із свідчень СлГр, вважає, що Род — це слов'янський *deus deorum*, супроводжуваний двома рожаницями на ім'я Лада і Леля (Лєля?!) [317, с. 443–444 та ін.]. Ці побудовані дослідником мають чималу кількість прихильників переважно серед нефілологів і активно експлуатуються в численних публікаціях вторинного характеру про слов'янські вірування дохристиянських часів (пор. для прикладу: [234; 235]; одну з цікавих ліній на підтримку позиції Б. О. Рибаківа та продовження аргументації в цьому напрямку знаходимо в О. М. Сирцової [323, с. 167–180]).

Але в цілому серед дослідників власне слов'янського язичництва гіпотеза Б. О. Рибаківа визнання не знайшла [289, с. 56]. Змістовну й нищівну критику її подав Л. С. Клейн [201], залишившись при цьому фактично на традиційних позиціях у тлумаченні рода і рожаниць як духів жіноцтва, які піклуються особистою долею людини від народження до смерті. Щодо походження уявлень про цих персонажів, то дослідник убачає тут греко-візантійський вплив, а саме: у слов'янському світі рожаниці з'явилися в

християнські часи начебто як частина астрологічних вірувань, принесених із Візантії [201, с. 21–27] (пор.: [289, с. 56], де цей останній висновок оцінений як малообґрунтований). Тут Л. С. Клейн явно солідаризується з думкою М. Гальковського, який розглядає цей культ у тому розділі своєї монографії, що присвячений астрологічним віруванням слов'ян [66, с. 153–191]. Про безсумнівність зв'язку рожаничного культу з астрологічними віруваннями говорить також М. В. Попович (який у цілому спирається на погляди Б. О. Рібакова) [303, с. 97–100].

Своєрідне продовження концепції Б. О. Рібакова знаходимо в О. О. Черепанової, яка доходить висновку, що «род і рожаниці належать до універсального міжетнічного циклу солярних персонажів, які мають безпосередній зв'язок із родючістю й урожаєм, із продовженням роду й дітонародженням», причому у період становлення християнсько-язичницького синкретизму род «став виявляти тенденцію до перетворення на центральний персонаж пантеону, уподібнюючись за функцією до єдиного боготворця в християнстві» [388, с. 98–99]. Про солярно-«вогнепальний» характер культу роду і рожаниці говорить також О. Сирцова [323, с. 177–178].

Філологічна критика концепції Б. О. Рібакова була висловлена в нашій кандидатській дисертації [148, с. 73–85) відразу після опублікування першої із зазначених монографій дослідника. Ми виходили тоді з тих засад, що теонім *Род* у реальних язичницьких уявленнях не тільки не фігурував, але й сам окремий язичницький персонаж такого типу не існував також, див. ще: [150]. Пізніше і, очевидно, незалежно від наших досліджень таке ж міркування висловив Л. С. Клейн: «...судячи з усього, Род взагалі не був богом і, очевидно, навіть не існував зовсім як персонаж у слов'янському язичницькому пантеоні» [201, с. 26]. Проте на відміну від цього дослідника сьогодні ми вважаємо, що загальна назва *род* генетично не пов'язана з астрологічними уявленнями і, з одного боку, позначаючи поняття '(ново)народжений', стосується у джерелах тих язичницьких богів

(Осіріса, Перуна, Хорса), яких народжують матері-богині (Артеміда, Гека-та, Мокош), вони ж *рожаниці*²⁶. З іншого боку, назва *родъ* має також значення — ‘народження; пологи; час народження’ (пор. *на роду написано*, тобто визначене в час пологів, *роду*).

Попервах це був інтуїтивно-евристичний здогад, якому явно бракувало фактологічної бази і переконливої доказовості (наприклад, не знаходила свого пояснення назва *рожаниця*, яка весь час повторюється писемними джерелами). У подальшому різні аспекти цього здогаду уточнювались у низці публікацій [157; 158; 130, 131; 132]. Це зрештою призвело до принципово нового розуміння проблеми, а саме: давні терміни церковних повчань *рожаниця*, *род*, *рожанична трапеза* початково стосувалися християнської *Богородиці* й віддзеркалюють ранню (очевидно, XII ст., про що йдеться далі) богословську полеміку проти єретичної течії з елементами аріанського й несторіанського характеру, яка, можливо, у вершинному вияві пов’язана з діяльністю самозваного єпископа Феодорця та становленням Богородичного культу у Володимиро-Суздальській землі за періоду князювання Андрія Боголюбського. Очевидно, на той час на Русі у зв’язку з північним культом Богородиці виявили себе відгомони полеміки часів вселенських соборів про розуміння Богородиці: чи є вона Дівою, що непорочно народила Бога, власне *Бого-родицею*, або ж вона є жінкою-породіллею, *людино-родицею*, тобто *роженицею*, *рожаницею* в термінах тієї доби [130; 131]. Водночас (а скоріше, це навіть передувало богословській полеміці) побутово-християнська породільна обрядовість з її язичницьким підґрунтям була перенесена на вшановування Богородиці, що викли-

²⁶ Відразу висловимо ще одне застереження: йдеться не про реальні язичницькі уявлення, а про вірогідні уявлення про них у викладенні давньоруських книжників.

кало велике церковне обурення, оскільки порушувало важливіші богословські догмати.

Таке пояснення проблеми є, наскільки нам відомо, новим у славистиці. Воно дозволяє, на наш погляд, зовсім по-іншому підійти до прочитання пам'яток зазначеного кола, більш адекватно і глибше зрозуміти їх зміст. У подальшому це може дати принципово нові розуміння нагадувань слов'янських язичницьких персонажів у церковних джерелах, а відтак — додати певну нову інформацію до питання про походження літописного переліку богів у пантеоні князя Володимира (нехай навіть і на далеких підступах до остаточного вирішення).

2.3. Пояснення рожаничного культу в давній книжності

Перший і цілком зрозумілий крок в аналізі проблеми полягає у спробі виявити, чи подають якесь пояснення рожаничного культу самі церковні автори. Наразі такі пояснення справді існують, хоча, як це не парадоксально (у світлі того, що, як показано вище, проблема рожаничного культу вивчалася постійно упродовж тривалого часу), вони залишилися поза цілеспрямованою увагою дослідників. У цьому аспекті слід звернутися не до таких відносно великих і своєрідно спрямованих джерел, якими є, наприклад, широко відомі СлГр, СлС, СлХр тощо і які, зрештою, не містять явних онтологічних та функціональних характеристик персонажів, а до розгляду більш коротких, але вельми змістовних стародавніх реплік-відгомонів. Одна з таких реплік, яка знаходиться на арк. 47 рукопису XIV ст. (належав бібліотеці Новгородського Софійського собору, № 1262; пізніше — Петербурзькій духовній академії) прямо й недвозначно повідомляє про походження рожаничного культу:

**Бє вѣди всѣмъ вѣдомо како несторни кретикъ наоучи
трапѣзѣ класти рожацноѹю. мьнѣ вѣю члкородицю.
Бѣниже вѣи лаодикиискаго свора. слышавше о анѣла.**

Зане бѣ ѿлюботворимое то. и стѣби вѣи. Писаниемъ повѣлѣша не творити того. Да кто послоушае^т заповѣди стѣхъ ѿць спѣнь боудеть ащеи кто не послоушае^т ѿлученъ да боудеть [Тих.: 88].

Фрагмент цієї ж репліки, повтореної в іншому рукопису XV–XVI ст. (колишня бібліотека Московського головного архіву Міністерства закордонних справ, № 958 за старим каталогом, № 478 за новим, арк. 352), у скороченому вигляді наводить також М. Калачов:

Се буди всѣми вѣдомо, како Несторій еретикъ научи трапезу ставити рожаничнюю, мнѣ Богородицу чловѣкородицу, свѣтїи же отци Лаодикийскаго собора писаниемъ повелѣша не творити того [187, с. XXIII].

Цілковито очевидно, що автор цього коротенького зауваження стоїть на такій позиції: 1) Несторій²⁷ вважав Богородицю людинородицею²⁸; 2) він

²⁷ Ім'я ересіарха Несторія в аналізованому документі є вельми симптоматичним. Цей церковний діяч з 428 по 431 рр. при імператорі Феодосії II був архієпископом Константинопольським. У христологічній полеміці, яка з новою силою розгорілася тоді у складних для імперії політичних обставинах (загроза йшла від варварів, що сповідували аріанську течію християнства), Несторій намагався знайти примирення між аполлінаризмом (релігійно-богословська течія, що називала Матір Божу Богородицею) та аріанством (течією, що заперечувала термін *Богородиця* і вважала Богородицю людинородицею). Серед іншого Несторій пропонував термін *Христородиця* як нейтральне позначення й стверджував таке: «Хіба Бог має матір? Якщо так, то в такому разі виявляється безвідповідальним і еллін, приписуючи матір богам; буде обманщиком і Павел, коли говорить про божество Христа: без матері, без батька, без роду. Ні, Марія народила не божество, тому що народжене від плоті плоть є; твар народила не Творця, а людину, орган божества». Модифікуючи свої погляди, Несторій надалі фактично починає поділяти думку свого опонента Кирила Олександрійського про те, що христологічну

запровадив рожаничну трапезу; 3) ця трапеза ставиться на честь Богородиці; 4) подібна трапеза є образою як для Бога, так і для Богородиці; 5) християни, які відмовляться від пагубного звичаю, будуть порятовані, а християни, які не послухають заборони, нехай будуть відлучені від церкви.

У цілому ж ніякої спеціально антиязичницької риторики в тексті не спостерігається і жодних вказівок на язичницький характер рожаничного культу книжник не подає. Цікаво звернути увагу також на те, що у першому випадку навіть форма прикметника *рожачна* утворена, вірогідно, не від назви *рожаниця* (інакше очікувалось би форма *рожанична*), а безпосередньо від слова *рожати* ‘народжувати’, тобто йдеться, очевидно, про якусь пологову трапезу, а не про трапезу, призначену для рожаниці як міфологічної постаті (коли, втім, тут не пряма помилка переписування, бо в уривку

проблему слід розуміти «не так, що спочатку народилася від Діви проста людина, а потім на неї зійшло Слово, а так, що Слово, поєднавшись із плоттю в утробі матері, засвоїло собі плоть, з якою народилося». Проте ці зміни христологічних поглядів, які не суперечать догматиці богослов'я, опоненти Несторія вже не захотіли почути, й Ефеський собор 431 р. засудив вчення Несторія як єретичне. Його самого було вигнано на заслання, в якому він так і залишався протягом 20 років аж до своєї смерті. Назва ж однієї з ересей, яка проголошувала Богородицю простою земною жінкою, а Христа — месією, народженою людиною, у якій Бог лише перебував, одержала назву несторіанства [10, с. 197].

Зазначений аспект христологічної проблематики виявиться вельми важливим для дослідження у подальшому, коли буде розглядатися відповідна термінологія давньоруської полеміки з латиною: латинян теж звинувачували в несторіанстві через те, що вони начебто не називали Діву Марію Богородицею.

²⁸ Важливо звернути увагу, що книжник приписує Несторію аріанську позицію (термін *людиородиця*), хоча сам Несторій, як щойно зазначено, пропонував інший термін — *Христородиця*. Схоже, давньоруський книжник не розрізняє (або не бажає розрізнявати) тонкощів більш давньої богословської полеміки.

М. Калачова читається все ж таки *рожаничьную*; пор. проте пасаж про хулу на Богородицю *виною рекше рожьства*, тобто *через пологи*, в іншому аналізованому далі уривку). Також важливо відзначити й те, що книжник говорить про відлучення від церкви невірних християн, а не про навернення до християнства (так повинно було б бути, якби малися на увазі язичники, які й без того знаходяться поза церквою).

Таким чином, коли автор розглянутої вище репліки, звертаючись до поставляння на Русі трапези на честь рожаниці, дає виразне пояснення цього культу як несторіанського, то це значить, що у підґрунті його уваги знаходилося не язичництво як таке, а якась давня християнсько-богословська суперечка. Протилежна сторона в цій полеміці не позначена. Але для тих часів це типова ситуація: як зазначає А. Г. Кузьмін стосовно розкриття змісту давньоруської духовної культури, «не останнє місце для дослідження посідає сама запальність давніх авторів у проведенні якої-небудь ідеї — значить обов'язково існувала певна ідейна протилежність, яка до нас не дійшла» [219, с. 8].

Існує ще одне пояснення рожаничного культу (знаходиться на звороті арк. 33 в рукопису 1423 р., який належав Московській Синодальній бібліотеці, № 307), цікаве таким же прямим підкресленим звертанням до християн:

**Въпро^с что е^с тревокладенъе идольское. еже р^еч^и ст^ыи
василии не приимаи приношенья ѿ тревокладела
идольска.**

**Не поганым гл^ть н^ть кр^стъяномъ. Мнози бо ѿ хр^стъян
трапезы ставать идоломъ. и наполняютъ черпала
б^тсомъ. кто с^уть идоли. Се первыи идолъ рожаницѣ. о них
же великыи прркъ исанѣ гл^ть велегла^но вопиеть река. ѡ
горе ставающимъ трапезоу рожаницамъ. и исполняюще**

черпаньга дѣмоно^м. се вси вы тако хворостъ въ огни
 изъгорите. и павѣ^а рече^ч не можете гаси трапезы
 сотонины. и трапезы х^стовы. и паки не можете пити
 цашѣ сотонины. и чашѣ г^сни. таже рече^ч да не разгнѣваемъ
 г^са. А се второе виламъ и мокошѣ и да ище сѧ не на гавѣ
 молатъ да штан призываюче идоломольцѣ бабы. тоже
 творѧ^т не токмо хоуди лю^ае. нъ и бгаты^х моужии жены.
 се же есть велми злѣе иже есть прикладати треп^рь стѣга
 бѣа. къ идольстѣи трапезѣ [Тих.: 85–86].

Ця репліка є відсиланням до СлІс, яке, у свою чергу, має в основі місце з 65 глави Книги пророка Ісаї [Іс. 65, 8–15] (детальніший аналіз пам’ятки див. далі). Водночас репліка містить контамінацію із СлХр, де в антирожаничному контексті, схожому на СлІс, наводяться ще й слова ап. Павла про чашу Господню і чашу бісівську [1 Кор. 10, 21]. Контамінація має характер вставки (починаючи зі слів **и Павел рече** і закінчуючи словами **да не разгнѣваемъ господа** — див. далі). При тому що кінець аналізованої репліки (**се же есть велми злѣе** і далі за текстом) належить за смислом до СлІс, то й нагадування про домашні моління вілам і Мокоші (Мокош і віли також називаються СлХр, хоча й поза прямим зв’язком із рожаничним культом — безпосередньо поруч з назвою *рожаниця* ці назви виявляються у СлГр) теж є контамінаційною вставкою.

Так чи інакше, кінець аналізованої репліки є підсумком до висловленої на початку оцінки рожаниці як першорядного ідола: «прикладати» тропар святої Богородиці до ідольської трапези є найгіршим порушенням. Слід звернути увагу, що за змістом тропар є церковним співом, що виражає сутність того, що святкується, сутність згадуваної священної події. Щодо виразу *прикладати тропар* у значенні ‘виконувати тропар’ пор. др. *въспоите гѣи пѣснь*, а також *Вы же девы красных лики, восхвалите бога...*

К сему ж^е вы приложите песнь [328 15, с. 20]). То невже священники могли настільки збочувати християнство, щоб у церкві провадити християнську відправу на честь язичницького персонажа? Таких даних в історії східно-слов'янської церкви не засвідчено. Однак джерела настійливо критикують тих, хто співає *пѣснь бѣсовьску*. Можливо, це і є реакція на несправедливе виконання тропаря (*молитви* = *пісні*) на честь Богородиці.

Повертаючись до аналізованої репліки, знову ж таки зазначимо ту важливу для аналізу обставину, що виконавці тропаря при ідолівській трапезі підкреслено мисляться автором усе-таки як християни, а не як язичники або й навіть єретики, відступники чи двовірці. Це значить, що автор має на увазі якихось нерозумних, ненавчених, невігласів, які самі при цьому вважають свою поведінку християнською. Виразно така ідея простежується в іншій пам'ятці (знаходиться в тій же самій збірці 1423 р. на звороті арк. 33):

Лаудикиинскаго свора. Ёже имъ повѣда англьъ церкви
Лаудикиинскаго. творимое дѣло злыми члвѣкы и глше
англъ. Горе, горе члвкомъ тако творщемъ. иже есть
ненависть бѣоу. и на гнѣвъ бѣи. иже ѿ неразоумья
дѣюще. неподобное и непотребное. мнѣща чѣть
творщѣ гѣжи бѣи. ставѣще трапезоу кроупичьтыми
глѣбы. и сыры. и чѣрпала наполняюще вина
добровоннаго. и творщѣ тре^прь ржьствоу. и подавающе
дроугъ дроугоу гадѣть и пьютъ. и мнѣтса добро творщѣ.
и хвалоу тѣмъ въздающе влѣчци чистии еи же есть
бечьстие и хоула. виною рекше рожьства. Нѣ чьсть се
дѣци гѣжи бѣи. не бо есть зд(есь) творимое въ слово бѣоу.
и въ похвалоу бѣи [Тих.: 86].

Легко побачити, що автор і тут не згадує нічого спеціально язичницького: йдеться про спотворення несвідомими християнами православних догматів. А спотворення чітко подається як таке, що підпадає під поняття несторіанства або аріанства: християни-невігласи поклоняються Богородиці як породіллі, а її сину — як народженій людині. А це є ганьба для чистої й непорочної Диви і вираження не любові до Бога, а ненависті до нього.

Останнє з наведених зауважень стосується християнської учительної традиції, започаткованої за часів вселенських соборів церкви. Річ у тім, що уривок *Лаодикійського собору* (помісний Лаодикійський собор відбувся близько 363–364 р.) насправді є не чим іншим, як викладенням 79 канону VI Вселенського собору (Трульського) в Константинополі (690–691 рр.). У світлі того, що Лаодикійський собор заборонив братські трапези в храмах (див. далі), помилка щодо атрибуції канону могла виникнути при відтворенні його по пам'яті. У латинському викладенні канон звучить так:

Quando aliqui post Diem Natalem Christi Dei nostri reperiuntur coquentes similam et se hanc mutuo dantes, praetextu scil. honoris secundinarum impollute Virginis Matris, statuimus, ut deinceps nihil tale fiat a fidelibus (цит. за: [415, с. 157]) — *Коли ким-небудь після дня Різдва Христа Бога нашого буде варитися мука тонкого помелу і це буде подаватися одним одному під виглядом вшанування пологів (дослівно secundinarum 'плаценти, посліду'. — М. З.) Пречистої Диви-Матері, постановляємо, щоб надалі ніхто такого не чинив із (право)вірних.*

Для порівняння наведемо православний церковний переклад цього ж правила:

Божественное от Девы рождение, как безсеменно бывшее, исповедуя безболезненным, и сие всему стату проповедуя,

подвергаем исправлению творящих, по неведению, что-либо не должное. Понеже убо некие, по дне святого рождества Христа Бога нашего, усматриваются приготовляющими хлебное печение, и друг другу передающими, аки бы в честь болезней рождения всенепорочные Девы Матери: то мы определяем, да не совершают верные ничего такового. Ибо не есть сие честь Деве, паче ума и слова, плотию родившей невместимое Слово; если ея неизреченное рождение определяют, и представляют по примеру обыкновенного и нам свойственного рождения. Если убо отныне усмотрен будет кто-либо тако творящий: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен [Трул.: 79].

Легко пересвідчитися, що цей же канон передано і в зауваженні про єресіарха Несторія. Про це ж саме говорить і в наведеному вище уривку про требокладіння ідольське, коли критикується ідольська рожанична трапеза на честь Богородиці, а рожаниця розцінюється як першорядний ідол.

З погляду викладених вище теоретично-методологічних настанов виразною особливістю розглянутих пояснень постає їх очевидний паразитичний характер: кожна з реплік своїми практично тотожними лексико-граматичними й оцінно-стилістичними зворотами віддзеркалює зміст важливішого канонічного положення і спрямовує його на одну й ту ж саму ситуацію давньоруської реальності — ідольську обрядовість у вигляді другої рожаничної трапези, яка проводиться на честь Богородиці у зв'язку з Різдом Христовим.

Таким постає зміст назви *рожаниця* в самих пам'ятках. І той факт, що за наведеними репліками стоїть цілком виразний середньовічний погляд, до того ж погляд не одного, а, очевидно, багатьох різних авторів, є неспростовним і потребує більш ретельної уваги до інших відомих фактів.

2.4. Термін друга рожанична трапеза

У світлі зроблених спостережень наступний крок у розгляді проблеми доцільно пов'язати з аналізом назви *друга рожанична трапеза*. Звертаючись до питання про рожаничний культ, Є. В. Анічков свого часу зазначив, що найсуттєвішим у ньому є поставляння трапези: передусім проти цього обряду спрямовані церковні повчання. А оскільки ця трапеза йменується другою, то була, очевидно, якась перша, звичайна. У цілому ж, як вважає дослідник, «сукупність давніх свідчень щодо рожаниць викликає уявлення про рожаничну трапезу як про особливе обрядове святкування, а про самих них як про тих фей, що з'являються при народженні немовляти, про яких ми знаємо з дитинства із казок абата Перро та їх дуже популярних переробок» [11, с. 161–163]. Відповідний західноєвропейський матеріал знаходимо вже в І. І. Срезневського, який у зв'язку з Рожаницею говорить, що «в давнину ложе обіду приготувлялось у багатих будинках при народженні дітей Юноні-Люцині. Так у стародавні часи й у Франції приносилась треба феї Естереллі, покровительці плідності. У бретонців тривалий час залишався звичай приготування обіду для фей у кімнаті поруч з тією, де лежали породіллі, і до сих пір залишається повір'я про нічні їх обіди» [338, с. 119–120].

Так чи інакше, але першорядна спрямованість повчань проти неканонічної трапези беззаперечна, як беззаперечне й те, що ця трапеза називається другою. Окрім багатьох цитат із таким визначенням трапези слід нагадати, що Слїс, цілком присвячене винятково критиці рожаничного культу, позначає це також у своїй назві — *о поставляющих вторую трапезу роду и роженицамъ*. Увесь же давній матеріал у даному відношенні свідчить, що таке визначення трапези було певним чином термінологізоване й добре знане тогочасним книжникам у своєму значенні.

І тут слід поставити питання: який все ж таки сенс у тому, що трапеза постійно називається *другою*? Коли виходити з того, що семантика по-

рядкових числівників базується на послідовності однорідних явищ, то справді мала б бути й *перша рожанична* трапеза. Але нічого подібного на рівні визначень джерела не подають. Натомість є виразне протиставлення другої рожаничної трапези (вона ж *незаконна*) трапезі *законній* у тому ж, наприклад, СлХр:

...не тако же просто зло творимъ но смѣшаемъ нѣкыи чѣтыя мѣтвы с проклатымъ молениемъ идольскимъ. иже стават лише трапезы кѣтныя. и законнаго шѣда иже нарѣцаеть незаконнаа трапеза и мѣнимаа родѣ и рожаницамъ в гнѣвъ бѣ [Гальк.: 43].

Отже, якщо перша трапеза законна, то вона явно не може бути присвяченою гіпотетичній язичницькій Рожаниці. Тоді наступна трапеза (якщо вона рожанична у тому сенсі, що присвячена гіпотетичній язичницькій Рожаниці) не повинна бути другою, бо вона в такому разі фактично є першою щодо цього персонажа. Проте саме вона номінується другою. Тут прихована якась суперечність.

Відразу зазначимо, що ця суперечність закладена в поясненні на зразок того, що культ язичницької Рожаниці і культ християнської Богородиці існували паралельно якийсь більш-менш тривалий час, причому культу не змішувалися настільки, що спочатку вшановувалася Богородиця в день Різдва Христового, а на другий день Різдва окремо вшановувалась язичницька Рожаниця (серед великої літератури з цього питання пошлемося на вже згадувану роботу В. В. Мількова [255], де ідеї подібного двовір'я викладені чи не з найкращою аргументацією). При подібних підходах можна, зрештою, й пояснювати вираз: трапеза *друга* — тому що на другий день Різдвяних свят, а *рожанична* — тому що присвячена Рожаниці.

Проте в такому разі залишається ще одне важливіше питання, яке стосується можливості більш-менш тривалого (тривалого настільки, щоб

закарбуватися у суспільній свідомості й утримуватися впродовж століть) паралелізму язичницьких вірувань та християнської віри.

Відомо, що у східних слов'ян язичницькі уявлення відносно швидко були асимільовані християнством, внаслідок чого постало побутове християнство, у якому язичницькі за сутністю духовні вияви згрупувались навколо християнських персонажів: бога-громовержця Перуна замінив св. Ілля (він же Ілля-Громівник тощо), бога Волоса/Велеса (він же *скотий бог* в усталеному визначенні) заступив св. Власій як покровитель домашньої худоби, богиню Мокош як гіпотетичну покровительку жіночої хатньої праці та, очевидно, інших важливіших проявів жіночого життя (вагітність, пологи) замінила християнська Параскева П'ятниця з тими ж функціями. Ці приклади є хрестоматійними (і ними ж ілюстрації щодо слов'янства практично й обмежуються).

Так ось: якщо в названих випадках спостерігається повна асиміляція язичницьких уявлень з витісненням у забуття язичницького персонажа і перенесенням його атрибутики на християнського покровителя, то в разі співвідношення гіпотетичної Рожаниці та Богородиці виступає начебто чіткий паралелізм — спочатку поклоніння Богородиці, а потім — окреме поклоніння Рожаниці. Подібні розуміння можуть пропонуватися під впливом внутрішньої форми терміна *двовір'я*, тобто дві віри, співіснування двох вір. Свідомо не заглиблюючись в аналіз проблеми двовір'я (про це див.: [355, с. 56–59; 108]), підкреслимо, що насправді слово, виникле у східних слов'ян ще в ранню епоху, не мало тоді того смислового навантаження, яке в нього вкладається сучасними дослідниками (двовір'я як синкретизм язичництва і християнства). Цікаво, що «Патристичний грецький словник» за редакцією Г. Лампе («A Patristic Greek Lexicon», G. W. H. Lampe, ed. Oxford: Clarendon Press, 1987), дані з якого наводить Ю. С. Степанов, не містить у своєму корпусі слів на зразок *διπίστια або *δυοπίστια 'двовір'я' (пор. наявні там πίστις 'віра' та ἀπίστια 'відсутність віри') [343, с. 601–602].

Відповідне поняття виникло, очевидно, в літературній полеміці з латиною і вперше позначається тільки в XI ст. у Феодосія Печерського в його оригінальному (тобто не перекладному, як це стосується інших творів полеміки на ту добу) слові «О вѣрѣ крестыанской и о латынской»:

ты же ча^ао блюдиса кривовѣрныхъ. ꙗ вѣхъ ихъ словесъ.
зане ꙗсполиласа ꙗ наша земла злыга тоа вѣры. <...> не
подобаетъ же чадо хвалити чужее вѣры. аще хвалить
кто чужю вѣру. то обрѣтаеться свою вѣру хула. аще ли
начнетъ непрестанно хвалити ꙗ свою и чужю, то
обрѣтаеться таковыи *двоевѣрецъ*²⁹ близъ есть ереси
[Поп.: 78].

Отже, первинно двовірці з відомих на сьогодні джерел — це християни, які терпимо ставляться до латини.

Повертаючись до питання про можливість гіпотетичного співіснування Рожаниці й Богородиці в тогочасній релігійній свідомості, підкреслимо, що на ґрунті наявних фактів немає жодних підстав говорити про функціональну еквівалентність язичницького та християнського персонажів. Богородиця виступає як Мати Божа (а в зв'язку з цим і просто як мати в земному розумінні), але ніколи не фігурує як провісниця майбутньої долі народженого. А рожаниці навіть при великому бажанні дослідників можуть лише дуже гіпотетично тлумачитися не більше того, як «девы судьбы», персонажі, що з'являються при народженні немовляти й пророкують йому майбутню невідворотну долю. Якщо функції піклування майбутньою долею переносились на Богородицю (у трансформованому вигляді — піклування вагітністю, пологами, захистом матері та немовляти, захистом ма-

²⁹ Тут і далі усі виділення в цитуванні джерел наші. — М. З.

теринства й дитинства, але — не більше того, тобто про віщування долі Богородицею у побутовому християнстві навіть не йдеться!), то це відбулося передусім завдяки тому, що вона сама є Матір'ю. Саме в цьому полягають витoki того найміцнішого для її культу переконання, що «вічне покликання і призначення Богородиці — бути заступницею роду людського, опікуватися вдовами й сиротами, давати приклад повсякденної поведінки й радувати собою людей» [308, с. 67].

З іншого боку, на рівні побутового християнства на неї теж поширювалася та сама обрядовість, яка була пов'язана з пологами звичайних жінок. І це цілком зрозуміло: жіноцтво, безперечно, сприймало Богородицю не тільки як покровительку й заступницю, але також і в аспекті рівноправного співчуття її материнству та її материнським стражданням.

У зв'язку з цим міркуванням може обґрунтовуватися така думка: термін *друга рожанична трапеза* стосувався трапези, що поставлялася на другий день Різдва Христового на честь Богородиці як породіллі (*рожаниці*). Таким чином, аналізований термін стосувався одного і того ж персонажа (фактично — двох, бо другим був Син Божий, для якого подібна трапеза теж була виявом релігійної образи), чим пояснюється закономірне вживання порядкового числівника *друга*, тоді як визначення *рожанична* пояснює ідолоський смисл цієї трапези. У цілому ж це знову виводить на положення 79 канону VI Вселенського собору.

У продовження доказів цієї тези необхідно зазначити, що в індоєвропейській міфологічній традиції приготування обрядових страв у зв'язку з народженням немовляти справді має глибокі дохристиянські витoki і в успадкованому вигляді утримується до наших днів. Стосовно слов'ян слід звернути увагу на такі свідчення. У болгар у багатьох місцевостях відразу ж після пологів повитуха кадить породіллю, дитину й молодиць, щоб ці останні також народжували, а потім переламує обрядовий хліб зі словами: «Ай-де, Света Богородица, който няма — да има, който има — да завтори»

(*Ой Свята Богородице, хто не має — нехай має, хто має — хай повторить*). Відразу після народження дитини або на другий (!) день після цього міситься тісто для обрядового пирога, який називається *богородична пита*, тобто *богородичний хліб* (приуроченість болгарського обрядового хліба до *другого* після пологів дня та наявність у заклинанні-побажанні виразу *да завтори* з тією ж семантикою має, мабуть, не випадковий, а симптоматичний характер у світлі висновків М. І. Толстого про ізоморфність елементів обрядової дії та її словесного супроводу [354, с. 23–24]). У родопських болгар на свято *Божия майка* (тобто *Божя мати*) неплідні жінки, які хотіли завагітніти, пекли великий кукурудзяний пиріг, розламували його і роздавали сусідам [353, с. 217–218].

Цікаві факти такого плану засвідчені стосовно східних слов'ян. Одна із пам'яток вісімнадцятого століття (стаття Рум'янцевської збірки, присвячена марновірству) повідомляє:

... и с робятъ первыя волосы стригѹтъ и бабы каши варят на собрание рожаницам, и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ дают изъ руки да рыкнетъ двѣца бѹдетъ, а молчить ѿрокъ бѹдет [Гальк.: 94].

У скороченому вигляді *и бабы каши варят на собрание рожаницам* це місце зазвичай наводиться на користь того, що міфологічним рожаницям поклонялися ще донедавна [395, с. 67; 308, с. 24]. Насправді наведений більш повний уривок з цієї досить пізнього походження пам'ятки (яка сама по собі містить чи не найбільший перелік народних ігор, марновірства й прикмет) свідчить, на нашу думку, про те, що рожаницями тут називаються жінки, що недавно народили дітей, породіллі — пор. чітку логічну градацію перерахованої обрядовості: *пострижини* — *родини* — *гадання про статъ майбутнього немовляти*. Міфічні персонажі сюди не пасують, тим більше що в слов'янських уявленнях подібні духи (у кількості переважно

трюх, як свідчать південнослов'янські фольклорно-етнографічні дані про *судиць* і под.) не збираються, а з'являються, тобто в міфологічному топосі вони вже існують як певна єдність (пор. уявлення про східнослов'янських русалок, південнослов'янських віл тощо та відьом — останні справді збираються на шабаші).

Щодо слова *собрание* стосовно рожаниць, то теоретично воно в даному разі може мати одне з двох значень: це або *збори*, *сходини*, або обряд якогось індивідуального ритуального приготування породіль (пор. обряд *соборування* у православній традиції як приготування до переходу у тойбічний світ помираючої або важкохворої людини). Додаткові факти пізнішої фіксації свідчать, що тут виступає саме перше із наведених значень — *сходини* (про що див. далі).

Особливої ваги набуває вираз *бабы каши варят* у тому плані, що в інших джерелах *бабы каши* — це назва другого дня Різдва Христового, як це засвідчено для колишньої Курської губернії О. О. Потебнею (див.: [344, с. 415]; спеціально про семіотичну роль *каши* у слов'янській обрядовості див.: [45]). Зазначені факти дозволяють перекинути семантичний місток між назвами *рожанична трапеза* та *бабы каши*: очевидно, що ці назви є синонімічними й стосуються породільної обрядовості. Це значить, що термін *рожанична трапеза* має сенс *породільна трапеза*, трапеза, яка готується на честь родин. А оскільки назва *бабы каши* виразно закріплена за другим днем Різдва, то це, у свою чергу, значить, що ставилась така трапеза на честь пологів Богородиці, як в інших випадках у зв'язку з пологами звичайних жінок (пор. вище про приготування ритуального хліба у болгар на другий день після народження дитини).

Зрозуміло, що наближений до земних потреб культ Богородиці як заступниці жіноцтва і дитинства церква не повинна була б засуджувати. Навіть навпаки — у такому вияві цей культ не суперечить церковному вченню й складає органічну частину християнських вірувань у побуті народу

(про слов'янську породільну обрядовість і образ Богородиці у зв'язку з цим див. спеціально: [181]). Але зовсім інша справа, коли йдеться про вшановування самої Богородиці як рожаниці-породіллі: подібні погляди вступають у принципову суперечність із христологічними догматами й повинні були критикуватися з усією рішучістю. Саме це й спостерігається в церковних повчаннях, коли друга рожанична трапеза постійно критикується в одних із тих же клішованих виразах, що ведуть до відповідної постанови VI Вселенського собору.

Продовження заборон щодо вшановування Богородиці породільною трапезою знаходимо й пізніше: патріарх Константинопольський Ієремія у своїй енцикліці від 1589 р. засуджував те, що українці на другий день Різдва вшановують *полог* Богородиці й приносять *семидаліон, муку печену* до церкви [415, с. 157]. Про ті ж українські часи відомо, що на другий день Різдва Христового заможні сільські жінки приходили до церкви із спеціально випеченими пирогами (пор. вище *тоже творат не токмо хоудии людие нъ и богатых моужии жены*), у зв'язку з чим митрополит Київський Михайло 1590 р. в одній із соборних грамот засудив і заборонив це як звичай недостойний і несумісний зі святістю Пресвятої Діви: *...и тежь пироги на завтри Рождества Христова, которые приносят до церквей, мняше въ честь Богородицы, еже есть велико безчестіе и догмать безбожныхъ еретикъ, дѣвая бо Богородица паче слова и разума нетлѣнно роди* [189, с. 82]. Таким чином, як енцикліка патріарха Ієремії, так і соборна грамота митрополита Київського Михайла (вочевидь, реакція на енцикліку), майже дослівно повторюючи положення того ж таки 79 канону VI Вселенського собору, є беззаперечним продовженням започаткованої ще в епоху стародавньої Русі лінії у боротьбі з рожаничним культом. Принагідно нагадаємо, що в українській народній традиції (особливо в західній частині України) вшановування Богородиці на другий день Різдва відоме й сьогодні.

Стосовно терміна *бабьи каши* важливо звернути увагу ще й на те, що на східнослов'янському терені серед обов'язкових питань під час сповіді було таке, дуже часто цитоване дослідниками: *Или каши варила во Христовѣ Рожествѣ* [8 I, с. 167; 8 II, с. 406]. Це слід, очевидно, розуміти так: якщо варити кашу було гріхом, то тільки тому, що це спричинялося до приниження Богородиці, бо кашу, яку прийнято готувати для звичайної породільної обрядовості, готують також на честь Пресвятої Діви Богородиці.

Вельми яскраве світло на характер обряду *бабиних каш* і його термінологію проливають сучасні дані, опубліковані Т. Ю. Власкіною стосовно реконструкції родильно-хрестильного комплексу за фольклорно-етнографічними матеріалами донських станиць [60]. Свідчення настільки важливі з погляду середньовічної антирожаничної полеміки, що наведемо їх у більш детальному викладенні.

Одним із ключових елементів цього комплексу є обряд *бабина каша* (також рос. *бабья каша*), який припадає на перший рік після народження дитини. У певний день жінки, в яких бабка-повитуха приймала дітей, приносили їй гарбуза, бабка варила кашу, потім жінки везли її на санчатах до того дому, де збиралися святкувати. Туди ж приносили й інші страви, але головною залишалася гарбузяна каша, яку кожна жінка одержувала в тарілці з рук бабки. Святкування, супроводжуване пиятикою, було суто жіночим, чоловіків на нього не допускали. У разі якщо хтось із чоловіків заходив до хати випадково, його виганяли.

Цікаво, що деякі інформатори вказують на те, що в «каші» брали участь ті, у кого цим роком народилися діти. Це явно узгоджується із староруським *бабы каши варят на собрание рожаницам* та ще більш давнім *штаи призываюче идоломольцѣ бабы. тоже творат не токмо хоудии людие. нь и богатых моужии жены.*

Показовою є й календарна визначеність обрядового святкування: при сьогочасному широкому варіюванні дат воно все ж таки переважно припадало на Різдвяні свята, саме на другий (!) день Різдва Христового (зазначимо від себе, що навіть коли святкування відбувається в інший період, то роль санчат вказує на колишню приуроченість святкування до зими, тобто до Різдвяних свят).

Поширеність подібного святкування підтверджується й даними етнолінгвістичного словника «Славянские древности», з якого в додаток до наведеної вище засвідченої О. О. Потебнею назви *бабьи каши* довідуємося про вор. та кал. *бабьи каши* ‘пригощання для повивальної бабки на другий (!) і третій день Різдва’ [348, с. 122].

Виразні паралелі до східнослов'янської обрядовості цього плану детально описані в тому ж словнику щодо болгарського календарного свята *бабин день*, що припадає на 8 січня (за новим стилем): відвідини бабки-повитухи, складчина, трапеза в домі повитухи, обрядове катання по селі тощо [119, с. 123–125]. Ця обрядовість, відзначають автори, має багато спільного із звичаями шанування повитухи в інших слов'янських зонах: «У південно- і західноруських областях [тобто в Україні і Білорусії. — М. З.] і в Сибіру 26 й 27 грудня [за ст. ст. — М. З.] відзначали свято повитух і породіль *Бабьи каши*, *Бабий день*, *Бабины*, який знаходить паралель у проведенні 27.XII служби іконі Богородиці «Допомога у пологах» та іконі «Черева народження» [119, с. 125]; див. також: [302, с. 18–19]. Чи не є це все прямим відлунням стародавньої заборони на виконання тропаря Богородиці при рожаничній трапезі?

Таким чином, уся сукупність розглянутих свідчень від середньовічної доби до сучасності виразно промовляє на користь того, що коли в церковних повчаннях йдеться про другу рожаничну трапезу, то давні автори мають на увазі обрядову пологову трапезу, яка поставлялась на честь Богородиці як матері-породіллі на другий день Різдва Христового. Цей зви-

чай походить, у свою чергу, від язичницьких обрядів породільного кола, пов'язаних з реальним жіноцтвом, щодо якого подібна обрядовість засвідчується, схоже на те, й стародавніми писемними джерелами.

Якщо справедливе останнє припущення, то постає зрозумілим, чому на вістрі церковної уваги в аспекті рожаничного культу постійно знаходяться жінки. Мабуть, не стільки тому, що жіноцтво було соціально пасивнішим і стійкіше зберігало елементи архаїчної культури (факт беззаперечний і використовується як пояснення в даному випадку), а передусім тому, що ця обрядовість не забувалася, оскільки зберігала свою функціональність стосовно самих початків людського життя. Але при тому така обрядовість наносила нестерпну для церкви образу Богородиці.

Звернемося нарешті до першого члена у парній формулі *на гнів Богу і на хулу Богородиці*. На перший погляд, поняття *гніву Божого* може тлумачитись як загальне місце повчань, *locus communi*. Однак якщо стати на позицію, обґрунтовану вище, то слід взяти до уваги, що з богородичним догматом щільно пов'язана й христологічна проблематика (власне, богородичний догмат є похідним від христологічного). З погляду церковного догмату, Ісус Христос єдиносущний Отцю по Божеству і він же єдиносущний нам по людськості. Спроби заперечення цього канонічного положення породили серед інших такі ересі, як аріанство, аполлінаризм, несторіанство, монофізитство, монофелітство [254, с. 594–595]. На Русі обговорення подібних питань відоме, між іншим, через творчість Кирила Турівського [222] і, здається, було опосередковано пов'язане (через критику аріанства) з богородичною проблематикою. У всякім разі, проблема була добре знана на Русі. Наприклад, до неї неодноразово повертається Хроніка Георгія Амартола:

<...> [п]о сихъ же бѣ нѣкыи именовъ Нестории [еретик додається в інших списках. — М. З.] ѿ Юрманікія Соуриискыя, престоль Костантина града имыи. ть подобно гл̄а о Х̄воу двоу єстьствоу злмоудрьно сподо-

биса, Павел и Феодоръ, своихъ оць, послѣдствоуя. снѣ же бо бѣ Киликовъ, ищадья же Самосатова. сего ра^п на стоую двѣцю ѿмѣтноую взать крамолоу, ѿмѣтаяса своѣго гѣ и досажая своѣи влѣци, оканьнии рабѣ не-срамливыи. съ оубо злыи Несторіи третии предѣстатель бѣ Иудеискому еретичьствоу сию, иного соущьства ѿ собѣ Ха и иного бѣ слова по очьствию ѣго и прелесть родословья. [е]го же ѿ Мании и Аполинария ѿмѣтная части и третии паки помощникъ Ювтоухии, игоумень монастырю Костатиню градоу, показаса. тѣ, не приимая єдиносоущно и єдиноєстествена по плѣти гнѣ подобаєть намъ исповѣдати, ѿмѣташеса соущимъ глѣти въ Хѣ двѣ єстествѣ совькоуплениє сею и съчтаниємъ. и єще же нѣ и єтера нѣкоторая тщесловья и не лѣпья прижьжаше съ нбсе, глѣ снабдѣвше тѣло гнѣ яко сквозъ пропаженье ѿ двѣца протечь боу словоу съ нбсе сего облѣчена, да изволить родитиса ѿ жены <...> [172 I, с. 323] — <...> після цих же був один на ім'я Несторій єретик із Германікиї Сирійської, що обіймав [патріарший] престол Константинополя. Той наважився те ж саме казати зломудрене про Христові два єства, наслідуючи отців своїх Павла і Феодора. Син же був Киликів, а коліна Самосатового. Через те на Святу Діву звів недостойне збочення, зрікаючись свого Господа і досаду приносячи своїй Владичиці, окаянний раб безсоромний. Цей же злий Несторій третій начальник був іудейському єретизму: одне єство в Христі та інше в Слові, що є Отцем Його, а також збочення про природу Його — Манії і Апполінарія збочена частина. І третій ще прибічник Євтихий, ігумен монастиря в Константинополі, виявився. Той не приймав, що Єдиносуцного і Єдиноприродного по плоті Господні слід нам сповідувати, зрікаючись називати в Христі поєднання і злиття двох єств. І ще й інше пусте й облудне додаючи: з небес, стверджував, зійшло Слово крізь лоно дівичі, поєднавшись із плоттю Господньою, і народився від жінки (Христос) <...>;

<...> третїи бѣ .с. [собор] оць въ Юфесѣ на Несторѣя. <...> пришедъшю и томоу въ Юфесѣ и глѣщю: нѣ [нѣсть] сѣя бѣа Мрїя, но хрѣстородица, и два сѣны ѡ єдино҃го Ха ба басньсловоущю и двѣ соущѣствѣ, и ино҃го же слова соуща ѡ отца рожена, ютера же ѡ Мрѣя рожена члѣвка и держаньємъ же совокоуплена ба слово и тезомъ и томоу [тезоименитомъ в іншому списку — М. 3.] сѣнь глѣномоу. <...> проклатъ ю҃го сборъ, єдиноу же Ха и ба наше^т особъ оупостатасъ и двѣ юстствѣ явѣ законьствова сборъ, томоу же соущю боу и члѣвкоу, и стоую Мрѣю истиньноюу и безложноу бѣю. [исповѣдаша додається в іншому списку. — М. 3.] [172 I, с. 399] — <...> *третій був собор отців в Ефесі на Несторіа <...> коли той прийшов в Ефес і проповідував: не є Марія свята Богородиця, але Христородиця. І про двох синів в єдиному Христі Бозі пусте говорив і про два єства: одне — Слово суцє від Отця народжене, інше ж — від Марії народжена людина, і совокуплені держанням Божим Слово і позірний тезоіменований Син. <...> прокляв його [Несторія] собор і постановив законом: єдині Христа і Бога нашого іпостась і два єства, і для цієї суцїє Боголюдини Марію як істинну і неоманливу Богородицю сповідувати;*

<...> тѣмъ и Костантинъ великіи, Арью хоулствоующюу и глѣющюу: нѣ (= не єсть) сѣнь єдиносущныи бо҃гу и ѡцоу, но тварь и ѡ небытіа бѣ, събравъ в Никеи .тїи. стѣ^х ѡцѣ, и самъ тамо пришествова и, Арию ѡсоужденъ и проклатоу бывшоу потщаса простославнѣи и оудръжатиса вѣрѣ. сего ради исповѣдающе бжѣственіи ѡцы єдиносущенъ сѣи сѣнь б҃гоу и ѡцоу, даже и донна поємъ е^с [юмоу в іншому списку. —

М. 3] и вѣроуемъ <...> и Несторию и нечѣстивомуу глѣощоу: ино е̄с̄ б̄гослово, ино^ж е̄с̄ Х̄с̄, швогос̄ е̄с̄твомъ с̄на б̄жиа и ѿча, сего^ж нечѣстиво вводиашоу бл̄гтию с̄на, с̄т̄ѣи М̄рїи соущи б̄ци ѿмѣтаюшоуа <...> [172 I, с. 415]. — <...> *тому і Костянтин Великий, коли Арії богохульствував і казав: «Не є Син єдиносущний Богу і Отцю, але твар і з небуття постав», зібрав в Нікеї 318 святих отців і сам туди прийшов. І коли засудили і прокляли Арія, потрудилися православні дотриматися віри. Тому сповідують божественні отці: єдиносущний є Син Богу і Отцю, що до сих пір сповідуємо й у що віруємо <...> і коли Несторій нечестиво проповідував: одне є Богослово, а інше є Христос; (називав) першого за єством Сином Божим і Отчим, а другого нечестиво Сином за благодаттю, святої Марії, що є Богородицею, зрікаючись <...>.*

Неважко помітити, що ключова лексика цитованих місць Григорія Амартола має явні паралелі в наведених вище документах. Але не тільки переклад Хроніки Георгія Амартола доносить на Русь ідеї та рішення часів вселенських соборів. Засудження несторіанської ересі фіксується вже в Єфремівській Кормчій XII ст.: *По истинѣ б̄цю славяще и блядское Несториево раздѣление яко отълучено б̄ж̄ствьныя части отъгоняще* [328 1, с. 251], причому формулювання Кормчої явно відтворюють 1 правило VI Вселенського собору (*согласием запечатлеваем, единого Христа Сына Божия и воплотившагося проповедуя, и безсеменно родившую Его, непорочную Приснодеву Марию исповедуя собственно и истинно Богородицею, а безумное разделение Нестория, как от жребия Божия отлученное, отвергаем*). Таким чином, наведені вище варіанти репліки про те, що рожаничну трапезу навчив ставити Несторій, не є випадком — вони виявля-

ються виразною пульсацією ідеологічного поля тогочасної східно-слов'янської богословської думки.

У світлі фрази з Георгія Амартола *сватоую Марью истинноюу и безложноу* (др. *безложьный* = *без лжи*, є синонімом до слова *истинный*) *богородицю исповѣдаша* процитоване правило Єфремівської Кормчої цікаве тим, що також постановляє прославляти Богородицю *по істині*. Подібну ж постанову містить «Стословець св. Геннадія, или Учительныя наставленія о вѣрѣ и благочестіи» за рукописом XIV ст.: *Рожьшою же Его Матерь Богородицю нарѣцай, Дѣву суццю и Матерь, яко роди и воздои, и Дѣву же, яко Дѣвою пребысть и пребываеть* [299, с. 2]. «Стословець» відомий на східнослов'янських теренах уже за «Ізборником Святослава» 1073 року (пам'яткою, нагадаємо, перекладною), але там такої статті немає. Отже, вона з'явилася пізніше на Русі і викликана потребами тогочасної ситуації, цілком узгоджуючись з контекстами критики *неістинного* прославляння Богородиці, *незаконності* рожаничної (у світлі того, що церковні поняття *закону* та *істини* були близькими і часто виражали одну сутність; пор. також аналіз слова *закон* в: [252]).

З наведених фактів і можна робити висновок, що ідея *гніву* (*прогнівання*) *Божого* не є просто загальним місцем, але спирається на спростування єретичного розділення Божественного і людського в іпостасі Ісуса Христа. У світлі ж семіотичного навантаження ритуальної трапези постає зрозумілим, що розділення трапез на *законну* та *другу* є саме знаком такого іпостасного розділення Ісуса Христа. Тому така трапеза є *незаконна* у світлі прямого церковного значення слова *закон*. Ось чому церква залишилася безкомпромісною в цьому питанні і послідовно, настійливо, рішуче, упродовж століть (пізніше, можливо, вже й за інерцією канонічної традиції) боролася з виявами рожаничного культу.

Висловлені до сих пір міркування, маючи внутрішню доказову вагу, не знімають проте питання остаточно: адже існують інші давні джерела, де

род і рожаниця начебто виразно змальовуються як особливі окремі персонажі. Тому без ретельного аналізу цих джерел запропоновані рішення не можуть бути кінцевими. Але вони визначають кут зору у подальшому підході до аналізу повчань.

Висновки до другого розділу

Вихідним пунктом на шляху до осмислення в обраному аспекті писемних джерел давньої східнослов'янської книжності має стати розбіжність оцінки рожаничного культу в цих джерелах — факт, залишений поза спрямованою дослідницькою увагою. До сих пір інтерпретації культу рода і рожаниці мали полярний характер (теоніми *Род* і *Рожаниця* як імена величних верховних божеств, з одного боку, або як назви «нижчих» духів хатнього, родинного рівня, з іншого боку) в залежності від того, який бік давніх свідчень обирався тим чи іншим дослідником. Мало що дають і помірковані, обережно та із застереженнями висловлені погляди на зразок того, що за цими назвами могли стояти як вищі боги, так і нижчі духи.

Разом із тим у науці незрозумілим чином обійдені увагою цілком виразні давні пояснення рожаничного культу, які пов'язують його із порушенням церковних канонів у святкуванні Різдва Христового та вшануванні при цьому Богоматері як звичайної породіллі. У світлі цих неодноразових і повторюваних у тих самих виразах протягом кількох століть пояснень назви *род* і *рожаниці* набувають зовсім іншого сенсу: йдеться про пологи Богородиці (вона ж *рожаниця*) та народження Христа (*род*). Однозначне давньоруське церковне прив'язування цього збочення до несторіанської єресі ще більше увиразнює таке розуміння.

Це розуміння проблеми досить переконливо виявляє себе через аналіз терміна *друга рожанична трапеза*, який у всіх експліцитно виражених випадках давнього пояснення стосується ситуації неканонічного вшану-

вання Богородиці, а в цілому також цілком добре пояснюється через обрядову пологову трапезу, що пов'язувалася у слов'ян із святкуванням родин.

Під кутом зору такого розуміння проблеми слід розглянути й інші пам'ятки, в яких род і рожаниця нагадуються як особливі язичницькі персонажі.

Основні результати за змістом розділу опубліковані в: [130; 131; 132].

РОЗДІЛ ІІІ
«СЛОВО СВ. ГРИГОРИЯ О ТОМЪ,
КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ
КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»:
МОВНО-ТЕКСТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

3.1. Загальна характеристика пам'ятки

СлГр належить саме до одного з двох основних джерел (другим, нагадаємо, є СлІс), які спеціально зосереджені на рожаничному культі. Переходячи до розгляду свідчень першої з цих пам'яток, відразу відзначимо, що й тут так чи інакше простежуються смисли, подібні до виявлених вище: з одного боку, Богородицю грішно вшановувати як породіллю, з іншого боку — породіллями-рожаницями були елліністичні богині, а слов'яни навчилися вшановувати таких рожаниць від еллінів. Подальший розгляд орієнтований на обґрунтування цієї тези.

У повному вигляді СлГр у різний час було видане за чотирма відомими списками: за Паїсїївською збіркою кінця XIV — початку XV ст. (РНБ, Кир.-Білоз. збір. № 4/1081, арк. 40–43) пам'ятку видали М. С. Тихонравов [350, с. 96–97] та М. М. Гальковський [65, с. 22–25]; у тих самих авторів пам'ятка видана також за рукописом збірки XIV ст. Новгородської Софійської бібліотеки [350, с. 98–101; 65, с. 22–25] (РНБ, Соф. збір. № 1285, арк. 88зв.–90); М. С. Тихонравовим пам'ятка видана ще за рукописом XVII ст. Кирило-Білозірського монастиря [350, с. 102–104] (РНБ, Кир.-Білоз. збір. № 43/1120, арк. 132зв.–134), за рукописом XVI ст.

Чудівського монастиря пам'ятку видано М. М. Гальковським [65, с. 32–35] (ДІМ; Чуд. збір. № 270)³⁰.

За списками ПЗ, НС, КБ пам'ятка видана також П. В. Владимировим у 3-му випуску «Памятников древнерусской церковно-учительной литературы» О. І. Пономарьова [58, с. 231–235]. Це останнє видання має радше популяризаторський характер, аніж науковий. Власне, сам видавець попереджає, що видання призначається не для фахівців-філологів [299, с. V] (критичний огляд цього видання див: [11, с. 3–5]). Оскільки графічні особливості джерел тут не передаються, то видання в цьому відношенні може використовуватися лише як допоміжний матеріал. При тому, як повідомив автору цих рядків О. С. Щокін в особистому листуванні, в інших аспектах видання О. І. Пономарьова є більш точним. Тому в разі різночитань у виданнях тих самих пам'яток у М. С. Тихонравова і М. М. Гальковського більше можна довіритися П. В. Владимирову. Допоміжний характер має й видання СлГр за списком ПЗ у Ф. І. Буслаєва [43, с. 528–529], здійснене з суттєвими купюрами.

Усі чотири списки наводяться в нас у додатках до цієї дисертації.

Як уже зазначалося, СлГр стало відомим науці від середини ХІХ ст. Відразу ж воно привернуло увагу І. І. Срезневського, який визначив його як антиязичницьке повчання [337]. Пізніше пам'ятку проаналізував Є. В. Анічков [11, с. 58–80 та ін.], а надалі її було розглянуто В. І. Мансіккою [415, с. 160–172]. Вони, як одностайно й усі інші дослідники до них і пізніше, теж розглядали пам'ятку як суто антиязичницьке повчання. Власне, всі теперішні розуміння рода й рожаниць як окремих

³⁰ Списки пам'ятки ПЗ, НС, КБ ми використовуємо за текстами, перевіреними за рукописами О. С. Щокіним, якому ми висловлюємо щире подяку. Список Ч використаний нами за рукописом.

язичницьких персонажів тримаються на свідченнях цього джерела, вірніше кажучи, на таких його прочитаннях.

Доведення якоїсь альтернативної думки стосовно змісту СлГр потребує сьогодні, коли існують усталені й освячені науковою традицією інтерпретації цієї пам'ятки, різнобічного скрупульозного підходу до джерел у великому комплексі аспектів.

Зосередившись на розгляді СлГр, окреслимо найголовніші аспекти необхідного аналізу. По-перше, відомо, що східнослов'янське СлГр укладене на підставі візантійського взірця — 39LogGr. Отже, необхідно проаналізувати, як цей взірець використано книжниками. По-друге, саме 39LogGr ще в X ст. було перекладене на церковнослов'янську (давньоболгарську) мову. У зв'язку з цим постає питання про те, що було використане для укладання східнослов'янського СлГр — чи цей ранній південнослов'янський переклад, чи безпосередньо візантійський протооригінал, чи взагалі якийсь інший переклад? По-третє, СлГр відоме в чотирьох списках, а це значить, що слід розглянути питання про взаємозв'язок цих списків, виявивши й прокоментувавши різночитання, проаналізувавши важливі з погляду теми мовні особливості. В-четвертих, оскільки окремі нагадування про рожаничний культ виявляються в багатьох інших церковних джерелах, то постає питання про походження цих нагадувань, їхню типологію, їх взаємозв'язок, відносну хронологію тощо.

Інший важливіший аспект аналізу пам'ятки лежить у площині аналізу її смислових мікротем, серед яких будуть розглянуті далі такі домінанти, як етнімічна, трапезна, оргіастична, богині-діви-матері та деякі інші³¹.

³¹ У зв'язку з такою багатоаспектністю деякі місця з пам'яток будуть надалі кількаразово повторюватися для зручності сприйняття авторської думки.

Хоча, наскільки нам відомо, всебічний текстологічний аналіз списків пам'ятки не провадився (пор. також відносно недавнє зауваження В. Я. Петрухіна про те, що джерела і текстологія цієї пам'ятки — завдання майбутніх досліджень [290, с. 305]), проте окремі спостереження стосовно цього вже висловлювали неодноразово. М. М. Гальковський, датуючи Паїсївську збірку XIV століттям [65, с. 17] (на теперішній час збірка, як зазначено вище, датується кінцем XIV — початком XV ст. [327, с. 64]), відніс саме СлГр або його частину до кінця XIII — початку XIV ст. й охарактеризував список ПЗ як найдавніший за мовними рисами та за змістом. На його думку, викладення тут сильне і стисле, думки логічно витікають одна з іншої. Проте помилки тексту промовляють на користь того, що пам'ятка була переписана у збірку ще з більш раннього списку. Інші ж відомі списки містять пізніші посильні пояснення (не завжди правильні) переписувачів або й просто механічні вставки у початковий текст [65, с. 17–21].

Як уже зазначалося, предметом ретельного аналізу СлГр було в Є. В. Анічкова, який мав на меті реконструювати первинний складовий вигляд пам'ятки. Для цього дослідник проаналізував різночитання списків ПЗ (цей список також вважався ним найближчим до протооригіналу), НС та КБ, виявив розшукувані вставки і подав реконструкції гіпотетичних попередніх редакцій пам'ятки, постання якої відніс до 60-х років XI ст. [11, с. 58–50, 380–386].

При тому, що більшість технічних рішень щодо підозрюваних вставок і пропусків у списках має зовні обґрунтований вигляд, головною помилкою дослідника нам видається те, що він розглядав доповнення у цих списках відірвано від конкретної ідеї пам'ятки. Вірніше, ця ідея видавалася Є. В. Анічкову, як і всім іншим дослідникам, що зверталися до пам'ятки, дуже розпливчастою — повчання проти язичництва взагалі. До того ж Є. В. Анічков, подібно до М. М. Гальковського, теж вважав різночитання у

списках СлГр механічними накопиченнями вставок пізніших переписувачів.

Понад два десятиліття тому Б. О. Рібаков висунув іншу думку: найнадійнішим і, очевидно, найбільш близьким до протооригіналу є список НС, авторство якого до того ж може приписуватися ігумену Данилу — автору відомого «Ходіння», у якому той розповідає про своє паломництво у Палестину 1106–1107 р. Разом із цим дослідник вирішує й питання хронології пам'ятки — початок XII ст. [317, с. 12, 25–30].

І хоча така атрибуція пам'ятки розцінюється як малопереконлива [41, с. 438], проте міркуваннями щодо надійності списку НС не слід нехтувати: список справді містить виразні текстологічно-палеографічні сліди більш значної давності того первинного тексту, який став основою усіх відомих сьогодні списків пам'ятки. До того ж деінде він має малопомітні, але вагомні відхилення у спільних з іншими списками місцях, які наводять на підозру, що автор списку знав дещо більше того, аніж викладає оригінальний твір. Але це, власне кажучи, підводить до конкретного розгляду східнослов'янської переробки.

3.2. Елліністичні обрії східнослов'янської переробки

Підхід до розгляду СлГр доцільно розпочати з його візантійських витоків, у зв'язку з чим не можуть не постати питання щодо загального рівня обізнаності середньовічного православно-слов'янського світу з елліністичною спадщиною.

Наразі проблема детально розглядалася Д. М. Буланіним [37; 38; 39] та О. В. Твороговим [347]. Характеризуючи коло пам'яток, що могли стати джерелом знайомства давньоруських авторів з античністю, О. В. Творогов відзначає, що це коло надзвичайно обмежене: в ньому знаходяться деякі візантійські хроніки, романи про Олександра Македонського (Хронографічна та Сербська Олександрії), твори про Троянську війну («Притча о кра-

лех» та роман Гвідо де Колумна «Історія сплюндрування Трої»), Слова Григорія Богослова, а також твори Максима Грека. Давнішими джерелами є Хроніки Георгія Амартола та Іоанна Малали, знайомство Русі з якими можна датувати 90-ми роками XI ст. Що ж до Слів Григорія Богослова, то автор полишає їх поза межами свого розгляду з посиланням на всебічне висвітлення проблеми в Д. М. Буланіна [347, с. 4–5, 22].

Сам же Д. М. Буланін підкреслює, що у скромному репертуарі тих джерел на Русі, які повідомляють про античну міфологію, особлива роль належала збірці слів Григорія Богослова з коментарями до них Микити Іраклійського³² [39, с. 138]. У більш ранній розвідці дослідника йдеться в основному про два відомі на сьогодні твори Максима Грека, присвячені тлумаченню Григорія Богослова, — «Послання про античні міфи», або «Послання про сказання античної міфології» (обидві назви умовні і дані сучасними дослідниками) [37, с. 276] та «Сказание отчасти недоуменных неких речений в слове Григория Богослова», а також про коментарі Микити Іраклійського до Слів Григорія Богослова також у зв'язку з творами Максима Грека.

Текстологічні розшуки дослідника показують, що перші з названих творів присвячені тлумаченню саме 39СлГр. При цьому виявляється, що Максим Грек попервах коментував слов'янський текст, який не містив

³² Даних про життєвий шлях цього церковного екзегета дійшло дуже мало. Достовірно відомо, що він жив у XI — першій чверті XII ст., був дияконом Софії Константинопольської, займався викладацькою діяльністю, став митрополитом Іраклійським 1117 р. Хоча Микита Іраклійський не був ні оригінальним мислителем, ні обдарованим літератором, його численні праці поблажливо сприймалися сучасниками й нащадками. Найбільш відомими стали саме його тлумачення до статутної збірки Григорія Богослова. Про швидке визнання тлумачень свідчить і те, що їх списки йдуть від XI ст., і те, що їх перекладав грузинською мовою сучасник Микити Єфрем Мцире [39, с. 145].

тлумачень Микити Іраклійського (і це текст у тому вигляді, як він відомий у складі збірки XIII Слів Григорія Богослова), а надалі, зустрівши деякі темні місця, змушений був перервати роботу і дочекатися, доки йому привезуть грецький текст із поясненнями Микити Іраклійського. Так постав другий твір як продовження теми [37, с. 282-289].

39СлГр посідає окреме місце в контексті слов'янських знань про античне язичництво. Д. М. Буланін показує, що ставлення до еллінізму у слов'янському світі було двояким: або еллінські боги розглядалися з евгемеричної позиції як обожнені смертні (і це, відбираючи в язичницьких богів статус небожителів, дозволяло знешкодити вірогідний підрив християнської віри), або ж ці боги ототожнювалися з нечистою силою, але тоді самі оповіді про них ставали негідними обговорення.

Однак 39СлГр, як гомілія на Богоявлення, повідомляючи більше за інші твори Григорія Богослова про еллінське язичництво, написане безвідносно щодо походження богів і тому не залишає місця для евгемеричного їх пояснення. З іншого боку, твір високоавторитетного отця церкви знаходиться серед тих, що призначені статутом для читання в церкві, а тому ігнорувати його не можна було.

Самі читання склалися із шістнадцяти гомілій і входили в коло статутних читань за Студійським та Єрусалимським типиками. Тому в ідеальному випадку в кожному православному храмі мав знаходитися принаймні один примірник збірника творів Григорія Богослова. У всякім разі чорне духовенство поголовно знало всі шістнадцять гомілій, відповідно й міфологічні сюжети, що знаходяться у цих творах. Залишалось лише зрозуміти, про що ж говорить Григорій Богослов, а це викликало неослабний інтерес до язичницьких ремінісценцій візантійського автора [39, с. 138–139].

Історія слов'янського перекладу Григорія Богослова представлена Д. М. Буланіним [39, с. 140–147 з подальшою літературою] наступним чи-

ном. Початковий переклад містить 13 Слів отця церкви і відноситься до найдавніших пам'яток слов'янської писемності. Єдиний її список XI ст. (РНБ, Q. п. I.16) виводять із болгарського протографа першої половини X ст. Відбір Слів та їх послідовність не знаходять паралелей у грецькій традиції і не відповідають складу типикарних читань.

Другий переклад, здійснений також у Болгарії в X ст., охоплює вже ті ж самі 16 Слів, що їх відібрано церковним уставом (відповідно вони представлені абсолютною більшістю грецьких списків). Щоправда, порядок Слів у слов'янському збірнику не збігається з порядком їх читання. Автори цієї редакції частково скористалися першою редакцією (8 проповідей обох редакцій є спільними). Ця друга редакція дійшла до нас у списках не раніше XIV ст. разом із коментарями Микити Іраклійського, які перекладалися попервах вибірково і окремо від самих Слів. Тільки пізніше їх розподілили між відповідними фрагментами проповідей, розбитих для цієї мети на відділення. Сліди тлумачення, які можна вважати східно-слов'янським перекладом, можуть датуватися XII ст. (так, Слово на Антипаску Кирила Турівського використовує проповідь Григорія Богослова, виголошену на те ж саме свято, причому давньоруська пам'ятка виявляє і сліди тлумачень Микити Іраклійського саме в їх давньоруському перекладі).

Третя редакція перекладу стосується тієї ж збірки 16 Слів і також виникла на Балканах (сербська редакція) близько середини XIV ст. Автори її серед іншого привели порядок гомілій у відповідність до структури грецького зібрання. Списки цієї редакції представлені як збірками Слів без тлумачень, так і з тлумаченнями. На Русі основна маса рукописів цієї редакції належить до третьої групи, а сама редакція проникла в усі книжні зібрання, майже повністю витіснивши з ужитку другу.

Останнє спостереження Д. М. Буланіна особливо важливе для нас тим, що СлГр не виявляє впливу поширених на Русі тлумачень, а тому по-

яву його у плані відносної хронології слід, вірогідно, шукати у більш ранній період, аніж період формування другої та третьої редакцій перекладу.

Як О. В. Творогов, так і Д. М. Буланін обмежились аналізом переважно східнослов'янської книжної спадщини, не звернувшись до детального коментування південнослов'янських джерел³³. Проте в аспекті нашої магістральної проблематики важливо подивитися й на цей бік проблеми. Адже СлГр, як східнослов'янська переробка, спираючись на 39LogGr, має так чи інакше південнослов'янські писемні відповідники, які свідчать, що слов'янський південь у цілому не міг не виявити свого впливу на північно-східних сусідів.

Звернемося до особливих коментарів до Слів Григорія Богослова, які становлять не відоме до сих пір зведення тлумачень [39, с. 159–161]. Йдеться про дві схолії — Сн55 та Сн307, — що знаходяться перша в рукопису № 55 Синодального зібрання ДІМ (№ 35 за старим каталогом), арк. 1–7 зв. (остання третина XIV ст.; порядок аркушів у переплетенні порушений, правильний порядок: арк. 1–5, 7, 6зв.) та друга в рукопису № 307 Синодального зібрання ДІМ, арк. 417 зв.–421 (близько 1423 р.; зауважимо, що рукопис має подвійну нумерацію аркушів. Відповідно аркуші, що нас цікавлять, нумеруються паралельно також як 415 зв.–419).

Обидві схолії, на які звернули увагу вже О. В. Горський і К. І. Невоструєв [78, с. 30–31; 80, с. 197–198], Д. М. Буланін услід за названими дослідниками кваліфікує як сербські пам'ятки [39, с. 161]. Перша з них містить пояснення до Слова 43 («Слово надгробне Василю, архієпископу Кесарії Каппадокійської») та до інших гомілій, серед того до 39 Слова («Слово на Богоявлення»), а друга — тільки до останнього. На її

³³ На жаль, нам залишається не відомими, чи Д. М. Буланін здійснив свій намір про коментоване видання аналізованих нами схолій, див.: [39, с. 291].

існування вказав також М. С. Тихонравов [350, с. 85], проте надалі вона справді залишилась обійденою увагою дослідників. У рукопису ця схолія має окрему назву — **Сказаніє о сквръннихъ вѣзѣхъ еллинскихъ. сѹт же имена тѣхъ. въ прѣвомъ словѣ грігѡріа бѣгослова, на бѣгѡавлкііе. ємоу же зачело. паки їс мон паки таинство.**

Щодо того, чому коментарі виявилися долученими до Шестоднева як своєрідна передмова, то пояснення убачаємо в напису на арк. 8 Сн55 (матеріал нашого аналізу обмежений обома зворотами цього аркуша та лицьової стороною арк. 9): **єѣанмерь стго и великаго Василіа.** Напис розміщений над заставкою, яка передує назві Шестоднева: **КНИГЫ Ѡ ШЕСТИХЪ ДНЕХЪ СЛОВО .а.** Разом із тим, що напис винесений над горизонтальною заставкою у верхній частині аркуша, також деякі інші прикмети вказують на те, що напис зроблений пізніше основного тексту. Так, розмір літер у напису помітно менший за розмір літер основного тексту. Напис розбитий на окремі слова, тоді як сам заголовок і подальший текст Шестоднева має суцільні написання. Слово **великаго** припадаючи на симетричний центр заставки з винесеною вверх орнаментальною вершиною, розбите відносно неї на дві частини по чотири літери у кожній, тобто напис робився при готовій заставці.

За характером письма власне Шестоднев писаний півустановом з південнослов'янськими рисами східноболгарського типу, про що зокрема свідчать: двоєрові написання (досить послідовні, але вже зі слідами занепаду зредукованих — пор. серед іншого **бес приклада**), вживання обох юсів (без йотації), літер **ы** та **и**, літери **ї** перед голосними літерами, наявність широкої літери **є** (якірного типу, але розташованої практично вертикально, а іноді навіть з нахилом уперед) тощо.

Серед особливостей вживання літер привертає увагу спорадичне використання юса великого замість юса малого, у тому числі на місці колиш-

ніх йотованих юсів, пор. для прикладу: **Въ начало сътвори б̄ъ небо и земля. помышлѣж дѣло се великое, дивла са. и не оумѣж како его начати. вбличали прѣжѣ пѣстаа словеса вънѣшнї(а) или похвала црковнѣа истинѣ.** Подібні приклади досить численні, пор. ще **довлѣат** бо тощо. У такому контексті на східноболгарське походження тексту виразно вказує сполучник **нж = нъ** ‘але’ (неодноразово без інших варіантів), пор.: [404, с. 137]. На користь болгарського походження тексту промовляють також форми на зразок **дроугаа, видимаа, пѣстаа, прѣваа, исповѣдаахж** та ін. Привертає також увагу наявність 1-epenteticum (**земла** — кілька разів, **землеж, дивла са**) при паралельних формах **земл** (також кількаразово — пор. ще **земи начало**). Таким чином, за сукупністю графічно-орфографічних ознак перших аркушів Шестоднева він виявляє риси евфимівської орфографії. Відомо, що питомі східноболгарські тексти цієї школи до нас не дійшли, а про саму орфографію дослідники судять за сербськими та румунськими рукописами XV ст. [404, с. 141–142].

Щодо почерку названої вище приписки, то за типом він той самий, що і в основному тексті Шестоднева, але є помітна відмінність у написанні літери **т** (має три вертикальні лінії в напису, тоді як в основному тексті ця літера пишеться переважно з однією центральною вертикаллю, хоча є випадки, коли від горизонтальної лінії з її лівого боку позначається вертикальний спуск приблизно на половину висоти самої літери), та в накресленні (одному з двох) літери **в** у словоформі **васіліа**, де верхня та нижня частини мають вигляд заокруглень, які не торкаються одне одного. Інші накреслення спільних літер напису та основного тексту можна розцінювати як тотожний тип. Разом це має абсолютно виразний контраст до, по-перше, півуставного почерку перших семи аркушів, по-друге, до того, що текст на цих аркушах писаний типово сербським письмом, за характером дуже схожим на те, яким, наприклад, писане сербське «Житіє св. Сави» за рукописом

поч. XV ст., пор.: [103, с. 304]), щоправда, в Сн55 літера *в* має вже вигляд квадратика. Це справді дозволяє датувати текст доданих аркушів у Сн55 тим самим XV століттям, що й текст Шестоднева.

Усе викладене дає можливість зробити висновок, що перші 7 аркушів з тлумаченнями до «Слова надгробного Василію» та до 39СлГр були приєднані до Шестоднева, переписаного, можливо, в Сербії, якимсь сербським книжником саме під впливом наявної вже раніше приписки з ім'ям Василія Великого. Цих приєднаних аркушів колись було більше, оскільки текст лицьового боку першого аркуша є явним продовженням попереднього тексту, що до нас не дійшов (судячи з логіки змісту, це був ще один аркуш).

У цілому ж констатуємо: хронологія названої Д. М. Буланіним особливої редакції схолій сербського письма Сн55 узгоджується з постановом третьої редакції (також, нагадаємо, сербської) слов'янського перекладу Слів Григорія Богослова.

Цікаво відзначити, що виразні паралелі до Микити Іраклійського знаходиться також у давньоруських хронографах (для порівняння наведемо й помітно відмінний уривок із Сн307):

Сн307	Сн55	Еллінський літописець	39СлГрXIV	Віленський хронограф
ѡбръѣте	Приказьнствѡють	Глаголють	Баюѣ	Бають бо
крѡнь боѣ	бѣслови ѡлини-	же, яко	бѣсловци	баснословци
ѡллінскыи	ци. како	вльхвовавшу	ѡлиньстии.	елиньстии,
како	вльшьбство	Крону, кто	како ѡвѣтъ	яко отвѣтъ
хоцѣтъ	оуслыша кронь	прииметь	примъ	приемъ
изъгнанъ	ѡць дѣевъ изгна-	его царство,	кронъ оць	отець Ды-
быти ѡ	ти се црѣтвіа	и дано бысть	дыевъ како	евъ, яко ос-
		ему проре-		татися ему

црѣтва богвѣ. единѣмъ ѿ дѣтѣи его.	бгѣвѣ единѣмъ дѣтѣи его,	чение, яко сынѣ его прииметь,	воставити сѧ кѣмѣ црѣтва ѿ единого дѣт(еи) его.	звания царьскаго от единого от дѣтѣи его,
и елика раждааше реа богыня жена кро- нова, мѣжъскъ полъ. по- глиташе кронъ.	поглиташе елика ражаше емѣ мѣжскаа жена его реа.	да темъ разгнѣвався Кронъ, по- жираяше вся дѣти, яже раждааше ему жена его Ариа.	пожираше елико ра- жаше емѣ мѣжъскъ полъ ира.	елико ра- жаше ему мужескъ полъ жена его Ира, а онѣ их по- жираше.
и роди реа дѣа.	нѣкогда ѿбо роди- вши дню	Егда же время еи бѣ родити на- рицаемаго Пика Зевеса, еже есть Дии, събра кюри- ты, нѣкыа бѣсы глася- ща и поюща и въ оружие звоняща, да облазнитя	некогда же родивши дыа.	Родивши же Дыа

Кронъ, не
слышавъ
плачя отро-
чяте и умед-
леть.

и видѣ
красно
отрѣче.
и съкрые
въ критѣ.
и помл̄овавши
видѣнїа ра^а крас-
наго,
Ѹкраде того и въ
критъ посла.

Отрочя же
дано бысть
(въ Критъ —
додається в
іншому спи-
ску) въскръ-
мити,

и милующи
и красоты
ради.
оукрадъши
въ критъ
Ѱсла и.
и милующи
красоты его
ради,
украдши, въ
Критъ и от-
слала.

Си же бляди
глаголи их,
боги я на-
рицаху [347,
с. 27].

и школо
бѣси
сътвори.
и обѣстави ш
немь бѣсѡве

и приведе
криты
бѣсы
нѣкиа.

нѣкыє юноше

да
ѡбстоупеть

отрѡче

съ
орѹжіємъ.

и да тво-
реть
клопѡтъ и
кличь
школо
штрочета,

да не чю-
еть кровнѣ
глас дѣевъ.

плакаше бо
не тако
отрѡче. нъ
гла̑ вѣше
тако мѡщи
до нѣсь
въсходити.

гласеще и
плищѹще
орѹжіами и тѹм-
пани. и играюще
въорѹженми иг-
ранїа.

еже именѹют се
Ѡ елинь пирихи.

да клопотомъ
орѹжии
възмогѹтъ се по-
крити штрочища

б̄гова плачемаго
тежкы гла̑.

да не како
ѹслышавъ съ нѣсе
Кронъ

гласаща и
плещѹща
въ орѹжьи
и плашѹща.

кже гл̄ть сѡ
огна гла̑.

да гриманьи
орѹжыа.
възможетъ
покрыти
младенца.

б̄ѹ плачю-
щю.

да не како с
нѣсе
оѹслышавъ
кронъ

	и того поглытити		пожреть и.
и повивши	повивши же реа	а в него	повивши же
реа камень	мати его камикъ	мѣсто ка-	камѣ ^н в ро-
въмѣсто	въмѣсто рож ^а ен-	мень повив-	женаго
діа.	наго	ше положи-	мѣсто.
		ша,	
и кровнъ	встави сѣпрѣгѣ	да усмот-	положи и
мнѣвъ, тако	своємѣ кровнѣ по-	ривѣ от об-	мѣжеви по-
діа по-	глытити.	лакѣ Кронѣ,	жрети и.
глыноу. по-		сѣшед, по-	
глыта ка-		жре камень,	
мень.		мня отрочя,	
тако оубо и	Его же камена	да ту абие	егда же ка-
прѣвѣ	поглытивѣ тако	изблева и	мѣ ^н пожре
дѣтцоу из-	дию, изблева и их	прѣжняа по-	тако дыа.
блюва	же прѣж ^а е поглы-	ржрѣтыа	изблева и
кровнѣ, по-	ти.	[347, с. 23].	преже по-
глытае ка-			жреныа
мень			

[Сн307:
417b–418a].

сего же дию
прѣдаде повѣсть
чл̄ка нѣкого быти
вбавника мръска.
критѣномъ
мѣчитель рекше
цр̄ь [Сн55: 4b–5a].

отроча же
предасть
чл̄вкѣ
нѣкоемѣ.
волхвѣ
скверненѣ.
кританом^м

мчт̄лю

[39СлГрXIV:

15a-α-β].

Таким чином, до спостережень О. В. Творогова [347, с. 26, 12] можемо додати, що давньоруські хронографи справді мають елементи, тотожні з тлумаченнями Микити Іраклійського. Однак подальші зіставлення щодо походження та хронології цих повідомлень ми виносимо (із міркувань обсягу роботи з урахуванням контексту патристичної літератури) на окреме велике дослідження поза межами дисертації.

Тепер цікаво поглянути також на назву 39СлГр. Його візантійська назва «Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα» («На святі світи явлень Господніх», або «На Богоявлення») у складі збірки XIII Слів передається помилково «Святаго отця нашего Григоря Богословьца, бывша епископа Нанзиазе. Слово на святое крещение: господи благослови» (*Пакы Исус мои, и пакы таина*). Насправді на Святе Хрещення у Григорія Богослова є інша проповідь — «Григориа б̄гословьца: на ст̄ое просвѣштениє г̄а іӯ х̄а и о крещеніи» (*Вьчера праздникомъ праздновавъше просвѣштениє...*), — яка є третьою в рукопису XIII Слів. У збірці 16 Слів за рукописом XIV ст. ця гомілія виступає першою.

Очевидно, помилка в давньоруській назві 39 Слова виникла як контамінація назв першого і третього Слів (щодо нумерації в рукопису XI ст.): дгр. φω̄ς, φω̄τός ‘світло, сяйво, блиск’ > *святі світи явлень Господніх* (= Богоявлення) + (просвѣштениє + и о крещеніи). Провокативну роль щодо переінакшення назви могла відіграти давніша синонімія термінів: Богоявлення = Хрещення Господнє. Надалі ця ж помилка, як зауважує Д. М. Буланін, перейшла й у зібрання 16 слів Григорія Богослова з тлумаченнями Микити Іраклійського [37, с. 280].

Із цього спостереження витікає вагомий висновок: оскільки Сн307 в його ж заголовку позначається як коментар до *першого* Слова Григорія Богослова (**въ прѣвомѣ словѣхъ григѣрїа бѣгослова**), то його протограф був орієнтований на той давньоболгарський переклад, що відомий за давньоруським рукописом XI ст. — тільки в цій редакції серед усіх відомих слов'янських і грецьких збірок Слів Григорія Богослова відповідний твір стоїть першим! Тоді наступний висновок той, що первинно перекладна назва правильно щодо грецького оригіналу передавала назву свята, бо це збережене заголовком у коментарі — **на бѣгѣвкнїе**. Отже, коментар міг перекладатися ще раніше — до постання протооригіналу того тексту перекладу, що відомий за рукописом XI ст., тобто відповідно до першої редакції перекладу. Тільки пізніше він потрапляє до складу третьої редакції як готовий блок.

А оскільки перша редакція перекладу практично відразу ж почала заміщуватися другою редакцією з іншим порядком творів отця церкви, то є всі підстави міркувати, що грецькі схолії до творів Григорія Богослова почали перекладатися на слов'янську мову чи не одночасно із перекладом XIII Слів Григорія Богослова, про що, між іншим, свідчить і те, що елементи подібних тлумачень має вже рукопис XIII Слів, а також і те, що сліди такої роботи на Русі простежуються у XII ст. (див. вище).

Зрозуміло, що переклад схолій Микити Іраклійського також мав розпочатися там само, що й переклад творів Григорія Богослова, — у Болгарії. Це безпосередньо стосується й самого Сн307, яке містить виразні болгарські сліди, про що скажемо трохи нижче.

Щодо сербських його ознак, то передусім це одноєрове письмо. Відповідна літера має в тексті три характерні модифікації: звичайна літера **ь** у межах висоти рядка, така ж літера з невеличким хвостиком, що робить її схожою на **ѣ**, та літера з високою вертикальною лінією і більш-менш вираженим хвостиком. Усі три накреслення знаходяться у відношеннях віль-

ного варіювання, і саме це дозволяє говорити про одноєровість як функціональне явище, що в сербській традиції називається нейтралізацією ерів (віповідно також юсів) [292, с. 45]. Наступна суто сербська риса — літера **є** на місці **л**: **єчменно, єзыкь, се подвижоутъ, сѣме, сѣмена, въ светилицы** тощо. Серед сербізмів можна підозрювати також такі морфологічні ознаки, як-от: **єлліномъ, голомъ задницомъ, сѣкыромъ**. Щодо слів *тил* ‘потилиця’, *кошута* ‘лань, самка оленя’, *белег* ‘знак, ознака’, то вони є широкими південнослов’янськими, оскільки мають відповідники і в сучасній болгарській мові. Тотожне стосується й слова **клопѡтъъ** (серб. *клопот* ‘гамір, шум’) при **клопотомъ врѡжии** в Сн55 та **гриманьи оружья** в 39СлГрXIV. Відповідний архетип має спільнослов’янський характер (пор. укр. *клопіт*, рос. *хлопоти* при блг. *хлопам* ‘стукаю’, стсл. **клопотъ** та ін.), а тому важко віддати перевагу його сербському походженню перед болгарським або й навіть церковнослов’янським.

Натомість явно болгарськими за походженням слід розглядати у пам’ятці численні імперфектні форми на зразок **раждааше, поглиташе, твораахѡ, ѡрѣзоваахѡу, можаахѡу, моучаше се** та ін., прикметникові та займенникові форми типу **инаа, ризличнаа, нѣкаа, єгѡпытскаа, лѡдааго, вѡдѡцаа, ѡ стаанїа, живѡтнаа** (пор.: [257, с. 283–284, 271; 21, с. 59–62; 22, с. 140–152]).

Іншою яскравою ознакою болгарського походження Сн307 є вживання літер **ы** та **и**: нейтралізація відповідних фонем у сербській мові відбулася чи не відразу після початку XI ст. [258, с. 420], а тому літера **ы** у пізніших оригінальних сербських пам’ятках не могла використовуватися. Її наявність у сербській пам’ятці XV ст. може пояснюватися тільки болгарським впливом.

Таким чином, у загальному підсумку слід зазначити, що хронологічна глибина функціонально наповненого існування слов’янських переклад-

них коментарів до слов'янських же перекладів Григорія Богослова сягає чи не X ст. Це дає підстави підозрювати, що давньоруська переробка СлГр, не виявляючи безпосередніх слідів впливу церковних схолій до творів Григорія Богослова, виникла в такому дискурсивному контексті, який мав орієнтацію на ці тлумачення або віддзеркалювати їх віддалені ремінісценції. Надалі постає питання про те, який же із відомих текстів 39СлГр є найближчим до того, що послугував основою переробки.

3.3. Взаємовідношення двох текстів перекладу 39 Слова Григорія Богослова

Вище вже була нагода сказати про те, що тексти 39 Слова у складі збірки XIII Слів Григорія Богослова за рукописом XI ст. та того ж самого слова з коментарями Микити Іраклійського у збірці 16 Слів Григорія Богослова за рукописом XIV ст. настільки близькі, що можна говорити про їх тотожність. Тепер настала черга проаналізувати характер цієї тотожності.

Попередньо зауважимо, що збірка XIII Слів Григорія Богослова віддавна опинилася в колі уваги таких науковців, як О. Х. Востоков, М. Г. Чернишевський, І. І. Срезневський, Ф. І. Буслаєв, про що повідомляє А. Будилович у здійсненому ним виданні збірки [36, с. XI], якому належить і найглибше на сьогодні дослідження мови цієї пам'ятки [35]. В узагальненому вигляді підсумуємо лише, що мова збірки, скопійованої на Русі, є церковнослов'янською в її болгарській редакції.

Також принагідно зауважимо, що сьогодні науковий інтерес до спадщини Григорія Богослова, донесеної слов'янськими рукописними перекладами, переживає справжній ренесанс. Про це серед інших свідчать дослідження Ф. Томсона [420], Л. Я. Петрової [288], Л. В. Долгушиної [100], О. С. Щокіна [402; 403]. Нам відомо також про нещодавній вихід у світ російською мовою монографії італійського дослідника А. М. Бруні, де аналізуються 130 слов'янських літургічних збірників Слів Григорія Богослова

(роботою, на превеликий жаль, скористатися ми не змогли, але, наскільки поінформовані, знаємо, що 39 Слово окремо тут не розглядається).

Повертаючись до основної лінії аналізу, зазначимо, що стосовно збірки, де міститься 39СлГрXIV, із описання О. В. Горського і К. І. Невоструєва довідуємося, що вона має обсяг 213 арк., писана на пергамені в аркуш, півустановом у два стовпчики і що правопис її руський (*русский* в оригіналі) [79, с. 68, 72].

Від себе додамо, що текст пам'ятки читається в цілому добре, однак по внутрішніх берегах аркушів початкові літера-дві часто бувають закриті переплетенням. Аркуш 15 має зашитий розрив, що починається від лівого верхнього кутка майже від самого краю аркуша і продовжується навскісно до останньої з чотирьох кінцевих літер третього рядка першого стовпчика. Цей розрив, видається, був ще до написання тексту: два верхні рядки лицьової і лівої сторони аркуша написані з його урахуванням, але обидва треті рядки мають ознаки розриву пергамену по вже написаному тексту.

У кількох місцях текст має виправлення, які важко читаються. Так, на лицьовій стороні арк. 16 у темі про Гекату трапився пропуск тексту Григорія Богослова перед подальшим тлумаченням Микити Іраклійського, через що 17-й знизу рядок був стертий і на його місце вписано тим самим почерком, але дрібнішими літерами два нові рядки, довші за звичайні. Текст, проте, не розмістився і був винесений на берег ще в чотирьох коротеньких рядочках поруч з двома наступними основними. Саме текст на березі не читається і смисл його поновлюється лише за іншими списками пам'ятки.

Не маючи знайомства з рукописом в цілому, ми можемо оцінити письмо 39СлГрXIV, що знаходиться на арк. 13 зв.–24 (на арк. 13 у трьох нижніх рядках другого стовпчика розміщена лише назва), як дуже хороший півустанов, який досить умовно можна відокремити від руського уставу XIV ст.: на користь цього свідчать вертикальні, з чіткими, майже не згла-

дженими накресленнями літери, розділені рівномірними проміжками та розташовані рівними рядками. На звороті арк. 14 у тексті передуючого Слова на Різдво Христове (писане тим самим почерком) є лігатурне написання **ти** (**стр̆ти**), в якому ліва вертикальна трохи продовжена вверх лінія літери **и** слугує одночасно й вертикаллю літери **т**.

За характером вживання і накресленнями літер текст має такі наскрізні ознаки: 1) двоєрові написання, в цілому правильні щодо етимологічного місця, але з виразним відображенням процесу занепаду зредукованих — відсутність на місці слабких позицій, написання **миро** замість **миръ** тощо; 2) із носових використовується тільки **ѡ** як в етимологічно правильних позиціях, так спорадично і в ролі **ѡ**, на місці ж **ѡ** завжди виступає літера **ѡ** — **бѡди**, **ѡинѡ**, **сѡща**, **мѡжемъ** та ін.; 3) літера **ѡ** має у складі **ѡ** з хвостиком; 4) йотовані пишуться з поперечною лінією, що починається трохи нижче вертикальної частини і спрямовується на верх наступної частини літери, отже, для літери **ѡ** горизонтальні елементи знаходяться на різній висоті; 5) літера **ѡ** має горизонтальну верхню частину і нижній хвостик (іноді прямий, частіше з ледь помітною випуклістю в напрямку письма), продовжений з нахилом управо аж до верхньої лінії наступного рядка так, що торкається в ньому тієї літери, яка знаходиться на одній вертикалі з наступною після **ѡ** літерою; 6) на позначення літери **ѡ** в межах аналізованого уривку вживається диграф **ѡѡ** в основному на початку слів та після префіксів на голосний (**преѡѡспѡганьѡ**, **заѡѡтриѡ**, **наѡѡчаѡщаѡсѡ** тощо — втім, є відхилення **ѡѡѡ** та особливо цікаве **ѡѡ** як прийменник, про що див. далі), а в інших випадках використовується лише літера **ѡ**; ця остання є видовженою до низу з ледь вигнутою вліво лінією правої частини; 7) літера **ѡ** має чітку видовжену донизу вертикаль, яка закінчується невеличкою наближеною до паралелі рисою вліво; подібну риску має також середня вертикаль

літери **ц**; 8) літера **ч** пишеться у вигляді невеликого за розміром несиметричного розщеплення, подібного до рогатки.

Мова тексту, як уже сказано, церковнослов'янська, але має виразні фонетичні прикмети того, що пам'ятка переписана на Русі: форма займенника **собѣ**, яка зустрічається неодноразово; східнослов'янська форма дієслова **єсмы**, причому в цитаті із Євангелія; форми на зразок **роженьє**, **пороженьє**, **ржѣство**, **преже**, **повѣженъ**, **роженаго**, **стыжю**, **стража**, **оуслажаєт**, **стражют**, **привожаху**, **оугажанѣ**, **нужнѣм** — таких форм до трьох десятків на уривок, вони абсолютно домінують проти лише одного прикладу **премѣждрнѣ** (випадки типу **кождо**, **кѣждо**, **кнждо**, **многажды** відповідають східнослов'янським закономірностям); написання дієслівних фіналій на зразок **очищаєтъ**, **оуправить**, **повелѣваєтъ**, **поспѣшитъ**, **приводатъ**, **павлаєтъ**, **кєтъ**, **гѣтъ сѧ**, **кѣдѣтъ сѧ** — усього понад 40 випадків при лише двох випадках пропуску зредукованого перед займенником **сѧ** (**оучат сѧ**, **измѣнат сѧ**) та випадку **не обѣтъ** (нагадаємо до цього, що значна кількість надрядкових написань дієслівних закінчень третьої особи не показова).

Останній ряд прикладів, де засвідчена південноруська особливість, наштовхує на думку, що пам'ятка переписувалася на території України. Ще більше це міркування посилюється прикладами **насмихактсѧ** та **гримающъ**, а також згаданим вище прийменником **оу**: **азъ єсмь свѣтъ оу твари сеи** [Io. 8, 12], пор. для контрасту те ж саме в 39СлГрХІ — *азъ єсмь свѣтъ въ твари сеи*. Форма прийменника **оу** при чергуванні з формою **въ** є цілком звичайним явищем галицько-волинських текстів XIII–XIV ст. [330, с. 89]. Щоправда, тотожний перехід давнього прийменника **въ** > **оу** має місце також у сербській мові, де процес фіксується з найдавніших часів писемності [180, с. 34–35 з посиланням на В. Ягича], однак говорити про се-

рбські сліди в тексті пам'ятки в даному разі немає жодних підстав: ми схильні вбачати тут саме давньоукраїнські риси.

Відтак можна перейти до основного питання: як співвідносяться тексти обох перекладів 39СлГр? На думку Є. В. Анічкова, переклад XIV ст. є списком тієї ж самої редакції, що й текст перекладу за рукописом XI ст. [11, с. 59]. Наше знайомство з рукописом пам'ятки дозволяє засвідчити, що дослідник мав цілковиту рацію. Але відразу підкреслимо, що при всій тожності текстів переклад за списком XIV ст. був переписаний не з того тексту, що його подає збірка XI ст. На це виявляється ціла низка текстологічних доказів, які представлені в наступному порівнянні (три крапки показують пропуски у 39СлXI, курсивом позначаються місця для зіставлення):

39СлГрXI	39СлГрXIV	Migne
... омрачихомъ же и измѣтихомъ [Буд.: 1];	<i>ѿ грѣха</i> омрачихо ^м же и измѣтихо ^м [14a-α];	<i>ἐκ τῆς ἀμαρτίας</i> ἐξοφωσαμεν τε καὶ συνεχέαμεν [col. 336];
ихъ же блади м ^н ѣ вса жрѣтвы ... тайны [Буд.: 2];	и ^х же блади мнѣ вса жертвы и тайны [14b-β];	ὄν ἐμοὶ πᾶσα τελετὴ καὶ μυστήριον [col. 336];
имѣти славы ... тоиж- де вещи [Буд.: 2];	имѣти славы о тои же вещи [14b-β];	ἔχεν δόξας περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος [col. 337];
и лаконьскѣихъ ... трѣбишнаа кръвь [Буд.: 3];	и лаконьскы ^ѣ <i>бредѣющыѣ</i> . трѣбишнаа кръвь [16a-α];	καὶ Λακωνικῶν <i>ἐφῆβων</i> ἐπιβώμιον ἄμα [col. 337].
къде же <i>еката</i> тъмъна и страшънаа мечъта-	къде же ли <i>екатни</i> (вірно щодо оригіналу. —	ποῦ δὲ <i>Ἐκάτης</i> τὰ φοβερὰ καὶ σκοτεινὰ

ниа [Буд.: 3]; М. 3.] **страшнага и тем-** *φάσματα*
нага мечтанья [16a-β];

Таким чином, приклади (їх можна навести значно більше) показують, що пропускам і неправильностям тексту 39СлГрХІ проти грецького тексту відповідають правильні місця в 39СлГрХІV.

З іншого боку, обидва слов'янські тексти мають споріднені відхилення від візантійського оригіналу, з яких наведемо також лише кілька: 1) **мнѣ же зѣло звѣнѣцю** [39СлГрХІV: 14a-α] з такою ж формою *звѣнѣштоу* у СлГрХІ [Буд.: 1] проти *φωνῆς* [Migne: col. 336] = **звѣнѣштѣ**; 2) **да сего ради пристѹпите к нему и просвѣтите сѧ. ... істинны^м свѣто^м знаменаєми** [СлГрХІV: 14a-α], тоді як відповідний грецький текст читається: *Προσέλθετε πρὶς αὐτὸν, καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ κατασχυνοθῆῃ, τῷ ἀληθίῳ φωτὶ σημειούμενα* [Migne: col. 337] (*приступіться цього ради до нього, і просвітліться, і обличчя ваші не постидуються, світом істини позначені* — цитата із Священного Письма [Пс. 33, б]); 3) в обох слов'янських текстах знаходимо пояснювальну глосу, відсутню в оригіналі: **Ѡ них же и фрискиа сѧ прозва чѣть. рекше жертва и вѣра. тако же слово** [СлГрХІV: 16b-α] = *отъ нихъ же и трискиа сѧ прозва. ... рекше жрътва и вѣра. тако же слово* [Буд.: 3] проти грецького *οὐδὲ Θρακῶν ὄργια ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκευεῖν, ὡς λόγος* [Migne: col. 340], пор. дгр. *θρησκεία* 'релігійний обряд, богослужіння'. (Звернемо принагідно увагу, що виділене слово **чѣть**, відсутнє в СлГрХІ, на тлі наведених вище прикладів розбіжності обох слов'янських текстів є ще одним із симптомів існування їх спільного протографа).

В інших відношеннях зміст обох слов'янських текстів тотожний практично до буквального збігу (якщо не брати до уваги звичайні в таких випадках розбіжності на кшталт **просвѣтите сѧ** та *освѣтите сѧ* тощо).

Окрім того навіть із наведених прикладів видно, що текст СлГрXIV має виразний шар східнослов'янських рис. У цілому ж для збірки цей шар є значно більшого обсягу, аніж у СлГрXI. Отже, перший текст писаний пізніше другого. Власне, це зрозуміло й з того, що він належить до третьої редакції перекладних збірок Слів Григорія Богослова.

Насамкінець є можливість визначитися щодо території, де постали обидві збірки, в яких знаходяться розглянуті пам'ятки. Стосовно СлГрXIV вище вже зазначалися загальносхіднослов'янські та власне українські риси, які свідчать, що збірка переписувалася на території України. І тут особливо важить те, що збірка XIII Слів Григорія Богослова також містить помітні українські ознаки, на які вже звернули увагу дослідники: пор. *сьребро* (без псевдоповноголосної форми, як це представлено і в сучасн. укр. *срібло*), *цвилити* 'плакати' [394, с. 133, 79], додамо ще форму *попеломь*. Власне, в Ю. Шевельова знаходимо зауваження, що збірка XIII Слів писана, «імовірно, в Галичині писарем, який погано розумівся на тексті...» [394, с. 287]. Серед пам'яток власне українського територіального походження цю саму збірку називає також В. М. Русанівський з посиланням на не доступну для нас роботу І. Огієнка «Пам'ятки старослов'янської мови X–XI віків» (Варшава, 1929) [316, с. 14].

Отже, є підстави убачати власне давньоукраїнські витоки обох редакцій, які мали спільний протограф. Це значить, що протограф, імовірноше за все, також знаходився на території України.

Наразі наступний крок розгляду потребує зіставлення 39LogGr зі східнослов'янською переробкою СлГр.

3.4. Композиційно-змістова характеристика 39 Слова Григорія Назіанзина у порівнянні з його східнослов'янською переробкою

Про важливість зіставлення візантійського протооригіналу з давньоруським СлГр говорив ще Є. В. Анічков [11, с. 2], але сам він, зосередившись переважно на виявленні пізніших вставок у більш ранній текст СлГр та на реконструкції його початкової редакції, не зупинився на детальному аналізі співвідношення східнослов'янського тексту з візантійським протооригіналом [11, с. 58–75].

39LogGr написано для обґрунтування таїнства нового для християнської церкви свята Богоявлення (інша його назва — Хрещення Господнє) [414, с. 335–336]. Перші нагадування про свято відносяться до кінця III — початку IV ст. У давнину напередодні його і в самий день свята 6 січня за ст. ст. (у цілому церковні відправи тривають протягом 2–14 січня) було прийнято хрестити оглашених, чому свято й називається в Григорія Богослова «святий день світів», тобто святом просвіти, просвітлення. На ті часи ще не існувало окремого святкування Різдва Христового, яке тільки 381 р. було визначене на 25 грудня за ст. ст. [46; 9], коли в мітраїзмі відзначався день різдва Мітри³⁴. За часів Григорія Богослова (він, до речі, став одним із

³⁴ Мітра — одне з головних індоіранських солярних божеств, ототожнюваний пізніше із сонцем. Мітраїзм як особлива релігія, пов'язана з культом Мітри, одержав велике поширення в елліністичному світі і в II–IV ст. був одним із головних суперників християнства. Не випадково святкування Різдва Христового було призначене на 25 грудня — день, у який святкувалося народження Мітри. Культ Мітри в Римі мав характер містерій, які проводилися у печерних святилищах. Від учасників містерій вимагалося витримати дванадцять важких випробувань, серед них — випробування голодом, спрагою, вогнем, холодом, болем тощо [329, с. 139]. Саме вони маються на увазі в Гри-

натхненників запровадження окремого святкування Різдва Христового) Богоявлення було, таким чином, потрійним по суті святом — Різдво Христове, Хрещення та Богоявлення.

У язичницько-елліністичному світі саме на цей період припадали найбільш вагомим святкування пробуджуваної й відроджуваної природи. Християнська ідеологія, отже, спрямовувалась у даному випадку безпосередньо проти розгнужданого язичництва в його мерзенних з погляду церкви проявах. 39СлГр проводить антиелліністичну ідеологію в найповнішому вигляді. Дослідники навіть відзначають, що ця проповідь вважалася, мабуть, у давнину класичним наставлянням для повчань неофітів, які ще не полишили своїх давніх звичок віри, культу, обряду [11, с. 146; 38, с. 44–45]. Щоправда, наразі можна нагадати, що якраз спеціально антиязичницькими є спрямовані проти імператора Юліана Відступника 4 й 5 Слова Григорія Богослова. Разом із тим 39СлГр у порівнянні з іншими творами отця церкви має таку частину, у якій елліністичні міфологеми експліцитно сконцентровані в одному місці, де вони піддаються послідовній критиці.

Композиційно 39СлГр поділяється на три змістовні блоки: початок Слова, який, охоплюючи два перші розділи твору, позначає тему чистоти й світлості свята Хрещення Христа, наступний змістовний блок антитезно до першого та у паралель до християнства піддає критиці елліністичні язичницькі культури, а третій, найбільший за обсягом, присвячений богословському поясненню сутності таїнства. Зіставляючи зміст візантійського оригіналу та його східнослов'янської паралелі, важливо буде звернути увагу на три обставини: що використав з початкового тексту слов'янський автор; що залишилося ним не використаним; що нове було внесене у переробку.

горія Богослова, коли він говорить про справедливість мук тих, хто поклоняється цьому божеству.

Невелика за обсягом у порівнянні до цілого тексту вступна частина (взагалі якщо публікація пам'ятки в А. Будиловича має обсяг близько 15 сторінок тексту, то відповідне використане слов'янським книжником місце охоплює у публікації неповні дві сторінки) визначає, як уже згадувалося, тему чистоти і світлості християнського таїнства Богоявлення:

Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἕμος, καὶ πάλιν μυστήριον, μυστήριον οὐκ ἀπατηλὸν, οὐδ' ἀκοσμον, οὐδὲ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης <...> ἀλλὰ μυστήριον ὑψηλὸν τε καὶ τῶν θεῶν, καὶ τῆς ἀνω λαμπρότητος πρόξενον. Ἡ γὰρ ἀγία τῶν Φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἣν ἐορτάζειν ἠξιώμεθα σήμερον [Migne: col. 336] — *Знову Ісус мій, і знову таїнство — таїнство не оманливе і не відразливе, таїнство не еллінського схиблення <...> але таїнство возвишене і божественне, яке наділяє нас горішньою світлістю! Святий день світів, до якого ми прийшли і який сподобилися нині святкувати.*

У перекладі XI ст. це передається таким чином:

Паки мои иїс, и паки таина; таина не прѣльстива, и не неоукрашена, ни елиньскааго нырениа <...> нъ таина високаа и бжствънаа, и вышънаа свѣтлости избрѣтница. Сты бо днѣ свѣтовъ, въ нъ же придохомъ, и его же праздновати достойни быхомъ днѣсь [Буд.: 1].

Завершується відносно короткий вступ низкою запитань-закликів до адресата:

Видите ли днѣнѣжъ благодѣтъ? видите ли таинѣжъ силоу? нѣ съ земля ли възастеса? не горѣ ли възложисте са, гавѣ възвысивъшишей нѣшимъ гласомъ и възводѣмъ [Буд.: 2].

Від усієї цієї важливої для теми візантійського твору частини у східнослов'янській переробці залишається тільки відлуння *Видите ли* та ще кілька невеличких (але, як буде показано далі, принципово важливих) фраз, що слугують лише зачином переробки і досить своєрідно пов'язані з магістральною темою візантійського оригіналу. Після цього у візантійському оригіналі новим розділом розпочинається саме та частина, яка й була використана укладачем СлГр. Григорій Богослов продовжує запитання вступу, але запитання мають уже антитезний характер:

Μή τις τοιαύτη κάθαρσις νομική καὶ σκιώδης, προσκαίροις ῥαντίσμασιν ὠφελοῦσα, καὶ σποδῶ δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους; μή τι τοιοῦτο μυσταγωγοῦσιν Ἕλληνες; ὧν λῆρος ἐμοὶ πᾶσα τελετὴ καὶ μυστήριον, δαιμόνων εὖρημα σκοτεινὸν, καὶ διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, χρόνῳ βοηθούμενον, καὶ μύθῳ κλεπτόμενον... [Migne: col. 336–337]

— *Хіба таке саме підзаконне й темне яке-небудь очищення, яке приносить користь тимчасовими кропленнями і оскверняє осквернених попелом телячим? Хіба на таку таїну приводять елліни? Для мене всякий обряд їх і всяке таїнство є навіженство, темний винахід демонів і витвір убогого розуму, якому (=витвору) допоміг час і який прикрився міфом...*

СлГр відтворює цей пасаж досить відмінно, підкоряючись якійсь іншій думці автора:

[Видители] уканоюю сню и сквърноюю слоужьбою. стваряемою ѿ сквърныхъ гзыкъ. елини уканыни. бладѣвыа жьртвы. оученьемъ дьаволемъ изъверѣтено потвореньемъ тѣмнаго бѣса. и кощоунамъ злымъ кладомы требы. зловѣрнии мнѣще соуетоу истинною.

σλοῦζασσε κλαναῶσσε σα ἰδολομῶ. ηῦκοε οὐχυσσενне
βῦσoвськo твoрaщe [СлГр-НС: 88b-β].

А надалі з третього по п'ятий розділи (у вибірковому вигляді вони й складають основу СлГр) візантійська проповідь будується за циклічним принципом як фігура додавання: Григорій Богослов називає і піддає критиці певний елліністичний язичницький концепт у вигляді його заперечного протиставлення до християнства — і так до кінця цієї антитезної частини.

Першим у 39СлГр позначається міф про народження Зевса, названого у проповіді критським тираном-володарем: Οὐ Διὸς ταῦτα γοναὶ καὶ κλοπαὶ, τοῦ Κρητῶν τυράννου, καὶ Ἑλλήνες ἀπαρῆσκωνται [Migne: col. 337] — *Не народження й переховування Зевса, критського володаря, нехай елліни й обурюються*³⁵. Далі візантійський оригінал у продовження міфологеми про народження Зевса звертається до обставин переховування Зевса куретами: οὐδὲ Κουρήτων ἦχοι, καὶ κρότοι, καὶ ὀρχήσεις ἔνπλοι, θεοῦ κλαίοντος ἔχην συγκαλύπτουσαι, ἵνα πάτερα λάθῃ μισότεκνον δεινὸν γάρ ὄν ὡς παιδίον κλαυθμυρίζεσθαι, τὸν ὡς λίτον καταποθέντα [Migne: col. 337] — *не крики й рукоплескання куретів та їх танці в озброєнні*³⁶. У безпосередньому

³⁵ Зевс — син Кроноса й Реї. Кронос правив світом, скинувши з неба свого батька Урана. Ту ж саму долю віщували й Кроносу. Щоб уникнути її, Кронос ковтав своїх дітей. Рея, за порадою матері Геї, сховала щойнонародженого Зевса на Криті, а Кронос проковтнув загорнутий у пелюшки камінь замість Зевса [329, с. 105–107].

³⁶ Курети — міфічне критське плем'я, що йому мати Рея віддала під опіку сина Зевса. Своїми бучними танцями в озброєнні й ударами списів по щитах курети заглушували плач немовляти, щоб його не почув Кронос, чому курети вважалися жерцями Реї [329, с. 124].

зв'язку з куретами автором подається натяк на культ Кібели та Реї³⁷ й на служителів Кібели корибантів: οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαί, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες... [Migne: col. 337] — *не оскоплення фригійців, і не сопілки, і не корибанти.*

Привертає особливу увагу те, що серед не використаних автором СлГр міфологем залишаються натяк на викрадення Персефони в Деметри (οὐδε κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται [Migne: col. 337] — *не діва в нас викрадається, і не Деметра блукає*)³⁸, міф про Келея та Тріптолема (καὶ Κελεύς τινας ἐπεισάγει, καὶ Τριπτολέμους, καὶ δράκοντας [Migne: col. 337] — *не Келей якийсь, і не Тріптолем, і не дракони*)³⁹;

³⁷ Кібела, або Велика Мати, — малоазійська богиня фригійського походження, культ якої у греків злився з культом богині Реї. Фригійці під час оргіастичних свят на честь Великої Богині вчиняли собі ритуальні оскоплення або обрізання частин геніталій, а служителі богині корибанти на честь Кібели виконували оргіастичні танки в супроводі барабанів, флейт і кимвалів. Після об'єднання культів Реї та Кібели курети змішалися з корибантами [329, с. 120–121].

³⁸ Деметра, дочка Кроноса та Реї, сестра і дружина Зевса, вшановувалася греками як богиня родючості, хліборобства та шлюбу. Коли дочку Деметри Персефону викрадає бог підземного царства Аїд, то Деметра марно її розшукує, а дізнавшись правду від Аполлона, залишає Олімп, і земля перестає родити. Аїд змушений відпустити Персефону, але за тієї умови, що вона три місяці на рік проводитиме в його підземному царстві [329, с. 81–82].

Григорій Богослов, говорячи про викрадення дочки та про мандрі Деметри, не називає прямо ім'я Персефони. Можливо, тут проступається прадавня елліністична традиція табу: ім'я таємничої дочки не вільно було називати (пор. [200, с. 52–53]).

³⁹ Келей, елевсінський володар, виявив гостинність, прийнявши в себе Деметру під час її мандрів. Богиня на знак вдячності навчила сина Келея Тріптолема хліборобства й подарувала йому зерна пшениці та запряжену драконами крилату колісницю.

Елевсінії — містерії на честь Деметри, що дуже пишно відзначалися в Елевсіні (Οὐδεν Ἐλευσίς ταῦτα, καὶ οἱ τῶν σιωπῶμένων, καὶ σιωπῆς ὄντως ἀξίων ἐπόπται — *не Елевсін той, і не те, що має замовчуватися і що дійсно достойне замовчування*).

Підтекст уваги Григорія Богослова до Елевсіній розкривається через те, що вони протягом принаймні кільканадцяти століть були підвалинною частиною «не просто нехристиянського існування, але й грецького життя, грецької форми буття» [200, с. 36]. Недарма коли імператор Валентиніан 364 р. заборонив усі нічні святкування з наміром викоренити й Елевсінії, то Претекстат, проконсул в Греції, заявив, що заборона цих містерій, які об'єднують усю людську расу, зробить життя греків нестерпним, після чого імператор дозволив проведення обряду в успадкованих від предків традиціях [200, с. 36–37]. Остаточний занепад елевсінського святилища датується 396 р., але перед цим ідеологічний опонент Григорія Богослова імператор Юліан зробив був спробу відновити культ, що приходив уже в занепад [200, с. 41–42].

Таким чином, показово, що Деметра (мати, але не породілля; до того ж мати дочки, а не сина!⁴⁰) давнього слов'янського автора не цікавить — він відразу переходить до міфу про народження Діоніса із стегна Зевса⁴¹:

Своєю чарівною колісницею Тріптолем об'їздить увесь світ і навчає людей хліборобства [329, с. 118, 52–53, 194–195].

⁴⁰ Пор. характеристику К. Кереньї: Деметра відрізняється від Геї, Землі тим, що хоча Деметра теж була Землею, але не як мати всіх живих істот, а як мати зерна і таємничої дочки [200, с. 52].

⁴¹ Культ Діоніса, бога рослинності, родючості, вологи, покровитель виноградарства й виноробства, був одним з найпопулярніших у стародавній Греції. Міф розповідає про обставини народження Діоніса так. Зевс відвідав у постаті звичайного смертного дочку фіванського царя Кадма Семелу. Ревнива Гера, дружина Зевса, порадила вагітній

це відповідає ідеям критики рожаничного культу з його надприродними обставинами появи богів на світ. Утім, пам'ятка не відображає натяк на народження Афіни з голови Зевса: Οὐδὲ Διόνυσος ταῦτα, καὶ μὴρὸς ὠδίνων ἀτελὲς κύεμα, ὅσπερ ἄλλο τι κεφαλὴ πρότερον [Migne: col. 337] — *Не Діоніс той самий, не стегно народжує недоношений плід, як раніше щось інше — голова*. Очевидно, натяк залишився не зрозумілим для автора СлГр (див. далі).

Серед інших міфологем, культів та ритуалів, які пунктирно позначені в Григорія Богослова і які в більшості також відображені СлГр, виявляються ще такі: бог-андрогін; танці-хороводи п'яних фівійців; розпущеність і ритуальні самобичування до крові спартанських юнаків; поклоніння Семели грому й блискавці; блудні таїнства Афродіти; фалічна обрядовість та служителі фалічних культів іфюфали; принесення в жертву чужоземців у таврів; поклоніння богині-діві; онанізм-малакія; міф про Пелопса⁴²; культ

Діонісом Семелі попросити Зевса, щоб той постав перед нею у всій його божественній величі. Зевс виконав прохання коханки, але при цьому спалив її своїми блискавками. Недоношеного семимісячного Діоніса Зевс зашив собі у стегно, звідки той народився в належний час [329, с. 85–87].

Натяк Григорія Богослова на обставини народження Афіни з голови Зевса не випадковий: Афіна в грецькій міфології позбавлена жіночих нахилів, вона — богиня-чоловік (Андротеа), тоді як розніжений Діоніс — бог-жінка, андрогін [329, с. 44–46, 85–87], про що тут же нагадує Григорій Богослов.

⁴² Батько Пелопса Тантал, бажаючи пересвідчитися, чи боги всезнаючі, убив сина і страву з його тіла подав до столу запрошеним у гості мешканцям Олімпу. Боги до їжі не доторкнулися (лише засмучена втратою доньки Деметра з'їла шматок з плеча хлоп'яти). Гермес, за наказом богів, оживив хлопчика, а замість з'їденої Деметрою частини поставив слонову кістку. Його ім'я є епонімом Пелопоннесу, а змагання, влаштовані на похороні Пелопа, згодом поновив Геракл як Олімпійські ігри [329, с. 159–160].

Гекати; гадання Трофонія⁴³; пророцтва додонського дуба⁴⁴ і дельфійського оракула; пророчі властивості води Кастальського джерела; жертвоприношення та пророцтва магів; халдейська астрономія та генетліалогія (тобто укладання гороскопів за часом народження); оргії фракійців-орфіків; таїнства на честь бога Мітри; міф про Осіріса та Ісиду (остання не названа на ім'я); поклоніння козлу в єгипетському місті Мендес, або Мендет, розташованому у північній частині дельти Ніла, та священному бичу єгиптян Апісу.

Наміри візантійського автора, переконуючи адресата в марності еллінських язичницьких вірувань, спрямовані на основну частину твору — викладення власне християнських богословських положень. Проте цей подальший зміст геть зовсім залишається поза межами східнослов'янської переробки візантійського джерела.

Важливо звернути увагу, що використана книжником частина, ставлячи відносно цілісну єдність, все ж не є завершальною у смисловому відношенні: безпосередньо далі в наступному розділі Григорій Богослов ще продовжує критику еллізму. Більше того, це продовження є підсумковим до всього сказаного попередньо. При тому тут ще й говориться про поклоніння плазунам і гадам, рослинам, про капища — тобто маються на увазі такі концепти, які є суттєвими для давньоруської антиязичницької критики і які добре відомі з цієї критики (цим, між іншим, завершується

⁴³ Трофоній — хтонічне божество, син Аполлона (варіант: Зевса або орхоменського царя Ергіна), наділений даром відкривати людям майбутнє, поглинутий землею за підступне вбивство брата [329, с. 195].

⁴⁴ Додонський дуб — священний дуб Зевса в Додоні, який мав пророчі властивості; в міфологічних переказах про аргонавтів повідомляється, що на носі «Арго» було прикріплено шматок деревини додонського дубу, тому корабель сам давав віщування.

Сн307). Так, у «Ходінні Богородиці по муках» за рукописом XII ст. Троїце-Сергіївської лаври читається: ...забыша б̄а. и в̄ѣроваша. юже ны в̄ѣ тварь б̄ѣ на работѣ створилъ. то они все богы прозваша. с̄лнце и м̄ѣць землю и водоу. зв̄ѣри и гады [256, с. 586]. Те ж саме засвідчує СлАп, викриваючи своїх сучасників, якими вшановувались бози небеснии, а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии воднии [Гальк.: 52]. Інший рукопис повідомляє, що во твар вероват, в солнце и в мѣсяц, и во звезды, и инни ижи в море и в реки, и во источники, и в дѣрева польская, и во звери, и во огонь, и во инныя вещи различная [256, с. 617]. СлКир закликає: не нарицайте собѣ б̄га на земли. ни в̄ѣ р̄ѣка̄х̄, ни в̄ѣ ст̄уденца̄х̄. ни в̄ѣ птица̄х̄. ни на в̄зд̄сѣх̄, ни в̄ѣ с̄лнцѣ ни в̄ѣ л̄нѣх̄, ни в̄ѣ каменїи [Гальк.: 69]. Із «Хроніки Георгія Амартола» довідуємося, що *єлині прѣаша с̄лнцю и лоунѣ и зв̄здѣ ... и прочимъ стоухиамъ яко б̄м̄ѣ служити* [172 I, с. 71]. Дуже схоже викладає це ПТ: ... расплодишася / с̄нве изр(̄л)ви и многобж(̄с)твѣ / єгюпетскоу привыкоша. инни / оубо ѿ нихъ н̄бо и землю творах̄ / б̄ги. иннѣ в̄ѣтры. инни же / обла(к). друзии (ж) с̄лнцю и л̄нѣх̄ / ч(̄с)ть воздаах̄ инни (ж) д̄нь / друзии (ж) ношь чтахоу. инни (ж) / мракотѣ и м̄глоу. друзии (ж) прах̄. инни (ж) источники и р̄ѣки / б̄гословах̄. друзии же шгна / аки б̄а со(ще) трепетаахоу. все же / безоуміє(м). и п̄стомыслиє(м) / шбожевахоу ѿ истиннаго / б̄а оуклоншеся. и по(д) прелестью / водащеся [ПТ: 114]. Усі ці та інші подібні місця знаходять опору у Священному Письмі, пор., наприклад: *і проміняли славу нетлінного Бога на подобу, що зображує тлінну людину, птахів, четвероногих і гадів* [Рим. 1, 23] тощо.

Однак для автора СлГр, який був непогано обізнаною у проблемі людиною, ці постійні місця церковної критики чомусь виявилися несуттєвими. Водночас він, здається, не знайшов вправного способу композицій-

ного завершення обраного ним уривку, і переробка створює враження обірваності. Звідси постають якоюсь мірою зрозумілими виправдальні кінцівки всіх списків СлГр: **сиже повѣсть велика єсть. но мы лѣности ради ѿ многа мало избрахом** (ПЗ); **досюда бесѣда си бысть. досюдѣ могохъ написати. даже несоша книгъ ты царю граду. а мы высѣдше исъ корабля. идохомъ въ сѣоую гороу. нъ то баше велико слово нъ дотоудѣ написахъ** (НС).

Виправдання в завершальній частині пам'ятки своєрідно приховують те, що книжником, з одного боку, не використана початкова частина візантійського джерела: а на цьому важливо наголосити як на доказі того, що твір справді був написаний «у тлумаченні». З іншого боку, використаний уривок є відносно завершеним цілим. Така цілісність використаної частини 39СлГр також настановує на думку, що задум автора був відмінний від загального змісту візантійського оригіналу і, очевидно, втілювався більш-менш повністю. А коли зважити, що твір укладався в умовах своєрідного цейтноту, то тим більше слід підозрювати, що автор відбирав найголовніше для свого задуму, не відволікаючись на щось другорядне для нього. І тим важливіше більш ретельно придивитися, що і як відбиралося автором.

При погляді на смислову структуру тексту пам'ятки помітно, що початок СлГр ще виявляє прямий вплив пафосу візантійського оригіналу: перше його речення є риторичним запитанням, спрямованим на привернення уваги адресата (*Видите ли* і далі за текстом). Але після цього пафосне спрямування значно відхиляється від візантійського. По-перше, повторювані риторично-запитальні конструкції *оудѣ* (оуд)..., *каѣ*... (*і не...*, *і не...*) трансформуються у стверджувально-констатуючі. Лише десь ближче до кінця виступає мало зрозумілий без оригіналу **натяк ли трипода. дьлфичьскаго. ворожа. ли калѣнство запоиство. чьтѣть іако бѣа** [СлГр-НС: 89а-β] (оригінал має на увазі триніжок дельфійського оракула

— пор. др. *ворожа* ‘ворожіння, віщування’ — та пророчі властивості води з Кастальського джерела), де запитальні частки *ли* знаходять пояснення тільки у світлі відповідних конструкцій грецького тексту. По-друге, повторюючи одну частину язичницьких концептів протооригіналу, полишаючи осторонь іншу частину, вводячи нові концепти, східнослов’янський текст переводить пафос начебто у план наративності, викладення фактів. На дану обставину звернув увагу вже Є. В. Анічков: «Ми маємо справу не зовсім із проповіддю, а, радше, з чимось на зразок дослідження. Автор Слова хоче, головним чином, щось повідомити. Тільки за звичкою він зробив це у формі проповіді. Наше Слово могло б бути назване “Сказанням”» [11, с. 58].

Насправді ж пам’ятка в даному аспекті не є наративом — вона є типовим прикладом церковної екзегези: автор витлумачує походження рожаничного культу, приписуючи його різним народам (усього у списках їх названо понад десять) і стверджуючи, що до слов’ян він прийшов від еллінів і римлян. З позицій сучасних наукових поглядів такий перехід переробки у план екзегези має семіотичну вагу. Річ у тім, що пояснення в категоріях середньовічної свідомості носять генетичний характер: відповіддю на питання про сутність того чи іншого об’єкта або явища є опис його походження. Ю. С. Степанов говорить про це як про один із константних принципів пізнання і пояснення, який яскраво виявив себе, між іншим, у порівняльно-історичному мовознавстві [343, с. 101–102]. Як давньоруський зразок генетичного пояснення можна, наприклад, пригадати «Повість временних літ» із її заявленою заголовком темою *откуда руская земля стала есть* із подальшим розшифруванням *откуда есть пошла руская земля и кто в ней почал первее княжити*, пор.: [98].

Отож коли руський автор СлГр прагне розповісти давньоруським же читачам про те, звідки походить поклоніння рожаничним ідолам, то цим він, по суті справи, пояснює, що вони собою становлять. Звичайно, гостра

критичність при цьому залишається, і виражається вона як логічною негативною оцінкою, так передусім і оцінною лексикою з яскравою пейоративною компонентою.

Таким чином, можна констатувати, що давньоруська переробка, маючи у підґрунті 39СлГр, справді здійснена не як його механічний переклад, а як вправний і глибоко осмислений самостійний твір, що лише відштовхується від ідей візантійського оригіналу. Відтак логічно буде розглянути питання про співвідношення візантійського оригіналу, його слов'янського перекладу та власне СлГр.

3.5. Генетичне співвідношення візантійського оригіналу, його церковнослов'янського перекладу та східнослов'янської переробки

Питання про те, в якому відношенні знаходяться південнослов'янський переклад та його східнослов'янська переробка, розглядалося Є. В. Анічковим, а в наш час — Б. О. Рибаківим. Перший дослідник вважав, що давньоруське повчання укладене з використанням давньоболгарського перекладу [11, с. 66], а другий дійшов протилежного висновку: давньоруська переробка могла бути виконаною безпосередньо з візантійського оригіналу автором, який добре володів грецькою мовою [317, с. 13–14]. До того ж Б. О. Рибаків, як уже сказано, вважає, що цим автором міг бути чернігівський ігумен Данило — постать, відома в давньоруській книжності.

Обидві слов'янські пам'ятки є не дуже майстерними з погляду перекладу. Так, уже А. Будилевич зазначив, що давньоболгарський переклад XIII слів Григорія Богослова вражає темнотою й важкістю для розуміння кожного, хто приступав до читання цієї пам'ятки після знайомства з прекрасними слов'янськими перекладами Євангелія або Шестоднева Василя. Перекладач Григорія Богослова далеко поступався у своїй богословській

освіті, знанні грецької мови й у володінні слов'янською таким постатям, як наприклад Іоанн екзарх Болгарський. Навіть при тій виправдальній обставині, що мова Григорія Богослова становить надзвичайні труднощі для перекладу, «наш перекладач приступив до справи, яка була йому не під силу» [35, с. 27-28]. Як давньоболгарський текст, так і східнослов'янський важкі, справді містять багато помилок, насичені буквалізмами, прагненням передати грецький синтаксис з його медіально-пасивними конструкціями. Власне, без опори на текст візантійського оригіналу обидва слов'янські тексти залишаються малозрозумілими.

Подібну ж оцінку СлГр висловив Є. В. Анічков: «Читаючи його, мені видається, що не тільки тепер не можна його зрозуміти без грецького контексту, але й ніколи толком не можна було добитися в ньому справжнього смислу» [11, с. 66]. Уже ця обставина свідчить на користь того, що східнослов'янська переробка може спиратися на церковнослов'янський переклад 39СлГрХІ. Припущення, що колись різними авторами було зроблено два однаково невправні переклади, є менш вірогідним, хоча таку можливість виключати не можна. З іншого боку, забігаючи наперед, скажемо, що насправді СлГр не є таким вже й невиразним і заплутаним змістовно, як це видавалося Є. В. Анічкову.

Безпосереднє зіставлення щодо наявності спільних відхилень 39СлГрХІ та СлГр проти візантійського оригіналу на перший погляд мало що дає, оскільки переробка значно розходиться з обома джерелами. Тому, мабуть, цей аспект спостережень залишився поза колом уваги Є. В. Аніčkova, а далі й зовсім зник із поля зору науковців. Однак ретельне зіставлення невідповідностей між обома слов'янськими та візантійським текстами дозволяє все ж таки обстоювати думку про те, що східнослов'янська переробка здійснена саме на підставі 39СлГрХІ або дуже близького до нього тексту.

Перша цікава невідповідність між грецьким і східнослов'янським текстами стосується фрази οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαί, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥέαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τὸ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τὸ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκός [Migne: col. 337] — *не оскоплення фригійців, не сопілки і корибанти, не ті шаленства, які на честь Реї людьми творяться, що жертвують і самі приносяться в жертву матері богів, як це матері таких і належить*). У перекладі XI ст. фраза має такий вигляд:

Ни фружьскаа кроения, и свирѣли, и кориванти, и елико же о реи члѣвци бѣсатся, жържште матери божѣстѣи, и жъреми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ [Буд.: 2].

Список СлГр-НС передає це в наступному викладенні:

Ѡражьскыа слоньница. и гоусли. моуסיкиа. и замара. иже бѣсатся жроуще. мѣри бѣсовьстѣи. афродитѣ богыни. короунѣ. короуна же боудеть и антихрѣща мѣи. и артеמידѣ [88b-β].

Зважаючи на те, що одним із центрів уваги автора СлГр є викриття оргіастичних культів, слід висловити припущення, що він, якби знав грецьку мову настільки, щоб користуватися візантійським оригіналом, і якби справді скористався з нього, то мав би повною мірою скористатися й нагадуванням у Григорія Богослова ритуальних нанесень собі порізів (ритуальних оскоплень, обрізання частин геніталій) у фригійців: гр. ἔκτομή ‘вирізання; вирізана частина; кастрація, оскоплення’ передається у перекладі XI ст. як *кроения*. Це слово у східних слов'ян мало кілька значень: 1) різання, обрізання; 2) нанесення собі порізів на знак печалі; 3) крій, покрій [328 8, с. 68]. Покинути поза увагою спеціально елліністичні оргіастично-язичницькі проекції слова можна було, мабуть, користуючись не візантійським текстом, де грецьке слово передає ці проекції безпосередньо, а

відштовхуючись від давньоболгарського перекладу: використане слов'янське слово *кросениа* мало, здається, більшу семантичну розшарованість. Саме цим можна пояснювати ту обставину, що на місці зазначеної кальки СлГр виявляє дві назви абсолютно іншого логічного ряду: *слоньница* 'духовий інструмент на зразок сурми' та *замара* (др. *замъра*) — первинно теж на позначення якогось музичного інструмента. Поява цих слів відносно зрозуміла — у візантійському тексті тут йдеться ще й про сопілки, а це, як побачимо далі, дуже важливо з християнського погляду.

У цьому ж місці привертає увагу й відетнонімічний прикметник *фрґґьскиа* (ПЗ), *ѡражьскыа* (НС), *фражскїа* (КБ), *фрґґьскыа* (Ч), якому в грецькому оригіналі відповідає іменникова форма родового відмінку множини *Φρουῶν* 'фрігійців'. Ад'єктивною ж формою *фружськаа* передана вона також і перекладом XI ст. Прикметникова форма в редакції XIV ст. дещо інша — *фриггискага крокньа* [Тих.: 98]. Таким чином, і за цією ознакою СлГр виявляє тотожність з 39СлГрХІ.

Інша невідповідність до грецького тексту видається ще більш виразною як аргумент. Григорій Богослов подає натяк на відому міфологему про розтерзання єгипетського бога Осіріса його братом Сетом, який розкидав частини тіла Осіріса по всьому Єгипту. Вираз *Ὀσίριδος σπαραγμοῖ* дуже чітко позначає міфологему про це розривання та розкидання: пор. дгр. *σπαραγμός* 'розривання, роздирання'. Слов'янський переклад XI ст. також точно передає зазначене місце — *осиридово раздражаніе* [Буд.: 4] (пор. др. *раздразити* 'розбити' та *раздрѣзати, раздрѣжу* 'розтерзати' [340 III, с. 36]). А ось СлГр викладає це місце зовсім інакше: *проклѣтаго же ѡсирида рожєніє* [Гальк.: 24]. Сміслова відстань між гр. *σπαραγμός* 'роздирання, розривання' = др. *раздражаніе*, з одного боку, та др. *роженіе*, з іншого боку, настільки велика, що при прямому перекладі подібне співвідношення не могло б виникнути. Таке могло трапитися тільки при посередництві слова *раздражаніе* в давньоболгарському перекладі, яким скористався східно-

слов'янський автор. Це слово сугестивно було, очевидно, прочитане принагідно до антирожаничної теми — *разрожение* (врахуємо історичне чергування *o//a* у корені) з подальшим *рожение*.

Щоправда, тут можна висловити певний контраргумент: адже теоретично припустимо, що автор СлГр, користуючись не болгарським перекладом, а тим же візантійським оригіналом, теж міг самостійно використати термін *раздражение*, який потім переосмислився б уже іншим переписувачем. Проте подібний контраргумент не є переконливим ось чому. По-перше, відносно мало вірогідно, що різні перекладачі незалежно один від одного використали б одне й те ж слово із можливих синонімів (хоча це й не виключено). Так, у 39СлГрXIV міфологема про розтерзання Осіріса передається виразом **осиридово дранье** [Тих.: 100], пор. також **Ѹвїєнїє ѡсиридово** [Сн307: 420a]. Але головне те, що вираз **ѡсирида роженїє** органічно вплетений у контекст переробки: **мати бо єго ражаючи ѡказиса и того створиша бѣгмъ** [СлГр-НС: 89b-α]; тотожні прочитання і в інших списках.

Отже, у СлГр від самого початку йшлося про народження Осіріса, а не про його розтерзання: таке прочитання маємо у всіх списках. Убачати тут первинне прочитання *ѡсирида. раздражение* (= *дранье*). *мати бо єго ражаючи ѡказиса* неможливо: таке прочитання не має семантичної зв'язності. Якраз навпаки: пишучи про рожаниць, автор відразу ж міг переосмислити слово *раздражение* як *разрожение* під впливом свого загального пояснення обставин народження богів та причин постання еллінстичного рожаничного культу.

Ще одна характерна особливість стосується того, що у трьох списках СлГр фігурує форма жіночого роду від теоніма Діоніс — давальний відмінок жіночого роду **дѡѡмиссѣ** (ПЗ), **диѡѡмиссѣ** (НС), **диѡѡмисси** (Ч) проти родового відмінка чоловічого роду **дїѡѡмисїа** у списку КБ. Усі форми є спотвореним продовженням первинної формули *οὐδὲ Διόνυσος ταῦτα* в грець-

кому тексті, переданій *ни диѡнись сии* у перекладі XI ст. Найвірогідніше, що саме від останньої форми за рахунок приєднання постпозитивного вказівного займенника до попереднього слова й виникли зазначені форми жіночого роду в давньоруських списках повчання. Про це свідчить також і подвоєне написання *-сс-* у двох списках (список Ч фіксує його подальше викривлення). Важливо звернути увагу, що у 39СлГрXIV постпозитивний вказівний займенник тут відсутній.

Подібний же випадок прозорої можливості переосмислення первинного грецького маємо у трансформації фрази про Зевса як правителя Криту (тої Κρητῶν τυράννου), що перекладом XI ст. подається як *критськаго мжчителѣ* [Буд.: 2]; пор. др. *мучитель* як відповідник до грецького τυράννος [328 9, с. 320]. У СлГр вже говориться про *критськаго шканьнаго оучителя*. Зрозуміло, що гр. τυράννος ‘владитель, повелитель; цар; узурпатор’ (на відміну від успадковано-законного царя-басилевса) не могло трансформуватись в *учитель* безпосередньо з грецького тексту, тут явно був вірний проміжний переклад *мучитель*. Особливо слід звернути увагу на вирази в коментарях: *сеґо же дню прѣдаде повѣсть члѣка нѣкого быти шбавника мръска. критѣномь мѣчитель рекше црѣ* [Сн55: 4b] та *отроча же (тобто Зевса-Дия) предасть члѣкѣ нѣкоемѣ. волхвѣ скверненѣ. критяно^м мчтлю* [39СлГрXIV: 15a-α]. Тут цікава евгемерична настанова, яка у першому випадку трансформується в ототожнення Зевса з людиною-віщуном (*обавникъ*) і володарем Криту, а в другому — в уявлення про те, що сам Зевс виховувався якимсь волхвом, критським мучителем-тираном. У такому контексті і при збігу кінцевої та початкової літер *м* (пор. типологічно *критяно^ммчтлю* у наведеній вище цитаті та так само у [СлГр-ТрCXVI: 767b-α]) досить вірогідною виглядає трансформація *критяном учитель*.

Особливо виразний доказ на користь того, що в основі СлГр може знаходитися текст 39СлГрХІ, дає аналіз міфологеми про ритуальні самобичування до крові спартанських юнаків: καὶ Λακωνικῶν ἐφήβων ἐπιβῶν αἷμα, ξαινομένων ταῖς μάστιξι, καὶ τοῦτο μόνον κακῶς ἀνδρίζομένων [Migne: col. 337–340]. Видавець подає це місце таким чином: *и лаконьскѣихъ ... трѣбиштѣнаа кровь, прочасаема ранами, ти се тѣчиѣ зълѣ крѣпаштемьса* [Буд.: 3]. На місці явно пропущеного слова (місце позначене видавцем крапками) тут за списком XIV ст. відповідно до дгр. ἐφήβων (форма родового відмінка множини від ἔφηβος ‘юнак’) абсолютно правильно читається **лаконецькихъ брадѣющихъ** [Тих.: 99]: пор. др. *брадѣти* ‘покриватися бородою’ [328 1, с. 312], тобто в тексті йдеться про жертвну кров тих, у кого починає сіятись борода, юнаків, що досягли віку ініціації. Пропуск позначення юнаків у всіх списках СлГр, де одностайно вживається вираз *лаконецькая требищная кровь* (при поясненні **то ихъ епитемьга** в СлГр-НС та при спотвореному *ланьская требищная кровь* за списком Ч), якраз і може свідчити на користь того, що укладач переробки скористався саме з перекладу XI ст. Зрозуміло, що ніяких натяків на пропуск слова сам рукопис оригінального тексту не містить, тому давньоруському укладачеві справді не залишалось нічого іншого, як тільки граматично виправити форму прикметника з чоловічого роду на жіночий, узгоджуючи її з жіночим родом іменника *кровь* для того, щоб одержати семантично зв’язний текст.

Симптоматично, що переробка виявляє в цьому пасажі ще одну неточність, бо грецький текст має такий сенс: *тут (тобто у християн) не лакедемонських юнаків обагрюючи жертвник кров — ті січуть себе бичами і в цьому одному недоречно виявляють мужність*. Очевидно, що автор переробки, не маючи змоги відновити пропущене слова юнаків і трансформуючи це місце у вираз *лаконецькая требищная кровь*, не міг зрозуміти також і подальшої фрази *ти се тѣчиѣ зълѣ крѣпаштемьса*, бо анафоричний зв’язок займенника *ти* у формі множини чоловічого роду ви-

явився обірваним. Ця фраза й була вилучена з тексту переробки, а спрямований від неї незрозумілий анафоричний зв'язок автор переорієнтував у відповідності до свого задуму на референцію до назв тих народів, які поклоняються рожаницям.

Привертає увагу ще одне слово — *епітимія*, відсутнє у візантійському оригіналі, у слов'янському перекладі та у трьох інших списках СлГр. Отже, воно є новацією СлГр-НС. Др. *епітимія* — це 'покарання, кара за порушення громадських або релігійних норм' [328 5, с. 55] (у вужчому значенні 'церковна спокута за гріхи' слово зберігається й сьогодні). Слово походить від дгр. *ἐπιτιμία* у значенні 'покарання, кара'. Однак є ще одне його грецьке значення 'повні громадянські права'. Наразі в оригіналі справді йдеться про обряд ініціації спартанських юнаків. Чи не це має на увазі автор вставки в СлГр-НС?

Тоді начебто виникає суперечність: позначення спартанських юнаків відсутнє у протооригіналі, який послужив основою переробки СлГр, через що її текст відповідним чином трансформувалася, однак водночас виявляється, що ідея ініціації тих же спартанців у СлГр-НС все ж таки збережена (тобто автор мав розуміти зміст невідомого йому пропущеного слова?). Зазначимо, проте, що вираз *лаконецкая требищная кровь* при відповідних позатекстових знаннях цілком піддається такому осмисленню: *лаконецкая кров* = *кров лаконських юнаків*. На таке осмислення вказує і відносно-присвійний займенник *их* у вставці. Таким чином, маємо підозру на те, що тут автор списку СлГр-НС знав дещо більше, ніж дає сам текст. Більше того, аналізована трохи далі спільна для всіх списків мікротема СлГр про принесення таврами дітей-первістків як трансформація мікротеми оригіналу про принесення таврами в жертву чужинців цілком узгоджується зі змістом вставки СлГр-НС при епітимію.

СлГр споріднюється з перекладом XI ст. ще однією відмінністю у порівнянні з грецьким оригіналом. В оригіналі читається: *Οὐδὲ Μάγρον*

θυτικῆ, καὶ πρόγνωσις ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία... [Migne: col. 340] — *не магів жертвоприношення* (пор. гр. θυτικόν ‘обряд жертвоприношення’) і *вгадування майбутнього за нутро-цями розсічених жертв*⁴⁵, і *не халдейська астрономія і наука віщування долі за днем народження*. Відповідно у виданні перекладу XI ст. значить-ся: *Ни вльшвениа трѣбнаѧ ... провѣдь пропорѣна; и халдѣиска астро-номиа и родочѣтениѣ* [Буд.: 3] при др. *пропорѣнии* ‘такий, що стосується розтину’ = дгр. ἔντομος [340 III, с. 1558]. Крапки видавця позначають про-пуск у рукопису слова *магів*. Переклад у редакції XIV ст. передає це місце у вигляді *Ни волшьскаѧ требнаѧ проповѣдь пропорна и халдѣискаѧ астро-номиа. и родочтеньѣ* [Тих.: 100]. Зважаючи на відносний прикметник *во-лшьская* (др. *волшеский* ‘такий, що відноситься до гадання, чар; *вльшьскыѧ книги*, XII ст.’ [328 3, с. 15]), можна підозрювати, що походить він від перекладу *маги* як *вльшьбѣници* ‘чарівники’ — др. *магъ* у такому значенні відоме [328 9, с. 5]. Тоді переклад XIV ст. міг би вважатися тото-жним до оригіналу: відносній за значенням формі родового відмінка мно-жини Μάγων відповідає відносний прикметник *волшьская*.

⁴⁵ Пор. місце в І. Котляревського (про яке нам нагадав Д. С. Іщенко):

Піп зараз взяв вола за роги
 І в лоб обухом зацідив,
 І, взявши голову між ноги,
 Ніж в черево і засадив;
 І вийняв тельбухи з кишками,
 Розклав гарненько їх рядами
 І пильно кендюх розглядав;
 Енею послі божу волю
 І всім троянцям добру волю,
 Мов по звіздам, все віщував.

Щодо списків СлГр, то вони викладають цей фрагмент дещо інакше і тотожною для них формою прикметника *волшебная* нібито в якісному значенні: **ї волшебнага проповѣдь <...> халдѣискаа ѡстроумѣа ї родопочитанье**, хоча на фоні відносного прикметника *халдейская* за прикметником *волшебная* також угадується відносне значення в оригіналі. Так чи інакше, СлГр назву *маги* передає вже досить віддалено, а за способом її передачі має більшу спільність з 39СлГрХІ: номінативні конструкції (*вльшвениа трѣбнаа* у першому випадку = **волшебнага проповѣдь** у СлГр) вже зовсім не мають слідів від *genitivus possessivus* в оригіналі.

Не можна залишити поза увагою трансформацію грецького виразу *πρόγνωσις ἔντομος*, який 39СлГрХІ передає дослівною калькою *провѣдь пропорьна*: пор. дгр. префікс *про-* ‘наперед’ в одному із значень і *γνώσις* ‘пізнання, з’ясування’ при значенні ‘передбачення, пророцтво’ для *πρόγνωσις*, з одного боку, та псл. префікс **pro-* і корінь **vǣd-* ‘знати’, з іншого боку. До цього, між іншим, можна пригадати лексичну характеристику волхва із уже згадуваного епізоду про заколот у Новгороді при князі Глібі: волхв стверджував *яко провѣде вся*, тобто знає все наперед.

Переклад у редакції 39СлГрХІV, як і СлГр, виявляють спільне відхилення, передаючи *провѣдь* як *проповѣдь*. Така трансформація цілком зрозуміла при абсолютній поширеності в церковній книжності цсл. **проповѣдь**, що спирається за смислом на дгр. *κήρυγμα* ‘проповідь’, яке, у свою чергу, пов’язане за внутрішньою формою з такими значеннями слова, як ‘повідомлення, оголошення через оповісника; наказ, розпорядження (через оповісника)’ — пор. ще цсл. **проповѣдьникъ** з його дгр. відповідником *κήρυξ*, який теж етимологічно несе ідею ‘глашатай, оповісник’. Тому слово *провѣдь* за рахунок мовленнєвих автоматизмів могло сприйматися так, як це передано в обох зазначених випадках. Тим більше це вірогідно, коли врахувати др. *повѣдь* ‘вість, проповідь, учення’ [340 II, с. 1007]. Отже, факт трансформації сам по собі ще не може служити аргументом на

користь того, що СлГр зазнало впливу не перекладу XI ст. (*провѣдь*), а якоїсь його іншої слов'янської редакції (*проповѣдь*).

Ще одним можливим доказом впливу 39СлГрХІ є відсутність у СлГр згаданого вище натяку Григорія Богослова на обставини народження Афіни з голови Зевса. Грецький текст подає цей натяк досить прозоро: καὶ μηρὸς ὠδίνων ἀτελὲς κύεμα, ὅσπερ ἄλλο τι κεφαλὴ πρότερον [Migne: col. 337]. Тому для книжника, який перекладав би текст безпосередньо з оригіналу, натяк не залишився б поза увагою. У 39СлГрХІ це місце передається в такому викладенні: *Ни диѡнись сии, и стегно, ражданиѡх несношенѡи породѡ, акы инѡгда бѣ прѡвое* [Буд.: 3]. Однак здогадатися з цього, що за фразою *акы инѡгда бѣ прѡвое* грецький оригінал має на увазі Афіну, — це вже досить проблематично: для цього слід знати грецьку міфологію. Між іншим, переклад у редакції 39СлГрХІV подає натяк дослівно: **Дионис стегноражанью несношеныи пород. аки иногда главѣ первѣе** [Тих.: 99]. Очевидно, переписувач перекладу за рукописом XI ст., не зрозумівши, до чого тут голова, утворив із форми *главѣ* аорист *бѣ* під впливом слів із темпоральним значенням *инѡгда* 'колись' та *прѡвое* 'раніше'. А надалі вже автор давньоруської переробки, якщо він використовував міфологему про недоношеного Діоніса за списком XI ст., не став позначати, що це *було* (*трапилось*) *колись раніше* (пор. *то и нынѣ творять* у заголовку СлГр).

Отже, і цей епізод узгоджується із загальною системою аргументації стосовно того, що СлГр має в основі переклад, засвідчений рукописом XI ст., але не грецький оригінал чи якусь іншу відмінну редакцію слов'янського перекладу.

Показові також спостереження за місцем, що відповідає пропущеній переробкою міфологемі про Трофонія:

καὶ Τροφονίου κατὰ γῆς παίγνια καὶ μαντεύματα, ἢ Δωδωναίας δρυὸς ληρήματα, ἢ τρίποδος Δελφικοῦ σοφίσματα, ἢ Κασταλίας μαντικὸν πόμα; Τοῦτο μόνον οὐ μαντευσάμενα, τὴν

ἑαυτῶν σιωπῆν. Οὐδὲ Μάγον θυτική, καὶ πρόγνωσις ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία... [Migne: col. 340] — [I не] Трофонієві з-під землі омани і пророкування, і не пустослів'я Додонського дубу, і не обопільні пророкування дельфійського триніжка, і не води Кастальського джерела, що дають дар передбачення. Одного тільки не передрекли вони, а саме: що самі приведені будуть до мовчання. Тут не жрецьке мистецтво магів і вгадування майбутнього за розсіченням жертв, не халдейська астрономія і наука пророкування долі за днем народження.

Переклад 39СлГрХІ та відповідно СлГр викладають це так:

и трофониѣ по земли играниа и влѣхвованиа, или додонскаго дѣбоу бладениа, и трипода дельфчьскаго прѣмѣждраниа, или касталино враженое питие? Се тѣчьѣ. не оувражено свое оумлѣкновение. Не влѣшвениа трѣбѣнаа провѣдѣ пропорѣна. и халдѣиска астрономиа и родочѣтениѣ, небесѣньихѣ шѣствиємѣ строимо наше, иже ... сами себѣ аште кѣгда сѣтъ, или и бѣдѣтъ. могѣтъ вѣдѣти [Буд.: 3];

ли трипода. дѣлдичьскаго. ворожа. и розгометаниѣ. и *лѣнинѣискаа метаниа. писанаа въ книгахѣ* ли колоуѣнство запонство. чѣтоуѣтъ *яко бѣга.* и *елиньское* волхвованиѣ и волшебноуѣ проповѣдѣ. и наоуѣзи смрадѣнии. *ѿ* ниѣхѣ же *никыиже* тѣзыкѣ гонѣзноуѣлѣ и халдѣискаа астрономиа. и родопочитаниѣ. *еже естъ мартолон* [СлГр-НС: 89а-β]; курсивом показані місця, відсутні в інших списках).

Як видно із зіставлення, 39СлГрХІ передає міфологему про Трофонія помилково: в оригіналі йдеться про його обмани й віщування з-під землі (κατὰ γῆς), тоді як перекладач, неправильно зрозумівши значення грецького прийменника, говорить про язичницькі ігрища (*играния*) на землі. Відразу ж виявляється ще одна неточність перекладу. Григорій Богослов має на увазі обмани і віщування: παίγνια καὶ μαντεύματα. Дгр. παίγνια є формою множини (вживаною частіше за однину) середнього роду від παίγνιον, серед значень якого є ‘гра, забава; жарт, витівка’ та у множині — ‘вистава, комедія’, що й передається словом *играния* у перекладі ХІ ст. Насправді візантійський текст спирається на значення ‘витівка, жарт’, тобто *обман, омана* у контексті оригіналу, що відповідає сенсу 39СлГр і засвідчується також авторитетним його перекладом: *Трофониевы из-под земли обманы и предсказания* [29, с. 647]. А ось перекладач 39СлГрХІ помилково бере за основу близьке значення іншого слова жіночого роду παίγνια ‘гра, забава, святкування’ = *играния*.

Найістотніше, що в СлГр за списком НС зазначена помилка перекладача ХІ ст. знайшла, здається, цікаве продовження у виразах **розгометание** та **афинѣискага метаниа**, які відсутні як в оригіналі, так і в перекладі. Річ у тім, що перша літера слова *играния* припадає у перекладі ХІ ст. на кінець рядка, тобто на початку наступного рядка читається *граница* [Буд.: 3]. При тому, що попереднє слово *земли* також закінчується на літеру *и* (тобто на кінці попереднього рядка читається *землии*, де кінцева повторювана літера могла залишитися поза зоровою увагою), цілком вірогідно, що прочитання *граница* на початку наступного рядка досить нормально могло сприйнятися у вигляді окремого слова як південнослов’янське ‘гілки, пруди’ (пор. сучасний болгарський застарілий поетизм *грани* ‘гілки’ або срб. *грана* ‘гілка’). Тому сприйняття фрази як *и трофонийъ по земли / граница и вльхвованиа, или додонскаго джбоу*

бладения з перекладу XI ст. могло спричинитися до згадки про *розгометания* у СлГр за списком НС.

Варто звернути увагу, що в рукопису 16 Слів Григорія Богослова також XIV ст. із зібрання Троїце-Сергіївської лаври маємо досить близьке членування: *и трофониа по земли / играниа* [39СлГр-ТрСХІV: 25а-α]. Воно, втім, уже не дає підстав для переосмислення.

А. Калоянов і Т. Моллов у роз'ясненні до цього місця спираються на болгарську мову, наводячи сучасне болг. *розга* 'т'нка пр'чка' (тобто 'паличка, різочка'), цсл. (давньоболгарське в авторських термінах) *метаник* 'розкаяння, стояння на колінах' та його болг. діал. значення 'низький поклон під час молитви', з чого одержують для *розгометания* гіпотетичне значення 'поклоніння гілля при поривах вітру', тобто гадання за хитанням гілок від вітру.

Таке пояснення якоюсь мірою відповідає смислу аналізованого місця, але все ж таки з ним не можна погодитись. Давньоруська мова, як і сучасна російська, також знає слово *розга* 'гілка, пагін' [340 III, с. 150–151] при укр. відповіднику *різка*. Відоме також і др. *метание* 'земний поклін' як у церковному значенні, так і в переліку дій, що описуються у зречених книгах. Більше того, др. *метание* має ще значення 'зречена книга', а в лексичному корпусі самої давньоруської мови фіксуються також слова *метаньеимець* та *розгометець* [340 III, с. 129], якими називалися книги, призначені для гадань через жеребкування [15 III, с. 608]. Подібні гадання за спеціальними псалтирями були надзвичайно поширені на Русі [264], пор. також: [277], де наводяться царські укази XVII про заборону чарів. Остаточне пояснення знаходимо в О. М. Афанасьєва, який з посиланням на О. М. Пипіна повідомляє про «Книгу пророка і царя Давида» (збірку XVIII або початку XIX ст.), призначену для гадань за допомогою жереба. Жеребкування полягало в тому, що кидалися прутики (різочки) з нарізаними на них рисками. За кількістю рисок визначався номер того вислову га-

дальної книги, що мав слугувати відповіддю на задумане запитання [15 III, с. 608]. У світлі таких даних вираз із 39СлГрХІ *по землии / граница* на тлі того, що протооригінал тут справді повідомляє про види гадань, цілком міг спровокувати автора списку НС на повідомлення про *розгометание* та *афинѣискаа метаниа, писаная в книгах* (як тут не пригадати чорноризця Храбра: *нѣ чрътами и рѣзми и чьтѣхъ и гатаахъ погани [схце!](#)*).

Таким чином, наведені спостереження у своїй сукупності дають вагомі підстави вважати, що СлГр справді укладене на основі 39СлГрХІ.

Тим більшої уваги заслуговують випадки розбіжності між змістом СлГр проти спільного змісту грецького тексту та його перекладу у 39СлГрХІ. Вище згаданий уже випадок зі словом *спітимія*. Ще один пов'язаний з виразом *семелино трѣбоккладеньє громоу ї молънии*. У 39СлГрХІ говориться ж про *семелино трѣсновениє кланѣмо*. Коли звернути увагу, що в грецькому оригіналі пишеться καὶ Σεμέλης κεραυνὸς πρὸςκυνοῦμενος (κεραυνὸς ‘удар грому, грім, переважно з блискавкою’ — звідси *трѣсновение*; πρὸςκυνέω — ‘благоговійно поклонятися, молити’, тобто йдеться про поклоніння еллінів блискавці, про що однозначно говориться в коментарях Микити Іраклійського), то виявляється, що пасивний дієприкметник та залежне від нього слово *трѣсновение* у перекладі ХІ ст. є буквализмом, тоді як списки переробки вживають слово *трѣбоккладеньє*, яке не має відповідника в обох текстах. Щоправда, можна підозрювати, що трансформація має внутрішній для тексту переробки характер: не зрозумівши натяку свого первинного тексту про обставини появи Зевса перед Семелою, автор-книжник міг переосмислити слово *трѣсновение* як *трѣбоккладение* відповідно до своєї критики ідолоських треб.

Особливо цікавий випадок, коли список НС виявляє слід грецького оригіналу (загублений в інших списках) — *и въ ибразъ створены*. Виразу відповідають слова καὶ τῆς σχήμασι (при дгр. σχῆμα, -ατος ‘зовнішній вигляд; видимість’). Однак переробка наразі явно відхиляється від букваль-

ного змісту як грецького оригіналу, так і його перекладу за списком XI ст.: пор. Οὐδε Φαλλοί τινες καὶ Ἰθύφαλλοι, αἰσχροί καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν [Migne: col. 337] — *не фали якісь та іфюфали, мерзенні на вигляд і справами своїми*, що дослівно передається південнослов'янським перекладом: *Ни фали кации ни иѠуфали, срамные образы и дѣлы* [Буд.: 2] (детальніший аналіз див. далі).

Можливо, за цим відхиленням стоїть якась невідома опосередковуюча ланка. Разом із тим наведені спостереження самі по собі все ж таки мають вирішальну доказову вагу в аргументації того, що СлГр укладене під виразним впливом саме тексту 39СлГрХІ або, можливо, його найближчого протографа.

Ці спостереження важливі також у їх проекції на питання про місце постановня протооригіналу давньоруської переробки: здійснений він на Русі чи на слов'янському півдні? Ми схильні довіритися списку НС, який утримав свідчення, що пам'ятка була написана під час подорожі. Очевидно, це була, як слушно зазначає Б. О. Рибаків [317, с. 26], подорож по святих місцях Палестини, коли автор-прочанин на зворотному шляху мав намір відвідати Афон, у той час як його корабель продовжив шлях на Константинополь: *несоша книгъ ты царю граду. а мы выѣдше ись корабля. идохомъ въ сѣоюю гороу* [СлГр-НС: 90а-α]. Надалі протограф переробки потрапив на Русь, де був переписаний і дістав особливі доповнення, відомі за списком НС. Можливо, його автор також скористався перекладом з Григорія Богослова вже за текстом збірки XI ст. (додатково про це див. далі).

Наведені спостереження та висловленні у зв'язку з ними міркування підводять до необхідності розглянути характер співвідношення власне давньоруських списків переробки.

3.6. Орфографічно-палеографічні особливості східнослов'янських списків повчання

Для подальшого важливо вирішити, який же із чотирьох відомих списків відображає хронологічно ближчий до протографа стан. Звичайно, кожен із списків має пізніші нашарування, так само як кожен із них може містити окремі риси протографа, не збережені в інших списках. Однак виявлення списку, який за сукупністю рис відображає давніші характеристики, багато важить для змістовного розуміння пам'ятки. Відразу зазначимо, що аналіз орфографічно-палеографічних особливостей списків (передусім показові закономірності позначень зредукованих, але на цьому фоні показовими виявляються також випадки передачі літери у) дозволяє вважати, що давній стан пам'ятки краще представлений списком НС.

До коментарю графічно-орфографічних рис списків пам'ятки слід коротко нагадати історію давньоруського уставу та півуставу. Відомо, що в рукописах XI–XIII ст., писаних давньоруським уставом, позначення у через диграф **ou** є графічною нормою для всіх позицій. З другої половини XIII ст. диграф замінюється поступовим вживанням тільки однієї літери **u**, що постала внаслідок скорочення винесеного над рядок під титло першого елемента **o** у диграфі **ou** (із сучасних досліджень проблеми див.: [74]). Спочатку це виявляється зрідка і стосується винятково позиції тільки після приголосних, а надалі (перша половина XIV ст.) таке написання стає узвичаєним при збереженні диграфа на початку слова та після голосних у середині слова. З другої половини XIV ст. процес охоплює всі позиції й постає новою графічною нормою (при наявності й винятків) [330, с. 51–52].

Щодо давньоруського півуставу, то він, як відомо, виявляється у двох варіантах: власне давньоруський та південнослов'янського походження (так звані старший півустанов і пізніший півустанов) [198, с. 172]. Перший з них мав недовге — кінець XIV і початок XV століть — існування і

характеризувався серед іншого поширенням літер **оу** і **у** та відсутністю лігатури **Ѹ**, тоді як остання у пізнішому півуставі активно вживана [198, с. 172]. Водночас у старшому півуставі після приголосних літер вживається голосна літера **у**, а у пізнішому півуставі поновлюється давня уставна норма використання диграфа **оу** в усіх позиціях: пор. наведені О. І. Соболевським приклади пізнішого півуставу **въпоустыни. оуготоваите** [330, с. 54].

Серед інших характерних рис пізнішого півуставу виявляються ще такі: використання лише однієї літери **ь** на місці **ѣ** та **ѥ**; «болгарський» тип написання сполучень плавних із зредукованими (типу **врѣхъ** тощо); спорадичне використання літери **ѕ** (зело) на місці **з** та літери **ж** (юс великий) на місці **у**; використання букв **ѣ** (фіта), **ѵ** (іжиця), **ѣ** (ксі) у запозиченнях як наслідування грецького правопису; голосна **а** замість **ѧ** (добраа); **і** (**ї**) десятиричне після голосних [404, с. 143]. У цілому всі зазначені риси є відомим виявом другого південнослов'янського впливу.

Звертаючись до зауважених видавцями палеографічних особливостей збірки, в якій міститься список НС СлГр, зазначимо, що ця збірка писана в аркуш, у два стовпчики, півуставом. Остання риса і є, власне, показовою для атрибуції нижньої хронологічної межі переписування пам'ятки: давньоруський півустав з'являється, як уже зазначалося, під кінець XIV ст. За характером позначення літери у список досить послідовно начебто відповідає цій хронологічній координаті: 92 випадки вживання диграфа проти чотирьох вживань просто літери **у** (**волѣшебнѣю, слѣжили, слѣжениѧ, сѣще**) та одного випадку вживання лігатури (**переплѣтоу**). Але ця відповідність може виявитися оманливою: адже такі написання характеризують також устав XI–XIII ст.

З іншого боку, список ПЗ, писаний, як характеризує М. С. Тихонравов, прекрасним уставом [350, с. 83], засвідчує за цим пара-

метром норму на першу половину XIV ст.: **оученьемъ, оухыщренье, оуды, оупирем, оукраінамъ** — початок слова без винятків; **наоузи, наоучившес, остроно/оумѣта** (показаний розрив слова наприкінці рядка), **по оукраінамъ** — у середині слова після голосної без винятків. Після приголосних вживається переважно **у** (59 випадків) при семи випадках відхилення: пор. для прикладу — **служеньѧ, бубеннаго, мѹка, родѹ** тощо та, з іншого боку, **слоужаще, гоуслеі, моусикѣскага, вилоу, кладоу^т, ємоу, Ѡтоудѹ^ж** (вичерпний список).

У противагу до цього список КБ виразно демонструє вживання двох графічних варіантів — **оу** та **Ѹ** — без особливих закономірностей щодо позиції у слові, відповідаючи за цією ознакою нормам пізнішого півуставу. Відразу звернемо увагу на те, що список КБ взагалі з більшою повнотою виявляє ознаки пізнішого півуставу: **єллинскїа, поганїи, жрътвѣ, безѸміе** тощо. Хоча й текст пам'ятки невеликий за обсягом (у списках ПЗ та КБ, які не мають поширень, наявних у списках НС та Ч, він становить близько 430–440 слів), а тому й статистична картина не є повною, проте сукупність поодиноких прикладів показує цілком, що цей список писаний пізнішим півуставом.

Таким чином, за характером вживання диграфа **оу** список НС відповідає графічним нормам або уставу, яким він був до другої половини XIII ст., або пізнішому півуставу. А коли подивитися на сукупність ознак, то легко помітити, що писаний півуставом список НС за вельми суттєвими рисами взагалі розходиться з цим типом письма: у списку досить послідовно використані обидва знаки **ѣ** та **ѧ** на місцях колишніх зредукованих; дотримана саме східнослов'янська норма написань плавних із зредукованими; відсутні літери **ѡ** (зело), **ѧ**, літера **ї** зустрічається лише двічі — один раз у заголовку (**поганїи** — з інверсією щодо звичайного порядку літер *и* та

i в такій позиції) та в тексті (**писаній**); послідовно використовується літера **га** або її аналог **л**.

Усе разом може значити, що список НС досить старанно було зроблено з більш давнього протографа, писаного давньоруським уставом у його вигляді до другої половини XIII ст. Але головнішим аргументом на користь такого висновку є спостереження над вживанням у списку літер на позначення зредукованих.

Не зупиняючись докладно на теоретичних аспектах проблеми занепаду зредукованих, яка висвітлена в славістиці вже досить глибоко, пошлемося лише на такі розвідки, як [301; 294; 351], де розглядаються й основні на сьогодні наукові позиції щодо процесу занепаду зредукованих. При всіх розбіжностях пояснень фонетико-фонологічного смислу цього процесу висхідна фактологічна база залишається єдиною: різні етапи його відображені слов'янськими писемними джерелами цілком виразно, а для східнослов'янських пам'яток кінця XIII — початку XIV ст. постає характерним неупорядковане, як відомо, вживання букв **ъ** і **ь** (див. напр.: [371, с. 28]).

Алгоритм аналізу зредукованих у науці розроблений давно: розглядаються кореневі утворення (з окремим виділенням сполучень плавних із зредукованими), префіксальні, суфіксальні елементи (див. напр.: [331; 105; 250]).

Кореневі слов'янські утворення (їх не так багато на пам'ятку) у порівнянні списків такі:

ПЗ	НС	КБ	Ч
скверненюю	сквьрньоюю	скверноюю	скверньоюю
скверныхъ	сквьрньныхъ	скверных	сквернены ^х
ѡмѣтаемъ	ѡмьщемса	ѡмещемса	ѡмещемса

пѣаньство	пѣаньство	пѣанственое	пѣанство
	пѣють (два випа- дки)		
трѣбицьнага	трѣбицьнага	трѣбицнаа	трѣбицнага
дѣлфичьскага	дѣлфичьскаго	дѣлфичьскаго	дѣлфичьскаго
	гоньзноуль		
	жьрца		
	рѣтъ		
	лѣживага		
хорсѣ	хѣрсѣ (два випа- дки)	хѣрсѣ	хорсѣ
	кѣшь	кошь	кѣшь
прелѣсть	прѣльсть (два випадки)	прелѣсть	прелѣсть
	сѣхнѣ		
	мѣвь		
	алѣчьны		

Послідовність збереження зредукованих списком НС цілком виразна, і стосується вона як сильної позиції (**рѣтъ**, **кѣшь**, **сѣхнѣ**, **мѣвь**, **хѣрсѣ**), так і слабкої. Стосовно написання **дѣлфичьскаго**, де перший зредукований не є етимологічним (пор. дгр. Δελφικός ‘дельфійський’), можна підозрювати якусь авторську гіперкорекцію або ж відоме в історії занепаду зредукованих коливання у вживанні літер **ь** та **ѣ**.

Водночас у тексті є й кілька випадків пропуску зредукованих: **злымъ**, **зловѣрнии**, **мнѣще**, **нѣчтивыга**, **книгахъ**, **книга**, **сны**, **чтоуть**, **наченше**. Всі вони припадають на слабку позицію зредукованого. Безсумнівно, якась частина з них могла бути вже у протографі списку НС: пор. *книга*

або *зло* як хрестоматійний приклад ранньої втрати зредукованого тощо. Випадків етимологічно правильного написання голосних повного творення на місці сильних зредукованих у коренях слів не спостерігається. Є лише один випадок написання **тѣмьнаго** (при аналогічному написанні **тѣмнаго** у списку Ч та відмінному написанні **тѣмнаго** у списках ПЗ та КБ), де появу літери ять можна пояснювати як типову помилку заміни графічно близьких **ь** та **ѣ**, пор.: [198, с. 5–6]. Пояснення написання **тѣмьнаго** під впливом протооригіналу (пор. *бѣсовьско изобрѣтение тѣмно* [Буд.: 2]) відпадає: у видання закралася помилка — в оригіналі маємо написання *тъмно* [372, с. 245].

Відхилення у списку НС від етимологічно правильного вживання літер на позначення зредукованих поодинокі: наприклад, один раз зустрічається написання **трьбищънага** при тому, що вірне східнослов'янське **требы** вжите п'ять разів. Можна підозрювати, що в цьому написанні справді допущена помилка заміни літери **ѣ** на графічно близький варіант написання літери **ь**: пор. стсл. **трѣва**. Ще один випадок помилкового написання представлений формою **ѡтъмьщемса**, де у корені етимологічно очікувалася б літера **ѣ** (при її історичному чергуванні з написанням **ѣ**: пор. стсл. **отѣмѣтати са** 'відхилятися, відкидати'). У перекладі XI ст. тут виступає написання *отъмештъ*. Щодо форми **алъчны**, то в ній так званий неорганічний зредукований у корені відомий слов'янським пам'яткам з найдавніших часів [331, с. 112].

Звертання до сполучень плавних із зредукованими в цілому підтверджує ту ж саму закономірність, що притаманна й кореневим написанням:

ПЗ	НС	КБ	Ч
первое	първое	первое	первое
толъцѣх̂	тълцѣх̂	тол̂ци	толъцѣх̂

СКВЕРНЕНЮЮ	СКВЪРНЬНОЮЮ	СКВЕРН'ОЮЮ	СКВЕРНЬНОЮЮ
СКВЕРНЪХЪ	СКВЪРНЬНЪХЪ	СКВЕРНЪХ̂	СКВЕРНЕНЪХ̂
ЖЕРТВЫ	ЖЪРТВЫ	ЖЕРТ'ВЫ	ЖЕРТВЫ
ЖЕРТВЪ	ЖЪРТВЪ	ЖРЪТВЪ	ЖЕРТВЪ
МОЛАНЬГАМЪ	МОЛЪНЬИ	МОЛ'НІА ^{м̂}	МОЛНИГАМЪ
	ВЕРЪТАЧЕ СЛ		
	СКВЪРНОУ	СКВЕР'НОУ	СКВЕРНОУ
ТАВЕРЬСКАГА	ТАВЪРЬСКАГА	ТАВЕР'СКАА	ТАВРЬСКАГА
ПЕРВ'ЕНЕЦЬ	ПЪРВЕН'ЪЦЬ	ПЕР'ВЕНЕЦЬ	ПЕРВЕНЕЦЬ
ТРЕБИЦЬНАГА	ТРЪБИЦЬНАГА	ТРЪБИЦНАА	ТРЕБИЦНАА
ДЕЛФИЧЬСКАГА	ДЪЛДИЧЬСКАГО	Д'ФЛИЧ'СКАГО	ДЕЛФИЧЕСКАГО
СКВЕРНЪГА	СКВЪРНЬНЪГА	СКВЕРНЪГА	СКВЕРНЪГА
	СКВЪРНЬНАГО	СКВЕР'НАГО	СКВЕРНАГО
ТЪРКАНИ	ТЪРКМЕНИ	ТЪР'КМЕНИ	ТЪРКМЕ

Таким чином, можна схилитися до міркування, що список НС за ознакою написань плавних із зредукованими цілком передає ранню східнослов'янську традицію письма. Відхилення тут також незначні. Так, по одному разу зустрічаються написання **жерца** та **жроуще**, де відбито процеси прояснення зредукованого відповідно в сильній позиції та зникнення зредукованого в слабкій позиції. Подібне написання могло бути вже у протографі, але й могло з'явитися внаслідок живої вимови переписувача XIV ст.

З інших східнослов'янських фонетичних явищ привертають до себе увагу випадки прояву другого повноголосся: **толъцѣх̂** (ПЗ) **толъцѣхъ** (Ч) (розірване кінцем рядка написання **тъ/лцѣх̂** у списку НС не є, мабуть, показовим) **моланьгамъ** (ПЗ), **молънъи** (НС), **мол'ніа^{м̂}** (КБ), **верътаче сл** (НС), **бол'гаре** (двічі) **пер'венець**, **тър'кмени**, **вол'хвованіе** (при написанні

во^ашевнаа, у якому можна підозрювати слід зредукованого), смер^адлчи^а, хер^ас^а (КБ).

Як зазначає Г. С. Баранкова, подібні написання з голосними, коли один із них обов'язково позначається зредукованим, притаманні ранній руській редакції Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського. Дослідниця гадає, що це вияви другого повноголосся на досить давній стадії розвитку давньоруської мови. Подібна орфографія характеризує Ізборник Святослава 1073 року та деякі інші найдавніші пам'ятки. З іншого боку, зазначає дослідниця, у написаннях типу *дєржаще, дєрзнѣша, оумольк'нѣть* можна вбачати відображення діалектної вимови північно-західного (псковсько-новгородського) ареалу [17, с. 45]. Саме таке (голосний повного творення перед плавним та зредукований після плавного) спостерігається в наведених нами прикладах.

Враховуючи те, що випадків повноголосних форм у списках ПЗ і НС зустрічається по два, із яких лише один (*молъньи*) збігається в усіх трьох списках, та те, що список КБ виявляє таких форм значно більше, слід гадати, що це фонетичне явище в даному випадку має пізніше походження і справді відображає північноруську рису. Це тим більш вірогідне, що навіть список КБ не завжди відображає друге повноголосся там, де воно очікувалось би (*первоє*; серед того, щоправда, написання *то^аци* не є показовим).

Дотично цей висновок підтримується у зв'язку з такою явно північноруською діалектною рисою, як цокання:

ПЗ	НС	КБ	Ч
срацин ^а ьска ^а	<i>срачиньскаго</i> <i>сварожицю</i>	<i>срачн^аьскаго</i>	<i>сорочиньскаго</i>
<i>шцѣщають (сѧ)</i>		<i>очищаютьсѧ</i>	<i>шчищаютьсѧ</i>
сороцин ^а ьски ^а	<i>срачиньскаго</i>	<i>срацин^аьск^аѧ</i>	<i>сорочиньскыѧ</i>

сороцини

срацини

срацини

сорочинна

Як видно із порівняння, яскравими випадками цокання є форми **щцѣщають(сѧ)** у списку ПЗ, та **срачиньскаго (сорочиньскаго)** в НС, КБ, Ч і **сварожицю** у списку НС. Щодо етноніма *сарацини* та його похідних, то написання його через літеру *ц* не є маркованими щодо цокання, бо літера *ц* тут відповідає загальним східнослов'янським закономірностям. Однак різнобій написань *ц* та *ч* у списках НС і КБ свідчить якраз про вияв цокання.

Принагідно зауважимо, що за характером вживання власне повноголосних форм попарно ближчими виявляються списки ПЗ і Ч (повноголосся) та НС і КБ (неповноголосся). Причому неповноголосся має, так би мовити, «неорганічний» характер, бо етимологічно вірною є форма *сарацини*.

Фронтальне зіставлення списку НС з іншими списками пам'ятки за характером вживання зредукованих показує, що в останніх виразно проступається тенденція до написання прояснених рефлексів зредукованих на місці сильної позиції або до відсутності написання зредукованих на місці слабкої позиції.

Особливу характеристику має список КБ, де зредуковані позначаються також паєрком: **с'творѧемоу, б'ѣсов'скоє, ѿмещем'сѧ, окаян'наго, в' вавилонѣ** тощо. Утім, послідовність у дотриманні етимологічно правильного місця для паєрка значно поступається відповідним місцям списку НС. Майже послідовно виступає **ь** у списку КБ на кінці дієслівних форм (**вкоушають, кладоутъ, сѧ лишить, мажоутъ, мыютъ, почитають, скажетъ**), засвідчуючи південноруську особливість. Відсутність літери **ь** зумовлена переважно винесеним над рядок написанням кінцевої літери **ѣ**: **почитаюѣ, чтоуѣ, творѧѣ, зрѣѣ**.

У загальному підсумку спостереження над вживанням зредукованих у списках СлГр особливо можуть свідчити про те, що переписувач списку

НС досить ретельно скопіював більш ранній текст, який походить від того періоду, коли зредуковані були живим явищем східнослов'янської фонологічної системи: очевидно, це період як мінімум не пізніше кінця XII — початку XIII ст. або й раніше.

У плані змістовного аналізу пам'ятки це значить, що список НС заслуговує особливої уваги, оскільки краще може передавати й ті ідеї, що надихали автора пам'ятки.

3.7. Текстологічне порівняння східнослов'янських списків у співвідношенні з візантійським протооригіналом

Поставивши питання про взаємне порівняння наявних варіантів повчання у співвідношенні до протографа, можна відразу висловити міркування, що між протографом і списками не існувало значної кількості проміжних варіантів: списки настільки близькі між собою лексично і змістовно, що це може пояснюватися тільки невеликою кількістю кроків кожного з них від протографа (щоправда, списки НС та Ч мають пізніші, як ми розцінюємо, вставки, які потребують окремого коментарю).

Докази на користь того, що списки стоять досить близько до протографа, знаходимо в одних і тих самих спільних відхиленнях цих списків проти візантійського протооригіналу та проти його слов'янського перекладу XI ст. і редакції XIV ст.

Так, списки НС та КБ фіксують вираз **кладомы требы**, при тому, що в списку ПЗ вжито лише один пасивний дієприкметник **кладомы** з помилковим пропуском іменника, а список Ч подає це місце трансформованим виразом **требы кладоуть**. У списку XI ст. виступає інший дієприкметник: *бѣсовско избрѣтение тьмно: и мыслѣнѣи потворъ зълѣсовъ лѣтомъ помогаемо и коштюною **красомо*** (з тим же прочитанням і в редакції XIV ст.) відповідно до грецького тексту $\delta\alpha\mu\acute{o}\nu\omega\nu\ \epsilon\upsilon\eta\rho\eta\mu\alpha\ \sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu,\ \kappa\alpha\iota$

διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, χρόνῳ βοηθούμενον, καὶ μύθῳ κλεπτόμενον [Migne: col. 337].

По-друге, у всіх списках СлГр Зевса названо *критським окаяним учителем*, про що вже згадувалося у попередньому розділі.

Далі привертає увагу те, що словоформа множини γονὰν у перекладі XI ст. та його відповіднику XIV ст. передається помилково — *Не Дыева се сѣмена*: гр. γονή серед таких своїх значень, як ‘сім’я-сперма’ (використане перекладачем), ‘нащадок, плем’я, покоління’, має у множині базове значення ‘народження’, про що, власне, і йдеться в Григорія Богослова. СлГр відхиляється від буквалізму і передає це місце узагальненим виразом *диеве служіння* (списки ПЗ і КБ), *диявольське служіння* (НС, Ч). Цей вторинний вираз з’явився явно під впливом попередньої частини тексту переробки, де говориться про *вчення диявольське* як про винахід за потуранням *темного біса*. Водночас вираз є свідченням, що списки НС і Ч передають узагальнене протиставлення християнських засад до культу Зевса як антитезу християнського і антихристиянського, що відображено у подальшому нагадуванні антихриста у списку НС (в інших списках таке нагадування відсутнє). Це відхилення від візантійського тексту, де мається на увазі саме Зевс та його мати Рея, свідчить, здається, на користь того, що книжник у своєму вступі генералізував свою ідею, відмовившись від конкретної ілюстрації.

Далі списки одностайно подають вираз **бѣсѡтсѡ. жрѡщѣ. мѣри бѣсѡвстѣи. афродитѣ** [СлГр-НС: 88а-β], а в перекладі XI ст. це читається інакше — *и елико же о реи члѣвци бѣсѡтсѡ жържште матери божѡстѣи, и жърми. елико же матери тацѣхъ подобаетъ* (варіант редакції XIV ст. **елико же о ирѣ члѣвци бѣсѡтсѡ. жрѡщѣ мѣри бжѡстѣи** [39СлГрXIV: 15а-β]). Останнє прочитання за смыслом також відповідає грецькому оригіналу: καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥέαυ ἀνθρώποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκός [Migne: col. 337].

Проте тут окрему увагу надалі приверне заміна теоніма *Рея* на теонім *Іра* (*Гера*, грецьке Ἥρα) в редакції 39СлГрXIV та на теонім *Афродіта* у СлГр.

Подальший випадок виявляється у коментованому вже нагадуванні міфу про Семелу, де спостерігається спільне для списків відхилення як від грецького оригіналу, так і від перекладу XI ст.

Ще один випадок бачимо у спотвореній передачі фрази Οὐδὲ Φαλλοὶ τινες καὶ Ἰθύφαλλοι, αἰσχροὶ καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν при дгр. φαλλός ‘культовий символ родючості у вигляді зображення чоловічого статевого органа; фалос’ та ἰθύφαλλος ‘учасник фалічних процесій; розпусник’; пор. до цього ἰθύ ‘прямо’, тобто дослівно ‘прямий фалос’. Остання назва у СлГр передана як **ї фюфили** (ПЗ), **и фюфюли** (Ч), **ифа-ѳли** (КБ). Ближчою до оригіналу є форма списку КБ, де спостерігається лише метатеза складів **ѳл** і **фа**, але вірно передаються початкові грецькі приголосні літери в їх сполученнях з голосними. З іншого боку, варто зазначити, що форми списків ПЗ та Ч відображають іншу спільну для них трансформацію. По-перше, утрачена передача грецької фіти, що не дивно, бо кириличні літери **ф** ‘ферт’ і **ѳ** ‘фіта’ мали тотожне звукове значення (пор. написання **ифүфали** перекладу в редакції списку XIV ст.). По-друге, на місці колишнього іпсилона бачимо літери **и** або **ю**, що також зрозуміло у світлі того, що відповідна кирилична літера **ѵ** ‘іжиця’ могла читатися або як **и** (= **ѵ**), передаючись і літерою **ю**, або як **ю**, яка могла з’являтися також на місці іжиці під впливом **ѵ** = **ѵ** та **ю** = **ѵ**.

Щодо списку НС, то в ньому спостерігаємо прикметникову форму **ѳюфильскихъ**, де втрачена початкова літера **и** (вірніше, між нею та наступною частиною слова з’являється відносно велика вставка, про що буде сказано далі), однак вірно до першоджерела написані літери першого складу при однаковому зі списками ПЗ і Ч відхиленні в написанні другого складу.

Спільне відхилення списків демонструє також вираз **ТАВРЬСКАГА. ДѢТОРѢЗАНЬГА. ИЖЕ Ѡ ПЪРВЕНѢЦЬ** [СлГр-НС: 89а-β] (при явно зіпсованій варіації **ДѢЛОРѢЗАНІЄ** у списку Ч), чому відповідає вираз *ни тавръскаа стоужегоублениа* перекладу XI ст. з його грецьким витоком οὐδὲ Ταύρων ζευοκτονία (йдеться про таврів, які приносили в жертву чужинців, див. далі).

Наступний випадок представлено виразом **ѢФРѢНОВЫ СКВѢРНЬНЫГА ВАСНИ И КОЦЮНЫ** [СлГр-НС: 89а-β] з його паралелями *ни орфеовы трѣбы и таины* у перекладі XI ст. [Буд.: 3] та οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια в грецькому тексті [Migne: col. 340]. Отже, трансформація імені *Орфей* у форму *Ефрен* (вона поновлюється з прикметника) відбулася вже у спільному протографі з подальшим перекрученням **ѢФРОНОВЫ** у списку ПЗ та **ѢВРѢЙЛОВЫ** у списку Ч.

Однаковою для списків є також трансформація теоніма *Mitra* (дгр. Μίτρας і Μίθρης): **МИТРОФА М҃КА** (ПЗ), **МИТРО-ѠА М҃КА**(НС) **МИТРО-ѠА М҃КА** (КБ) з подальшим перекрученням *митрофана моука* у списку Ч при паралелі *ни миѠрова мѠка* з перекладу XI ст., при прочитанні *ни миѠрова м҃ка* в редакції XIV ст. та грецькому відповіднику οὐδὲ Μίθρου κόλασις. Тут симптоматичною може виявитися передача літери **Ѡ** оригіналу через кириличну літеру **т**: оскільки така передача не є узвичаєною для східнослов'янської писемної традиції, то за нею може стояти якесь знайомство автора протографа переробки з живою візантійською вимовою назви *Mitra*. До того ж списки НС та КБ таки зберегли фіту, перенісши її в наступне щодо можливості написання місце! Це показово у світлі того, що автор списку НС взагалі активно використовує фіту навіть там, де її не повинно бути за етимологією слів: **ѠРАЖЬСЬКА**, **ѠИВѢСКОЄ**, **ѠАЛИКАДЫ**, **ѢФРѢНОВЫ** — в інших списках виступає відповідне написання літери **ф**. З урахуванням цієї обставини та з огляду на те, що на Русі літера **Ѡ** виходить

із ужитку з другої половини XII ст., а поновлюється лише як результат другого південнослов'янського впливу (кін. XIV — поч. XV ст.) [31, с. 51], цю графічну особливість можна пояснити лише як пізню рису.

Зазначимо ще, що написання аналізованого вже теоніма *Діоніс* у двох списках засвідчене у формі жіночого роду, лише список КБ формою **діумісія. стегнораженію** може доносити відгомін протографа: Οὐδὲ Διόνυσος ταῦτα, καὶ μὴρὸς ὠδίνων ἀτελὲς κύημα.

Насамкінець звернемо увагу, що у всіх списках первинний вираз *фрвжская кроениа*, де позначені фрігійці, однаково трансформований у вираз типу *фряжская слонници* з його віднесеністю до фрягів-латинян.

Така кількість абсолютно прозорих спільних відхилень СлГр від слов'янського перекладу XI ст. та грецького тексту є, здається, достатньо переконливим доказом того, що протограф відобразив свідоме й послідовне редагування первинного змісту візантійського оригіналу, і що всі списки пам'ятки у спільних своїх мікротемах не зазнавали значної редакторської правки.

Для подальшого розгляду постає низка важливих питань: у чому сенс редагування східнослов'янською переробкою самого 39СлГр?; були списки ПЗ та КБ скорочені редакційною правкою проти списків Ч та НС чи два останні справді були поповнені пізнішими вставками?; вставки якого з цих двох списків більш повно відповідають первинному змісту? Пошуки відповідей на ці та інші можливі питання виводять на необхідність звернутися до послідовного зіставлення великого комплексу мовно-текстологічних ознак списків.

М. М. Гальковський, побіжно торкаючись цього питання, висловив зауваження, що список НС має в основі текст списку КБ з механічними вставками в нього [65, с. 19]. Погодитись з цим міркуванням важко: графічно-правописні норми обох списків досить відмінні й не виявляють такої спільності, щоб говорити про їх генетичну спадкоємність. До того ж треба

було б припустити, що укладач списку НС вибірково архаїзував його під впливом графічних особливостей списку КБ (використавши диграф оу, але не передавши інших рис пізнішого півуставу). Ще менш вірогідним є те, що укладач списку НС, користуючись списком КБ, міг відновити етимологічно правильні написання зредукованих. Насправді картина виглядає так, що більш давній з походження список НС не міг бути скопійованим зі списку КБ. Вірогідніше те, що списки НС і КБ мали спільний протограф, риси якого список НС утримав краще, ніж список КБ.

Порівняння списків за змістовними мікротемами показує, що найбільш близькими між собою є списки ПЗ та КБ. На їх фоні список НС виявляє численні текстові відхилення, що вирізняють його з-посеред інших списків. Три із них досить великі за обсягом:

а) тѣмъ же бѣмъ требоу кладоутъ и творатъ. и словеньскыи гзыкъ. виламъ. и мокошъи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаницы. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтѣчесѣ пють емоу въ розѣхъ. и угневи сварожицю молѣтсѣ. и навьмъ мѣвь творатъ. и въ тѣстѣ мосты дѣлають. и колодазѣ. и ина многаѣ же оутѣхъ [СлГр-НС: 89а-α];

б) въ шбразъ створены. и кланѣютсѣ имъ. и требы имъ кладоутъ. словѣне же. на свадьбахъ въкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ вѣдра. пють [СлГр-НС: 89а-α];

в) по стѣмъ крѣщеніи черевоу работни. попове оуставиша трепарь прикладати ржѣтва бѣи. къ рожаничънѣ трѣпезѣ ѿклады дѣюче. таковыи нарицаютсѣ кармогоузыци а не

рави бѣжи. и недѣли днѣ и кланяются написавше женоу.
въ члвчьскъ образъ тварь [СлГр-НС: 89b-β].

Менші за обсягом різночитання списку НС у порівнянні з іншими списками мають такий вигляд:

ПЗ	НС	Ч	КБ
є бѣсѡтъѣ̇.	иже бѣсѡтсѡ.	иже высѡтсѡ	иже бѣсѡтсѡ
жр҃үще м҃три	жр҃үще м҃три	жроүще м҃три	жр҃үще матери
бѣсовьстѣ̇ї	бѣсовьстѣ̇и	бѣсовьстѣ̇и.	бѣсовьстѣ̇и
афродитѣ̇	афродитѣ̇	афродити богини	афронитѣ̇. и
б҃гинѣ̇. ї кор҃үнѣ̇.	богини. коро҃үнѣ̇. <i>коро҃уна же бо҃деть и антихр҃ѣ̇ща м҃ти.</i>	коро҃үни.	богини кор҃үнѣ̇
Фаликаци же ї фюфили. чт҃үтъ срамныѡ о҃ды.	ѡаликады.	филикаци же и фюфоүли чтоүтъ срамныѡ о҃ды.	фаликациже и ѡаѡүли чт҃үт срамныѡ үды
ї кланяюуѣ̇ѣ̇	и кланяюуѣ̇ѣ̇	и кланяюуѣ̇ѣ̇	и кланяюуѣ̇ѣ̇
имѣ̇. и требы	имѣ̇. и требы	имѣ̇. и требы	имѣ̇. и требы
имѣ̇ кладоуѣ̇ѣ̇ѣ̇.	имѣ̇ кладоуѣ̇ѣ̇ѣ̇ѣ̇.	имѣ̇ кладоуѣ̇ѣ̇ѣ̇ѣ̇.	имѣ̇ кладоуѣ̇ѣ̇ѣ̇ѣ̇ѣ̇.
от нихѣ̇ѣ̇	от <i>ѡюфильскихѣ̇ѣ̇</i> <i>же. и от</i>	от них же	от них же писаніи

*АРАВИТЬСКИХЪ**ПИСАНІЙ.*

БОЛГАРЕ	НАОУЧЬШЕСА	НАОУЧЬШЕСА	БОЛГАРЕ
НАУЧИВШЕ ^с . ОТ	БОЛГАРЕ. ОТ	БОЛГАРЕ. ОТ	НАУЧШЕСА. ОТ
СРАМНЫХЪ ОУДЪ	СРАМНЫХЪ ОУДЪ.	СРАМНЫХЪ ОУДОВ	СРАМНЫХЪ УДЪ
ИСТЕКШЮЮ	ИСТЕКАЮЩЮЮ	ИСТЕКШЮЮ	ИСТЕКШЮЮ
СКВЕРНУ.	СКВЕРНОУ.	СКВЕРНОУ.	СКВЕРНУ
ВКУШАЮТЬ	ВЪКОУШАЮТЬ.	ВКОУШАЮТЬ	ВКУШАЮТЬ.

*И СОУТЬ ВСѢХЪ**ЯЗЫКЪ**СКВЕРНѢШЕ И**ПРОКЛАТѢШЕ.*

ЛАКОНЬСКАА	ЛАКОНЬСКАА	ЛАНЬСКАА	ЛАКОНСКАА
ТРЕБИЦЬНАА	ТРЪБИЦЬНАА	ТРЕБИЦНАА	ТРЕБИЦНАА
КРО ^в .	КРОВЬ.	КРОВЬ.	КРОВЬ
ПРОСАЖАЕМАА	ПРОСАШАЕМАА	ПРОСАЖАЕМА	ПРОСАЖАЕМА
РАНАМИ	РАНАМИ	РАНАМИ	РАНАМИ.

*ТО НУЪ**ЕПИТЕМЪА.*

Ї МОКАШЬ ЧТҮ ^т . І	И МОКОШЬ	И МОКОШЬ ЧТОУТЬ.	И МОКОШЬ ЧТҮТ
МАЛАКИЮ	ЧТОУТЬ. И	И МАЛАКИЮ. И	И МАЛАКИЮ. И
	КЫЛОУ. И	КЫЛОУ.	КЫЛУ

*МАЛАКЫА**ИЖЕ ЕСТЬ**РОУЧЬНЫЙ**БЛОУДЪ.*

НАОУЗИ	И НАОУЗИ	И НАОУЗИ	И НАУЗИ
СМРАДНИИ.	СМРАДНИИ.	СМРАДНИИ.	СЪМРАДНИИ

ОТ НИХЪ ЖЕ

НИКЫИЖЕ

ЯЗЫКЪ

ГОНЬЗНОУЛЪ.

халдѣискаа остроноумѣа. ꙗ родопочитанье	и халдѣйскаа астрономиа. и родопочитанье	и халдѣйскаа встрономиа и родъчитанье.	и халдѣискаа острономіа. и родопочитаніа.
	<i>ИЖЕ ЕСТЬ</i>		
	<i>МАРТОЛОИ</i>		
єфроновы скверныа басни	єфрѣновы. сквѣрньныа басни	єврѣйловы сквернены басни.	єфрѣновы скверныа басни,
	<i>ТАЖЕ И ВСЮДА</i>		
	<i>СОУТЬ</i>		
осира. сего же осирида. скажю ^т книги	осирида того же осирида. скажетъ книга	всирида. того же всирида скажють книгы	осирида. тогоже осирида скажетъ книга
	<i>ЛЪЖИВАА И</i>		
	<i>СКВѢРЬНАА.</i>		
сороциньскиа.	срачиньскаго жьрца.	сорочиньскыа.	срацинскаа.
	<i>МОАМЕДА. И</i>		
	<i>БОХМИТА</i>		
	<i>ПРОКЛАТАГО.</i>		
тако нелѣпы ^м проходомъ проїде. но смердащи ^м .	тако нелѣпым проходомъ пронде. рожагася.	тако нелѣпым проходомъ проїде смердащим	тако нелѣпым проходом проїде смердачим.

*того ради и
бгомъ его
нарекоша.*

сороцини мыю(т) оходъ. ї болгаре. ї терканин ї холми.	начаша мыти гоузицѣ. срацини и болгаре. и търкмени.	сорочина мыють шходы. и болгаре. и търкме швизи и комли.	срацини мыють оходъ и болгаре и търкмени. и комли.
---	---	---	---

*и олко ихъ
естъ въ вѣрѣ
той. и омытье
то въливають
въ рѣтъ.*

СЕГО НЕ МОГУТЬ ^с ЛИШИТИ.	СЕГО ЖЕ НЕ МОГУТЬСА ЛИШИТИ.	СЕГО ЖЕ НЕ МОУГОУТ СА ЛИШИТИ	СЕГОЖЕ НЕ МОГУТ СА ЛИШИТИ.
--	-----------------------------------	------------------------------------	----------------------------------

*наченше въ
поганьствѣ.
даже и доселѣ.*

проклатаго ставленьа в.па трапезы	проклатаго того ставлениа вторыа трапезы	проклатаго ставлениа. вторыа трапезы	проклатаго ставлениа вторыа трапезы.
---	---	--	---

Усього дрібних різночитань виявляється кільканадцять. Винесені окремо (короуна же боудеть и антихрсаца мати; и въ образъ створены; от Ѡюфильскихъ же и от аравитьскихъ писаній; и соуть всѣхъ языкъ сквърнѣише и проклатѣише; то ихъ епитемя; иже естъ роучный блоудъ;

от нихъ же никъиже языкъ гоньзноуль; иже есть мартолой; яже и всюда соуть; [книга] лъживая и сквърньная. жърца. моамеда. и бохмита проклатого; того ради и богомъ его нарекоша; и олико ихъ есть въ вѣрѣ той; и омытье то въливають въ рѣтъ; наченше въ поганьствѣ даже и доселѣ), вони відразу виявляють яскраву спільність — усі вони є уточненнями до попередніх позначених у тексті понять. Очевидно, ці різночитання є ознакою індивідуально-авторського стилю, тобто основна кількість їх внесена в текст однією рукою.

Іншою їх особливістю є те, що в них фонетико-орфографічна система не відрізняється від усієї системи списку: зредуковані й тут вживаються етимологічно правильно (*сквърнѣше, лъживая, сквърньна, жърца, въливають въ рѣтъ* тощо). Це може означати одне: увесь текст списку НС у тому вигляді, як він дійшов до нас, було укладено одноразово у період, коли зредуковані були актуальним фонологічним явищем, і подальшого виразно помітного накопичення вставок у його текст не відбувалося.

Список Ч також має два великі різночитання, які не знаходять відповістей у жодному іншому списку і які змальовують розмаїту картину виявів нехристиянського поведження русичів. Обидва ці різночитання становлять компілятивне використання СлЗл (пор.: [65, с. 60–61]), і тому є підстави розглядати їх як пізніші вставки. Щодо загальної характеристики наведених місць з обох списків, то легко помітити, що різночитання списку НС цілком пов'язані з його основною проблематикою і подають доповнюючі пояснення до центральної теми. А ось у списку Ч різночитання виразно відхиляються від цього у бік доповнень загального характеру і вводять нові теми у пам'ятку. У цьому полягає принципова відмінність поширень у списках НС та Ч.

Зіставлення усіх списків СлГр з вилученням зазначених різночитань із списків НС і Ч показує, що одержані тексти є надзвичайно близькими. Показовим є навіть використання крапок та надрядкових знаків в усіх тек-

стах: у світлі того, що, як відомо, ці графічні знаки не були чітко упорядковані в давньоруському письмі, тут ми маємо абсолютно переважний збіг їх однакового використання.

Лексично-змістові паралелі також засвідчують великий ступінь збігу списків. Однак при цьому виявляється кілька типів відмінностей між ними: механічні пропуски або ж недописані слова; різниця у порядку слів у виразах, що є єдиним смисловим цілим; наявність лексичних синонімів; різниця в кількості слів, які позначають одне тематичне поняття; наявність повноголосних та неповноголосних паралелей; відмінність у паралельних граматичних формах; сліди редакторської правки. Більшість подібних випадків не виявляє такої системної організації, щоб можна було за ними угрупувати подібні списки. Наприклад, списки НС та КБ об'єднані повною формою імені **григориа бгословца** та **григорїа бгослова** відповідно. Це ж ім'я у списках ПЗ і Ч представлено відповідно формами написання **григорьа** та **григорья**. Проте буквально тут же написаннями **їзобрѣтено в толцѣхъ** та **изъвѣрѣтено въ тълцѣхъ** об'єднуються списки ПЗ і НС, натомість списки КБ і Ч об'єднуються більш поширеною конструкцією — **изъвѣрѣтено в тоѣци его** та **изъвѣрѣтено в толцѣхъ его**.

І все-таки певні міркування щодо взаємовідношення списків внутрішнє їх зіставлення дає. По-перше, як уже зазначалося, список НС не може бути наслідуванням списку КБ. І навпаки: список КБ не може бути наслідуванням списку НС, бо малоімовірно, що автор першого списку, користуючись списком НС, послідовно вилучив з нього усі вирашні з погляду теми негативно-оцінні місця. По-друге, список ПЗ, з одного боку, містить явні пропуски й недописані місця проти інших списків (**кладомы зловѣрнїи** при **кладомы треба. зловѣрнни** в НС, **кладомы треба. зловѣрнїи** в КБ, **требы кладоутъ. зловѣрнни** в Ч; **се слов. і ти при се же словенѣ** в НС, **се^ж словени** в КБ і **се же словени** в Ч тощо) та, з іншого бо-

ку, має одну важливу глосу (*їзвыкоша єлени класти требы. артемиду. ї артемидѣ. рекше роду ї роженицѣ* [СлГр-ПЗ: 42a] проти *начаша єлини. ставити трапезоу. родоу и рожаницамъ* в [СлГр-НС: 89b-α], *извыкоша єл'лини. класти требы. родѣ. и рожица^м* в [СлГр-КБ: 133a], *изъвыкоша єлини. класти требы рожаницамъ* в [СлГр-Ч: 222b]. Оскільки пропуски, недописані місця та пояснювальна глоса ніяк не відображені в інших списках, то можна вважати, що й список ПЗ не був використаним як основа для якогось із трьох інших.

Ще з іншого боку, є підстави вбачати певну генетично споріднену рису списків НС і Ч: вони у двох місцях мають такі спільні елементи, відсутні в інших списках, які важко пояснювати просто невзаємопов'язаними доповненнями їх укладачів. Перший випадок стосується нагадування Зевса (Дия) у списках ПЗ і КБ. Воно належить візантійському твору і його слов'янському перекладу XI ст. Немає сумніву, що воно належало й протографу східнослов'янської переробки. Спільне відхилення списків НС та Ч, виражене в позначенні диявола на місці Дия, радше свідчить про генетичну спадкоємність цього відхилення, аніж про типологічну подібність. Другий випадок стосується нагадування римлян у списках НС і Ч. Оскільки позначення римлян-латинян має концептуальну вагу у повчанні (див. далі), то відсутність цього етноніма в інших списках також могло б промовляти на користь генетичної близькості списків НС і Ч. Утім, не можна виключати того, що етноконфесіонієм *римляни* був у протографі пам'ятки, але потім укладачі списків ПЗ та КБ, не зрозумівши сенсу нагадування римлян (бо й справді, які з латинян язичники?), вилучили його з тексту.

Так чи інакше, але схожість списків на цьому й завершується. Більше того — частіше навіть можна знайти паралелі списку Ч до списків КБ і ПЗ. До всього ж великі вставні місця списків НС і Ч не мають, як уже сказано нічого спільного між собою.

У цілому спостереження над списками схиляють до думки, що кожен із них укладався незалежно один від одного і що всі вони мають одну редакцію протографа.

Висновки до третього розділу

Критика еллінізму у Словах Григорія Богослова привернула увагу південнослов'янських книжників з найдавніших часів слов'янської писемності, про що свідчать не тільки переклади самих творів цього отця церкви, але й практично одночасний переклад візантійських коментарів до них. Докази тези про таку глибоку архаїку знаходимо за рахунок мовно-текстологічного аналізу особливої редакції коментарів сербського походження, серед яких Сн307 виявляє ознаки його болгарських витоків з X–XI ст. У свою чергу, Сн55 за змістом також є близьким до Сн307.

Постання окремої схолії Сн307, зосередженої на коментуванні лише самого 39 Слова Григорія Назіанзина, сигналізує про особливий інтерес слов'янства до цього твору, який не випадково потім стає основою східнослов'янського повчання СлГр. Це останнє повчання, у свою чергу, виявляє сліди південнослов'янського впливу.

У світлі висновків Ю. Шевельова та інших дослідників про давньоукраїнське походження рукопису XIII Слів Григорія Богослова XI ст. особливо цікавим є те, що список 16 Слів Григорія Богослова за рукописом XIV ст., де основний текст 39 Слова є практично тотожним з відповідним текстом у рукопису XIII Слів, також виявляє питомі українські риси ще більшою мірою, аніж текст від XI ст. При тому окремі розбіжності обох текстів свідчать про існування їх спільного протографа (а не про походження одного з текстів безпосередньо від другого). Таким чином, одержуються знання про більш широке знайомство давньоукраїнської книжності з візантійською перекладною спадщиною.

СлГр укладене на підставі слов'янського перекладу 39 Слова Григорія Богослова (а не безпосередньо з грецького тексту) саме з використанням тексту 39СлГр, що зберігся у рукопису XIII Слів Григорія Богослова. Про це свідчить характер індивідуальних помилок саме цього списку, відображених СлГр.

Список СлГр-НС зберіг такі мовно-орфографічні особливості, які дозволяють вагомо підтримувати припущення, що пам'ятка існувала принаймні на кінець XII — початок XIII століть. Разом із тим автор списку вніс у текст цілу низку пояснень, які свідчать про обізнаність автора у тому, про що повідомляє пам'ятка. Східнослов'янські мовні риси в тексті пояснень виразно контрастують із суцільними церковнослов'янськими мовними особливостями основного тексту. Це значить, що пам'ятка переписувалася ретельним книжником, .

Основні результати за змістом розділу опубліковані в: [129; 133; 138; 144].

РОЗДІЛ ІV
КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА «СЛОВА СВ. ГРИГОРИЯ О
ТОМЪ, КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ
СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»

4.1. Концепт вчення

Уже Є. В. Анічков звернув увагу на те, що СлГр говорить про якесь *учення*. Але дослідник розцінив це як віднесеність до язичництва взагалі, зазначивши, що в розумінні книжником свого першоджерела «є і ще одна особливість. Він упевнений, що й язичництво “отъ писанія”; за ним не вікова традиція, хоча й це, мабуть, іноді думає автор, кажучи: извыкоша, але головним чином якесь мерзенне *вчення*» [11, с. 66]. Трішечки бентежить, що книжник, за Є. В. Анічковим, виводить язичництво в цілому із писаного вчення. Можливо, він має на увазі щось інше? Здається, саме так і є: книжник вважає, що від *учення* постав рожаничний культ, бо лише з ним у пам’ятці пов’язаний концепт *вчення*.

Смислова домінанта вчення з’являється вже на початку переробки:

**Видите ли шканьноу сию. и сквърьноу слоужьбоу.
 стваряемоу ѿ сквърьныхъ языкъ. елини шканьнии,
 бладѣвыа жьртвы. оученьемъ дьаволемъ. изъшврѣтено
 потвореньемъ тѣмнаго бѣса. и коцоунамъ злымъ
 кладомы требы. зловѣрнии. мнѣше соуетоу истиною.
 слоужаще кланяюще сѧ идоломъ. нѣкое оухыщение
 бѣсовско творяще. мы же сихъ чада ѿмьшемсѧ.
 нечтивыа жьртвы. дьавола. служениа. и кладениа**

ТРЕБЪ. КРИТЬСКАГО УКАНЬНАГО ОУЧИТЕЛА. МОАМЕДА.
ПРОКЛАТАГО СРАЧИНЬСКАГО ЖЕРЦА [СлГр-НС: 88b-β].

У самого Григорія Богослова безпосередньо лексично вираженої відповідності щодо ідеї вчення тут немає, пор.:

видите ли таинжю силоу <...> еда на сицевоюю таиноу
приводатъ елини? ихъ же блади мнѣ вса жрѣтвы таины,
бѣсовско изобрѣтение тьмно, и мысленѣи потворъ
зълѣбѣсовъ, лѣтомъ помогаемъ, и коштюною крадомо <...>
(ті мужі, що поклоняються Слову) хытрое се и скврнѣное
прѣпиране штьмештжтъ [Буд.: 2].

Автор СлГр своєрідно компілює місця з початкової частини оригіналу, і за характером компіляції видно, що він скорочував свій текст свідомо, цілеспрямовано, аж ніяк не механічно. По-перше, лінійний розмір позначених у наведеній цитаті купюр досить великий — до тридцяти повнозначних слів у першому випадку і до сорока повнозначних слів у другому. Крім того, у купюрах можна виділити до шести-восьми мікротем, не відображених переробкою. Отже, автор відшукував саме своє.

По-друге, хоча ідея вчення в Григорія Богослова не позначена лексично, проте як концепт вона в тексті наявна: *Да оубо слышите бжествны гласъ, мнѣ зѣло звѣнаштоу* (звѣнаштѣ?), *таиникоу и къ таинѣ приводаштоу тацѣхъ* [Буд.: 1] — тобто Григорій Богослов говорить про себе як про учителя, якому відкривається Божественна таїна і який навчає, який веде до неї інших. Підкреслимо, що слово *μυστήριον* ‘таємне священнодійство; таїна; містерія’ з’являється в тексті Григорія Богослова другим після імені Ісуса Христа. Очевидно, воно несе вагоміше смислове навантаження. Концепт вчення наявний також у подальшому виразі *таинжю силоу* — йдеться про силу Божественної таїни, вчення: прикметник *таинжю* є від-

носним за значенням, що прямо впливає з виразу тоῦ μυστηρίου τῆν δύναμιν в оригіналі (дгр. δύναμις ‘сила’) = *таїнства силу*.

Автор СлГр цей концепт вичленовує, але полярно змінює його спрямованість: пор. *ВИДИТЕ ЛИ ТАИНЖЮ СИЛОУ* проти *ВИДИТЕ ЛИ ОКАНЬНОЮ СИЮ И СКВЪРНЬНОЮ СЛОУЖЬБОУ*. Очевидно, це дозволяє йому прокласти місток до поняття *вчення диявольське* й завдати самому вченню нищівного polemical удару.

Тут же автор, закликаючи зрестися **ТРЕБЪ КРИТЬСКАГО ОКАНЬНАГО ОУЧИТЕЛА. МОАМЕДА ПРОКЛАТАГО СРАЧИНЬСКАГО ЖЕРЦА** (НС), знову повертається до цього ж поняття. Це тим більше очевидно, що відбувається, як уже зазначалося вище, красномовна трансформація первинного виразу **КРИТЬСКАГО МЖИТЕЛЪ** у вираз **КРИТЬСКАГО ОКАНЬНАГО ОУЧИТЕЛА**. Зевс-мучитель постає, отже, *учителем* разом із своїм сарацинським, так би мовити, сподвижником «жерцем» Магометом. Дещо пізніше переробка знову позначає цю ж саму доміную у тій же комбінації елліністичного та мусульманського: **Ѡ ѡюфильскихъ же и Ѡ аравитскихъ писаній. наоучьшеса болгаре** [СлГр-НС: 89а-β]. Таким чином, з'являється ідея *писання*, від якого *навчаються*. Надалі вона, принагідно кажучи, провокує автора списку НС на проміжну вставку про **розгометаниа писанага въ книгахъ**.

Кульмінаційний момент ідеї вчення пов'язаний з постанням рожаничного культу. Розповівши про надприродні обставини народження Осіріса, через які його мати й він сам стали обожнюватися як род і рожаниця, автор знов говорить про вчення: **Ѡ тѣхъ извыкоша дравле халдѣи** (др. *извыкнути* ‘вивчити, навчитися’ [328 б, с. 132]) та **того же всирида. скажетъ книга лъживага и сквѣрнага срачиньскаго жьрца моамеда и бохмита проклатого** і далі за текстом (СлГр-НС: 89b-α1).

Подальший розвиток домінанти вчення виявляється у зв'язку з тим, що коли, за уявленнями автора, рожаничному культу навчилися мусульманські народи, то **Ѡтоуда же начаша елини ставити трапезоу родоу и рожаницамъ. таже егюптане. таже римлане. даже и до словенъ доиде. се же словенѣ начали трапезоу ставити родоу и рожаницамъ** (НС). За смислом ясно, що вираз **оттоуда же начаша** є контекстуальним синонімом до ідеї навчання — *звідти навчилися*, що potwierджується іншими списками, де відповідно до *начаша* читається *извыкоша*.

Тут доречно виправити одне непорозуміння. Є. В. Анічков подає місце із щойно наведеної цитати за списком ПЗ у такому вигляді: *тако же і до словѣнь доіде се слово, і ти начаша треба класти роду и рожаницам*, перекладаючи вираз *доіде се слово* як 'пришло це вчення' [11, с. 69]. Це відповідає духу пам'ятки, але не є точним. У списку ПЗ насправді читається так **Ѡ до ѣловѣнь доіде се слов. і ти начаша треба класти. роду і рожаница^м** [СлГр-ПЗ: 42а]. Очевидно, переписувач списку ПЗ, як і в багатьох інших його випадках, не дописав частину тексту — **слов** замість **словене**. Принагідно звернемо увагу, що І. І. Срезневський пропонував таке прочитання відтинку: **слов. и ти** як **словити** 'прославляти, вшановувати', про що йтиметься далі. Все ж таки первинне прочитання тут має бути таким: *також і до слов'ян дійшло, це слов'яни й ті почали класти требу роду і рожаницям*, що засвідчене трьома іншими списками. Але по суті Є. В. Анічков таки мав рацію. Єдине, що слід було б уточнити: дійшло вчення про рожаницю.

Слово **извыкше** зустрічається ще раз тільки у списку ПЗ незадовго до проаналізованої вище цитати:

ПЗ	НС	КБ	Ч
халдѣиска ^м	и халдѣискага ас-	и хал'дѣискаа	и халдѣйскага
встроноуѣмѣга. і	трономига. и родо.	острономіа. и	встрономига и

родопочитанье.	почитание.	родопочитаніа.	родъчитание.
	еже есть марто- лон.		
і єврачьски ^а сны. і чары.	и дражьскыа сны. и чары и оусрачѣ и кѣшь.	и фрач'скыа сны, и чары, и оустрача, и кѣшь.	и фрачьскыа сны и чары. и оусраща. и кощъ.
<i>ізвыкше.</i>			
єфроновы скверныа бас- ни.	єфрѣновы. сквьр- ныныа басни.	єфрѣновы скверныа басни,	єврѣйловы сквернены ба- сни.

З цього місця (як також у зв'язку з попереднім і з подальшим текстом) важко зрозуміти, на що спрямований граматичний і смисловий дієслівний зв'язок *ізвыкше*. Втім, слід врахувати, що попередній текст подає відповідний до оригіналу перелік марновірств, продовжений у списках східнослов'янськими вставками *и чары, и оусрачѣ, и кѣшь*. Позначені вставками вияви марновірства не охоплюються поняттям вчення — вони були, так би мовити, натуральною складовою марновірства.

Не зайве буде зауважити, що місця на зразок *дражьскыа сны. и чары и оусрачѣ и кѣшь* відсутні в обох аналізованих нами перекладах, де читається так: не *Ѡрачьскыа мьнимыа чистыа тайны* [Буд.: 3] та *Ни фрачьскыа мнимыа тайны чѣтыа* [39СлГрXIV: 16b-α]. Можливо, протограф переробки був тут зіпсований, що спонукало якогось автора передати це місце за мірою свого розуміння тих натяків, що подавали окремі літери, і заповнити його нагадуванням снів, чарів, кощі (міфів). А зваживши, що назва *кѣшь* (*кощъ*) у трьох списках читається на місці *ізвыкше* у списку ПЗ, можна припустити, що це останнє написання постало, у свою чергу, під впливом написання *и кѣшь*.

В цілому ж у даному випадку можна все-таки запропонувати прочитання *извыкше ефроновы скверныя басни*. У 39СлГрХІ тут читається *ни орфеовы трѣбы и тайны* [Буд.: 3] — пор. οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια [Migne: col. 340]. Йдеться, отже, про Орфея як міфологічного автора містичних гімнів та основоположника вчення орфіків. Тому поява слова **извыкше** при переписуванні неясного місця, коли припустити певну обізнаність автора в еллінізмі, набуває симптоматичного характеру.

Так чи інакше, але на цьому домінанта вчення вичерпується в усіх списках, окрім НС, автор якого додатково повідомляє, що **По стѣмь крѣщеніи червоу работни попове. оуставиша трепарь прикладати. ржѣтва бѣи. кѣ рожаничнѣ трапезѣ. ѿклады дѣюче**. Надзвичайно показова остання фраза цієї вставки: **и недѣли дньи кланяютса. написавше женоу. въ члвчьскѣ образѣ тварь**. У світлі наскрізної настанови на критику рожаничного культу важко не погодитись з тим, що слово **написавше** також має проекцію на це вчення (про яке *скажетъ книга*, між іншим, — тобто *писане* вчення). Про яку *жену въ чловѣчьскѣ образѣ тварь* може йтися? На наш погляд, мається на увазі несправедливе шанування Богородиці — як звичайної тварної жінки. Втім, це потребує окремого розгляду (див. далі).

Відтак автор СлГр переходить на кінцівку. Перехід здійснюється симптоматично: **пакы же и се и еше егюптѣне требы кладоутъ. нилоу. рѣцѣ. и угневи. рекоуше. нилѣ. плододавецъ бгѣ. и раститель кла- сомѣ. а угнь бгѣ егда съхне жито. тогда спорыню творить** [СлГр-НС: 89b-β–90a-α]. Прислівник *пакы* тут виступає в значенні ‘іще, в додаток до цього’ і не має прямої лексичної відповідності у перекладі або в оригіналі. Цей прислівник у давніх слов’янських текстах часто сигналізує про вичерпаність попереднього змісту і перехід до чогось наступного. А таким попереднім змістом у випадку СлГр є пояснення рожаничного культу.

Коли уважно придивитися, то можна помітити, що до виразу **пакы же н се н еще** все ж таки існує смисловий відповідник в оригіналі 39СлГр та його перекладі XI ст. Розташований він у тексті лише на кілька слів раніше у порівнянні з переробкою: *ни осиридово раздражение, друугаа напасть чьтома егуптиями* [Буд.: 4]. Безпосередньо далі буквально кількома виразами позначаються три міфологеми: про єгипетські поклоніння козлу, Апісу та Нілу. З них увагу автора СлГр привертає лише остання, у зв'язку з чим з'являється його новація про поклоніння єгиптян вогневі. Подальші відомості 39СлГр, у тому числі про поклоніння гадам, «кожен з яких має свою жертву і свято», залишається, як зазначалося, за межами переробки.

Натомість у СлГр образ Осіріса не є чимось рівноправним з цими останніми міфологемами: як непотрібним чином народжений бог з його обоженою матір'ю, як бог, про якого пише брехлива сарацинська книга, як бог, з якого починається вчення, як бог, на честь якого підмивають задній прохід магометани (народжені з того ж таки місця), — він знаходиться в центрі уваги автора і ніяк не міг позначитися через вираз *другая напасть*. Тому смисловий еквівалент до цього виразу, який не залишився непоміченим, переноситься у переробці трохи далі і спрямовується на кінцівку пам'ятки.

Таким чином, слід зробити загальний висновок, що концепт вчення з'являється у переробці як проекція на рожаничний культ, супроводжує його критику і завершується разом із вичерпаністю рожаничної теми. А це значить, що пам'ятка покликана до життя передусім у зв'язку з викриттям рожаничного культу, а все інше в ній лише супроводжує головну тему.

З погляду ж наскрізної проблематики дослідження джерел одержується одна з ланок, яка пов'язує смислову домінанту вчення у СлГр із тим, що рожаничну трапезу *навчив* ставити еретик Несторій (пор. також наведено вище *череву работни попове оуставиша* щодо Русі).

4.2. Етнічно-конфесійні концепти

Викладене вище з необхідністю вимагає звернутися до ще однієї важливішої домінанти пам'ятки — етнічно-етнонімічної. Хоча етнічна домінанта підкреслена вже в самій назві СлГр, проте в науці висвітлена вона недостатньо. Передусім постає питання про те, якій реальності відповідає етнонімія СлГр і наскільки ця етнонімія є показовою для розуміння концепції пам'ятки.

Проблеми торкнувся Б. О. Рібаков у зв'язку з хронологізацією пам'ятки: «Прикметою часу й місця є нагадування сарацинів і Магомета, що раптово вриваються в текст руського [русского в оригіналі. — М. З.] автора. Йдеться в Григорія про Єгипет, і наш автор зі злобою згадує “проклятого Моамеда, срачиньскаго жерця”; говориться про Крит, і тут нагадується в тих самих виразах той самий “Мамед”. Окрім сарацинів, автор знає також їх противників, хрестоносців-фрягів⁴⁶ (поставивши їх замість фра-

⁴⁶ Зазначимо від себе, що етноконфесійна назва *фряги* не становить ніякої загадки для істориків і мовознавців: наприклад, у Ф. І. Буслаєва знаходимо пояснення, що назва *фрягъ* (*фрлгъ*) має давній сенс *франк* і що колись вона стосувалася італійців і французів, а також інших західних народів, подібно як назва *латини* стосувалася німців [42, с. 451]. Етнонім часто згадується в давньоруських історичних джерелах. Його можна знайти вже у відомому пасажі «Повісті временних літ» про розселення народів за жеребами Сіма, Хама та Іафета: *Афетово бо и то колѣно: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, вольхва, римляне, нѣмци, корлязи, веньдици, фрягове и прочии, ти же присѣдять отъ запада къ полуденью и съсѣдятся съ племянемъ хамовым* [ПВЛ: 11]. У включеній до Новгородського І літопису під 1204 роком «Повісті про взяття Царгорода» *фрягами* називаються хрестоносці. Із циклу повістей про Куликовську битву відомо, що у війську Мамає серед інших найманців були також фряги. «Казанський літописець», повідомляючи про союзний склад московського війська, пише: *к сим же и Черкасовъ* (запорізьких козаків — М. З.) *10.000, и Мордвы 10.000, и Немець и Фрягъ и Ляхов 10.000...* [КазЛіт: 1903: 114]. Причому фрягам присвячена окрема глава, у якій

кійців Григорія), нагадуючи про роги-елефанти (“слоньниці”) в числі музичних інструментів. Усе це добре укладається в історичну дійсність XII ст., коли сарацини захопили Єгипет. Заразом наш паломник двічі виставив у найнепрстойнішому вигляді тих магометан, які були найближчими до Русі, — волзьких болгар» [317, с. 12–13].

Таким чином, Б. О. Рибаків надає етнонімам СлГр смисл конкретно-історичний: вони є, так би мовити, подорожніми нотатками прочанина. Не виключаючи такого потрактування у принципі, не слід при тому випускати з уваги, що йдеться про пам’ятку церковну, яка має свої екзегетичні кано-ни: позначення народів завжди так чи інакше спрямовується на їх віру, і

зокрема говорить, що сам Бог *приведе новохитренныя мудрѣцы, Фряги иноземцы* [КазЛіт: 138-139). Відома назва *фряги* також «Задонщині»: *И отскочи поганый Мамай серым волком от своая дружины и притече к Кафы граду. И молвляше ему фрязове: «Чему ты, поганый Мамай, посягаешь на Русскую землю?»* [84, с. 178-179]. С. В. Платонов відзначає, що у XV ст. італійців, прибулих на Москву з Італії разом із Зоєю-Софією Палеолог (племінниця останнього візантійського імператора, дружина великого московського князя Івана III), московіти називали *фряжинами*, і це відобразилося навіть і в антропонімах *Іван Фрязин, Марк Фрязин, Антоній Фрязин* і под. [296]. Зрештою, назва утрималася в російській мові практично до наших часів: В. І. Даль наводить вираз *Фрыга, шиишь на кокуй (Шии! — ‘тише, молчи, нишкни!’)* — вираз пов’язаний з відомою історичною обставиною, що за часів Петра I іноземцям було заборонено залишатися в Москві: на ніч вони мали відправлятися в Німецьку слободу, Кокуй) і пояснює, що *фрыга* — це *фряг, фрязин, німець* [88 4, с. 637]. Відображено етнонім і в давніх східнослов’янських етнолінгвістичних уявленнях: в одному із рукописів XIV ст. *фряг* називається левом, турчин — змією, русин — видрою, литвин — туром, болгарин — биком, серб — вовком тощо [42, с. 26]. Наведені факти свідчать, таким чином, що західний вектор етноніма є прозорим (при тому, що референційно він може стосуватися різних західних народів: пор. *съи родъ фряжъскый иже въ бѣтвенѣмъ писании германи наричютсѣ* [300, с. 175]) і що сам етнонім виявляє достатньо вагому значущість для давньоруської мови.

тому така проекція не обов'язково повинна відображати конкретні обставини конкретних вражень того чи іншого автора. Загальне визначення конфесійного місця кожного народу взагалі було тоді першорядним питанням. Це пов'язане з тим, як показав Ю. М. Лотман, що в середньовічній системі мислення категорія земного життя є оцінно протиставленою життю небесному, а ці уявлення переносяться на географічні поняття взагалі: ті чи інші землі сприймаються як землі праведні або грішні [237, с. 407]. Тому географія в середньовіччі була не стільки наукою, як скоріше нагадувала своєрідний різновид релігійно-утопічної класифікації народів [237, с. 408]. У розвиток цієї думки В. В. Долгов зазначає, що давньоруський книжник не робить різниці між міфічними та реальними народами. Його завданням було об'єднати всі доступні йому відомості в єдину систему, у якій і фантастичні амазонки, і реальні половці посіли б призначене їм місце. Точніше, головна мета полягала в тому, щоб органічно «вбудувати» факти реального життя у світоглядну систему, сприйняту разом з візантійською освіченістю [98]. Це значить, що випадкової конфесійної кваліфікації того чи іншого народу середньовічна слов'янська книжність, як правило, не знала: православний, католик (латинянин), еретик, еллін, іудей, язичник (поганій) — усе це чітка сітка етнічних характеристик; пор. ще цитату із Георгія Амартола в «Повісті временних літ»: *Глаголеть Георгий в лѣтописаньи: Ибо комуждо языку овѣмь исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи...* [297, с. 15].

Григорій Богослов справді називає еллінів, спартанців, єгиптян, фригійців, таврів, фракійців, але в тому ж ряду фігурують халдеї, маги, курети, корибанти, іфюфали. У цілому йдеться не стільки про різні народи, скільки про розмаїття язичницьких виявів в елліністичному світі. Лексика ж СлГр радикально змінює акцент у бік етнонімії. Поставлена заголовком, ця акцентуація позначається з першого ж її речення: **Видите шканьноюю сию и сквърньоюю служьбу стваряемоюю ѿ сквърныхъ языкъ елини**

УКАНЬНИИ. А надалі це смислове поле вибудовується в двох напрямках: по-перше, в етнімічному сенсі переосмислюється все, що піддається подібному переосмисленню, по-друге, в текст вводяться позначення народів, відсутні у візантійському оригіналі. У сукупності всі етнічні назви створюють величний хронотоп ницого рожаничного ідолопоклоніння.

Під підозру на переосмислення у пам'ятці підпадають наступні місця. Після заклику зректися диявольської служби автор конкретизує її ігрищні прояви у вигляді биття в бубни, танців, музичної гри (сопілки, фрязькі сурми-слонниці, гусла, замара). У словнику др. *замара* пояснюється як вид музичного інструмента (з ілюстрацією саме з аналізованої пам'ятки) [328 5, с. 236]. Це ж значення потверджується фразою *замарьныя писки гласящемь* із зовсім іншої пам'ятки [328 5, с.]. В оригіналі 39СлГр тут йдеться про вигуки, оплески й танці куретів та про сопілки фрігійців і корибантів: ... οὐδὲ Κουρήτων ἦχοι, καὶ κρότοι, καὶ ὀρχήσεις ἔνπλοι <...> οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαί, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες... [Migne: col. 337]; пор. ... *куритьсти звжци, и пласъци, и пласания въ оржжии* <...> *фружьскаа кроения, и свѣрели, и кориванти...* [Буд.: 2]. Очевидно, перший укладач пам'ятки посилив антиідоольську критику тим, що доповнив назви музичних інструментів близьким до узвичаєного для давніх східнослов'янських повчань переліком, який в даному випадку завершується др. назвою *замара*. Для останнього доповнення могли бути певні підґрунтя, які відкриваються через інші джерела. Так, у коментарях, які беруть початок від Микити Іраклійського, читаємо, що фрігіяни *Ῥρѣзоваахуꝛ срамныє оуды свое и състрадаваахꝛ рен. зане скръѣше рea за дѣтцꝛ кою крвнѣ поглитааше. и пискове твораахуꝛ. да не чюють болѣзни Ῥ писковѣ пискаюцих* [Сн307: 418a]. В іншому варіанті це читається так: *твореще праздникъ фригіане, Ῥρѣзоваахꝛ срамныє ѳды. продражающе и съскръеще рен. скръви ради нх же имаше дѣти ради своих поглитаемых Ῥ корона. и*

писканми пискахѸ да болѣзни имь вблъгчавают се. и да подвижѸт се въ ѡрѣзаніе Ѹдомь своимь. юже пискове дѣахоу нѣци поѸподвлени кориванть. рекше Ѹтѣшающе рею [Сн55: 5a]. Подібне ж знаходимо ще в одній редакції: Въ фригии бѣ капище арѣга. в нем же празднѸюще фригии ѡрѣзывающе дѣтотворныа оуды подобашесѧ онога бѣдѣ юже пострада. чадомъ пожираемымъ ѡ корона. и свѣрили свирахѸ. покрывающе тога болѣзни. и ѡрѣзанье терпаше [39СлГрXIV: 15a-β–15b-α]. Народно-поетичні тавтології писковъ пискаюцих, писканми пискахѸ, свѣрили свирахѸ (пригадаймо *трубы трубят* из «Слова о полку Ігоревім» або ще *сопелми писте пиюще* в Никона Чорногорця) дають підстави міркувати, що щось подібне могло імплікувати нагадування в 39СлГр про інструмент замару, який мав явно писклявий тембр звучання, пор. *замарьныя пискы гласящем* [ЖФП: 380] (між іншим, тут можна вбачати один із доказів того, що автор переробки знав дещо більше того, аніж міг почерпнути тільки із чистого перекладу візантійської пам'ятки).

Саме остання назва, яка замикає перерахування ігрищних проявів, переосмислюється в етнімічному сенсі: **и замара, иже бѣсѧтсѧ** (высѧтсѧ за списком Ч), **жроуще матери бѣсовьстѣи...** Отже, хтось із подальших переписувачів, схоже на те, розуміючи загальну настанову пам'ятки проти ворожих православ'ю народів, сприйняв слово як назву одного з них. На це вказує займенник *иже*, який відноситься до цього слова. Щоправда, його анафоричну роль можна тлумачити й більш розширено — віднесеність до попереднього контексту з позначенням поганських народів.

При цьому не можна не звернути увагу на трансформацію тексту переробки. На місці займенника *иже* у візантійському тексті знаходиться прислівник *ὡσα* 'наскільки' καὶ ὡσα περὶ τὴν Ῥέαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, який правильно передається перекладом XI ст.

и елико же о реи человекѣци бѣсѣтса, жържще матери божьстѣи. Отже, текстова заміна тут мала місце вже у протографі списків (вони одностайно передають відносний займенник *иже*), і можна підозрювати, що саме у зв'язку з бажанням підкреслити етнімічну домінанту пам'ятки.

У тлумаченні назви *замара* не можна полишити поза увагою міркування А. Калоянова і Т. Моллова, які пояснюють назву через *мора* 'втрата свідомості', маючи на увазі, що сама назва стосується термінології шаманства: давньоболгарські шамани впадали в транс (= *замара*) під музичні звуки і биття в бубон [190, с. 31]. Подібне пояснення можна висувати, лише не проникнувшись глибиною внутрішнього змісту пам'ятки та без урахування ширшої фактологічної бази.

Наступне переосмислення особливого сумніву викликати не може. Воно стосується місця Οὐδὲ Φαλλοί τινες καὶ Ἰθύφαλλοι, αἰσχροὶ καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν. Йдеться, нагадаємо, про фалоси як символ родючості та іфюфалів — учасників фалічних процесій. Переклад XI ст. викладає це місце правильно: *Ни фали кации ни иѠуфали, срамънии образы и дѣлы*. А ось у СлГр воно постає вже у переосмисленому і почасти зіпсованому вигляді:

ПЗ	КБ	Ч
фаликаци же	фаликаци же	филикаци же
і фюфүли.	и фадорули	и фюфорули
чтүть ^с срамныѡ	чтоү ^т срамныѡ. оүды.	чтоүть срамныѡ
оүды.		оүды.
і кланяють ^с имъ. и	и кланяютсѡ и ^м . и и	и кланяютсѡ имъ. и
требы имъ	требы и ^м кладоүть.	требы имъ кладоүть.
кладоү ^т .		

Зміст тут такий: *якісь там* (народи) *фалікаці та фюфіли* (або *іфюфіли*) *вшановують сороміцькі частини тіла, і кланяються їм, і треби покла-*

дають. У дещо видозміненому і доповненому вигляді це ж саме викладає і список НС:

Ѡаликады. и въ образъ створены. и кланяются имъ. и
 требы имъ кладутъ. словѣне же. на свадьбахъ
 въкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ вѣдра.
 пьютъ. Ѡ ѡюфильскихъ же. и Ѡ аравитъскихъ писанин.
 наоучыше сѧ болгаре. штъ срамныхъ оудъ. истѣкающею
 скверноу въкоушають. и соуть всѣхъ языкъ сквернѣше
 и проклатѣше [СлГр-НС: 89а-α-β].

Це місце видається темним тільки при поверховому прочитанні. Але досить зважити на те, що перше слово в уривку читалось колись явно на зразок *фали кации* (так у перекладі XI ст.), щоб після кон'єктури одержати цілком зрозумілий початковий смисл:

*Подоби (= въ образъ створены) фалосів, і треби їм кладуть.
 Слов'яни ж на весіллях вкладають (цю) срамоту і часник у відра і
 п'ють. Від фюфільських же й арабських писань навчилися болгари
 — від соромних частин тіла витікаючу скверну смакують. І вони
 є з-посеред усіх народів найогиднішими і найпроклятішими.*

Таким чином, у якомусь спільному для усіх списків попередньому варіанті пам'ятки йшлося про народи *фаликаци* та *ифюфали*, де елемент *каци* у першому слові з'явився за рахунок приєднання займенника *кации* (форма мн. чол. р. від др. *какои*, *какьи*, який передавав форму множини дгр. відносно-запитального займенника *τίς*, 'хто', мн. *τίνες*). Переосмислення обох назв як етнонімів цілком пояснюється значенням *nomina agentis* назви *ифюфали* і загальною настановою автора на критику язичницьких народів.

У переробці ця остання назва є найбільш спотвореною. Список НС з його відхиленістю від букви оригіналу та від інших списків переробки

особливо цікавий тим, що з нього бачимо безсумнівне трансформаційне продовження етнонімічного смислу назви *ифюфали*: **от фюфильскихъ же и от аравитъскихъ писаній наоучьшесѧ болгарѧ**. Водночас автор протографа списку НС добре розумів правильне первинне значення назви *фаликаци*, бо пише, що вони **въ шбразъ створены**, що вони — срамота і що з них витікає скверна. Оскільки в оригіналі та у перекладі останні два атрибути взагалі ніяк не позначені, а перший передається відмінним чином, список НС свідчить про додаткову обізнаність якогось автора, яка дозволила йому виправити текст вірно щодо смислу.

Звернемо увагу, що автор працював з протографом, в якому, скоріше за все, вже стояло *фали каци (и) ифюфали* (без підсилювально-заперечних часток *ни*, що засвідчене й іншими списками як щодо цього місця, так і щодо пам'ятки в цілому). Тому книжник не міг знати первинного вигляду фрази *Ни фали кации ни иѠуфали*, де назви риторично поєднані за суміжністю, але не кон'юнктивно. Можна здогадуватися, що сприйнявши це поєднання у своєму протографі як кон'юнкцію та маючи певні уявлення про реалії, що стоять за назвами, автор побачив логічну невідповідність: поняття з різних площин представлені як однорідні. При його схильності до пояснень (а вони в нього, нагадаємо, бувають бездоганно слухними) він і тут вніс посилене пояснення-трансформацію: **Ѡаликады. и въ шбразъ створены** і далі за текстом.

Технічно пояснення здійснене таким чином, що після початкової літери *и* в назві *ифюфали* (сприйнятою як сполучник, що засвідчено й іншими списками — це не дивно при накопиченні відповідних літер *фали кации ни иѠуфали* у перекладі XI ст.) та подальшою частиною з'являється досить велика вставка про поклоніння слов'ян чоловічим статевим органам і часнику, які вкладаються у відра під час весілля. Для наочності нагадаємо ще раз: **Ѡаликады. и въ шбразъ створены** і далі за текстом аж до виразу **Ѡ**

юфильскихъ (поєднання виділених слів і виводить на початкову форму *ифюфили*).

Наступне етноцентричне переосмислення знаходиться тільки у списку НС: **и наоузи смрадьнии. Ѡ нихъ же никьи же газыкъ гоньзноуль.** Первинний вираз **наоузи смрадьнии** має на увазі відомі *наузи* — талісмани, обереги у вигляді вузлика, який носили на шиї, прив'язували до руки тощо [328 10, с. 290–291], але автор списку НС, як видається в загальному контексті, сприймає слово як назву тюркської народності *огузи* (др. *оузи*), додаючи сюди якусь непевну етнонімічну назву *гоньзноуль*. У світлі того, що др. *оузи* мало також значення 'рис' із його синонімом *сорочиньское пшено* [174], можна вважати вірогідним асоціативний зв'язок назви *наузи* із позначенням сарацинів у СлГр. Щодо виразу **газыкъ гоньзноуль**, то подібного етноніма нам виявити не пощастило. Можливо, це взагалі не номінативна, а предикативна конструкція, коли взяти до уваги стсл. **ГОНЕЗНЖТИ** 'звільнитися, порятуватися' [341, с. 174] та др. *гонезати* 'позбавлятися; утрачати' і особливо *гонезнути* 'порятуватися; позбавити життя; позбавитися когось', пор. ще *живота гонзнути* 'позбавитися життя; позбавити когось життя' [328 4, с. 72–74]. Правдиве прочитання могло б бути таке: *і наузі смердячі, від них же якийсь народ загинув*.

Етнонімічні новації списку посилюють одну з ліній переробки, від самого початку спрямовану на критику мусульманства. Вона проведена від нагадування *сарацинського* пророка Магомета (*Моамета проклятого*) на початку пам'ятки, продовжується, можливо, у переосмисленні назви *зама-ра* як етноніма, у згадуванні *аравітських писань*, волзьких болгар, у повторному згадуванні *срачинського жерця Моамеда і Бохміта проклятого* з його брехливою книгою, а завершується повторним згадуванням сарацинів і болгар з додатком тюрків і *скільки їх є у вірі тій*. Причому антимусульманська лінія, як і вияв домінанти вчення, повністю укладається в антирожаничну тему.

З такого погляду відразу стає помітним, що СлГр доповнюється у порівнянні з візантійським зразком позначенням двох вір (із трьох), які фігурують у відомому літописному епізоді «вибору віри» — мусульманська та латинська (нагадування фрягів-римлян). Іудейство (третя віра в літопису) тут промовисто відсутнє при тому, що еллінізм у середньовічній східнослов'янській церковній книжності дуже часто піддається критиці поруч з іудаїзмом або магометанством, пор. для прикладу: *елленский старець Перунъ и Хорсь жидовинъ, два еста ангела громная* в апокрифічній «Бесіді трьох святих» [47] або *вы оубо шкании жыдове. и сквернии бесѣрмене* у «Палєї Толковій» [ПТ: 144]. А зіставивши те, що, з одного боку, тема ідолопоклонництва позначена прямо вже в назві пам'ятки, і те, що, з іншого боку, його ж, ідолопоклонництва, критикою буквально просякнутий Старий Заповіт, відсутність антиіудейської спрямованості в даному випадку має насторожити: чи не прихована за цим якась особливість повчання? Мабуть, прихована: іудеї поклоняються єдиному Богу, не визнають Новий Заповіт і не знають Богоматері, а тому вони невразливі з погляду критики ідольського рожаничного культу.

Щодо мусульман, які начебто теж знаходяться в аналогічній позиції, то пояснення дає сама пам'ятка:

**того же шсирида. скажеть книга лъживага и сквърньнага.
срачиньскаго жьрца. моамеда. и бохмита проклѣтаго. како
не лѣпымъ проходомъ проиде. рожатася. того ради и
бѣгмъ его нарекоша [СлГр-НС: 89b-α].**

Як би фантастично не було тут викривлене мусульманство, але це даність пам'ятки: автор саме такими уявляє мусульман. І в цьому полягає головна причина їх критики. Яскравим штрихом підкреслюється вона у списку Ч, коли після повідомлення про народження Осіріса через задній прохід якийсь книжник додає коментар **и тоѹда родишася сорочина**

[СлГр-Ч: 222b]. А тому, стверджують списки, **Ѡтолѣ начаша мыти гоузицѣ. срацини. и болгаре. и тѣркмени. и шлико ихъ естъ въ вѣрѣ то. и шмытѣе то вѣливають въ рѣтъ** [СлГр-НС: 89b-α]. Таким чином, звернення критики на магометанство в антирожаничному ключі має у пам'ятці свою внутрішню логіку: якщо мусульмани й не мають богині-рожаниці, то самі пішли у світі надприродно-бридким чином.

Подібні уявлення про мусульман засвідчені Лаврентіївським літописом під 986 роком в епізоді про вибір віри, коли *придоша Болгары вѣры Бохмиче*. Завершуючи викладення відомих елементів їхнього віровчення, літописець пише: *и ина многа лестъ еаже нѣльзѣ псати срама рѣ* [ЛаврЛіт: 84–85]. Проте, здається, пояснення цієї *лесті* все ж таки наводиться дещо пізніше у Промові Філософа:

слышахомъ ѡко приходили суть Болгаре. оучаше та прияти вѣру свою. ихъже вѣра шквѣрнаеть нѣбо и землю. иже суть проклати п^аче всѣ^х чѣвкѣ. оуподоблеше^с Содому и Гомору. на неже пусти Гѣ каменье горяще. и потопа ѡ и погразоша. ѡко и сихъ шжидаеть. днѣ погибели и^х. егда придетъ Бѣ судить земли. и погубать всѣ творащаѣ безаконныѣ. и скверны дѣюща. си бо шмывають шходы своѣ в ротъ вливають и по бр^адѣ мажются поминають Бохмита. такоже и жены ихъ творять. ту же скверну и ино пуще. Ѡ совокупленьѣ мужьска и женьска вкушаютъ [ЛаврЛіт.: 86].

Схоже місце знаходиться також у «Палей Толковій»:

и въ члѣвцѣхъ мирш^мски (варіант *бесерменьский*) ѡзыкѣ. вѣроуѡи в (в іншому списку додається *ѡресию*) бохмита. шбати соуще. (и) шставляю^т подрожья своѣ и сами са оубо содо^мски смѣшаютъ. и того ради чистать Ѡходы (варіант *оходы*) своѣ. паче лица и сѣрца [ПТ: 143].

Однак в останньому випадку критика магометанства пов'язана із содомією, що не знаходить ніякого відображення СлГр. Це теж може розцінюватися певною мірою як симптом уваги автора конкретно до рожаничного культу, а не до інших виявів поганства. Річ у тім, що критика содомського гріха добре відома на Русі через апостольські послання Павла (так само і чоловіки, полишивши природні вживання з жінкою, розпалилися своєю пожадливістю один до одного, чинячи ганьбу, чоловіки на чоловіках, і приймаючи на собі самих належну плату свого блуду [Рим. 1, 27]) і відображена, наприклад, СлЗл (Такоже и мѹжи ихъ разгордѣвшеса. на блудъ похотениемъ своимъ. Мѹжи с мѹжи стѹдъ сдѣвающе злага дѣла творяще [65, с. 59]) або СлХр (окаменѣ во срѣце ихъ в неістово^м пьаньствѣ. і быша слуги кѹмиро^м. також во пише^т сѣдоша во лю^ае пити і гаси. не в законъ но во оупої и быша пьани. і въсташа ігра^т и соблѹдиша со ближники своими і того дѣни погине ихъ .к. і .х̄. [Тих.: 90]).

Можна лише гадати, знав чи не знав автор переробки про звинувачення магометан у содомському гріху. Але в кожному разі їхня літописна характеристика лексично явно перегукується з їхньою ж характеристикою у СлГр (отъ срамныхъ оудъ. истѣкающею скверноу въкоушають. и соутъ всѣхъ языкъ сквернѣише и проклатѣише = *иже суть проклати паче всѣхъ человекъ* у літопису) і тим самим узгоджується з критикою саме рожаничного культу. А тому відсутність тут закиду щодо содомії стає симптомом усвідомленого відбору звинувачень проти магометан. М. М. Гальковський зазначив, що це місце СлГр не є витвором давньоруського книжника, а запозичене з якогось візантійського джерела. Не виключено, що книжник скористався однією з версій усного переказу, занесеного з Візантії [65, с. 21].

Якщо сприймати рожаничний культ як суто язичницьке явище, то приписування його халдеям, єгиптянам, еллінам, сарацинам, волзьким бол-

гарам, туркменам тощо з християнського погляду не викликає подиву. Бентежить, однак, те, що СлГр приписує культ двом явно християнським народам — обезам, тобто грузинам⁴⁷, та латинянам (фрягам, римлянам). Коли відкинути пояснення, що нагадування римлян є бездумним накопиченням звинувачень необізнаного переписувача, то єдиним актуальним для Русі богословським контекстом негативного ставлення до них постає відоме «стяжание съ латиною». Латина ж виникла внаслідок розколу християнства, а тому ніяких спеціально язичницьких асоціації з нею не пов'язано. То яким же чином римляни-християни потрапляють до елліністичного кола ідолопоклонників? Взагалі кажучи, це звинувачення можна зрозуміти як загальну критику ідолопоклонництва разом з єретизмом — це норма церковної полеміки. Але при уважному погляді й тут вимальовується богородичний аспект.

Нагадаємо, що перший етап протистояння Візантії з Римом розпочався близько 867 р. за часів патріарха Фотія та папи Миколи I, надалі кульмінаційною віхою став 1054 р., коли римський легат Гумберт відлучує

⁴⁷ Про др. етнонім *обези* див.: [280; 386] з подальшою літературою в обох авторів. У «Словнику етнічних назв народів Росії» Г. П. Ковальова др. етнонім *обези* пов'язується із сучасним етнонімом *абазини* [203, с. 139]. Але те, що в середні віки обезами на Русі називалися грузини-християни, не викликає сумніву. Так, у «Киево-Печерському патерику» читаємо: *...иже бѣша оттуду пут шествовавшии с тѣми Грѣци и Обѣзи <...> Тогда игумень изнесе пред всѣми иконѣ ею. Видѣвши же Греци и Обѣзи образа ею, и поклонишася* [КПП: 10]. У подальшому етнонім *обези* теж становить значний інтерес для дослідження принаймні у двох аспектах: по-перше, у зв'язку з тим, що культ Богородиці з найдавніших часів посідає особливе місце в Грузії, по-друге, в аспекті того, що образ Грузії складається на Русі з X–XI ст. як етнотериторіальна цілісність, але у післямонгольський період він постає у своєму антиобразі — на зовнішній арені грузинські князівства виступають сепаратно, кожне зі своєю племінною назвою (пор.: [387, с. 18, 43]).

константинопольського патріарха Керуларія від церкви, а кінцевий етап знаменується взяттям Константинополя фрягами-хрестоносцями 1204 р. Відомо, що це протистояння породжує активну богословсько-літературну полеміку, яка пізніше знаходить книжне відлуння також у Києві: випад проти латинян міститься у «Повісті временних літ» під 986 р. (прихід послів від папи до князя Володимира в епізоді про «вибір віри») [ЛаврЛіт.: 86], у тому ж літопису під 988 р. ще раз указується на низку збочень західної церкви [ЛаврЛіт.: 114] (ці ж дані засвідчені й іншими літописами). І хоча в цих та пізніших відлуннях мало що є самобутнім і укладені вони винятково (окрім відповідного твору Феодосія Печерського) за грецькими джерелами [300, с. IV], пор. також: [376, с. 717], проте для конотативного наповнення етноконфесіонінів *римляни*, *латини*, *фряги* полеміка відіграє важливу роль. І саме звідси передусім назви потрапляють у церковні джерела⁴⁸.

⁴⁸ У зв'язку з цим звернемо увагу, що в етимологічному відношенні походження назви *фрягъ* (*фрагъ*) викликає певний інтерес: якщо носовий голосний *ę* з подальшим його рефлексом пояснюється формою *франк* і свідчить про досить давнє проникнення назви до слов'ян (перехід дифтонгічного звукосполучення **an* у закритому складі в *ę*, а не в *o* засвідчується ще небагатьма випадками типу *якір* при гр. *αγκύρη*, *дякувати* при нім. *danken*), то фонетично пояснити походження дзвінкого приголосного [z] основи з глухого [k] важче. І це при тому, що дзвінкий приголосний засвідчений у всіх випадках без винятків (з іншого боку, пор. те ж саме *франк*, *Франція* тощо пізнішого походження, де відображений саме глухий приголосний основи). Окрім того, слід звернути увагу й на те, що чужий для слов'ян звук [ф] у слові *фрагъ* зберігся без його типових слов'янських замінів: на час назалізації дифтонгічних сполучень відповідних голосних з носовими приголосними таке збереження при усному запозиченні маловірогідне. Ясність дає саме давньогрецька мова, де етнонім *франки*, відомий вже Плутархові (40-120 р. н. е), передається графічною формою *Φράγγοι* (нагадаємо, що літера *γ* перед задньоязиковими вимовляється як [v]: пор. *ангел* при грецькому написанні *ἄγγελος* або

Із давньоруських творів XI–XII ст. проти латини відомі «Слово о вѣрѣ крестыанской и о латынской» ігумена Феодосія Печерського, «Стязаніє съ Латиною» Георгія митрополита Київського, «Посланіє къ папѣ Клименту» Іоанна II митрополита Київського, три (з п'яти відомих) послання Никифора митрополита Київського [300, с. 19]. Особливо глибокий вплив на авторів виявили твір патріарха Фотія «Перѣ тѣмъ Фраγγωνъ καὶ тѣмъ λοιπῶν λατινῶν» («О Фразехъ и в прочихъ Латинахъ» у давньоруському перекладі) [300, с. 56, 58–69], а також сказання «Михаила сиггела іерусалимскаго изложеніє в правовѣрной вѣрѣ повѣданіє вкратцѣ сложено. како и коего ради дѣла отлоучишасе ѿ нас латини. и извержени быше ѿ книгъ поменныи^х, идѣ же пишутсе православнїи патріарси», яке дійшло у великій кількості списків [300, с. 137 і наступн.]. В останньому з погляду нашої теми привертає увагу таке місце:

**лѣу же [=Лев же. — М. З.] папа римскыи призва къ себѣ
тогда ѿ вноутрѣнѣишеє фрѣгѣе карѣла, его же цѣра
сѣстави. ѿ мѣста же вного ѣрѣшскаго послѣдоваше**

сфинкс при написанні Σφίγξ, Σφίγγος; написання типу *аггель* — пор. ще *Михаила сиггела* і *фраггиа* далі в нашому тексті — не є чужими і для давньоруського письма при передачі подібних грецьких запозичень). Отже, фонетично давньоруський етнонім *фрази* пояснюється через грецький вплив цілком добре. Виявитися цей вплив міг, очевидно, ще у період розквіту могутності Франкської держави, коли до слов'янських мов потрапило й ім'я імператора Карла I Великого (742–814), повноголосний рефлекс якого *король* (або утворений від нього присвійний займенник *karlǫ — цим пояснюється м'який *л*) у східних слов'ян та інослов'янські неповноголосні рефлекси на зразок польск. *król* або сербськ. *краль* стали відомими індикаторами розпаду праслов'янської мовної єдності. Але справжня актуалізація етноніма у східних слов'ян пов'язана з розділенням єдиної вселенської церкви, важливіші етапи якого припадають уже на часи писемної християнської історії Русі.

єресници карѡлѡ нѣкои, иже вѣхоу ѿ оученїа арїева и аполинарїева съдръжими. <...> Єресници ж пришьдшеи ѿ фроугїе (інший варіант фраггиа — М. З.) проповѣдаахоу и оучаахоу ересемь своимь люди вѣїе. и ѿ правые вѣры ѿвращаахоу [Поп.: 138, 140].

Таким чином, фряги кваліфікуються як латиняни та еретики і тим самим знаходять для православних книжників своє місце (аріани та аполлінаристи) в координатах світової конфесійної парадигми того часу. І тут серед багатьох звинувачень проти латини особливої уваги з погляду обговорюваної проблематики заслуговує одне з них у ФрЛат:

Мат̄ре г̄а нашего і̄сс х̄а не зовоутъ в̄цею. но т̄ькмо м̄рыа с̄таа (Τὴν μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐ καλοῦσι θεοτόκον, ἀλλὰ μόνον ἁγίαν Μαρίαν) [Поп.: 62].

Це звинувачення проти латинян, десяте за чергою у патріарха Фотія і в давньоруському перекладі, має цікаве продовження у «Посланні від Никифора митрополита Київського до Ярослава князя Святополчича»:

Осмое же. Пресвятыя владычица наша Богородица Маріа не Богородицею наречутъ, но т̄ькмо с̄таа Маріа. а то есть ересь Несторіева [Поп.: 113].

Продовженням тут є визначення латинського збочення як несторіанської ересі — такий закид відсутній у візантійському оригіналі, хоча цілком відповідає контексту полеміки з латиною.

Цікаво, що трохи пізніше за походженням повчання «Преніа панагіота съ азимитомъ»⁴⁹, візантійський оригінал якого відноситься до другої половини XII ст., а слов'янський переклад — до XIV ст. [300, с. 239], ставить це звинувачення вже на перше місце:

слыши азимите. азь ти рекоу ихъ. (грѣхи. — М. 3.) почто прѣстоую вѣдоу не проповѣдоуєте. нь сантоу марию вѣдоу стѣноу чините ю. тако єдиноу вѣ жеи хъ. мы же хрѣтиане вѣдоу проповѣдоуемъ к. тако роди намъ вѣ. црцоу же нѣоу и земли. и гжюу всѣмъскымъ [Поп.: 260]⁵⁰.

Взагалі це звинувачення, як легко пересвідчитися, є константою в церковній полеміці з латинами, пор. наприклад ще:

⁴⁹ Азимітами у Візантії називали латинян. Уперше цю назву було вжито патріархом Константинопольським Михайлом Керуларієм 1053 р, вона сприйнялася латинянами дуже образливою, про що було занесено папськими легатами в акт відлучення 1054 р. [300, с. 245]; пор. гр. τὰ ἄζυμα 'опрісноки; свято опрісноків'.

⁵⁰ Пор. в інших редакціях: Филосоѡъ же рече ко азимитѣ. паки вопрошаю тѣ за .ѡ. и двѣ ереси ихъже имате вы ѡрази полѡвѣрцы. како прѣсталъ вѣа не вѣцѣ именуєте но санкта мрїю. онѣ стѣю творите тако єдинѣ стѣхъ женъ. мы же хрѣтиане вѣдоу проповѣдуемъ нѣе и земли црцѣ и гжѣу всѣмъ. понеже вѣа родила єсть; Рече никифоръ слышите. латыно. єсть оу васъ. ѡ. ереси и двѣ. и рекоша вѣгомерската латына. скажи намъ ереси наши. и рече имъ никифоръ. слышите вѣганїи еретици да скажоу вамъ. Чемоу не зовете первое прѣтыя вѣа вѣею. но именуєте ю стѣал мрїа. ставите ю со стѣими женами вѣ єдинство. а мы истиннїи крѣтиане мѣрѣ избавителя нѣшего вѣдоу прославляемъ. тако роди намъ творца црѣа нѣоу и земли и всѣмъ соущимъ таже соутъ на неи [Поп.: 274, 283].

і. [= 10] Мѣрь гѣ нашего іса хѣ не именуѡтѣ вѣоу. но токмо сѣаа мѣіа; а прѣстоуоу вѣоу простымь именьмь именуѡуть зовоуще сѣаа мѣіа [Поп.: 321, 184]).

У зв'язку з цим тиражованим звинуваченням явно напрошується зіставлення антилатинських повчань з тими джерелами східнослов'янської книжності, де постановляють рожаничний культу пов'язується з ім'ям єресіарха Несторія та якимсь вченням: пор. до цього **и кланяютсѧ. написавше женоу. въ члвчскѣхъ вбразѣхъ тварь** у СлГр за списком НС та **саньтоу марию вбъщоу сѣицоу чините ю. тако єдиноу въ жєнѣхъ** з антилатинської полеміки.

Отже, у церковній книжності під звинувачення в несторіанстві фряги-латини підпадають так само, як і ті ж слов'яни, що дотримуються рожаничного культу. Це певним чином ставить знак рівняння між латинами та слов'янами-ідолопоклонниками.

Згаданий вище закид СлГр за списком НС проти пожадливісті якоїсь частини священників знаходить типологічну відповідність у 99 правилі VI Вселенського собору:

В Армянской стране, как мы уведали, бывает и сие, что некоторые, сварив части мяса, внутрь священных алтарей приносят части и разделяют священникам по Иудейскому обычаю. Посему, соблюдая чистоту церкви, определяем: да не будет позволено никому из священников отделенные части мяса от приносящих принимать, но тем да довольствуются они, что восхочет дать приносящий, и таковое приношение да бывает вне церкви [виділено нами. — М. 3.]. Если же кто не тако сие творит: да будет отлучен [Трул.: 99].

Подібна заборона могла стосуватися й того, що СлГр за списком НС називає **Їклады дѣюще**. У цілому ж коло замикається: в основі того тлумачення, на засадах якого укладене СлГр у тому вигляді, як воно дійшло до нас, слід підозрювати богословську полеміку, спрямовану не тільки проти еллінізму, але й проти тих народів, що не визнають Богородичного догмата православної церкви і тому визначених як ідолопоклонники.

Цікаво, що типологічно наближена паралель до етнімічних концептів у СлГр також знаходиться у «Повісті про латин...», яка на початку розповідає про те, як разом з Карлом Великим (названим *латинським князем*) до Риму прийшли монахи, священники й учителі, що таємно тримали віру Арієву і Македонієву:

прељстиша же и многыя ꙗзыки ѿ скиѣтъ. ꙗци прѣбывають ѿ внѣшнихъ странъ рима к западоу. тако бесловесныхъ своихъ книгъ не имоущихъ. и на свою сквернѹ вѣроу вбратиша. швы лѣстаще. швыи же и наслаще. и тако въ креси многы и различны вѣпадоше <...> а прѣстоѹю бѣоу простымъ именемъ именуѹють зовоуще стѣа мрїа [Поп.: 184].

А далі пам'ятка розповідає про поширення християнства та про відхилення від його православної гілки:

языцы же скиѣстини кже ѿ вышнихъ странъ вретаниа даже и до страны рѣкы великыа ѿтоудоу же даже и по всемоу арїстоу живоущи до шкіана даже и до запада вси бѣша кще въ нечѣстини. и безъбжїи соущи. и ѿ сихъ оубо скиѣтъ гл҃кмыи болгаре. иже по истроу съвыше живоутъ. обѣими странами. кго же ти языкомъ своимъ дѹнавѣ нарицають. иже и си гл҃кмыи болгаре бѣша и врази гречьскааго цр҃ьтва на лѣта многа. <...> по

лѣтѣхъ же многыхъ ꙗгда възмогосѧ грець помощию
бж҃ию. и вбратиша ихъ ѿ нечѣстїа на бл҃гороуѣмїи.
изволениѣмъ бж҃имъ и посѣщениѣмъ ст҃ааго д҃ха пригаша
и ти ст҃окъ кр҃щениѣ. и наставлены быша на сѣвѣтъ
бж҃твннн. <...> по лѣтѣхъ мнозѣмъ примъ цр҃ство
костѧтинъ и василїк. и въ днѣхъ цр҃тѣва ю и авїи снїде
владимѣръ князь роускїи съ всею силою своєю великою
дажде и до самаго цр҃аграда съ враждою идѣи на цр҃тво
греческоѣ. мановениѣмъ бж҃имъ и бл҃годатию ст҃ааго д҃ха
внезапоу прѣложисѧ ѿ звѣринаго нрава на смиренїи
бж҃твннн. <...> сїа же всѧ ꙗзыкы видѣвъше пеони
г҃л҃кѣи оугри. иже самн нарицаютсѧ магерѣ (=мадѧры).
тако въ ꙗдино бѣша съ грекы и просвѣщенїи разоума
видѣвъше въ нихъ паче себе. бѣахоу же снн кще въ
нечѣстїи. тако же прѣжде болгарѣ и роусы. авїи
мановенїемъ бж҃имъ въздвигошасѧ два князѧ пѣвнскаго
ꙗзыка. и тако съ всею силою своєю снїдоша ити даждь
и до самаго констѧтина града съ всѧцѣмъ смиренїемъ и
любовїю и снн ищоуще ст҃окъ кр҃щнїе пригати. и просѧща
слова бж҃венаго разоума. ꙗмоу же и сподобишасѧ. и
примъшимъ ст҃окъ кр҃щнїи кѣлиѣ хѣо. и възвратишасѧ
въсвогасн. и кще не добрѣ доспѣвъше гречѣстїи
архїкренн вѣнїти въ землю ихъ и наказати ихъ словесы
кнїжнннн. и авїи ꙗдинъ ѿ князѣ ихъ ꙗмоу же имѧ
стефанъ. престависѧ въ бл҃гочтннн вѣрѣ хѣѣ многаѧ и
б҃гооугодна дѣла сѣвершнвѣ. ѿнде съ миромъ въ цр҃тво
нѣноѣ. и ꙗзыкомъ же многымъ наставъшимъ ѿ
вѣстока. и сѣвера. и юга. и оуже многы мѧтвы и пагоубы

Ѡтолѣ насташа на грецкоѣ црѣтво. и не възмогоса
 възкорѣ потвердити языка сего певнскаго на вѣроу.
 понеже по языкоу свокмоу книгъ не имѣхоу. се же
 видѣвъше латыни изънеможение гречьское оудобно
 певни глемыа оугрѣ и прочии языки ближнѣа симъ и
 оуны и ипиды Ѡ рима исъшедъше своими книгами и
 писанми обратиша на свою злочѣтивоу вѣроу. и Ѡтолѣ
 оубо и варварѣ иже коумани нарицаются съ
 измаилтаны. ихъ же прѣсы наричють съвъкоупленіе
 творяще и съвѣтъ на гречьское црѣтво. и непрестанно
 воююще варвары Ѡ сѣверныхъ странъ всю европию и
 истра рѣкы прѣходяще. даже и до оуракиа и до самаго
 констатина града приходяще. а персы Ѡ възтокъ вса
 сѣа воююще дажде и до бѣлаго моря. прамо констатина
 града острогы полагающе. тѣгда агаране еже сами
 нарицаются срачинѣ оучнѣцы проклѣтаго махмета
 бывъше и въ сѣльманьской (так!) вѣрѣ оутвержьшеса съ
 аравланы абик и сии Ѡ грѣчьскаго црѣтва Ѡлоучишася
 воквати начаша и поаша за сѣа всю сирскоу землю. и
 палестинскоу страну. и крѣльскую. и ноубию. египетъ
 и всю лоувинскоу землю <...> латыни же видѣвъше
 вокваниа языческыа на грекы. абик и ти влщшїи
 гоубителнѣ быша земли хрїанствїи. и цркви бжїи. и
 тако вѣроу свою злочѣтиву и креси своа злыа
 оутвердиша на земли [Поп.: 186–188].

Етнoнiмiчна типoлoгiя oбoх пaм'ятoк пpивepтaє дo ceбe yвaгy тим,
 щo йдeтьcя пpo epeci aрiанcькoгo хaрaктepy, нeпpавeднe шaнувaння
 Бoгoрoдицi i щo тaм i тaм зустрiчaeтьcя кpитикa сapaцинiв — *учнiв*

проклятого Махмета. В останньому випадку поява сарацинів-аравійців справді мотивується історичними обставинами поступового занепаду Візантійської імперії. А ось СлГр цікаве тим, що подає не зовнішню політичну оцінку мусульманства, а характеризує його, так би мовити, з внутрішнього конфесійного погляду. При цьому об'єднання мусульманства з латиною виявляється в одному випадку через те, що *віра їх злочестива* та *єресі злі* утвердилися на землі, а в іншому випадку — через критику рожаничного культу.

Таким чином, етнімія СлГр не є хаотичним накопиченням назв народів, що ворожі православ'ю взагалі, а скоординована одним спільним знаменником: ці народи сповідують рожаничне ідолопоклоніння.

4.3. Концептологія критики ігрищ і трапез

Аналіз критичного контексту, пов'язаного з ігрищною домінантою СлГр, знову виводить на його «фрязьку» тему. Уперше пам'ятка порушує її на самому початку у зв'язку із закликом книжника відмовитися від язичницької поведінки, як-от:

ПЗ	НС	КБ	Ч
БУБЕННАГО ПЛЕС- КАНЬ [^] .	БОУБЕНЬНАГО ПЛЕСКАНИГА. СВИ-	БОУБЕН'НАГО ПЛЕ- СКАНІА	БОУБЕНЬНАГО ПЛЕСКАНИГА СВИ-
СВИР'БЛНАГО ЗВУКА. ПЛАСАНЬ [^]	РИЛНИИ ЗВОУЦИ. ПЛАСАНИГА СОТО-	СВ'БР'БЛ'НИИ ЗВОУЦИ.	РЬЛНИИ ЗВОУЦИ ПЛАСАНИГА. ФРУ-
СОТОННИА. ФРУ- ЖЬСКИ [^] СЛОННИЦА.	НИНА. ФРАЖЬСЬКИА	ПЛАСАНІА САТА- НИНА. ФРА ^ж СКІА	ЖЬСЬКИА СЛОНЬЦА И ГОУСЛИ И
І ГОУСЛЕІ. МОУСИК'БІСКИА.	СЛОНЬНИЦА. И ГОУСЛИ. МОУСИКИА.	СЛОН'НИЦА, И ГОУСЛИ МОУСИКІА.	ЗАМОУСИКИА

Нагадаємо, що відповідності у 39СлГр до виділених відетнонімічних прикметників стосуються фрігійців: οὐδὲ Φρυγῶν ἕκτομαῖ та *Ни фружьскаа кроениа* у 39СлГрХІ. Як видно із уривків, однозначно маються на увазі фряги у списках НС та КБ, тоді як у двох інших списках з першого погляду можна підозрювати віддзеркалення візантійського оригіналу, у якому тут ідеться про фрігійців. Але ця форма у СлГр насправді вже теж стосується фрягів, а не фрігійців: про це говорить назва музичного інструмента *слоньница*⁵¹, яка фігурує в усіх списках і чітко узгоджується з музично-ігрищною смисловою компонентою уривку. Крім того, наведена вище цитата із ФрЛат свідчить, що написання етноніма з літерою ψ (варіант передачі іжиці) або з ϕ не є незвичайним для давньоруського письма: *ѡ вьноутрънѣишее фругіе; ѡ мѣста же шного Фрѡшскаго; ѡ фругіе*. До речі, уже ця давня омографія назв Фрігії (східної країни) та держави франків (країни західної) могла давати поштовх для книжного переосмислення фрігійців як фрягів.

Здавалось би, що СлГр, нічого не згадуючи про куретів і корибантів, переводить візантійське свідчення про їх ритуали в узагальнений (без прив'язування до культу Зевса) осуд язичницьких танців, співів, музики — лейтмотив багатьох інших церковних пам'яток з найдавніших часів. Так,

⁵¹ У доповнення до вже наведеного Б. О. Рибаківим пояснення, що *слоньници* — це роги-елефанти фрягів-хрестоносців, наведемо ще свідчення М. Г. Рабиновича, який зазначає, що роги (як різновид духового музичного інструменту) із слонових іклів були поширені в епоху середньовіччя у Північній Африці, звідки проникали в Європу приблизно з ІХ ст. Сама назва такого рога «оліфант» пов'язується з матеріалом, з якого він був виготовлений (від лат. *elephans* — *слон*). Оліфанти були знаком аристократії й мали велике поширення як військовий музичний інструмент (ріг у Тулузькому музеї переказом приписується самому Роланду; ріг в Аахенському соборі — Карлу Великому) [310, с. 156–157].

Феодосій Печерський, як повідомляє його житіє, докоряє князеві Святославу Ярославичу, коли застає його у палаті з музиками, *овы гусльныя гласы испущающем, другыя же оръганьныя гласы поющем, и инем замарьныя пискы гласящем, и тако вьсем играющем и веселящемся* [ЖФП: 380]. У «Пандектах» Никона Черногорця, перекладених на Русі у другій половині XII ст., читається: *горе иже с гоусльмы и сопелми писте пиюще* [247, с. 122–123]. Козьма Пресвитер у «Беседе на новоявившуся ересь Богомилоу» пише: *мнози бо от человек паче на игри текут неже в церков, и кощуны и бляда любят паче книг <...> не тако бо сихъ християне, аще с гусльми и плесканием бесовскими вино пият* [20, с. 440; 290, с. 296–297]. Разом із тим лейтмотив має приховану сьогодні спрямованість проти латин.

Наступний вияв «фрязької» теми у СлГр пов'язаний з такими виразами: і *єврачьскыѣ сны. і чары* (ПЗ); і *дрлжьскыѣ сны. и чары* (НС); і *фрлч'скыѣ сны, и чары* (КБ); і *фрлч'скыѣ сны и чары* (Ч). У візантійському оригіналі в цьому місці Григорій Богослов говорить про оргії фракійців і про те, що від назви *фракійці* виникло, як вважають елліни, слово $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\upsilon\acute{\omega}$ «ретельно дотримуватися релігійної обрядовості; бути дуже релігійним»: $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}$ $\Theta\rho\alpha\kappa\omega\nu$ $\acute{\omicron}\rho\upsilon\alpha$ $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, $\mu\alpha\rho'$ $\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\iota\nu$, $\acute{\omega}\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ [Migne: col. 340]. Переклад XI ст. подає це місце з пояснювальною глосою: *не Фрачьскыѣ мьнимыѣ чистыѣ тайны, отъ нихъ же и трискиѣ са прозва, рекъше жрътва и вѣра* [Буд.: 3].

Повертаючись до СлГр, бачимо, що тільки список НС подає змістовне перекручення прикметника як *дрлжьскыѣ*, тобто надає йому іншого етнонімічного наповнення. Начебто нічого особливого тут немає: фонетично близькі написання можна легко переосмислити в умовах, коли смисл одного них (фракійці) був би затемнений для книжника, а інший смисл (фряги) уже виявився у попередньому місці. Хоча постає питання, чи відбулося переосмислення одночасно, чи поетапно, а тоді — яке місце пере-

осмислилося раніше. Очевидно, первинне переосмислення все ж таки пов'язане з нагадуванням про фрязькі слонниці. Пояснення Б. О. Рибаківа про те, що ці сурми згадуються як конкретно-історична реалія часів хрестових походів і військового зіткнення сарацинів з фрягами, слід спростувати: чому ж тоді автор-християнин ставить на одну дошку бусурманів і захисників християнської віри? Це ж, з погляду дослідника, самий початок XI ст. — до сплюндрування Константинополя фрягами-хрестоносцями майже цілих сто років. Більше того, Б. О. Рибаків, говорячи про осуд ігуменом Данилом (як вірогідним автором СлГр) фрягів, припускається фактичної помилки: у своєму «Ходінні» той не тільки не виражає ворожості до латинян, а навпаки — схвально відзивається про єрусалимського короля Болдуїна I Фландрського. Схвальні висловлювання про німецьких рицарів, що брали участь у III хрестовому поході, знаходяться і в давньоруському літописанні [376, с. 717].

Нагадаємо ще раз повний контекст повчання: йдеться про *биття в бубни, гру на сопілках, сатанинські танці, фрязькі сурми та гусли*. А тепер слід звернути увагу на інші контексти, як от Слово избрано $\bar{\omega}$ святих писаній. еже на латыню... або відповідно Инока симеона іереа сѣждадца повѣсть...:

... и егда вшедѣ [папа римський] в костель сирѣчь в цр̄квь. и приклекетѣ мало съ арцивискоупы. и с вискупы своими. и потомъ ше^А сѣде^Т на мѣсте своемъ. высоко назголовїи черълена шксамита. и тогда мнози въстроубатѣ въ трѣбы. и въ аврагны. и в гусли. и съ всѣми играми по фраскомоу правоу [Поп.: 371–372]);

и папа самъ прише^А с великою боѣстию и гордостію с трѣбами и з бѣбны. и свирѣлами по своен вѣрѣ. како же всегда в божницѣ творатѣ. гардиналы и арцивѣскѣпы и

вискѹпы и много множество латынскаго языка [Поп.: 353]).

Збіг звинувачень разючий. Щоправда, його можна пояснювати типологією клішованих літературно-церковних формул. А враховуючи досить пізнє походження щойно позначених антилатинських пам'яток, можна було б гадати, що звинувачення на фрягів теж потрапили до СлГр пізніше у вигляді ретроспективних вставок. Взагалі кажучи, це справді вставки — у візантійському оригіналі їм відповідності немає. Але питання в тому, чи це вставки-вкраплення, своєрідні інкрустації, чи вони зумовлені вже первинною ідеєю переробки і відповідають її головній ідеї. У світлі того, що вже було сказано про можливість відображення в СлГр еретичних порушень латинами христологічних догматів, є підстави схилитися до останнього міркування. Факт пізньої фіксації антилатинських звинувачень, що містять щойно процитовані пам'ятки, сам по собі ще не є доказом, що подібні звинувачення теж пізнього походження. Навпаки, вони мають якраз ранні витoki і стосуються організації церковної служби безпосередньо: 75 правило VI Вселенського собору постановляє, щоб у церкві для співів не вживали безчинних вигуків, неприродного крику і «нічого недоладного й не властивого церкві». А саме подібні порушення інкримінуються латинцям. Тому позначення фрязьких сурм-слонниць могло потрапити до СлГр уже на перших кроках переробки візантійського протооригіналу не у зв'язку з військовою атрибутикою хрестоносців, а через характеристику їх латинських збочень у церковній відправі.

Більше того, Біблія містить типологічно яскраве місце, яке могло дати поштовх для наведених вище джерел з критикою музичних проявів ідолопоклоніння. Мається на увазі епізод 3 глави Книги пророка Даниїла, де розповідається про золотого ідола, що його поставив цар Навуходоносор і якому примусив поклонятися всі народи: *у той час, як почуєте звуки сурми, сопілки, цитри, цівниці, гусел і симфонії і всіляких музичних знарядь,*

упадіть і поклоніться золотому боввану, якого поставив цар Навуходоносор. А хто не упаде й не поклониться, негайно вкинутий буде у піч, розпечену вогнем. Тому коли всі народи почули звуки сурми, сопілки, цитри, цівниці, гусел і різноманітних музичних знарядь, то упали всі народи, племена і язики, і поклонились золотому боввану, якого поставив Навуходоносор цар [Дан. 3, 5–7] (пор. ще про невірних: *Виспівують під голос тимпана і цитри і веселяться при звуках сопілки* [Іов. 21, 12]). Цей яскравий біблійний епізод про золотого боввана царя Навуходоносора, який (епізод) продовжується відмовою трьох мужів поклонитися ідолові та їхнім чудесним порятунком в огненній печі, не міг залишитися не відомим будь-якому більш-менш грамотному книжнику.

Аналізований уривок з початку СлГр має ще одну винятково важливу для розуміння її змісту мікротему — заклик серед іншого відмовитися від *еллінської любові*. Наскільки нам відомо, ця мікротема ще не коментувалася. Між тим у контексті спрямованості пам'ятки проти ідолоських трапез термін *еллінська любов* прочитується виразно й однозначно, коли взяти до уваги, що др. *любовь* у формі множини мало значення 'вечері любові, спільні трапези в давніх християн'. Так, у Кормчій XVI ст. читається:

Яко не подбаєт в недлю или въ црквах гллемыя любве творити и
внутри дому ясти и постеля стлати; Ни причетници ни мирстии
члци позвани бывше на любов^ѣ сирѣч к нѣким другом на трапезу,
части отселе в дома своя да не вземлют [328 8, с. 330].

Тема такої *любові* з очевидністю виводить на 28 правило помісного Лаодикійського собору, яке забороняє проводити *трапези любові* в храмах Господніх або церквах, їсти в храмах та возлягати. Трапези любові (див. ще: [382, с. 50–66], де дуже змістовно і цікаво говориться про семіотичне навантаження їжі в релігійних культурах), або т. зв. агапи, братські трапези

(гр. ἀγάπη — ‘любов’), що практикувалися християнами ранніх віків, були засуджені апостолом Іудою через те, що серед учасників на *вечерях любові* бувають такі, що «ходять шляхами Каїновими» [Луд. 1, 11–12], та апостолом Павлом на тій підставі, що всякий поспішає поперед інших з’їсти своє, а тому хтось залишається голодним, а хтось упивається [1 Кор. 11, 20–22].

Цілком вірогідно, що безпосередні відлуння цієї заборони на Русі могли термінологізуватися як *еллінська любов*. Тим більше, що в аспекті критики рожаничної трапези у зв’язку з несторіанством відповідне церковне рішення було озвучене в давньоруській книжності як постанова Лаодикійського собору, про що вже говорилося вище. Ще більше того, логіка цього озвучення постає цілком зрозумілою, коли звернути увагу, що у «Правилах» митрополита Київського Іоанна II (XI ст.) є застереження для тих, *иже в монастырех часто пиры творят, созывают мужа вкупе и жены, и в тех пирех друг другу преспевают, кто лучей створит пир* [312, с. 165].

Щоправда, хоча несторіанства названа постанова Лаодикійського собору безпосередньо не торкалася (як і його інші рішення), проте у східнослов’янському його озвученні можна підозрювати контамінацію тих рішень соборів, які стосувалися різних заборон на трапези, що порушували церковні канони. Тим більше це вірогідно, що 28 правило Лаодикійського собору повторюється VI Вселенським собором в 74 правилі (*Не должно в местах, посвященных Господу, или в церквах, совершать так называемые трапезы братолюбия, и внутри храма есть, и ложе постилать. Сие же творить дерзающие или да престанут, или да отлучены будут*), тобто практично поруч з 79 правилом (враховуючи, що проміжні канони тут невеликі за обсягом).

Таким чином, у зв’язку з закликом автора СлГр відмовитися від **елинскихъ любве** можна вбачати критику проведення трапез-братчин у храмах. А це має проекцію й на критику рожаничних трапез, які теж, мабуть, могли в якийсь час проводитися в церквах (у всякім разі тільки в церкві

можна було «прикладати», тобто виконувати, тропар Богородиці до рожаничної трапези). Пам'ятка, по суті, й розпочинається саме цим конкретним звинуваченням ідолопоклонників.

Показово, що список НС послідовніше за інші списки проводить поняття трапези: **Ўтоуда же начаша елини. ставити трапезоу (извыкоша еллини класти *требы* в інших списках) родоу. и рожаницамъ; се же словенѣ начали трапезоу ставити. (начаша *требы* класти в інших списках) родоу. и рожаницамъ переже пероуна вѣа ихъ.** Збігаються всі списки за цією ознакою лише тоді, коли викладають клішовану формулу 79 правила VI Вселенського собору: **се҃го^ж не могуѣт са лишити. проклато҃го ставленіа, вѣторыа трапезы. наре^чныа родѣ и ро^жницамъ. на вѣ^мкоу прелесть вѣр^нны^м хр^стіаномъ, и на хоулоу ст^моу кр^стїенію, и на гнѣвѣ вѣ боу** [СлГр-КБ: 134-а].

4.4. Концепт богині-матері — богині-діви

Оскільки СлГр, як це стає дедалі більш очевидним, здійснене перш за все для критики рожаничного поклоніння, то викриття культу богинь-породіль, яке безпосередньо пов'язане з етнічною домінантою пам'ятки, посідає в ній головніше місце. Однією з таких ідей є критика елліністичних культів богині-матері. Зрозуміло, що таке засудження в автора могло виявлятися тільки як негативна антитеза до християнської Богоматері. Власне, цією критикою й розпочинається конкретизація тих «скверних служб», які чиняться поганськими народами:

ПЗ	НС	КБ	Ч
іже вѣсатѣ ^с .	иже вѣсатса	иже вѣсатса	иже высатса
жроуце мѣри	жроуце. мѣри	жроуце матери	жроуце мѣри
вѣсовьстѣи.	вѣсовьстѣи.	вѣсов'стѣи. аф-	вѣсовьстѣи.

афродитѣ в̄гинѣ. і корѹнѣ.	афродитѣ во- гыни. короѹнѣ.	ронитѣ. и боги- ни. короѹнѣ	афродити боги- ни короѹни.
	короѹна же боѹдетъ и ан- тихр̄ѣца м̄ти.		
и артемидаѣ. проклѣтѣи. диѡмиссѣ. і недоношенѣи породѣ.	и артемидаѣ. проклѣтѣи. диѡмиссѣ. сте- гноражанию. и недоношенѣи породѣ. и б̄гѣ моѹжеженѣ	и артемидаѣи проклѣтѣи. диѡмисіа. стег- нораженію, и недоношенѣи поро ^а ѣ. и богомоѹ ^ж женѣ	и артѣмидии проклѣтѣи. диѡмисіи стѣгноражанию. и недошєный породы и б̄гѣ. моѹжѣ и женѣ.

Вихідним пунктом цього викладення є фраза *и елико же о реи члци бѣсатѣса, жържште матери божьстѣи, и жърми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ, ни дѣва намъ всхыштаетса, и димитирь скытаетѣса* у перекладі XI ст. [Буд.: 2–3] з її грецьким відповідником καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥέαυ ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεούμενοι, ὅσα τῆ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκόσ οὐδε κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται [Migne: col. 337]. Уже просте зіставлення текстів свідчить про свідому редакторську правку цього місця, що виявляється в особливій концентрації жіночої теонімії у зв'язку з народженням язичницьких богів. Про це, між іншим, свідчить перетворення теоніма чоловічого роду Діоніс у форму жіночого роду з одночасним пропуском усього проміжного тексту оригіналу таким чином, що трансформований теонім опиняється у переробці поруч з іншими жіночими теонімами. Не менш виразна риса редагування полягає в тому, що нагадування Афродіти (Οὐδὲ Ἀφροδίτης πορνικᾶ

μυστήρια, τῆς αἰσχρῶς, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ γεννωμένης καὶ τιμωμένης [Migne: col. 337] — Ни афродиты блѣдныя тайны, еже скврѣнѣны, тако же ти глѣжть, и бывши и чѣтомѣ [Буд.: 3]) перенесене у переробці значно ближче до її початку у порівнянні з самим 39СлГр саме туди, де переробка концентрує жіночі теоніми. Заразом експліцитно виражена 39СлГр характеристика Афродіти як утілення блуду автором знімається при тому, що саме через цю ознаку елліністична богиня відома східнослов'янській книжності (пор. у «Хроніці Георгія Амартола»: ѿ Афродити же любодѣяние; Афродитию же желание и рачительство нарекоша [172 I, с. 62; 70–71]; про це ж саме див. також: [347, с. 5]). Натомість Афродіта постає матір'ю бісівською, хоча особливо підкресленою атрибутикою материнства в античній міфології ця богиня не наділяється: тут вона виступала втіленням жіночості, богинею кохання, охоронницею шлюбів, а міфи розповідають про її любовні пригоди. Під впливом фінікійських вірувань Афродіта зближується з Астартою і стає богинею пристрасті і хтивості, через що в Коринфі й Ефесі її називали Порне, тобто повія (пор. визначення πορνικῆ у Григорія Богослова), а жриці богині служили їй, віддаючись за гроші. Подібна атрибутика пасує матері бісівській цілком. Очевидно, це стало смисловим підґрунтям для перенесення теоніма в те місце, де в оригіналі називається матір богів Рея.

Щоправда, говорити про те, що ім'я *Афродіта* винесене замість імені *Рея*, необхідно із суттєвим застереженням. Придивившись до синтагматичного членування відповідної фрази, бачимо, що воно може тлумачитися подвійно: *жроуще матери бѣсовьстѣи Афродитѣ / богыни Короунѣ* або *жроуще матери бѣсовьстѣи / Афродитѣ богыни / Короунѣ*. Останнє членування відповідає місцям крапки у списках. У світлі того, що цей графічний знак у давньоруських рукописах «використовувався для розмежування синтаксичних груп (сполучень слів, щільно пов'язаних між собою)» і що «на межі слова вона ставилася звичайно лише тоді, коли ця межа збігалася

і з синтаксичною межею» [31, с. 40], виникає підозра, що теонім *Рея* просто міг бути пропущеним ще у протографі переробки. Утім, це не міняє змісту наших спостережень по суті, оскільки коментар списку НС про Коруну як Антихристову матір показує, що усі богині могли сприйматися в контексті їх материнства.

Тепер слід пригадати, що у перекладі 39СлГрXIV на цьому ж місці замість теоніма *Рея* фігурує також інший теонім — *Іра*, тобто *Гера* (дгр. *Ἥρα*): **єлико же о ирѣ чєловѣци вѣсѣтса, жрѣще матери божьстѣи** [Тих.: 98]. Заміну форми *rei* на форму *ирѣ* можна було б пояснювати простою перестановкою літер під рукою необізнаного книжника (а перестановка таки відбулася!). Проте варто врахувати, що ця правка не була, мабуть, механічною, бо існують дуже вірогідні асоціативно-психологічні мотиви для неї: образ *Гери-Іри* своєрідно закарбований у тогочасній релігійній свідомості через апокрифічне «Сказання Афродітіана». Воно розповідає про те, як у язичницькому капиші персидського царя Аррената ідолами проголошується, що Гера (Іра) зачала від Сонячного божества. При цьому Гера однозначно уподібнюється до Богородиці, а подія дає привід волхвам для подорожі у Вифлеєм на поклоніння Марії та Христу.

Перший переклад «Сказання Афродітіана» на слов'янську мову було здійснено в XII–XIII ст., а другий, сербський, з'явився на Афоні наприкінці XIV — початку XV ст. Ця загальноправославна пам'ятка була популярною на Русі, про що свідчить 58 виявлених її списків, з них 2 відносяться до XIII ст., 4 — до XIV ст., 15 — до XV ст. (детально і з подальшою літературою див.: [256, с. 713–734; 27; 28]).

Зрозуміло, що заміна теоніма *Рея* на теонім *Іра* у 39СлГрXIV бездоганно узгоджується з контекстом «Сказання Афродітіана». Цілком вірогідно, що звідси ж вона й походить: автор СлГр просто міг по-своєму виправити пусту для нього форму давального відмінка *Реи* на форму *Ирѣ* як відомого йому імені апокрифічної богоматері.

Щодо теоніма *Афродіта* у СлГр, то теж можна висунути певне припущення про мотиви його перенесення в зазначене місце під впливом контексту того ж «Сказання Афродітіана». Річ у тім, що на Русі ця популярна пам'ятка набула поширення як самостійне відгалуження від грецької «Повісті про події у Персиді», де головними персонажами є жрець і царський радник Афродітіан та сам цар Арренат. Власне, у відгалуженому «Сказанні» «Афродітіан ніде, окрім заголовку, не фігурує, тому давньоруському читачеві, який, скоріше за все, не був знайомий із змістом “Повісті”, а відповідно і з характеристикою персонажа, це ім'я нічого не промовляло» [256, с. 729]. Якщо це так, то автор протографа переробки, зустрівши в тому тексті, що слугував йому основою, нагадування про якусь матір богів Рею, а далі — про Афродіту, міг замінити незрозумілу йому Рею (як це і справді зроблено іншим чином в автора перекладу 39СлГрXIV) на Афродіту, яка в нього постала матір'ю богів під впливом нечіткого сприйняття сенсу імені *Афродітіан* з апокрифічної повісті про язичницьку провісницю народження Христа.

Про авторські переосмислення у СлГр в руслі рожаничної теми свідчать і наступні теоніми. Так, услід за Афродітою з'являється якась непевна богиня Коруна з її додатковою характеристикою у списку НС. Тим самим концентрація жіночої теонімії у порівнянні з оригіналом ще більше посилюється, разом із тим підкреслюючи мотив богині-рожаниці.

Щодо походження самого теоніма, то Є. В. Анічков вважав, що ім'я *Коруна* може бути переосмисленням слова *корибанти* [11, с. 67], яке справді в оригіналі безпосередньо передує нагадуванню про матір богів Рею. Навіть якщо це й так, то важливо, що переосмислення відбулося саме в бік посилення критики еллінських культів богині-матері. Проте не можна обійти увагою той факт, що у візантійському оригіналі безпосередньо після позначення Реї є слово *κόρη* ‘діва, дівчина; дочка’. Мається на увазі міф про Деметру і Персефону, яку греки називали також *Κόρη* (Кора). Це слово

передається у перекладі XI ст. як *дѣва* (так само і в списку XIV ст.). Отже, не слід відкидати можливості появи теоніма *Коруна* як якогось опосередкованого відлуння назви *кѡрѣ*. Не виключено, що якусь роль у цьому могло відіграти дгр. *кѡрѡвѣ* ‘палиця, булава’ із подальшим метафоричним ‘чоловічий статевий орган’ при тому, що відповідна тема яскраво позначена пам’яткою. Утім, міркуванням Є. В. Анічкова також нехувати не слід. Тут привертає увагу слов’янська передача гр. **korvb~**, **anto~** як *коруванти* [39СлГрXIV: 15a-β], *корувантии* [39СлГр-ТрСХIV: 23b-α], де остання літера — явно приєднаний до кінця слова сполучник. При зіпсованій літері **в** (подібне невизначене прочитання літери маємо як типологічний приклад у 39СлГр-ТрСХIV) слово цілком могло б прочитатися як *коруна*. Більше того, кінцівка **нти** за аналогічних умов могла б сприйнятися яка *м̄ти*.

Зазначимо нарешті, що Т. Моллов пов’язує теонім *Коруна* з ім’ям болгарського фольклорного чоловічого персонажа *Корун Кесенджія* [263]. При тому, що ім’я *Корун* фонетично й справді майже бездоганно відповідає пам’ятці, наш сумнів викликає характер аргументації: болгарський дослідник наводить докази в рамках теорії «основного міфу» та давньої критики богомільської єресі. Якраз ні того, ні іншого пам’ятка не відображає: по-перше, як уже була нагода зазначити, в ній немає жодного натяку на схему боротьби Громовержця зі своїм Антагоністом з причини викрадення останнім дружини Громовержця; по-друге, спрямовувати нагадування болгар, *бридкіших і найпроклятіших з-посеред усіх народів*, на болгар-богомилів є непорозумінням. У наявних списках СлГР ідеться про болгар-мусульман, тобто про волзьких булгар. Щоправда, це не значить, що при іншій системі аргументації позиція Т. Моллова щодо західноболгарської назви *Корун* не знайде підтвердження.

Водночас варто звернути увагу, що наявне у перекладі XI ст. в цьому місці слово *діва* не використане автором. Мотив тут, можливо, полягає у тому ж самому, через що початковий вираз *матери божьстѣи* трансформо-

вано у вираз **матери бѣсовьстѣи**: християнський погляд не дозволяє визнавати за поганськими богинями статус богородиць — вони можуть народжувати лише бісів (тим більше трансформація могла провокуватися написанням на зразок **мѣривжьстѣи**, як подібне бачимо в [СлГр-ГрСХІV: 23b-α]. Особливо це увиразнюється коментарем **короуна же боудеть и антихрѣца мѣи**, який ясно показує, що зміст тут сприймався книжником як антитеза до християнської Богородиці. А тому й визначення *diva* з тих же міркувань могло не використатися щодо поганських богинь. Справді, яка вже там діва з Афродіти!

Подальшою новацією СлГр є не названий безпосередньо в Григорія Богослова теонім *Артеміда*, внесений книжником у свій змодифікований перелік античних богинь. Серед великого комплексу міфологічних характеристик (вічноцнотлива дочка Зевса й Лето, сестра Аполлона, богиня рослинного й тваринного світу, богиня полювання тощо) Артеміда в контексті СлГр привертає увагу такими елліністичними атрибутами, як-от: мати-годувальниця, богиня дітонародження (через що її іноді ототожнювали з Ілітією — також богинею дітонародження, втіленням рятівничої або ворожої сили при пологах), покровителька молоді [329, с. 39]. За першими двома з названих ознак богиня точно відповідає відведеному їй місцю у СлГр, що прокоментовано в дослідників відразу ж, як тільки пам'ятка стала об'єктом наукової уваги.

Важко сказати, звідки книжник почерпнув знання про Артеміду, але вони не випадкові. У списку ПЗ потім ще раз буде сказано, **ізвѣикоша єлєни класти трєбѣ. атрємиду. і артємидѣ. рекше роду і рожаницѣ**, що однозначно дає одне з тогочасних розумінь назв *род* і *рожаниця*: в еллінів це Атремід = Артемід (неіснуючий насправді персонаж) і Артеміда.

Тим цікавіше, що автор СлГр не помічає двох яскравих натяків на культу Артеміди в самого Григорія Богослова, які з'являються в тексті оригіналу набагато пізніше, аніж нагадування матері богів Реї. Перший з

них — принесення в жертву чужоземців у таврів⁵², що є не чи іншим, як прямою вказівкою на принесення в жертву на вівтарі Артеміді тих чужоземців, що прибували до Тавриди (пор. міфологічні перекази про Іфігенію в Тавриді). У перекладі XI ст. це викладається правильно. У СлГр тут, як уже коментувалося вище, спостерігається значне змістовне відхилення: йдеться про принесення в жертву дітей-первістків.

Схоже, що в даному разі відбулася своєрідна контамінація двох міфологем — про людські жертвоприношення в таврів та про криваві ініціації спартанських юнаків, внаслідок чого залишаються дані тільки про ритуали, пов'язані з молоддю: **дѣторѣзанья. иже ѿ первенѣць. лаконьскага. тръбицьнага кровь. просажаетага ранами. то ихъ епитема. и тою мажутъ. екатию. богыню. сию же двоѹ творять. и мокошь чтоѹтъ** (НС). Слово **дѣторѣзанья** виявляється на місці дгр. ξενοκτονία, тоді як 39СлГр-ХІ подає тут правильний щодо оригіналу вираз *таврськаа стоужегоубления* [Буд.: 3] при **таврськаа чюжегубленья** в ре-

⁵² Пор. до цього: «Безжальне винищення населення тих місць, які піддавались набігам русі, уже автор «Житія Георгія Амастрідського» порівнює із “стародавнім таврійським убивством іноземців” <...> — принесенням людей у жертву в храмі Артеміді Таврійської, описаним ще Еврипідом. Лев Діакон вважав також, що “скіфи вшановують таїнства еллінів, приносять за язичницьким обрядом жертви”, коли описував принесення руськими воїнами Святослава в жертву полонених, чоловіків і жінок. Щоправда, давньоруські язичницькі реалії тут зникаються з античними: у жертву Артеміді приносили дівиць і юнаків — згідно з руською літописною традицією, у жертву за жеребом також обирали дівицю або отрока <...>, ця ж літописна фраза відтворює цитату з Біблії (Псалом 105) <...> У візантійській історіографії (як і в давньоруській) “реалії” підкорені традиції: “тавроскіфи” — не більше, ніж метафора язичників, що приносять людські жертви (їх викриття у «Словах» Григорія Богослова проникло й у слов’янську середньовічну книжність...)» [290, с. 95 з подальшою літературою].

дакції XIV ст. Сама по собі південнослов'янська форма у перекладі XI ст. також точно відповідає грецькому слову: пор. стсл. **цоуждь, тоуждь, стоуждь** 'чужий' [341, с. 770]. Проте книжник під сугестією свого задуму міг, мабуть, сприйняти першу частину композитного утворення як пов'язану з коренем *студ-* 'стид-' (пор. стсл. **стоудъ** 'стид' та особливо в даному контексті **стоудодѣваник** 'розпуста, блуд' [342, с. 632]) і трансформувати ідею відповідно до якихось своїх знань про жертвоприношення дітей.

Про цілеспрямованість автора на заміну понять тут промовляє й вираз **иже ѿ первенѣць** — ще одна новація СлГр, яка не залишає місця для сумніву щодо усвідомленої, а не механічної трансформації. Із трансформацією слід порівняти відомості про те, що у Спарті до святині Артемідиду вальницькі приносили немовлят, супроводжуючи акцію танцями та бенкетами, а в Іонії Артеміді жертвували волосся дітей. У тій же Спарті існував звичай перед вівтарем Артеміді до крові бити дітей [329, с. 39–40]. Таким чином, автор СлГр і тут виявляє таку обізнаність, яка виходить за межі того, що повідомляє 39СлГр. Це припущення може спиратися на коментарі до Григорія Богослова: Артеміда **дѣвъстѣвница бо бѣ зато и дѣтцѣ** **почитаахуѣ болше ѿ старыхѣ** [Сн307: 419b].

Разом із тим ця обізнаність не настільки повна, щоб він міг пов'язати культ з образом Артеміді. Зокрема, про це свідчить згадка про богиню-діву: **мажють. екатню. богиню. сию же двоу творѣть** (НС) при *имъ же чьтеться богини, и си же двѣ* [Буд.: 3] та οἷς τιμᾶται θεὰ, καὶ ταῦτα παρθένος [Migne: col. 337–340]. Богиня-діва в Григорія Богослова — це безсумнівний натяк на Артеміду-діву. Очевидно, що автор 39СлГр про нього не здогадується, але при тому прагне назвати богиню на ім'я. Тому він переносить сюди теонім *Геката*, який в оригіналі фігурує дещо пізніше. Водночас автор у своєму редагуванні свідомо нехтує визначеною ори-

гіналом атрибутикою Гекати як володарки всіх страховищ і примар — Геката постає богинею-дівою.

Відкритим залишається питання, чи знав автор про те, що Геката ототожнювалась у греків з Артемідою як богинею місяця [329, с. 39], або про те, що одне з альтернативних тлумачень триголового зображення Гекати на фризі Пергамського вівтаря пояснює це як єдність богині пологів Люцини, богині полювання Артеміди і власне Гекати, яка визначає смертним останню годину [329, с. 58]. Те, що автор СлГр неспроможний пов'язати образ Артеміди з натяками Григорія Богослова (центральні міфологеми), начебто свідчить, що позатекстових знань про Гекату він також не мав.

Так чи інакше, але особливої ваги набуває нагадування поруч з Гека-тою слов'янської богині Мокоші (**СНЮ ЖЕ ДВѢОУ ТВОРАТЬ. И МОКОШЬ ЧТОУТЬ**). У певному сенсі це нагадування є унікальним: єдиний раз у відомих пам'ятках теонім *Мокош* зустрічається поза безпосереднім зв'язком з назвами *род*, *рожанична трапеза*, поза списками міфологічних персонажів, а до того ж ця друга у переробці (окрім списку НС) згадка слов'янських міфологічних персонажів стосується саме жіночої постаті (першими також нагадуються жіночі віли, про що див. далі). Якщо відкинути міркування про механічно-бездумну вставку теоніма *Мокош* в аналізованому місці, то однією з найвірогідніших підстав внесення сюди імені слов'янської богині є те, що автор убачав якусь її паралель до Гекати-діви. Оскільки відсутній в елліністичній традиції атрибут діви книжник приписує цій богині цілком усвідомлено, то подібний атрибут слід підозрювати й для Мокоші.

У цьому відношенні аналізу потребує друге нагадування Мокоші в тексті переробки. Воно з'являється у підсумковому переліку слов'янських божеств після того, як розказано про поширення рожаничного культу серед поганських народів, якого слов'яни не зреклися навіть після хрещення:

нѣ и нынѣ по оукраинамѣ ихѣ. молатса проклатомоу бѣгоу ихѣ пероуноу. хѣрсоу. и мокоши. и виламѣ (НС). Далі у більш широкому контексті буде показано, що Перуна з Хорсом тут можна розуміти як слов'янський книжний вияв *рода*, тоді як Мокош і віл — відповідно як вияв *рожаниці*. А поки що з погляду цієї констатації поглянемо на окрему вставку у списку НС з переліком язичницьких персонажів слов'ян:

тѣмѣ же бѣгмѣ требоу кладоутъ и творатъ. и словѣньскыи языкъ. виламѣ. и мокошыи. дивѣ. пероуноу. хѣрсоу. родоу. и рожаници. оупиремь. и берегынамѣ. и переплѣтоу. и верьтаче сѣ пьютъ емоу въ розѣхъ. и угневи сварожицю молат сѣ. и навьмь. мѣвь творатъ. и въ тѣстѣ мосты дѣлаютъ. и колодазѣ. и ина многага же оутѣхъ.

Фраза *тѣмѣ же богомѣ* відноситься до тут же попередньо названих Афродіти, Коруни, Артеміди, Діомісси (із збереженням натяку Григорія Богослова на надприродні обставини народження самого Діоніса: *стегно-ражание, недоношеныи пород, бог моужеженъ*), Семели та віл. Автору списку НС ніби не терпиться швидше пояснити, випередити те, про що протограф каже пізніше: у поганських слов'ян теж є род і рожаниці із своїми іменами. Ця вставка і справді в основі має проекцію на подальший зміст — аж до кінцевого нагадування про поклоніння вогню в єгиптян.

Звернемо тепер увагу на словоформу *дивѣ*, яка на фоні загального переліку сприймається як назва одного з міфологічних персонажів. Але словоформу можна інтерпретувати інакше: можливо, у пам'ятці насправді йдеться не про окремий міфонім, а про епітет — Мокош-діва (др. *дѣва*), про що ми вже писали з дещо іншим характером аргументації [154]. Аналіз використання жіночої теонімії у СлГр дозволяє тепер посилити аргумента-

цію: Мокош як діва може виявитися контекстним аналогом античних богинь-матерів.

При семантичній задовільності такого пояснення фонетичний бік тут також пояснюється цілком, коли врахувати, що подібний до загальноукраїнського діалектний перехід *ѣ* в *и* характерний для північно-західних теренів Росії. Почався він у позиції між м'якими приголосними, де й набув більшого діалектного поширення. Саме цю позицію фіксує форма *дивѣ* при тому, що список пам'ятки новгородський.

Водночас не можна обійти увагою певну хисткість такого пояснення. По-перше, в аналізованому уривку поруч із формою *дивѣ* є форма місцевого відмінка *тѣстѣ*, де перша літера *ѣ* передає звук у тотожній позиції між двома м'якими приголосними. З погляду нашого пояснення форми *дивѣ* форму *тѣстѣ* слід розглядати або як непослідовність правопису (але остання назва в цілому стосується побутової реалії, коли й відображення живої вимови більш вірогідне), або ж слід припустити, що процес асиміляції за м'якістю у сполучі приголосних ще не усталився, що теж не дуже переконливе без наведення фактів. Утім, у пам'ятці виявляється ще одна форма з явним переходом *ѣ* в *и*: *никыи* (*никыи же гъзыкъ гонъзюуль*), що спрацьовує на запропоновану гіпотезу *дивѣ* із *дѣвѣ*.

4.5. Церковна періодизація слов'янського язичництва

Продовження аналізу потребує пояснення тієї суттєвої обставини, що всі списки СлГр подають цікаву періодизацію слов'янського язичництва:

се слов. і ти начаша требъты класти. роду і рожаница^м.
 преже перуна ба̄ іхъ. а переже того клали требу. оупире^м
 і берегина^м (ПЗ).

Отже, за цією періодизацією, слов'яни початково поклонялись упирам та берегиням, потім почали поклонятися роду і рожаницям, а потім — Перуну. Ця періодизація також давно привернула увагу дослідників. У свій час її критично проаналізував І. І. Срезневський. На його думку, давній автор не міг мати поняття про таку глибоку хронологію із кількох причин. По-перше, йому, як християнину середніх віків, не могло спасти на думку розглядати язичництво в його еволюційному розвитку. З нього досить було переконання, що язичництво прийшло до слов'ян від поганих еллінів і що воно не відразу викорінилося після прийняття християнства. По-друге, він був віддалений від періоду язичництва принаймні трьомастами років, а тому про ту давнину міг лише дещо знати з того, що бачив і чув у свій час і що вчитав у християнських книгах. З цього він не міг прийти до уявлення про три періоди. Отже, робить висновок І. І. Срезневський, ця періодизація не може стати фактом для науки, як не можуть стати таким фактом і твердження пам'ятки про те, що язичництво прийшло до слов'ян від еллінів або що період поклоніння Перуну в слов'ян наступив після періоду обожнення греками Артеміди [337, с. 60–61].

Дійсно, із пізніших дослідників, здається, лише один Б. О. Рибаків сприйняв цю хронологію на віру й зробив її одним із наріжних каменів своєї концепції слов'янського язичництва. Дослідник пов'язує тричастинну періодизацію джерел з археологічними епохами і відносить постання культу упирів та берегинь до кам'яного віку, культ роду і рожаниць відносить до епохи землеробства (від неоліту до залізного віку), зіставляючи слов'янський культ з культурами богів родючості Стародавнього Сходу та античності, а культ Перуна в цьому поданні постає наймолодшим і відноситься до часів формування давньоруської держави [317, с. 24–25 та ін.].

Інші сучасні дослідники також не заперечують цієї середньовічної періодизації, але й не роблять з неї далекосяжних висновків. Власне кажу-

чи, вона по суті залишалась поза науковою увагою. Проте як факт першоджерела цю періодизацію не можна оминати.

На перший погляд, схема Б. О. Рібакова не позбавлена привабливості і начебто й справді узгоджується з хронологією археологічних нашарувань. Проте досить звернутися до мовних даних, як на цьому акцентує увагу В. Я. Петрухін [291, с. 316], щоб переконатися в хисткості побудовань Б. О. Рібакова: культ Перуна є набагато старшим від давньоруської державності, про що свідчить сам теонім, який, безумовно, є загальнослов'янським і своїми витоками сягає індоєвропейської давнини [167, с. 4–30].

Сам В. Я. Петрухін вбачає витоки періодизації у візантійському впливі. Прообразом її начебто послуговувала антична міфологема про зміну епох і поколінь богів (Уран — Кронос — Зевс) та наступна візантійська евгемерична традиція, яка зображує богів реальними, пізніше обожненими видатними людьми минувшини [291, с. 316–317, 320]. Але ж річ у тім, що СлГр не містить жодних натяків на цю античну модель зміни міфологічних епох. Щодо евгемеризму, то і його слідів пам'ятка якраз не виявляє. Це визнає й сам дослідник, з посиланням на Д. М. Буланіна зазначаючи, що евгемерична традиція в цілому була чужою для давньоруської літератури [291, с. 320], пор. проте: [39, с. 154–161]. Зрештою В. Я. Петрухін зупиняється на тому, що церковні книжники орієнтувались на традиційне для християнства протиставлення творця і тварі [291, с. 320–321]. Але й це пояснення теж не знаходить підтримки у змісті СлГр (гріх поклоніння тварі нагадується в одній із вставок у списку НС, але в іншому аспекті — див. далі). Відтак проблема тричастинної періодизації СлГр залишається відкритою.

Свою спробу її пояснення подав ще І. І. Срезневський, який, здається, мав цілковиту рацію у критичному підході до питання. Він запропонував таке прочитання аналізованого місця, яке значно відрізняється від ав-

тентичного тексту і яке так і залишилося бездоказовим і не сприйнятим у науці. Зазначимо, що й сам автор оцінював свій крок як поступок сміливий, але необхідний, оскільки, як він стверджує, буквально прочитання тут неможливе [337, с. 61]. Так, він висунув тезу, що у Паїсіївському списку СлГр повторення конструкцій *преже того* і *переже того* є помилкою переписувача, ввів у текст нове слово *словити* — ‘славити, прославляти’, вираз *Перуна бога їхъ* оцінив як граматично неправильний (оскільки начебто мало б бути *Перуна бога свого*), а тому слово *их* розшифрував як *иных*. У підсумку в дослідника вийшов такий реконструйований текст:

Тако и до Словѣнь доиде се [словити] начаша и требы класти роду и рожаницамъ. Переже бо того Перуна бога [и иных] [словили] и клали требу [имъ и] упыремъ и берегенямъ. По святѣмъ крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшась. Но и нонѣ по украинамъ молятся ему проклятому болвану Перуну [перену], и хорсу, и Мокоши, и Виламъ [337, с. 57–58].

Іншими списками СлГр І. І. Срезневський на той час не міг скористатися, він лише висловив сподівання, що такі списки знайдуться і покажуть, наскільки він мав рацію [337, с. 59]. Але час не підтверджує такого прочитання. За списком НС це місце повторюється практично у тому ж вигляді: **се же словенѣ начали трапезоу ставити. родоу. и рожаницамъ. переже пероуна бѣа ихъ. а преже того клали требы оупиремъ. и берегынамъ...** Те ж саме читається за списками КБ. Список Ч має незначну відмінність: **се же словени начаша требы класти родоу и рожаницамъ пероуна бѣ ихъ. преже того клали оупиремъ. требы и берегынамъ.** За буквальною смислом в останньому випадку виходить, що йдеться про рожаниць самого Перуна. Видавець пам’ятки М. Гальковський побачив у цьому місці смисловою невідповідність і додав від себе в дужках кон’єктуру

преже, орієнтуючись на інші списки: *родоу и рожаницамъ (преже) пероу-на бога ихъ* [65, с. 33, пор. с. 27, прим. 43]. Очевидно, видавець у принципі мав рацію, особливо коли звернути увагу, що за списком НС спостерігається таке написання, пов'язане з кінцем рядка: **рожаницамъ. пє/реже пероуна** (пор. **рожаница^м. преже пє/руна** у списку ПЗ). Отже, пропуск прислівника міг бути зумовлений повторенням початкового складу двох суміжних слів, одне з яких могло бути в наступному рядку протографа подібно до списку ПЗ. Саме так у списку Ч: назва *Перун* потрапляє на початок рядка. Це не дає підстав говорити, нібито переписувач за своєю ініціативою додав сюди якісь свої позатекстові знання про народження Перуна рожаницею. Втім, це не виключає також і того, що в контексті пам'ятки таке її прочитання було для нього справді цілком прийнятним.

Щодо виразу *Перуна бога их*, у якому І. І. Срезневський убачав граматичну помилку, то у списку НС маємо тотожну конструкцію *бога их Осиріда*, який виразно вказує на присвійне значення форми займенника *их*: ця форма лише підкреслює відстороненість християнського книжника від язичницьких богів (займенником *свій* це виразити неможливо, оскільки він, як відомо, може стосуватися будь-якої граматичної особи).

Повертаючись до аналізованого місця пам'ятки, зазначимо, що коли зіставити структурно і лексично схожі з наведеною цитатою місця усіх списків, то виникає враження, що початково тут замість слова *переже* стояло взагалі інше слово — *пороженью*:

ПЗ	НС	КБ	Ч
извъкоша	извыкоша древ-	древле извыкше	халд'ѣи. начаша
халд'ѣи. начаша	ле халд'ѣи. и	хал'д'ѣи. начаша	творити требы
требы имъ	начаша требы	требы творити	великы. родоу и
творити вели-	творити своима	велики. родоу и	рожаницам. по-

ки ^{м̄} . роду і ро-	б̄гома б̄гома.	роженіца ^{м̄} . по	ложьньо про-
жаница ^{м̄} . поро-	родѣ. и рожани-	роженію про-	клатого. и скве-
женью про-	ци по того ро-	клатого. и	рненаго бога
клатого б̄а	женію.	сквер'наго б̄а	всирида.
всира	проклатого. и	осирида	
	сквер'наго б̄а		
	ихъ. всирида		

Таким чином, у всіх випадках йдеться фактично про поклоніння богині-породіллі, акту народження та новонародженому богу. Особливо важливою є тут синонімія слів *пороженью* і *положьнію*, яка виразно вказує саме на таке прочитання (пор. сучасне укр. *пологи*, рос. *быть в положении* 'бути вагітною' тощо). Стосовно відмінності тотожного уривку за списком НС *начаша требы творити своима б̄гома б̄гома. родѣ. и рожаници. по того рожению. проклатого. и сквер'наго б̄а ихъ. всирида. того же всирида. скажетъ книга лъживага...* і далі за текстом, то місце *по того рожению* виникло, очевидно, із початкової форми *пороженію* (*пороженью* у списку ПЗ, *по роженію* в КБ, *положьнію* в Ч) при пізніших переписуваннях під впливом попереднього виразу *и того створиша богом* та безпосередньо наступного місця *того же Осирида скажетъ книга...* (це останнє місце також наявне в усіх списках пам'ятки).

Зіставлення цього місця списків СлГр, яке стосується елліністичних культів, із тим місцем в ньому, де йдеться про слов'ян, вельми цікаве:

начаша требы ... творити ... роду	начаша требы класти. роду і ро-
і рожаница ^{м̄} . пороженью ... б̄а	жаница ^{м̄} . преже перуна б̄а ихъ (ПЗ)
всира (ПЗ)	

Паралель до елліністичних культів, як бачимо, досить виразна: термінам *пороженье* (*положенье*) стосовно Осіріса відповідають слова *преже* (*переже*) стосовно Перуна. І це дозволяє аргументувати висловлене припущення: дійсно початково на місці слова *переже* могло стояти слово *пороженью*. Заміна ж цього слова при пізніших переписуваннях могла бути спровокованою наступним протиставленням *а преже (переже) того* і далі за текстом. Тоді текст мав би такий смисл:

Се и словене начаша требы класти роду и роженицамъ — пороженью Перуна бога ихъ. А переже того клали требу упыремъ и берегинямъ. По святомъ крещении Перуна отринуша, а по Христа бога яшася, но и ныне по украинамъ молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и виламъ, и то творять отай, сего не могутъ ся лишити проклятого ставленья вторья трапезы, нареченья роду и рожаницамъ.

Уважне прочитання відповідних місць із списків СлГр якраз і підтверджує ту думку, що Перун у пам'ятці початково мислиться як род, а не є протиставленим цьому останньому персонажем. Структурно цей уривок становить, так би мовити, «рамкову» конструкцію: починається вона нагадуванням рода й рожаниць і закінчується цим же, а всередині подається ніби тлумачення, що Перун і Хорс, Мокош і віли є виявом *рода й рожаниць*. Тому цілком закономірно, що саме Перун-род, якого зреклися, протиставлений Христу Богу (теж роду у профанному сенсі!). Інакше незрозуміло, чому тут у пам'ятці, виразно й гостро спрямованій проти рода, з'являється антитеза Христа до Перуна, але не до самого рода. Коли ж розуміти наведену періодизацію буквально і вважати, що Перун нагадується через те, що був останнім передхристиянським богом, то підозрілим постає нагадування після Перуна та інших богів стадіально передуючих рода й рожаниць аж

у кінці уривку: адже род і рожаниці — це начебто пройдений етап, як і етап поклоніння упирям та берегиням, про яких у даному разі дійсно вже не говориться, що їм ще й нині поклоняються «по країнах».

В. Я. Петрухін висовує вагомі критичні аргументи щодо пропонованої кон'єктури. На його думку, вона, по-перше, суперечить античній міфологемі про Аполлона й Артеміді як породженнях громовержця Зевса: тобто Перун не може бути «нащадком» рожаниці, як і не є Зевс нащадком Аполлона й Артеміді. А антична міфологема про їх народження від Зевса, як вважає дослідник, начебто використана автором СлГр. Доказів В. Я. Петрухін не наводить, хоча подібне положення саме по собі потребує доведення і тому не може вважатися переконливим аргументом. Принаймні в джерелах аналізованого кола фактів на користь такого припущення не простежується. По-друге, наша кон'єктура, як вважає дослідник, входить у суперечність із сучасними реконструкціями слов'янського «основного міфу», де дружина й діти громовержця виявляються «нижчими» хтонічними істотами [291, с. 316–317] (щодо так званого «основного міфу» див.: [169] та ін. праці цих дослідників, присвячені слов'янському язичництву). Отже, знову виходить, що церковні автори не могли вважати бога вищого рівня Перуна тим богом-родом, рожаницею якого є жіночий персонаж нижчого рівня.

Але ж річ у тім, що наша кон'єктура стосується не того стану на слов'янському Олімпі, яким він міг уявлятися язичниками з погляду сучасних реконструкцій міфології слов'ян. Йдеться про те, які уявлення міг мати конкретний автор конкретного повчання про тих персонажів, до характеристики яких він звертається. І тут, по-перше, такі уявлення могли далеко розходитися з колишніми язичницькими. По-друге, якщо виходити з обстоюваної нами гіпотези про христологічно-богословські підвалини антирожаничної полеміки, то реальне язичництво взагалі опиняється поза колом уваги автора, якому важливо було показати, що культ поклоніння

бридким обставинам народження богів та їх матерям-породіллям прийшов від «поганих еллінів». Саме це знаходиться на смислового вістрі повчання, і саме це свідчить на користь того, що автор може нехтувати реальними фактами: адже й насправді ніхто із дослідників не наважиться вслід за ним стверджувати, що слов'яни запозичили язичницькі культури від еллінських сусідів.

По-третє, вагомим аргументом проти того, що на позицію автора пам'ятки могла якимось чином (скажімо, фактом існування ще зовсім свіжих пережитків у тогочасній суспільній свідомості) вплинути схема «основного міфу», є та обставина, що в СлГр жіночі персонажі справді виразно посідають чільне місце, а чоловічі — підпорядковане. Досить просто звернутися до тексту пам'ятки, щоб констатувати цей факт як даність джерела. До того ж зазначена особливість характерна тільки для СлГр: в інших випадках переліків слов'янських богів чільне місце дійсно посідають чоловічі персонажі.

У світлі висновків В'яч. Вс. Іванова і В. М. Топорова, а також Р. Якобсона про особливу вагомість місця, яке належить язичницькому персонажу в писемних переліках (спочатку йдуть персоніфіковані чоловічі фігури, потім жіночі, а за ними неперсоніфіковані [166, с. 185–186; 408, с. 610]), ця обставина набуває симптоматичної ваги: йдеться не про випадковість, а про очевидну ситуативну вищість богинь-породіль щодо їхніх синів-родів. У будь-якому разі говорити про вияв структури «основного міфу» в аналізованій пам'ятці — питання вельми проблематичне.

Таким чином, реконструкція змісту (як він міг уявлятися книжнику, але не у застосуванні до реального язичництва!) про народженого від рожаниці Перуна як слов'янської паралелі до народженого від рожаниці Осіріса витримує критику в наведених аспектах і зберігає тим самим силу досить вірогідної гіпотези.

4.6. Контекстний смисл міфонімів *упирі* та *берегині*

Знімаючи питання про протиставлення рожаничного культу до культу Перуна, з необхідністю потрібно розв'язати питання про сенс нагадування упирів та берегинь у їх протиставленні до рода й рожаниць. Самі назви *берегиня* та *упир* були неодноразовим предметом змістовно-етимологічного розгляду. Стосовно тлумачення останньої існує кілька різних підходів. Т. Б. Лукінова вбачає в ній рефлекс псл. *ϕругь, у морфологічній структурі якого дослідниця виділяє псл. заперечний префікс *ϕ- та корінь *руг- 'вогню; горіти'. Таким чином, етимологія назви начебто відображає культ вогню й обряд трупоспалення, тобто упир — 'не спалений за обрядовими правилами покійник, а тому небезпечний' [242, с. 95–103; 240, с. 124; 241, с. 112–113] (пор. до цього наведена дослідницею дгр. паралель *ἄπυρος* 'не відданий вогню, необпалений (про предмети); такий, що не загоряється, тобто не прийнятий богами').

Іншого тлумачення назви дотримується О. М. Трубачов, з погляду якого упир — це *revenant*, покійник, який повертається, який здатний залишати могилу. При цьому *ϕ бере початок від іє. *ana 'вверх, зверху', яке в гетеросилабічній позиції дає псл. *on-. Отже, псл. *въпъ-рігь//ругь має значення 'те, що вилітає; те, що вислизає назовні' [365, с. 3].

Так чи інакше, але обидві гіпотези узгоджуються в тому, що йдеться про дух покійника. Подібний же сенс 'русалка; жіночий береговий дух' має назва *берегині* [405 I, с. 193; 197].

М. М. Гальковський усупереч досить прозору в даному аспекті змісту СлГр вважав, що укладач пам'ятки зближує рода й рожаниць з упирями та берегинями. А це значить, що рожаничний культ є змодифікованим культом упирів та берегинь, тобто культом покійників, предків [66, с. 161–162]. Якраз для такого твердження зміст пам'ятки не дає підстав: род і рожаниці не ототожнюються з упирями і берегинями, а саме протиставляються їм.

Зазначена антитеза має, здається, глибоку мотивацію: пафос бачення проблеми автором СлГр полягає в тому, що він вважає, що спочатку слов'яни поклонялись покійникам, тобто духам предків, а від еллінів навчилися поклонятися народжуваним богам та їх матерям.

Сама опозиція слов'янського та елліністичного за цим параметром є реальною. Ключ до того, що вона усвідомлювалася й давніми книжниками-християнами, дає інша пам'ятка середньовічної доби, звернена до викриття язичницьких пережитків, — повчання «О постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ 2 недѣли». За висновками М. Гальковського, пам'ятка укладена в XIII столітті і є компіляцією з прозорими виписками з інших тематично близьких документів того часу, які стосуються правил дотримання Великого посту. Важлива вона тим, що головне місце в ній посідає викриття язичницьких звичаїв поклонятися духам предків [65, с. 16].

Слушно звернути увагу на те, що причина викриття пов'язана тут із християнськими великодніми святами: ці свята, як відомо, нашарувалися на значний передхристиянський культовий цикл, присвячений ушануванню предків. У цьому циклі мрецький, або навський, Великдень припадає на Страсний четвер. Повчання «О постѣ к невѣжамъ...» і є спрямованим проти тих, хто в цей день готує лазні для предків і ставить для них скромні страви, а разом із цим порушує правила дотримання Великого посту. Показова й сама назва пам'ятки: ця назва прив'язує її до понеділка другого великоднього тижня, тобто до Проводів, або Радуниці. У цілому пафос пам'ятки полягає в тому, що християнам належить з духовною радістю святкувати воскресіння Христа, а не вшановувати мертвих: *от субботы же Лазоревы не несуться просфоры ни кутья за упокой, но все в честь въскресенію Христову* [Гальк.: 16].

Антитеза не могла бути випадковою: вона відображає, як уже зазначено, сутність протиставлення християнства язичництву. Використана во-

на, здається, і в антирожаничному циклі пам'яток. Так, компілятор СлГр за списком Ч звертається до фігур рода і рожаниць ще й у такому контексті:

СЕГО ЖЕ НЕ МОГОУТЬ СЯ ЛИШИТИ ПРОКЛАТАГО СТАВЛЕНІЯ.
 ВТОРЫЯ ТРАПЕЗЫ РОДУ И РОЖАНИЦАМЪ. НА ВЕЛИКОУЮ
 ПРЕЛЕСТЬ. ВЪРНЫМЪ КРѢТЬЯНОМЪ. И НА ХОУЛОУ СѢМОУ
 КРЩЕНІЮ. И НА ГНѢВЪ БОУ. ВЪРОУЮТЬ ОУПИРЕМЪ. И МЛАДЦИ
 ЗНАМЕНАЮТЬ МРТВЫ. И БЕРЕГЕНАМЪ ИХЪ ЖЕ НАРИЦАЮТЬ .Ъ.
 СЕСТРЕНИЦЪ [39СлГр-Ч: 223а].

Нагадування про упирів та берегинь розірване в даному випадку вставкою про якийсь обряд хрещення (пор. др. *знаменати* — ‘освящати; чинити обряд хрещення’ [328 б, с. 41]) померлих непохрещеними немовлят. Це саме вставка, бо вона ламає граматично правильну конструкцію *вѣроують оупирем и берегенямъ*, відому з інших місць. Цей розрив як вставка котрогось із переписувачів про немовлят виразно свідчить, що уявлення про берегинь та упирів пов’язані з культом померлих.

Про існування обрядів хрещення померлих та пов’язаних з цим вірувань у слов’ян свідчать сучасні етнографічні дані. Так, у випадку смертельної небезпеки хрещення виконується за скороченим чином і навіть мирянами. Повивальна бабка може охрестити дитину у перші хвилини життя, обливши святою водою й надівши на неї свій хрест. У такому випадку дитина, навіть якщо вона й помре до церковного хрещення, може бути похованою як християнин (Закарпаття). Хрещення, виконане такими бабками-хрещальницями, може бути і єдиним. Іноді хрещення було також заочним: священик читав молитву над шапкою, чепчиком чи сорочкою, і тоді дитина вважалася похрещеною (бл., кал.). Траплялося, що хрестили й після смерті, поливаючи водою з розп’яття й нарикаючи ім’я: подібна дитина називалась поливанцем (Карелія). Таке

нагальне хрещення в сербів називається мали крст (племена Кучі, Васоевичі) і доповнюється церковним хрещенням [183, с. 664–667].

Той же автор зазначає, що на день св. Маккавеїв мати протягом семи років бризкає на могилу святою водою, тоді дитина стає хрещеною (Прикарпаття). На могилу, з якої доноситься плач, приносять булочки (волин.), землю з могилиносять до церкви, щоб її охрестити (брян.), за тим приносять її назад (гомел.). Якщо непохрещену або мертвонароджену дитину, поховану під порогом, охрестити в сім днів (місяців або років), то з неї може постати клобук, який буде приносити господарям багатство (п. мазури) [182, с. 86–88].

Вияв обряду хрещення покійних засвідчений і для Русі XI ст. Літопис під 1044 роком (тобто за часів правління князя Ярослава Мудрого) повідомляє: «В лѣто 6552 выгребена быста два князя Ярополкъ и Олегъ, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица» [Літ: 143]. Є. Голубинський коментує цю подію так: «Кому належить ініціатива в цьому вкрай марновірному дійстві, ми не знаємо; але у всякім разі з цілковитою вірогідністю слід вважати, що врешті-решт вина за нього падає не на нас, а на греків. Звичай хрестити кості мертвих або ж за мертвих хрестити живих (тим самим повторюючи над цими останніми хрещення) з'явився у греків не пізніше IV ст., коли він засуджений був соборно <...>. Після IV ст. ми не зустрічаємо про нього звісток; але слід гадати, що він у них залишався, — що Ярослав довідався про нього і що таким чином загорівся бажанням приєднати своїх покійних дядьків до християнства <...>. Якщо в 1044 р. був у Києві митрополит і марновірна справа була вчинена з його згоди, то це необхідно буде розуміти так, що деякі наші митрополити-греки здатні були дозволяти геть усе (принаймні в царині марновірства); але вірогідніше гадати, що в 1044 р. митрополита в Києві не було и що Ярослав скористався його відсутністю, щоб зробити справу, одержати згоди на яку він не міг розраховувати в митрополита»

[73, с. 430]. Принципово іншу позицію обстоює М. Б. Брайчевський, на думку якого йдеться лише про звичайне перепоховання князів, що були похрещені ще в дитинстві (акт, аналогічний неодноразовому перепохованню Бориса і Гліба). [3, с. 106–108]. Не вдаючись в загальний аналіз позиції дослідника, зазначимо лише хисткість його філологічної аргументації. М. Ю. Брайчевський констатує, що конструкція *положи я* подає назву об'єкта у граматичній двоїні і що це узгоджується з попередніми словами *два князя*, але не узгоджується з виразом *кости ею*, бо інакше у подальшому тексті мало б читатися *и положи ихъ*, тобто кістки. А це значить, що повідомлення про хрещення останків є пізнішою вставкою необізнаних редакторів літописного тексту [33, с. 107–108]. Проте такий аргумент недоказовий: звісно, автор літописного повідомлення має на увазі передусім двох князів, а не їх кістки. Тому йдеться про двох князів, останки яких охрестили і які (два князі, а не кістки!) були перепоховані — пор. такий переклад: *викопані були два князі Ярополк і Олег, (обидва) сини Святославові, і похрестили кістки їх обох, і поклали їх обох в церкві святої Богородиці*.

Повертаючись до магістральної теми, зауважимо, що також у СлГр-НС читається:

тѣмъ же бѣмъ требоу кладоутъ и творатъ. и словѣньскыи языкъ. виламъ. и мокошъи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаницы. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтаче сѧ пьютъ емоу въ розѣхъ. и угневи сварожицю молат сѧ. и навьмъ. мѣвь творатъ. и въ тѣстѣ мосты дѣлають. и колодазѣ. и ина многаа же оутѣхъ.

Отже, й тут маємо редакцію пам'ятки, де упирі й берегині нагадуються в комплексі вірувань, пов'язаних з покійниками-навіями. Щоправда,

у даному випадку співвіднесеність розірвана нагадуванням Переплута й вогню-сварожича. Зовні це нагадування має вигляд пізнішої вставки: коли її вилучити, то текст набуває кращої семантичної зв'язності, пор.:

тѣмъ же бѣмъ требоу кладоутъ и творатъ. и
словѣньскыи языкъ. виламъ. и мокошъи. дивѣ. пероуноу.
хърсоу. родоу. и рожаницы. оупиремъ. и берегынамъ. <...>
навъмъ. мѣвъ творатъ. и въ тѣстѣ мосты дѣлаютъ. и
колодазѣ. и ина многаа...

Таким чином, перерахування упирів, берегинь, навій, обрядових дій поховального кола (мости і колодязі в тісті)⁵³ справді створює органічну смислову єдність. Важко сказати, чи мають відношення до цього вогонь-сварожич та Переплут. Без розв'язання питання не можна дати відповіді на те, механічною вставкою є їх нагадування чи має своє смислове підґрунтя.

У цілому ж наведені спостереження дають підстави вважати, що упирі й берегині у СлГр називаються саме у зв'язку з культом предків, померлих. Якщо це так, то постає остаточно зрозумілою аналізована антитеза поклоніння упирям та берегиням до поклоніння роду й рожаницям: на думку книжника, від еллінів слов'яни навчилися поклонятися народжуваним богам, а до того поклонялися своїм мерцям. Звідси, найімовірніше, бере витоки та хронологізація, що її бачимо у пам'ятці. По-справжньому, це не періодизація, а ідейне протиставлення, затемнене переписуваннями та редакціями джерела.

Слушно поставити питання про те, яке підґрунтя має це протиставлення. Адже якщо рожаничний культ в його елліністичному вияві чужий

⁵³ Пор. ще: *мости чинать по мртвых и просвѣты. и бдѣльникъ* [66, с. 34], див. також: [359, с. 267-268].

слов'янам, то чому автор повчання виходить на нього? Мабуть, таке могло трапитися в тому разі, якщо, з одного боку, родинна обрядовість слов'ян переноситься на вшановування Богородиці (а це справді так і є), а водночас, з іншого боку, в колах священнослужителів виникає різноголосся щодо христологічної сутності Богородиці. Причому це різноголосся могло спровокуватися тією ж обрядовістю слов'ян. Очевидно, така, образно кажучи, «гримуча суміш» і покликала до життя антирожаничне коло повчань.

4.7. Концепт тварності

Серед «темних» місць СлГр привертає увагу те відсутнє в інших списках місце у списку НС, де серед іншого йдеться також про поклоніння тварі:

**По стѣмь крѣщеніи черевоу работни попове. оуставиша
трепарь прикладати. ржѣтва бѣи. къ рожаничнѣ
трапезѣ. ѿклады дѣюче. таковии нарицаютсѧ.
кормогоузыци. а не рави бжьи. и недѣли днь и
кланяютсѧ. написавше женоу. въ члвчьскѣ шбразѣ
тварь.**

Вираз **и недѣли днь**, наскільки можна судити з погляду семантичної зв'язності уривку, досить погано узгоджується з контекстом. Точніше кажучи, цей вираз у внутрішньому вимірі тексту ніякої вмотивованості не виявляє і з такого погляду дуже схожий на якусь незрозумілу поки що вставку. Натомість вираз **и кланяютсѧ. написавше женоу. въ члвчьскѣ шбразѣ тварь** якраз можна пояснювати: порушення Богородичного догмату значить, що Богородицю вшановують у людському вимірі (пор. як просто святу жінку в латинян), а це ставиться на одну дошку з таким великим гріхом, як поклоніння тварі.

Наступне місце, яке в наведеній цитаті наштовхує на певні міркування, є нагадування попів. Маючи вагомні текстологічні докази, що автор списку був надзвичайно схильний до пояснень (до того ж пояснень цілком слухних і практично завжди оцінних), можна висловити ще одне припущення: вираз **ТАКОВИИ НАРИЦАЮТСА. КОРМОГОУЗЪЦИ. А НЕ РАБИ БЖЬИ** теж є вставкою цього автора. Тоді уривок мав би таке прочитання:

**По стѣмь крѣщеніи черевоу работни попове. оуставиша
трепарь прикладати. ржѣтва бѣци. къ рожаничнѣ
трапезѣ. (Ѡклады дѣюче.) <...> и кланяютса. написавше
женоу. въ члвчьскѣ шбразѣ тварь.**

Взятий у дужки пояснювальний вираз **Ѡклады дѣюче** також викликає підозру на вставку, коли проаналізувати напрями дієслівного керування слів **прикладати** та **дѣюче** щодо словосполучення **къ рожаничнѣ трапезѣ** — лівий і правий граматичні зв'язки розривають смисл словосполучення, яке водночас тяжіє до двох різних дієслів. Якщо це справді пізніша вставка, то без неї аналізований уривок мав би ще більшу семантичну зв'язність: *оуставиша трепарь прикладати рожества Богородици къ рожаничнѣ трапезѣ и кланяютса, написавше женоу въ чловѣчьскѣ шбразѣ тварь.*

Особливої уваги потребують слова *написавше* та *въ чловѣчьскѣ образѣ*. На поверхні лежить таке розуміння: йдеться про якийсь портретне зображення жінки, якій поклоняються. Насправді це прочитання хибне. Слово *написавше* слід читати “установивши писанням”, а вираз *въ чловѣчьскѣ образѣ* — “як земну людину”, тобто уривок має таке прочитання: *черезовзаповзятливі попи постановили виконувати тропар Різдва Богородиці до рожаничної трапези, стверджуючи Богородицю своїми писаннями як звичайну тварну жінку. До цього слушно нагадати вже наведений вище закид латинянам: *нѣ саньтоу марию шбъщоу стѣцоу чините ю.**

яко єдиною вь жєнѣхъ, тобто святу Марію називаєте «Санта Марія» і звичайною святою вважаєте, як одну із жінок.

Для обґрунтування висловлених міркувань потрібно буде відхилитися від цієї пам'ятки і зробити досить великий лінгвотекстологічний відступ у зв'язку з зовсім іншою пам'яткою східнослов'янської гомілетики, відомою під назвою *Сло^б істолковано мѹдростью ѿ стѣхъ апль і прркъ. і ѿць. ѿ твари и ѿ днїи рекомомъ недѣ^лѣ* *яко не по^лбае^т кр^стъяно^м кланати^с недѣ^лѣ. ни целова^т ея зане тварь есть.* У повному вигляді повчання знаходиться у Паїсіївській збірці, а початок слова зберігся ще й у так званому Фінляндському уривку, датованому XII–XIII ст. [65, с. 76–83], що відносить постання пам'ятки до досить раннього періоду. Очевидно, смислові мікротеми щодо поклоніння неділі та поклоніння тварі в аналізованому місці із СлГр узгоджуються із смисловими домінантами в назві СлГр. Припустивши, що остання пам'ятка чи якийсь її варіант виявили вплив на автора СлГр за списком НС, можна здогадуватися, що вираз *и недѣли день* первинно міг би бути пояснювальною глосою, яка вказувала на джерело і була відразу або при подальших переписуваннях уписана в основний текст, — таке явище є поширеним у рукописній книжності. Тоді головний смисл для аналізованого уривку був би пов'язаний з ідеєю поклоніння тварі. Зупинимося саме на цій ідеї тварності⁵⁴.

Початок СлТв *Первое Павелъ рече. послѹжиша твари паче Творца. оүзрю ꙗко дѣло прѣстѣ твоихъ і лоүноү і звѣзды. ꙗже ты ѿснова.*

⁵⁴ Негативне протиставлення назви дня *неділя* до позитивної назви дня *воскресєние*, послідовно проведене у пам'ятці в богословсько-філософському осмисленні, теж може виявитися надзвичайно цікавим з погляду того, що тільки російська літературна мова серед інших слов'янських усталила назву дня *воскресєньє*. Можливо, за цим стоїть прихований богословський погляд.

вѣрніи же видѣвшє тварь почю^атъ^с творчеі моудрости. і творцю поклонатъса [Гальк.: 78] відсилає до слів ап. Павла **И измѣниша славѹ бѣга в подобіє образа тлѣнна члвѣка, и птицѹ и четвероногѹ гадѹ: Тѣмже и предаде ихъ бѣгъ в похотехъ сердець ихъ в нечистотѹ. во еже сквернитиса тѣлесемъ ихъ в себѣ самѣхъ. Иже премѣниша истинѹ бжїю во лжѹ, и послѹжиша твари паче творца [Рим. 1, 23–25].** Інспірована Святим Письмом критика гріховного поклоніння тварі замість Творця є постійним місцем церковної книжності, пор. ще із наведеної вище цитати із Ходіння Богородиці по муках: **забыша Бога и вѣроваша юже ны бѣ тварь Богъ на работѹ сотворилъ, то то они все боги прозваша: солнце и мѣстаць, землю и воду, и звѣри и гади...**

У випадку СлТв повчання цікаве тим, що автор зосереджує увагу на тому, що не подобає поклонятися дню неділі (явищу тварному), але слід поклонятися воскресінню Христовому. В обґрунтування своїх поглядів автор робить значний екскурс у богословську космогонію, проводить думку, що **днѣ свѣтъ бо єсть ѡдинъ. а їма ємоу днѣ**, маючи на увазі єдиність створеного Богом світла, що знаходить опору у відомих словах Христа *Я є світ миру* [Іо. 8, 12]), а особливо в даному випадку в тексті Біблії: *І назвав Бог світ днем, а тьму ніччю* [Бут. 1, 5]. Далі автор викладає відому християнську паралель семи тисяч років і семи днів тижня (тобто днів творіння) у протиставленні до восьмої тисячі років, якій **нѣсть конца**. Стверджуючи богословський погляд, що Божественний світ (світло) є несповідимим (никто же бо можетъ оуказати шєраза свѣтѹ. но токмо видимъ бываєть. солман глѣть ни хто же бо можетъ їзобрѣсти всеа твари твореныа. ни шєраза оуказати свѣтоу. тако же бо во оутрѡбѣ ражаємо. не разѹти (не разѹмѣти у Фінляндському уривку) та^к ж і то. паки рече в глоубино премоудрости бѣга), автор пам'ятки пояснює далі, що **зара бо тако порти сѹть свѣтѹ. вещь бо єсть слнце свѣтѹ. шснаа**

всю вселенію. а тмѣ око луна тѣм же яко темно єсть. і паки павлааса днѣное яко не погибаа. но въ своемъ чиноу стоїтъ. и свѣтитъ. У цілому можна зрозуміти, що подається філософсько-богословське потрактування явища як зовнішнього прояву та сутності як внутрішньої властивості: день, зоря, сонце, місяць — тварні речі, а пов'язане з ними світло — неосягненна розумом Божественна таїна. А ось халдейські філософи, що навчилися марним знанням (маються на увазі астролого-астрономічні знання), *послужиша твари. паче творца. и поклоняхутьсѣ твари мнѣши б҃ги. а б҃а творца не вѣдуща.* Ясно, що йдеться про поклоніння (у розумінні автора повчання) небесним світилам. У протипагу до цього автор стверджує:

*намъ же познавшимъ б҃а. і вѣрющимъ въ ст҃ію трїцию
ѡца и с҃на и с҃таго д҃ха. поклонатисѣ единому б҃у. сущему
въ трїци а не твари. написанѣи во образъ чл҃вчъ. на
прелестъ малоразумнымъ. і на пагубу дшамъ ихъ
[Гальк.: 79].*

Виділене місце в лексико-граматичному та смисловому аспектах є виразною паралеллю до наведеної вище цитати із СлГр. Але якщо з тієї цитати можна робити (і робиться дослідниками) той найпростіший висновок, що йдеться про поклоніння якомусь антропоморфному зображенню, то про яку антропоморфність можна говорити в останньому випадку? Адже поняття *твар* у виразі *а не твари. написанѣи во образъ чл҃вчъ* реферує до попередньо названих понять неба, дня, сонця, місяця, зір. Взагалі кажучи, і тут найпростіша відповідь може бути та, що слов'яни поклонялися антропоморфним зображенням стихій. Саме в такому ключі прочитає пам'ятку, наприклад, Б. О. Рибаків [317, с. 454–456].

Але подібні прочитання неправильні. Вони спадають на думку тому, що асоціюються із звичайними сьогодні значеннями слів: для дієслова *на-*

писати одне з його давніх значень є ‘намалювати, написати (ікону, картину)’ [328 10, с. 176], а для слова *образ* одне із значень — це ‘зображення’ (пор. ще сучасне укр. *образ* як синонім до *ікона*). Заразом зазначимо, що й слово **цѣловати** сприймається в такому контексті у звичному тепер значенні ‘цілувати’, що теж спрямовує сприйняття на якусь матеріальну предметність (скажімо, цілування зображення в даному випадку). Проте церковне значення цього слова дещо інше: пор. стсл. **цѣловати** ‘вітати; поклонятися’ [341, с. 772], др. *цѣловати* ‘вітати; поклонятися’ — Аще^ж хто целуеть мѣсаць..., да буде^т прокла^т — читаємо у ПЗ [340 III, с. 1453]; *цѣловати* в церковних книгах значить ‘поздоровляти, вітати’ [102, с. 806].

Таким чином, у контексті пам’ятки для її інтерпретації слід використати інші значення: ‘закріпити на письмі’ для дієслова *написати* [328 10, с. 175] та значення ‘спосіб виявлення внутрішніх властивостей, відмінна риса’ [328 12, с. 135] для іменника *образ*. Тоді одержується наступне прочитання: *нам же, що спізнали Бога і що вірують у святу Трійцю Отця, і Сина, і Святого Духа, [належить] поклонятися єдиному Богу, суцому в Трійці, а не тварі, подібній до людини, як написано на спокусу малорозумним і на пагубу душам їх.*

Докази тези такі. Перед цим пасажем книжник говорить про суєтність намагань проникнути у промисел Божий. А відразу ж після аналізованого місця автор обґрунтовує марність халдейського знання, посиляючись на слова апостола Павла: *писано бо єсть погублю разумъ и мудрость разумныхъ ѿвергну. гдѣ мудрость книгочиа. і вопросникъ мира сего. понеже в мудрости бїеі не разумѣ миръ ба*⁵⁵. Виділене міс-

⁵⁵ Пор.: Писано бо єсть: погублю премѣдрость премѣдрыхъ, и разумъ разумныхъ ѿтвергѣ. Гдѣ премѣдръ; гдѣ совопросникъ вѣка сегѣ; Не ѡбѣ ли бѣтъ премѣдрость міра сегѣ; Понеже бо въ премѣдрости бжїей не разумѣ міръ бѣа,

це точно відповідає пропонованому прочитанню: книжники і ті, хто ставить запитання (*вопросниці мира сего*), не можуть розуміти промислу Божого, а їхня книжна мудрість веде до поклоніння тварі (видимим проявам Його промислу). Тут же у продовження теми автор коментує знамення Мойсея і підводить такий підсумок:

а газици премудрости ищють. премудрость бо есть х̄ъ с̄ъ
б̄ни. проповѣдаеть̄ его пропавъе і воскреснѣе. і
покланяются емоу. і тридневное его воскреснѣе славать.
а не недѣлю не рече б̄ъ в болванѣ. но рече створимъ
чл̄вка по образу нашему. але не прельщайте̄ вѣрнии.
имущи разумъ б̄жтвеннаго писанья. да не кланяются
твари. но творцю всѣхъ вл̄дцѣ.

А далі щодо іудеїв подається вельми красномовне пояснення, у якому є вираз писана недѣла з абсолютно точною адресацією до писаних законів:

аще ли хто речеть. да чему се есть писана недѣла. та
предана намъ кланатися еі. і ч̄тити ю. азъ же вы
скажу прр̄чкмъ оученьемъ .а. є. [тобто *перше, по-перше*
— М. 3.] хотя б̄ъ ѿтвести Жиды ѿ власти идольския.
зане кланяются идоломъ и твари. и требы имъ
творят̄. да то ради законъ имъ данъ. <...> Хотя ихъ б̄гъ
на лучшиі разумъ привести. хотя ихъ паки ѿлучити ѿ
того. а инъ законъ лучшиі дати і посла прр̄ка. глаше. не
гл̄хъ ко ѿтцемъ вашимъ в жертвахъ і всесоженемъ

бл̄гонзволилъ б̄гъ б̄йствомъ проповѣди сп̄ти вѣр̄ующихъ. Понеже и іудее знаменіа просятъ, и еллини премудрости ищутъ [1 Кор. 1, 19-22].

БЛГОВОЛИХЪ. ХТО ТАКО Ѡ ВАСЪ ВОПРОСИЛЪ. НЕ ПРИДИ^Ѡ БО
РЕЧЕ НА ДВОРЪ МОІ. РЕКШЕ ВЪ ЦРКВЬ МОЮ. НОВЫХЪ МЦЬ И
СҮБОТЪ НЕ ХОЩЮ. НИ ВЕЛИКА ДНИ ВАШЕГО... [Гальк.: 80].

Адресація цього місця — Синайські закони Мойсея: *Пам'ятай день суботній, щоб святити його. Шість днів працюй і роби всякі справи свої. А день сьомий — субота Господу твоєму: не роби в той [день] ніякого діла ні ти, ні син твій, ні дочка твоя, ні раб твій, ні рабиня твоя, ні скот твій, ні прибулець, який у житлах твоїх. Тому що за шість днів створив Господь небо і землю, море і все, що в них; а день сьомий спочив. Тому благословив Господь день суботній і освятив його* [Вих. 20, 8–11]. Цілком очевидно, що день суботній — це є та сама писана неділя, про яку говорить автор, тобто назва неділя в нього вживається в її, назви, первинному етимологічному значенні — ‘день, у який не роблять’, др. ‘не дѣлають’ (а цьому відповідає точно таке саме значення дєвр. šabbāt). Отже, звичне сьогодні значення назви *недѣля* як назви дня тижня слід відкинути.

Тоді в новому контексті постає зрозумілим протест автора проти *нових субот*, які не угодні Господу: просто календарне перенесення неробочого дня (*недѣли*) на інший день нічого не міняє по суті у формулі *Пам'ятай день суботній, щоб святити його*: християнська неділя у протиположності до іудейської суботи — це *нова субота*! Бо святкувати треба не сам день, а Божественну сутність цього дня. Цю думку автор виразно проводить і далі:

ТАКО ЖЕ АЩЕ ХТО ПОСТИТЬ^Ѡ ИЛО (ТАК!) ИНО ЧТО ТВОРИТЬ. ВЪ
СРЕДОУ. ИЛИ В ПАТОКЪ. НЕ ПАТКУ ТВОРИ^Ѡ ЧЕСТЕНЪ (А?) Х҄.

вон (=въ нь) во х̄тихомь. во нь вѣрѹемъ. того славимъ.
тому кланѹемса со ѿцѣмъ и с̄нмъ и ст̄ымъ дх̄мъ⁵⁶.

Повертаючися з погляду здобутих результатів⁵⁷ до виразу **и кланѹютса. написавше женоу. въ члвчьскъ шбразъ тварь** у СлГр, можемо висловити міркування, що й тут насправді йдеться не про якесь жіноче зображення як об'єкт поклоніння язичників, а про те, що існували якісь писані вчення про Богородицю, витлумачені земною людською мудрістю. Це узгоджується з тими звинуваченнями, що рожаничну трапезу навчив ставити єретик Несторій, що така трапеза є догматом безбожних єретиків, що у слов'ян її установили *чреву работни попове* і що до слов'ян звичай дійшов як еллінське вчення.

Пропонуючи подібні рішення, не можна залишити поза увагою, що рожаничний культ критикується також самим СлТв. Нагадування цього культу є вставкою у більш ранній текст пам'ятки, для чого можна навести очевидні докази. Так, основний текст до вставки завершується словами і **придѣѣт̄ вси вѣрнии поклонимъѣ воскрѣнью х̄воу се бо при(али?) х̄а ра̄а радость. а не недѣѣа ра̄а. то ти х̄са ради празновати. во тѣ днѣ крѣомъ смрть разрѣши. а не недѣѣлю. крѣтъ бо нарицаетьѣ воскрѣнье х̄во**. Смісл цієї частини тексту логічно пов'язаний з усім попереднім викладенням.

⁵⁶ Взагалі кажучи, СлТв належить до ще не проаналізованих по-справжньому творів давньоруської богословської думки в аспекті протиставлення Старого Заповіту до Нового Заповіту, і аналіз пам'ятки в контексті, наприклад, «Слова о законѣ и благодати» митрополита Іларіона та «Шестоднева» Іоанна екзарха Болгарського обіцяє цікаві здобутки в майбутньому.

⁵⁷ Інше тлумачення пам'ятки, у тому числі сприймаючи слова про поклоніння «писаній неділі» як повідомлення про поклоніння антропоморфному зображенню неділі, подає Є. В. Анічков [11, с. 97–100].

Відразу після неї з опорою на слова апостола **Павелъ бо рече цѣною куплени єсмы** (пор.: **Или не вѣсте, какъ тѣлеса ваша храмъ живѹщаго в васъ сѣаго дѣа сѹть, єго же имате ѿ бѣа, и нѣсте свои; кѹплени бо єсте цѣною. Прославите ѹбо бѣа в тѣлесѣхъ вашихъ, и в дѹшахъ вашихъ, каже сѹть бѣа [1 Кор. 6, 20]**) пояснюється, що християни куплені ѿ роботи вражѣа. во свободу хѣа. свобода бо єсть хѣа вѣра правая. дѣла благочестивыа. Нове посилення на слова апостола цілком умотивоване першим посиленням, з якого починається пам'ятка (звернемо при тому увагу, що йдеться про різні послання апостола Павла). Ось тут один із пізніших переписувачів і зважив за потрібне подати досить просторе пояснення-мотивацію до слів апостола апостольськими ж таки словами, після чого повернувся до основного тексту пам'ятки з продовженням критики поклонінню дню неділі (саме у цьому місці аргументація автора посилюється згаданим вище у нас церковним поясненням п'ятниці та середи). Повернення до основного тексту позначається пізнішим переписувачем так: **на преже гѣага взидемъ. да не в забытьє положимъ первыа бесѣды. вшедше въ глѹбинѹ сѣхъ словесъ. цѣною бо куплени єсмы. цѣна бо єсть крѣтъ і кровь хѣа.**

Сам коментар-вставка переписувача до слів апостола Павла полягає у перерахуванні гріхів як протиставлення до *діл благочестивих*:

а дѣвола работа грѣси. паче бо согрѣшеньа ідолослѹженъє. прикупъ корчемноі. наклады рѣзавныа. пыаньство. еже єсть всего горѣ ставленъє трапезы рожаницамъ. і прочага вса слѹженъа дѣвола. требы кладомыа виламъ и поклонанъє твари. ти же вси тако творащимъ. не їмѹть причастъа во црѣтви бѣні. но з бѣсы мѹкѹ примоѹтъ. аще са не встанѹт того ни са лишать. ни вцистать впитемъаами. аще лишать того

всього. зла творити. то не токмо будуть того прощени. но і жизни вѣчныя причастници будуть со всѣми праведными. аще ли не тако. і грѣшници с бѣсы мучити^ѣ имуть.

Прототип подібних переліків знаходиться в тому ж таки апостольському посланні, з посилання на яке починається пам'ятка: **Не льстите се-бе: ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбодѣе, (ни сквернителе,) ни малакии, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни татиє, ни піаницы, ни досадителе, ни хищницы, црѣствіа бжіа не наслѣдуютъ** (*Не обманюйтесь ні блудники, ні ідолослужителі, ні перелюбники, ні малакії, ні мужеложники, ні злодії, ні лихоїмці, ні п'яниці, ні злоречиві, ні хижаки — Царства Божого не наслідують*) [1 Кор. 6, 9–10].

Нагадування блудників автором вилучене з цілком зрозумілих причин — ця ідея знаходиться поза змістом повчання. Тому перелік і розпочинається позначенням гріха ідолослужіння, викриттю якого пам'ятка й присвячена. Уважне прочитання подальшого тексту вставки дає підстави побачити тут ще одну більш пізню вставку:

ідолослуженьє. прикупъ корчемноі. наклады рѣзавныа. пьянство. еже есть всего горѣе ставленьє трапезы рожаницамъ. і прочаа вса служеньа дывола. требы кладомыа виламъ и поклонанье твари.

Дійсно, до якого елемента тексту спрямований анафоричний зв'язок від відносного займенника *еже*? До найближчого слова **пьянство. еже есть всего горѣе**? Але ж пияцтво не вважалося найтяжчим гріхом⁵⁸. Коли

⁵⁸ Давньоруські повчання проти пияцтва розрізняють такі його види як помірно-помірковане — для веселощів і відради (нагадаємо ще відому літописну максиму Воло-

ж вилучити виділений у цитаті текст, то одержується абсолютно точна трансляція до таких місць, що викривають рожаничний культ, як-от: **Кто сѣть идоли? Се первын идолъ рожаницѣ або се же есть велми злѣе прикладати трепарь сватыа богородица к идольствѣи трапезѣ** тощо.

Водночас одержаний текст лексично виявляється також близьким до СлГр (*служіння диявольське, покладання треб, віли*). Але чи немає у пропонуваному поясненні логічної суперечності? Адже, з одного боку, прочитання передбачають вірогідний вплив СлТв на СлГр, а з іншого боку — вплив СлГр на СлТв. Проте саме так справді могло бути: СлТв могло раніше вплинути на СлГр при його переписуваннях, а потім уже при пізніших переписуваннях саме зазнати зворотного впливу у вигляді нової вторинної вставки у більш давню вставку, наявність якої не викликає сумнівів.

Тут варто зробити зауваження, що при всій зовнішній спекулятивності подібного пояснення воно все-таки не є спекулятивним, тобто гіпотезою, побудованою на іншій гіпотезі. Інша річ, що самі тексти є досить складними для лінгвотекстологічного аналізу. Але пропонувані пояснення у підвалинах спираються на конкретні факти джерел, а тому для спростування цих пояснень необхідні були б інші інтерпретації фактів.

Насамкінець зазначимо, що тема ідолопоклонства у зв'язку з Богородицею прямо позначається також і в середньовічній полеміці з латинами, причому її паралель до іудейського ідолопоклонства досить близька до його критики у СлТв, пор. у повчанні «Петра антїохійскаго патріарха къ архієппу венетніскому о опрѣсноцѣхъ»:

димира *Руси веселье пити, не можемъ безъ того быти*) та надмірне. Засуджується церквою саме останній вид [188], пор. ще: [370, с. 45–46], де йдеться про св. Миколая як про *пивного бога* росіян.

<...> иже иво кто комъкакѣтъ оплатки. то впадакѣтъ въ кресѣ аполинарькѣвѣ. он бо тако владашѣтъ. тако снѣ и слово бжик ѿ стѣпа бца приа плоть кдинѣ без дшѣ безъ оума. а имашѣтъ бжтво за дшю и за оумѣ. то ти иже кто комкакѣтъ оплатки. мртвѣ плоть комкакѣтъ. а не живѣ. а комката просфирѣ комкакѣтъ плоть хѣвѣ и съдшнѣ и съоумнѣ тако естѣ хлѣбѣ животенѣ. и животѣ дакѣтъ гадущимѣ кго с вѣрою <...> тако же бѣ при монсѣби жидове имахѣ. обычан жрети идоломѣ. и не можахѣ ѿврещи ѿ нихѣ. тощахѣ (тобто *тъщахоу*) бо са познати бѣ и рече имѣ. тако га не молвлю вамѣ не жрѣте. аще жрете идоломѣ. тако жрете бѣ. и створиша тако. да кгда познаша бѣ тѣ жертвѣ ѿвергоша [Поп.: 171-173].

Наведене місце важливе з погляду того, що воно прояснює причину обурення представників православної церкви тим, що латини здійснюють таїнство евхаристії прісними хлібами — опрісноками. Це найпоширеніший мотив критики, до якого ще постійно долучаються звинувачення, що латини взагалі їдять все нечисте, як про це, наприклад, повідомляє Повѣсть о латынѣхъ когда ѿлоучиша^ѣ ѿ грекъ...: всакоу скверноу. желвы. и кжи. коткы малыа и великыа. дивїа и потомыа кже по горахѣ и по дрѣвѣстѣхъ скачущи^{хъ}. и мыши дивїа и всакыа скоты и звѣри гадать. медвѣди и лисица и прочаа вса. точью пса и влѣка ѿвращающеса [Поп.: 184]. Позірна схоластичність «опрісночної» критики цілком знімається цією пам'яткою, бо у світлі наведеної цитати стає зрозумілим, що звинувачення глибинно пов'язано з центральним богословським пунктом критики: неправильно здійснене таїнство евхаристії є хулою на Святого Духа (а саме це є головним звинуваченням латинян з боку патріарха Фо-

тія), призводить до хули на Богородицю, зрештою до ідолопоклонства тварі.

Таким чином, підсумовуючи всі міркування щодо ідеї тварності, можна констатувати: фраза **и кланяются. написавше женоу. въ члвчьскъ образъ тварь** у СлГр має на увазі не якесь осібне язичницьке жіноче божество, рівнозначне за світоглядною цінністю християнській Богородиці, а виявляє суто богословську проекцію на критику поклоніння тварі. Тому можна стверджувати, що концепт тварності в даному разі стосується не ідолів у вигляді їх фізично-матеріального виконання, а ідолів ментальності, ідолів духовно-культурного життя, боротьба з якими виявляє себе у потужному полі богословської думки.

4.8. Південнослов'янські *віли* і біблійний *Віл*

Постання СлГр дослідники давно пов'язують з можливим південнослов'янським впливом на нього. Наводячи кінцівку пам'ятки **досюдѣ могахъ написати даже несоша ны⁵⁹ цесарю граду, а мы высѣдше исъ корабля идохомъ въ святѹю гору. нѣ то бяше велико слово. нѣ дотѹдѣ написахъ**, М. С. Тихонравов зазначив: «...стаття наша виписана по дорозі на святу гору [тобто Афон. — М. З.] і, отже, з якогось південнослов'янського перекладу слів св. Григорія Богослова з тлумаченнями» [350, с. 84]. М. М. Гальковський, ставлячи питання, чи не зроблені вставки з нагадуванням слов'янських рода, рожаниць, віл, Перуна на Балканському півострові, дає на нього в цілому заперечну відповідь, хоча схильний до того, що «поштовх до цієї переробки дало якесь “слово Григорія”, вибране з 39 слова св. Григорія і більшою чи меншою мірою перероблене в Сербії;

⁵⁹ У рукопису *КНИГЫ ТЫ*.

якщо це так, то в такому разі буде зрозумілою присутність віл в нашому тексті» [65, с.20].

Контекстний аналіз тих місць повчання, де називаються вавилонський Віл і слов'янські віли, спричиняється до деяких висновків, що уточнюють загальні міркування:

ПЗ	НС	КБ	Ч
и семелино. тре- бокладеньє грому. і моланьгамъ. і вилоу. іже єсть бъилъ идолъ на- рицаемъи вилъ. его же погуби данилъ прркъ в вавилонѣ.	и семелино трѣбокладеньє. громоу. и молъ- ньи. и вилоу. б̄гоу вавилоньскомоу. его же разби да- нило прр ^о къ.	и съмелино тре- бокладеніє, громоу и мол'ніа ^м и ви- ламъ. и ^ж є ^с бы ^л идолъ вилъ на- рицає ^м . его же погуби данилъ прркъ в' вави- лонѣ.	и семелвино требокладе- ниє громоу и молнигамъ. и вилоу иже єсть былъ змиий вилъ нарицаемъ его же оуби данилъ пр̄ркъ въ вавилонѣ

Оскільки у 39СлГр згадка про віл та Віла відсутня, а всі списки СлГр її мають, то вона є новацією протографа переробки, причому новацією досить давньою, коли зауважити, що три списки зберегли плюсквамперфектне значення форми *єсть былъ* (власне, з дієприкметником на *-л* повнозначного дієслова це й був би східнослов'янський плюсквамперфект) стосовно Віла на фоні наступних форм аориста *разби* (*погоуби*, *оуби*).

Витоки повідомлення про Віла знаходяться у главі 14 Книги пророка Даниїла, де розповідається про поклоніння Вілу при царі Навуходоносорі: **И баше кѹмиръ вавилонномъ, емѹже има вилъ...** [Дан. 14, 3]. Даниїл

відмовляється поклонитися ідолові: **понеже не покланяюся кумірѡмъ рѣками сотвореннымъ, но живомъ бгѣ сотворшемъ нбо и землю, и владѣщемъ всѣми** [Дан. 14, 5]. А після того, як Даниїл викриває перед Навуходоносором обман жерців Віла (вони зі своєю ріднею, а не Віл, поїдали все жертовне), цар віддає ідола на поталу Даниїлу: **и даде вила в рѣки даніилѣ, и разби его и храмъ его в разори** [Дан. 14, 22].

Різничитання показують, що списки ПЗ та КБ називають Віла ідолом узгоджено з біблійним текстом та із загальною настановою, яка йде від назви пам'ятки (про народи, які кланялися *ідолам*). А ось список НС називає його богом, узгоджуючись, очевидно, з безпосередньо передуючим текстом пам'ятки, де говориться про еллінських богів, та особливо з безпосередньо подальшою його вставкою:

тѣмъ же бгѣмъ требѡу кладоутъ и творатъ. и словѣньскыи азъзыкѣ. виламъ. и мокошьи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтаче са пьютъ емоу въ розѣхъ. и угневи сварожицю молат са. и навьмъ. мѣвь творатъ. и въ тѣстѣ мосты дѣлаютъ. и колодазѣ. и ина многага же оу тѣхъ.

Смислова трансформація *ідол* > *бог* є, отже, симптомом того, що автор справді заздалегідь готується до введення вставки. Тому місце про поклоніння слов'ян тим самим богам, що й елліни, не може розглядатися як первинний текст, збережений у списку НС і втрачений іншими списками: навпаки, це новація списку НС.

Різничитання далі виявляються і в тому, що аорист **разби** списку НС точно відповідає синодальному церковнослов'янському біблійному тексту. Той же самий аорист, до речі, засвідчений також і Острозькою Біблією, що промовляє на користь значно глибших його витоків. Форма **погоуби** спис-

ків ПЗ та КБ є більш приблизною, а аорист **оуби** списку Ч є якоюсь її варіацією. Автор списку Ч взагалі називає Віла змієм, контамінуючи таким чином епізод з Вілом із наступним діянням Даниїла — умертвіння без меча і жезла живого змія-дракона [Дан. 14, 24–27]: цим пояснюється поява дієслова *вбити*, яке й можна застосувати до живої істоти. При цьому протиставлення неживого ідола Віла до живого дракона у біблійному тексті суттєво важливе, бо підкреслює, що Даниїл відмовляється служити ідолам у будь-якому їх вигляді. Але звідси зрозуміло, що дієслово *розбити* краще пасує до мідного [Дан. 14, 24] Віла, аніж *погубити*.

Таким чином, автор редакції за списком НС виявляє кращу за авторів інших списків обізнаність із Старим Заповітом, а також уміє вправно трансформувати зміст протооригіналу принагідно до потреб своєї вставки.

Далі зауважимо, що вставка про Віла виникає відразу після аналізованої вище редакторської концентрації жіночих божеств між позначенням Семели та наступним позначенням Афродіти в оригіналі. Внаслідок того, що нагадування Афродіти у переробці виявляється перенесеним на більш ранню позицію, безпосередньо після теми Віла опиняється тема фалічної обрядовості (в самого Григорія Богослова вона логічно продовжує тему порнічного культу Афродіти). У свою чергу, біблійна характеристика Віла не пов'язана з подібними міфологемами, тому нагадування цього персонажа не може, за логікою думки, відкривати цю тему. Водночас нагадування власне Віла не може також, за тією ж логікою, підсумково замикає жіночий ряд божеств. Тому слід шукати яесь інше провокуюче підґрунтя для вставки. Ним було, очевидно, те, що первинним у цьому місці є нагадування саме південнослов'янських віл.

На таку можливість указує ретельне зіставлення типологічних місць. Як можна підозрювати, найбільш точним є в даному разі список КБ: **и сьмелино трєбокладєніє, громоу и мол'ніа^м и виламъ**. Після цього яесь подальше вставочне пояснення про Віла виглядає досить органічним і мо-

же свідчити лише про те, що коментатори вже не розуміють справжнього смислу назви *віли* (інші три списки взагалі відображають стадію пропуску жіночої назви як такої, що не узгоджується з чоловічою іпостассю біблійного Віла — натомість останній як образ зрозумілий церковним книжникам цілком).

Коли поставити питання про те, який же реальний смисл могло мати первинне нагадування про віл, то відразу слід звернути увагу на форму давального відмінка, збережену всіма списками: **ВИЛАМЪ, ВИЛОУ, ВИЛОУ БОГОУ ВАВИЛОНЬСКОМУ**. Очевидно, що ця форма продовжується від протографа переробки, а з тексту випливає однозначно, що тут йдеться про Семелине поклоніння грому, блискавиці та вілам. Тоді можна підозрювати і спільний знаменник — віли пов'язані з силами стихії: літають у повітрі, іноді місцем їх перебування може бути небо, або хмари: пор. срб. *облакиња* як одне із визначень різновиду віл [352, с. 370]. Про зв'язок віл з грозовою стихією може свідчити те, що очі їх блищать, як *блискавки*, а також те, що в того, хто скуштує води із самовілиного (самовіли дуже близькі до віл, іноді це варіант назви: пор. у сербському фольклорі *Мене люби бела вила*, — *бела вила самовила*) джерела, народжуються крилаті діти з білявим волоссям та *вогненними* очима [50]. У болгарській традиції засвідчені також уявлення про те, що самовіли й самодіви злітаються на щорічні шабаші, причому політ супроводжується гуркотом, свистом, а слідом тягнеться *вогняний* хвіст [56, с. 368]. Посилаючись на південнослов'янський фольклор, про зв'язок віл з грозовою стихією неодноразово говорить О. М. Афанасьєв, див. для прикладу [15 I, с. 662]. Цей мотив, між іншим, використаний у «Вілі-посестрі» Лесі Українки (*лиш махнула білим завивалом, / Спалахнула ясна блискавиця* — аналіз мотиву див. у: [101, с. 399 та ін.]).

Таким чином, можна підозрювати, що процес накопичення східнослов'янських вставок розпочався з того, що перший укладач СлГр мав у розпорядженні протограф, у який котрийсь із книжників, знайомий із пів-

деннослов'янськими віруванням, ще раніше вже вніс в аналізоване місце невеличку вставку про віл, які асоціювалися в нього з громовицею. Іншими словами, згадка про Віла є вже подальшою вставкою, яка спровокована нагадуванням віл, але не навпаки.

Остання (і друга у трьох списках за винятком НС) спільна для всіх списків згадка про віл знаходиться у підсумковому місці пам'ятки майже на самому її кінці перед заключним повідомленням про поклоніння єгиптян вогню:

ПЗ	НС	КБ	Ч
но і нонѣ по	нѣ и нынѣ по	но и нынѣ по	но и нынѣ по
оукраінамъ.	оукраинамъ	оукраина ^м .	оукраинамъ
молѣтъ ^ѣ ємѹ.	ихъ. молѣтсѣ	молѣтсѣ ємоѹ,	молѣтсѣ ємѹ.
проклѣтомоѹ бѣ	проклѣтомоѹ	проклѣтомоѹ	проклѣтомоѹ бѣ
перѹнѹ. і хорсѹ. і	бѣгоѹ ихъ	богѹ перѹноѹ.	пероѹноѹ. хорсоѹ
мокоши. і вилю.	пероѹноѹ.	хер'сѹ мокоши,	мокоши. ви-
	хърсоѹ. и моко-	вила ^м .	ламъ.
	ши. и виламъ.		

Парна симетрична зіставленість чоловічих та жіночих персонажів, як уже показувалося, співвідносить їх із парою *род* — *рожаниця*. А самі віли, виявившись у колі власне слов'янських божеств (на відміну від примикання до еллінських богинь у першому випадку їх нагадування в тексті) поєднуються з Мокошшю.

Одна з відповідей про підстави поєднання Мокоші з вілами лежить на поверхні: чоловічому «тандему» Перун — Хорс відповідає жіночий «тандем». Поява в ньому богині Мокоші загалом зрозуміла — богиня значиться в літописному пантеоні князя Володимира. Не виключено, що автору переробки був знайомий або літописний перелік богів, або якийсь бли-

зький до нього. Іншої східнослов'янської богині вищого рівня джерела не називають. Можливо, такої більше й не існувало в міфологічній свідомості. Щодо віл, то їх позначення могло з'явитися ще раз тому, що вони вже нагадуються в тексті раніше. Щоправда, уявлення про те, що віли постійно виношують і годують своїм молоком немовлят [352, с. 370], узгоджуються з рожаничними атрибутами богинь, і в цьому теж можна вбачати підґрунтя постання пари Мокош — віли.

Важливо звернути увагу, що східнослов'янський автор, поєднуючи Мокош і віл, усвідомлював, очевидно, слов'янський характер останнього персонажа: античні богині явно полишаються, так би мовити, за дужками. Спостереження дає право на три висновки: по-перше, це значило б, що друге нагадування віл з'явилося ще до того, як у текст було внесене їх пояснення через образ біблійного Віла (останнє свідчить про втрату уявлень про образ віл); по-друге, це значило б, що згадка про віл належала книжнику, який мав певні знання як про східнослов'янський пантеон, так і про південнослов'янські вірування; по-третє, місце списку НС, де говориться, що тим же богам (вілам, Мокоші-діві, Перуну, Хорсу, роду і рожаниці, упирам і берегиням) поклоняються також слов'яни, з'являється в тексті в останню чергу.

Це є ще одним із свідчень про те, що ніяких уявлень про окрему східнослов'янську богиню на ім'я *Рожаниця* чи духів під назвою *рожаниці* не існувало: інакше як пояснити, що тут з'являється згадка про віл, у цілому чужих східнослов'янським народним уявленням, а не про своїх (якби вони існували) актуальних персонажів, проти яких ведеться полеміка? Позначення ж віл і виникає тут саме тому, що книжнику потрібна жіноча пара до пари Перун — Хорс і що таку пару він легко знаходить у тому попередньому місці свого протографа, де говориться про поклоніння вілам.

Але чи немає суперечності в такому поясненні? Адже один раз висловлюється припущення, що книжник не розуміє значення назви *віли* і

приєднує до неї назву *Vil*, а потім припускається, що книжник назву *vili* розуміє і цілком слушно її використовує. Суперечності немає: йдеться про тривалу історію створення пам'ятки в тому її вигляді, як вона дійшла до сучасності. Над нею працювали різні автори. Один із більш давніх міг використати південнослов'янську назву цілком усвідомлено, тоді як один із пізніших міг зробити пояснювальну вставку про біблійного персонажа.

Головніший висновок із цього спостереження той, що назва *vili* мала знаходитися в аналізованому місці ще в тому тексті, який послуговував основою протографа всіх відомих списків СлГр і що не згадка про Віла імплікує згадку про віл, а саме навпаки.

Висновки до четвертого розділу

Аналіз концептуально-змістовних блоків СлГр показує, що пам'ятка підпорядкована чіткому логічному задуму її автора, спрямованому на критику тих, хто навчив різні народи поклонятися богиням-рожаницям і навчав неправденому поклонінню Діві-Богородиці, подібному до поклоніння рожаницям. Докази знаходимо в лексичному втіленні концептів *вчення*, *богиня-мати*, *народження*, *тварність*, *оргіастичність* та *безчинність*, в текстовій семантиці етнімічно-конфесійних номінацій та особливій увазі автора до теми бридких виявів народження в іноконфесійному світі.

Загадкова тричленна періодизація слов'янського язичництва у СлГр (перша стадія — поклоніння упирам і берегиням, друга стадія — поклоніння роду і рожаницям, третя — поклоніння Перуну) насправді є позірною. Лексико-семантичні особливості пам'ятки на тлі православно-християнських положень показують, що йдеться про протиставлення питоного слов'янського язичництва (поклоніння духам померлих, предків — назви *упирі* та *берегині*) та еллінізму (поклоніння богиням-рожаницям, пор. Рея як мати богів та інші жіночі теоніми у пам'ятці), який, на думку автора пам'ятки, заступив попередні вірування.

Накопичення слов'янських вставок у пам'ятку розпочалося під впливом південнослов'янської назви *віли*, яка потрапила в текст із цілком зрозумілою мотивацією. Надалі ця назва, як чужа для східних слов'ян, зазнає переосмислення.

Основні публікації за змістом розділу: [128; 138; 139; 154; 158; 160; 162].

РОЗДІЛ V

КОНЦЕПТОЛОГІЯ ІНШИХ ПИСЕМНИХ ПАМ'ЯТОК

5.1. Загальна характеристика Слова Ісаї пророка

Повчання СлІс відоме за багатьма списками, у тому числі: 1) у рукопису XVI ст. РДБ із зібрання Московської духовної академії (Йосипового Волоколамського монастиря), шифр зберігання № 113 (435), арк. 203; 2) у рукопису XVI ст. РДБ із зібрання Московської духовної академії (Йосипового Волоколамського монастиря), шифр зберігання № 157 (521), арк. 241; 3) у рукопису XVI ст. РДБ із зібрання Московської духовної академії (Йосипового Волоколамського монастиря), шифр зберігання № 157 (521), арк. 241; 4) у рукопису XVII ст. ДІМ із зібрання Московської Синодальної бібліотеки, шифр зберігання № 231 (220), арк. 195; 5) у рукопису XV ст. РДАДА із зібрання Московської Синодальної типографії, шифр зберігання № 3 (387), арк. 147; 6) у рукопису XV ст. РДБ із зібрання Троїце-Сергіївської лаври, шифр зберігання № 142, арк. 145; 7) у збірці ДІМ, що раніше належала Московській Єпархіальній бібліотеці, арк. 83 (інших даних і текстологічної дати видавець М. Гальковський не наводить); 8) у рукопису РНБ, шифр зберігання Q відділ 1 № 18.

У повному вигляді пам'ятка видана М. Гальковським за списком із рукопису Московської духовної академії (Йосипового Волоколамського монастиря) № 113 (435) (далі позначається А) із різночитаннями за кількома іншими рукописами, серед яких важливими для нашого дослідження є списки за рукописами Московської Синодальної бібліотеки № 231 (220) (далі позначається С), Московської Синодальної типографії № 3 (387) (далі

позначається Т), Московської Єпархіальної бібліотеки (далі позначається Є), РНБ Q відділ 1 № 18 (далі позначається Q).

Щодо змісту, то списки, ближчі за палеографічними ознаками до нашого часу, втрачають вживання слів *род* і *рожаниця*. На думку М. М. Гальковського, це свідчить про те, що язичницький культ рожаниці поступово перестає бути актуальним [65, с. 85]. Є. Є. Голубинський, подаючи стислий коментар до пам'ятки, зауважує, що вона лише почасти відноситься до повчань антиязичницького спрямування і що в ній тільки місцями зроблені короткі приписки про рода й рожаниць, а слова у заголовку *о поставляющих* і далі — пізніший додаток або виправлення замість чогось іншого [73, с. 828].

М. М. Гальковський зауважує також, що висновок про дату написання пам'ятки зробити важко. Принаймні у XV ст. вона вже існувала, а «Беседа трьох святителів» у збірці XVII–XVIII ст. містить запозичене місце із СлІс: «*І(оаннь) рѣ^ѣ: «Будуть въ лузѣхъ ограды овцамъ?» В(асилій) рѣ^ѣ: «Луг нарицается рай, а ограды — райскія мѣста, а овцы — вѣрныя люди, работаютъ Богу, а не діаволу»* [Гальк.: 171]. Надзвичайно близькою паралеллю до СлІс є місце із Паремійника 1271, де також говориться про рожаничний культ. Серед відомих запитань Кирика Новгородця до єпископа Нифонта (останній був єпископом упродовж 1130–1156 років) знаходиться таке: **Аже се родоу и рожаницѣ крають хлѣбы, и сиры, и медъ?** на що дається відповідь: **Боронѣше вельми: нѣгдѣ, рече, молвить: горе пьющим рожаницѣ** [ВКН: 31]. Ця відповідь видається досить прозорим натяком на СлІс, яке справді характеризується високим ступенем патетичної напруженості. Ці факти можуть свідчити про значно більшу хронологічну глибину самого СлІс.

Особливістю пам'ятки в тому вигляді, як вона збережена списками, є те, що вона спрямована тільки проти рожаничного культу. Повчання не згадує більше ніяких інших виявів ідолослужіння, є дуже струнким за сво-

єю композиційною будовою та цілісним за ідейною спрямованістю. Це значить, що автор мав на меті виразити якусь одну важливу для його часу думку і не розпорощував своєї уваги на вияви побутово-християнських відхилень у сучасному йому православ'ї. А великий комплекс збережених до нашого часу церковних повчань такого спрямування свідчить, що проблема марновірства посідала тут чільне місце. Отож автор СлІс, якби він прагнув викривати язичницьке ідолослужіння взагалі, не тільки мав зручну нагоду звернутись і до інших його проявів, але й просто був би зобов'язаний зробити це за канонами жанру антиязичницьких повчань, як це й роблять деякі інші повчання аналізованого кола: адже одним із наріжних каменів протиставлення поганства і християнства є антитеза багатобожжя язичників та віра в одного Бога в християн. Проте автор СлІс воліє зосередити увагу тільки на одному й звертається у своєму тексті до критики служіння лише роду і рожаниці.

5.2. «Книжне почитання» як прагматичний фокус

Слова Ісаї пророка

У самій назві (Слово Исана пророка истолковано с̄тымъ івано^м златаоусто^м. о поставляющі^х второю трапезу роду и роженицамъ) пам'ятка приписується Іоанну Златоусту, проте серед його літературної спадщини подібного твору не існує — СлІс укладене на підставі віршів 8–15 із 65 глави Книги пророка Ісаї. Використання імені святого Іоанна Златоуста виглядає в даному разі начебто звичайним прийомом для надання авторитетності повчанню. Проте залучення цього авторитету має свою не зовсім помітну сьогодні мотивацію, яка важлива для розуміння головної ідеї повчання. Оскільки пам'ятка побудована на прийомі церковної бесіди, коли наводиться паремія, а потім подається її тлумачення, то першим кроком аналізу може бути відокремлення паремії від тлумачення. Представимо це наступним зіставленням з уривком із Паремійника та відповідних

місце із Священного Письма (тлумачення до паремій, вичленовані із СЛІс, та поодинокі різночитання у СЛІс подаються курсивом):

СЛІс	Паремійник 1271 р.	Іс. 65, 8–15
<p>Тако глаголетъ гб̄ аще вбращетса гагода в грез̄аноу то не погоублю грездна того но спасоу.</p>	<p>Тако гл̄ть гб̄ тако же обращетса гагода въ гроздѣ и ркоутъ не по- губи когзане бл̄гнк̄ гнк̄ ксть въ немь.</p>	<p>Такв глаголетъ гд̄ь: имже образомъ вбрътаетса гагода на грезнѣ, и рекѣтъ: не погуби егв такв благословеніе есть в немь:</p>
<p><i>то грез̄анъ е чл̄къ вѣрныи. а гагода добраа дѣла, послушаніем бж̄твенаго писанія. того же грез̄анъ е аще не имать гагоды въ собѣ да посѣчетса и во шгнь вмещетса. то посѣченіе е см̄рть. а во шгнь вметаніе шного вѣка огнь негасимыи.</i></p>		
<p>и слѣшающи мене не погоублю но изведѣ. сѣма доброе ѿ іакова и ѿ іуды.</p>	<p>такв сѣтворю слоужащаго ми га радї. сего ради не имамъ погоубити всѣхъ. изведоу плема соущее ѿ іакова и ѿ иуди.</p>	<p>такв сотворю слѣжащав ми ради, не имамъ всѣхъ по- губити ради егв. И изведѣ из Іаква сѣма, и из Іуды,</p>
<p><i>то сѣма доброе вѣрніи ходяще по закону бж̄твеномоу.</i></p>		
<p>и ти наслѣдѣть гороу сѣоую мою</p>	<p>и наслѣдитъ гороу сѣоу мою.</p>	<p>и наслѣдитъ горѣ сѣю мою,</p>
<p><i>рекше цр̄квь. и оученіе цр̄квное. сиѡн есть сѣаа гора. в ней же гб̄ по- каза всю бл̄гть и та гора сїѡнъ нарицашеся мти цр̄кв̄, в ней же оученіе всако бж̄твенаго писанія. рече гб̄ наслѣдѣть гороу сѣоую мою</i></p>		

избрании мои лю^те с^тть то. иже слоужа^т б^гоу и волю его творать. а не родоу ни роженицамъ, коумиромъ соуетны^м. то соуть слоужы бж^{іа} иже приносятъ жрѣтвоу ч^тоу живоу^м б^гоу, во кротости ср^ца своего с раз^умомъ добраго оуч^нія црквнаго,

	и наслѣд ^а тъ избьбра-	и наслѣд ^а тъ
	нии мои. и раби мои ⁶⁰ . и	избрании мои, и
	вселятс ^а тоу	вселятс ^а тамъ.
и б ^у д ^у т ^ь в лоужѣ	и боуд ^у тъ вѣ лоужѣ	И б ^у д ^у тъ в дѣбравѣ
шградѣ овца ^м .	ограды швца ^м .	ограды стад ^у мъ,
<i>лоужѣ нарицаетс^а рай. а шградѣ мѣста райската. а швциі вѣрніи людие. иже работаютъ б^гоу, а не роженицамъ.</i>		
и дѣбрь шхорьската в	и дѣбрь Ахорьска вѣ по-	и юдоль Ахурската в
покой воломъ.	коу воломъ.	покоище говадовъ
<i>то дѣбрь охорьската вышнаго іерлима пажить, а волове кротциі еі^пи и попове иже ход^ат^ь по церк^вномоу оученію. и инѣх добрѣ оучаше,</i>		
	людиі моухъ иже вѣзи-	людемъ моимъ, иже
	скаша мене.	взыскаша мене.
вы же шставльшєи	вы же шставльшєи ма и	Вы же шставившиі
ма и забывающе	забывшєи гороу ст ^о у	ма, и забывающіи
гор ^у ст ^о ю мою. и	мою. и готовашєи ро-	гор ^у ст ^ю мою, и
готовашєе трапезоу	жаницамъ трапезоу и	шготовашєи
рода и роженицамъ,	исполн ^а ющєи	дѣмшн ^у трапез ^у , и
наполн ^а юще чрѣпа-	дѣмонови чрѣпаніе.	исполн ^а ющіи шчастію

⁶⁰ Список повчанія за рукописом XVI ст. Синодального зібрання ДІМ (№ 325 (560), арк. 144) вносить таке поясненія: раби с^бт^ь иже служать б^гу и волю его творать. и не роду. и роженица^м и кумиромъ с^четнымъ [65, с. 87].

ніа б'ѣсомъ, азъ
прѣда^м вы на
вроужіе и вси зако-
леніемъ падете.

то заколеніе е' смрть. а вроужіе моука в'ѣчнаа,

и возва^х не
ѡзвастесѧ. и глахъ
не слышасте. и тво-
рите злое пре^{ао} мною.
ихъ же не хощю то вы
избрате.

сего ра^а тако глѣть гѣ.
се работающии ми
гасті начнѣ^т. [вы же
вззалчетесѧ. се ра-
ботающен мнѣ пити
начнѣтъ]⁶¹ вы же
вжаж^аете.

питіе пьете иже исплѣниваете чрѣпаніа б'ѣсом,

се работающии ми
возвеселѧтсѧ. вы же
постыдѧтесѧ,
со играющими

воздра^аоуѧтсѧ в ве-

азъ прѣда вы во
вроужіа вси заколе-
ніемъ падете.

іако възвахъ васъ и не
взвастесѧ и глахъ и
ослоушастесѧ. и сътво-
ристе злое прѣдъ
мною. ихъ же не
хотяхъ избрате.

сего ради тако глѣть гѣ.
се работающен мнѣ
гасті начнѣтъ вы же
вззалчетесѧ. се рабо-
тающен мнѣне пити
начнѣтъ вы же вѣжа-
жетесѧ

се работающен мнѣ
взвеселѧтсѧ. вы же
постыдѧтесѧ.

се работающен мнѣ
взрадоуѧтсѧ. вѣ ве-

раствореніе, азъ
предамъ васъ под
мечъ, вси закланіемъ
падете:

іакъ звахъ васъ, и не
послушасте: глаго-
лахъ, и преслушасте,
и сотвористе лѣкавое
предо мною, и іаже не
хотѣхъ, избрате.

Сегѡ ради іакъ гла-
голетъ гдѣ: се
работающии ми гасті
бѣдѣтъ, вы ж взал-
чете: се работающии
ми пити бѣдѣтъ, вы
же возжаждете:

Се работающии ми
возрадѣютсѧ, вы же
посрамѧтесѧ:

се работающии ми
возвеселѧтсѧ в

⁶¹ Це місце, очевидно зіпсоване, відновлюється із біблійного контексту.

селѣи сѣрца, вы же селѣи сѣрца. вы же веселѣи сѣрца, вы же
*работающе бѣсомъ, и слоужаще идоломъ, и ставаще трапезж родоу и
 роженицамъ.*

и взопиете в болѣзни възыпикте за болѣзнь возопиете в болѣзни
 сѣрца своего. и ѿ сѣрца вашего и ѿ сѣрца вашего, и ѿ
 сокроушенїа сѣрца во- съкрѣшениа дѣа възсп- сокрѣшениа дѣа вос-
 плачетеса, лачетеса плачетеса.

тому же сѣ збыти не здѣ. но во шномъ вѣцѣ,

встависте бо встависте бо **В**ставите бо
 оутѣшенїе ваше. и има ваше има ваше
 покой боуджцаго вѣка.

избраныи мои ра- до сытости в насыщенїе
 бомъ, ва^с же оубьетъ васъ же оубиктъ гѣ бѣ. васъ же избїетъ гѣ
 гѣ бѣ.

а работающии ми во- а работающимъ кмоу работающимъ же
 звеселатса, наречетса има ново. мнѣ наречетса има
 еже блгословитса по новое, еже благосло-
 всен земли. витса на земли, бла-
 блгословать бо ба ис- гловать бо ба ис-
 тиннаго. тиннаго.

*поюще бж̄ истинномоу. а вы поете пѣ^с бѣсовскую. идолоу родоу и ро-
 женицам. и в великоу пагоубоу вводите исвѣствїе книжное. и велико
 зло еже не разумѣти почитаемаго. и велико зло еже не слоужати ра-
 зумѣнша севѣ. или разоумѣваа не творити вола бж̄а. по писаному
 законоу. се же слышавше встаните брае того поустошнаго тваренїа, и
 слоужѣбы сотонины. и ставленїа трапезы коумирьския, родоу и рожени-*

цамъ. и творите братіе волю бжїю. иже ѹчат ны книги прѡроческыи, и апльскыа. и ѡчєскыаа, да прїимете ѡставленїе грѣховъ, и получиѡ жизнь вѣчнѡю, ѡ хсѣ в ісѣ в гѣ нашеѡ (пор.: [65, с. 87–89]).

У композиції Слїс легко можна виділити три смислові частини. У зачині змальовується, з одного боку, потойбічна доля православних та, з іншого боку, невірних, які ухиляються від праведного служіння Богу. Наступна смислова частина присвячена переважно розкриттю того, що є справжнім служінням Богу та що є відхиленням від цього служіння. А відхилення полягають у служінні бісам, яке виражається поставлянням трапези роду і рожаниці. Завершується повчання закликом полишити марновірне служіння, прийняти відпущення гріхів і через це одержати царство небесне.

Найважливішою у пам'ятці є її яскрава наскрізна ідея — послухання святого писання. Звичайно, ця ідея взагалі є наріжним каменем християнської доктрини (з нею взаємопов'язане інше фундаментальне положення християнства — *страх Божий*), тому важлива не наявність самої ідеї, а характер її обґрунтування. Пам'ятка з неї починається і нею ж завершується: добрі діла йдуть від послухання Божественного *писання*; православні — це ті, які живуть за *законом*; гора Сїон — мати церквам — як втілення *писання*; слуги Божі, які служать з розумінням *вчення* церковного; нарешті, з одного боку, єпископи і попи, які самі живуть за *писанням* й інших добре *навчають* та, з іншого боку, ті, хто в пагубу вводить *писання*, не розуміє його, не слухає розумнішого себе, не творить волі Божої по *писаному закону*. Ця думка настільки тяжіє над задумом повчання, що призводить до симптоматичної заміни близьких за звучанням слів: пор. біблійне *такъ со-творю слѡжащагѡ ми ради* (з тим самим виразом у Паремійнику) та його відповідник *и слѡшающн мене не погѣблю* у Слїс, тобто біблійна ідея служіння Богу витіснена ідеєю послухання.

Слід зазначити, що «послухання божественних слів» взагалі належить до вищих християнських чеснот [11, с. 131–132], — пор. також наступний перелік у повчанні «Слово о постѣ велицѣмъ и о Петровѣ говѣньи и о Филиповѣ» (написання подається нами ближчим до сучасних норм, пунктуація наша): *покаяние, пост, частота поклонъ, алканье* (тобто піст. — М. З.), *вздержание от всякого зла, милостыни, покорение, любовь, смирение, кротость, трезвение, братолюбье, нагихъ одѣнье, молчание, послушание божественныхъ словесъ...*; пор.: [65, с. 242]. У тому ж повчанні «непослухання божественних писань» називається серед інших тяжких гріхів: *се же суть злая и скверная дѣла... и суть велими пагубна и господомъ ненавидима, святыми проклята яже суть сия: лжа, сварь, величанье, гордость, немилосердые, братоненавиденье, зависть, злоба, обида, котора, гнѣвъ, възвышенье, лицемѣрье, непокорение, преслушание, мздоимство, хула, осуженье, пьянство, обьяденье, прелюбодѣйство, грабленье, насилье, непослушанье божественныхъ писанин, преступление божиихъ заповѣднн...* (пор.: [65, с. 242]).

Показово, що Ізборник 1076 року відкривається, як відомо, не чим іншим, як повчанням під назвою «Слово некоего калугера о чьтении книгъ». Надалі тема «книжного почитання» постає однією з провідних в Ізмарагдах, а композиційно вони починаються саме з відповідних повчань Іоанна Златоуста та інших отців церкви [13, с. 6].

Звідси постає зрозумілим, чому ім'я саме цього отця церкви використовується у СЛІС: ім'я Іоанна Златоуста пов'язане з *почитанням книжним* як прагматичним центром проповіді. Досить виразно аналізована пам'ятка перегукується, наприклад, з місцями із «Слова св. Григорія папи римського», яке міститься в Ізмарагді поч. XVI ст.:

**Велика бо полза намъ въ мѣтежи мира сего боудяще
почитанне книжно есть. А се же велми есть зло и
погыбель души, еже не слышаще оучениа безвѣстно**

жити. <...> И тако же оґзда конєви правитель єсть, тако и чєловѣкъ вѣстазаетса от пүстошныхъ, слыша үчениа святаа. Всѣмъ бо дѣломъ добрымъ начало єсть поучение святыхъ книгъ, и велика єсть полза оучение слышати святаго Василиа, Иоанна Златоустаго, и Ефрема, и Кирила философа, и инѣхъ святыхъ, да здѣ богоүгоднѣ поживше онамо царства небеснаго сподобилиса... [13, с. 7].

Таким чином, використання імені Іоанна Златоуста в назві антирожаничного повчання, узгоджене з його цілісним задумом, є знаковим, а явна й послідовна спрямованість СЛІс проти тих, хто спотворює і викривляє церковне книжне вчення, свідчить на користь того, що йдеться про якусь внутріцерковну полеміку. Адже, як можна зрозуміти, рожаничний культ обґрунтовується кимсь на підставі неправильного тлумачення книжного вчення: *А ви співаєте пісню бісівську ідолу роду і роженицям й у велику пагубу вводите провозвістя книжне. А це велике зло, коли не розуміти того, що читається і далі за текстом.* Підозрювати язичників тут важко, бо вони не мали «книжного вчення». А церковне вчення могли тлумачити тільки ті самі єпископи та попи, про яких говорить документ. Отже, саме серед них є такі, що проповідують з *розумінням доброго вчення церковного*, але є й такі, що збочують це вчення. Закономірно, що ця антитеза у пам'ятці виникає саме тоді, коли сказано про покірливих єпископів і попів, *які живуть за церковним вченням й інших добре навчають*: після цього відразу постає пряме звертання до тих, хто забуває гору святу і готує трапезу роду і рожаниці (*ви ж, які полишаєте Мене, і забуваєте гору святую Мою, і готуєте трапезу роду і роженицям і далі за текстом*). Йдеться, як це цілком очевидно, про християн, які відвертаються від правильної віри, покидають її, але немає виразної вказівки на те, що вони навертаються (чи повертаються) до язичництва. Також симптоматична в цьому відношенні інша ви-

дозміна змісту повчання у порівнянні зі Священним Письмом: біблійний текст, викладаючи, що **БҀДҀТЬ В ДҀБРАВѢ ОГРАДЫ СТАДҀМЪ, И ЮДОЛЬ АХҀРСКАА В ПОКОИЩЕ ГОВАДОВЪ ЛҀДЕМЪ МОИМЪ, ИЖЕ ВЗЫСКАША МЕНЕ** [Іс. 65, 10], справді має на увазі худобу як мірило достатку обраного Богом народу. А СлІс подає переосмислення уривку у метафоричному плані: воли — це праведні служителі церкви.

Таким чином, постає досить очевидним той факт, що, за логікою викладення своєї думки, книжник вважає, що ставити трапезу роду і рожаниці навчають християнські ж проповідники, які ухилилися від правильного вчення. Це цілком узгоджується з уже наведеною вище реплікою про постання рожаничної трапези внаслідок учення єресіарха Несторія, з контекстом СлГр про поширення рожаничного культу у слов'ян через елліністичні вчення, а також із прямим закидом у цій пам'ятці за списком НС на адресу червоzapовзятливих попів, що установили рожаничний культ.

5.3. Міфологічні назви у Слові Ісаї пророка в їх джерельних витоках

Хоча найдавніший слов'янський текст Книги Ісаї пророка невідомий, проте варто врахувати пізніші церковнослов'янські тексти Біблії в зіставленні з Септуагінтою і Вульгатою. Тоді спільні з ними місця і спільні різночитання з ними СлІс і Паремійника дадуть можливість висловлювати певні міркування щодо витоків самих СлІс та Паремійника.

Уривок із Книги Ісаї пророка у Паремійнику, як можна побачити з наведеного вище зіставлення, є тотожним відтворенням біблійного тексту без жодних змістовних додатків. Водночас уривок має характерну рису, яка яскраво споріднює його зі СлІс: обидві пам'ятки є близькими до латинського тексту Вульгати, тоді як синодальний церковнослов'янський переклад стоїть близько до тексту Септуагінти (те ж саме як в елизаветинському виданні Біблії, так і в Острозькій Біблії).

Так, останній наведеній вище церковнослов'янській біблійній цитаті точно відповідає дгр. вираз *καὶ ἔσονται ἐν τῷ δρυμῷ ἐπαύλεις ποιμνίων καὶ φάραξ Ἀχωρ εἰς ἀνάπαυσιν βουκολίων τῷ λαῷ μου*: цсл. **ДЪБРАВА** (др. *дуброва*) = дгр. *δρῦμός* ‘дїброва’; цсл. **ОГРАДЫ СТАДУМЪ** = дгр. *ἐπαύλεις ποιμνίων* при дгр. *ἔπαυλις* ‘стїйло, стїйбище’, *ἔπαυλος* ‘скотний двір, стїйло’ та *ποιμνῆ* ‘стадо (малої худоби), баран, вівця’ *ποιμνιον* ‘невелике стадо’ (власне, значення ‘стадо, гурт’ і використане церковнослов'янським перекладом); **В ПОКОИЩЕ ГОВАДОВЪ** = *εἰς ἀνάπαυσιν βουκολίων* при *ἀνάπαυλα* ‘перепочинок, спокій; місце відпочинку’ та *βουκολία* ‘стадо великої рогатої худоби’. Вульгата передає це місце дещо інакше: *et erunt campestria in caulas gregum et vallis Achor in cubile armentorum populo meo*, де дгр. *δρῦμός* відповідає лат. *campestria* ‘рівнина, відкрите поле’ — звідси і з'являється ідея лугу у СлІс та Паремійнику. Відповідно *in caulas gregum* = *ἐπαύλεις ποιμνίων* при лат. *caulae* ‘хлів (переважно овечий), кошара’ — звідси ідея овець — та *grex, gregis* ‘стадо, табун’. Нарешті лат. *armentum* ‘велика рогата худоба (переважно робоча)’ відображається як ідея волів у СлІс та Паремійнику.

Самі по собі ці факти ще не свідчать, що Паремійник та СлІс укладені на підставі Вульгати безпосередньо: можна лише констатувати, що на другу половину XIII ст. у східних слов'ян побутували переклади із Святого Письма, які відрізняються від пізніших церковнослов'янських і які мають схожість з латинським перекладом.

Далі слід зауважити, що СлІс і Паремійник говорять про караючу божу зброю (*оружие*) при стсл. **ОРЪЖИКЪ** ‘зброя, меч’, а в текстах Септуагінти і Вульгати читається про караючий меч божий: **ПОД МЕЧЬ** = *εἰς μαχαίραν* (при дгр. *μάχαιρα* ‘жертвний ніж; меч’) = лат. *in gladio*. Ще одне показове місце стосується переставлення двох близьких за змістом слів — **звеселитися** та **порадіти**: у СлІс та Паремійнику читається тотожне **сѣ ра-ботающен мнѣ възвеселатъся, вы же постыдѣтеса** (пор. у синодаль-

ній редакції Біблії — *Се работающіи ми возрадуются, вы же посрамитесь*). А відразу після цього у повчаннях знаходиться фраза *возрадуются в веселии сердца*, тоді як у синодальній редакції Біблії читається *возвеселятца в веселии сердца* (дещо інше прочитання в Острозькій Біблії: *се работающени ми възвеселятца, вы же посрамитесь. се работающіи ми възвеселятца в веселии ср̄ца*).

Єдність тексту СлІс і Паремійника за цими параметрами свідчить, таким чином, про можливість їх взаємозв'язку: вони або могли мати спільний протограф, або ж сам текст Паремійника міг бути використаним для укладення СлІс. Зворотній вплив менш вірогідний: відповідне місце Паремійника викладає, як сказано, суто біблійний текст, тому важче припустити, що цей текст є, так би мовити, реконструйованим із СлІс.

Тепер із погляду висловлених міркувань можна внести деякі роз'яснення до характеру постання назв *род* і *рожаниця* у СлІс та Паремійнику. При зіставлені виявляється, що Паремійник використовує назву *рожаниця* лише один раз: *вы же вставъшеи ма и забышеи (так!) гороу стію мою. и готовоушеи рожаницамъ трапезоу и исполъняющеи дѣмонови чьрпаник. азъ прѣда вы во в роужниа вси заколеникемъ падете*. А в СлІс про служіння роду і рожаницям згадано принаймні шість разів, що зумовлене потребами тлумачення паремій.

Наразі постає питання про характер відображення біблійного тексту в тому місці Паремійника, де йдеться про трапезу рожаницям і пиття демонові. У Вульгаті тут говориться тільки про Фортуну: *qui ponitis Fortunae mensam et libatis super eam = (ви), що ставите Фортуні трапезу і п'єте на її честь*. Септуагінта позначає дві ідолоські постаті: *καὶ ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα*, що точно передається церковнослов'янським перекладом: *и оуготовлащій дѣмонѣ трапезѣ и исполнающій щастію раствореніє*. Втім, і латинські переклади також

знають подібні викладення: відповідний біблійний текст *paratis fortunae mensam et impletis daemone poculum* наводить і В. І. Мансікка [415, с. 142]; пор. також у Новій Вульгаті: *qui ponitis Gad mensam et amphoram impletis Meni*.

Отже, назви *род* і *рожаниця* відповідають старозаповітним семітським персонажам, відомим під іменами *Гад* (або *Ваал-Гад*) та *Мені* (або *Мануфі*). У семітів-язичників це божки щастя. Передусім у фінікійців Ваал (Баал) був утіленням чоловічої запліднюючої сили і виявляв себе через свою дружину Астарту, яка, у свою чергу, була символом пасивної, сприймаючої сили природи. Культ обох божеств збігався і виявлявся в дикій, розгнuzданій розпусті. Наслідки цього культу відомі щодо Содома і Гоморри, де жителі поклонялись Ваалу. В іудеїв назва Ваал (етимологічно ‘господар, господь’) була символом найбільш ницого ідолопоклонства. Проте для давніх євреїв цей культ мав і певну привабливість, про що свідчать численні місця із біблійних істориків на зразок того, що «полишили сини Ізраїлеві свого Господа і стали служити Ваалу, роблячи зле перед Господом» [236].

Очевидно, що Ваал у пророка Ісаї — це загальне місце, символ ідолопоклонства. Принаймні у функціональному аспекті Ваал та іудейський Господь не можуть бути зіставленими. Це значить, що спрямування йде проти самого обряду, проти ідольської трапези взагалі.

Аналізуючи питання про зміст назв *Гад* і *Ваал* у зазначеному місці, В. І. Мансікка зауважує, що назва *Гад* у Септуагінті передається як *δαίμόνιον* або *δαίμων* ‘демон’, а *Мені* як *τύχη* ‘доля’, Тюхе. Зіставлення обох місць нашоєвує на думку, що перекладачі, мабуть, не дуже переймалися абсолютно точною передачею назв давньоєврейського оригіналу: в Септуагінті Гад — це *демон*, а Мені — це *доля*, Тюхе; навпаки, у латинському перекладі Гаду відповідає *фортуна* (‘доля’), а Мені співвідноситься з поняттям *демон*.

Наведені факти можуть бути свідченням того, що за аналізованими давньоєврейськими назвами в християнській традиції не були надалі закріплені точні відповідники: ішлося лише про пару божеств, функціональне значення яких мало комутативний характер. Тому зміст передавався приблизно — демон, біс. Це значить, що церковні автори могли скористатися цим місцем не тому, що воно називає якихось персонажів, яким є конкретні відповідники у слов'янському язичництві, а з тієї причини, що тут говориться про ідолоські трапези. У такому аспекті аналізоване місце слугує якнайкращим зразком для викриття ідолоського характеру рожаничного культу. А християнський книжник, викриваючи ідоломоління русичів, був просто зобов'язаний використати освячений традицією зразок — як відомо, іншого способу вираження власної думки середньовічна книжна традиція не знала.

Сам В. І. Мансікка, розглянувши коло фактів, що стосуються рожаниць і рожаничного культу в СлІс, дійшов такого висновку: СлІс, в якому назви *род* і *рожениці* передають абстрактне поняття 'щастя' і 'доля', не дає можливості розв'язати питання про те, чи мали слов'яни божество долі у вигляді окремої демонічної істоти [415, с. 146]. А остаточний висновок дослідника полягає в тому, що згадування рода і рожаниць постало в ньому як механічне повторення під впливом літературної традиції, яка не дозволяє виявити жодної риси залишків язичництва. При цьому один-два приклади з інших пам'яток дають підстави підозрювати, що род і рожениці видаються проповідникові тотожними з духами предків (але й це дуже проблематично) [415, с. 146–147].

З висновком про те, що нагадування рода і рожаниці є даниною чистій літературній традиції, можна погодитися хіба що для тієї частини пам'яток, які є вторинними і написані набагато пізніше. Щодо постановня самої рожаничної проблеми на Русі, то вона, як свідчать усі наведені до

сих пір міркування, мала реальні підвалини, а тому не існує переконливих підстав вважати відповідні назви літературною вигадкою книжників.

Що ж до зближення рожаничного культу з культом предків, то нами вище вже аргументувалася протилежна думка: ці культу в СлГр протиставляються полярно — автор-книжник вважає, що спочатку слов'яни поклонялись духам своїх предків, тобто покійникам, а потім від еллінів навчилися поклонятися народжуваним богам, тобто рожаницям і роду.

Остаточне прояснення того, чому Паремійник і СлІс як східнослов'янську відповідність до біблійного місця використовують критику рожаничного культу, можуть подати наступні біблійні паралелі до 65 глави Книги Ісаї пророка: **Сынове ихъ собираютьъ дрова, и отцы ихъ зажигаютъ огонь, и жены ихъ мѣсатъ мѣкѣ, да сотворатъ шпрѣсноки воинствѣ небесномѣ, и возліаша возліаніа богѣмъ чѣждимъ, да прогнѣваютьъ ма [Єр. 7, 18];** та особливо: **кадити царицѣ небеснѣи и возливати ей возліаніа, такоже сотворихомъ мы и отцы наши, и царіе наши и князи наши во градѣхъ іѣдиныхъ и внѣ іерѣлима: и насытихомса хлѣбѣмъ, и благо намъ бысть, и зла не видѣхомъ. И егда престахомъ кадити царицѣ небеснѣи и возливати возліаніа, вскъдѣхомъ хлѣбы вси мы, и мечемъ и гладомъ скончахомса. И егда кадихомъ мы царицѣ небеснѣи и возливахомъ ей возліаніа, еда без мѣжен нашихъ творихомъ ей шпрѣсноки и возливахомъ ей возліаніа [Єр. 44, 17–19].**

Оскільки у православ'ї визначення Богородиці як цариці небесної є фундаментальною константою, то це й може виявитися тим спільним знаменником, що поєднав для церковної свідомості неправедний рожаничний культ на честь Богородиці з відповідною біблійною критикою семітської «цариці небесної» Астарти.

5.4. Рожаниці та род у Слові одного Христолюбця

Судячи з усього, СлХр було досить популярним повчанням: М. М. Гальковський називає п'ятнадцять списків пам'ятки за рукописами, починаючи від XIV ст. [65, с. 36–37]. Серед цих рукописів знаходяться вже знайомі нам ПЗ та НС. Окрім того важливим з погляду різночитань буде також список за рукописом ТрСХІV. Постаннн СлХр Є. Є. Голубинський відносить до домонгольського періоду [73, с. 827].

В аналізі СлХр Є. В. Анічков, як уже говорилося, виходив передусім із виявлення вставок і вилучення їх з метою відновити первинний текст повчання. Розгляд же його смислового наповнення дослідник побудував переважно без урахування змісту підозрюваних вставок [11, с. 26–49, 127–154]. Наш підхід є прямо протилежним: базою розгляду має стати зміст текстів у тому вигляді, як вони представлені в рукописах.

У порівнянні зі СлГр та СлІс першою особливістю СлХр є його насиченість біблійними цитатами. Послідовніше у СлХр представлене Перше послання ап. Павла до коринфян (із гл. 5, 6, 10, 11), але також є місця із Другого послання до коринфян (із гл. 6, 4), із Послання до римлян, із Книги пророка Єремії, із Євангелій [11, с. 134], із Третьої Книги царств (із гл. 18, 19 про пророка Іллю) та цитати, схожі з текстом із Книги пророка Ісаї, але які, як буде показано далі, мають дещо іншу атрибуцію, важливу щодо проблеми взаємозв'язків СлХр та СлІс. Власне, вправне поєднання різних місць Священного Письма і складає побудову пам'ятки.

Проблематика СлХр досить виразно прочитується з його назви за списком НС. Тут повчання приписується якомусь христолюбцю — ревнителю правої віри, завдання визначається як знищення ворожої спокуси, а мета — докір тим, хто збочує святе вчення, та повчання тим правовірним, які ділом виконують повеління святих книг в ім'я позбавлення гріхів: **Бє же изложенно ѿ многословесны^х книгъ. нѣкымь христолюбьцемь. ревнителемь по правѣи вѣрѣ. на раз^ароушение лъсти неприазни^нѣ. на**

оукоръ творящимъ таковага. на поучение правобѣрнымъ. и на причастье боудущаго вѣка. послоушающимъ книгъ сихъ. стѣхъ. и творящихъ дѣломъ повелѣниа въ уставление грѣховъ [Гальк.: 41]. Таким чином, окреслюється спрямованість на викриття відхилень від правої віри.

Зачин пам'ятки ставить антитезу: подібно до того, як Ілля-пророк, ревно слугуючи Богу Вседержителю, заколов до трьохсот іереїв і жерців ідолських [3 Цар. 18, 22, 40; 19, 10, 14], так і цей христоробець не міг терпіти християн, що живуть двовірно:

Нѣкоже ильа фезвитанинъ. заклавъ ерѣя и жерца. идолския числомъ .т̄. и рече ревнѣа поревновахъ по ги вседержители. тако и се крѣтянинъ не мога терпѣти. крѣтянъ двовѣрно живуща [СлХр–ТрСХІV: 22a-β–22b-β].

Вираз *и рече ревнуа поревновахъ по господѣ бозѣ моемъ вседержители* Є. В. Анічков розцінив як пізнішу вставку [11, с. 32–33]. Навряд чи це можна показати з усією переконливістю. Принаймні у назві за списками НС і ТрСХVІ уже наявна словоформа *ревнителя* як очевидна кореляція до вилученого дослідником виразу. Щоправда, це лише аргумент на користь того, що назва могла з'явитися як відображення текстового змісту, але не доказ первинності назви: вона могла постати й набагато пізніше після внесеної вставки. Є. В. Анічкову його реконструкція потрібна була як прецедентний факт, щоб показати розростання первинного тексту. Тим сміливіше дослідник спрощує зачин:

Ильа Фезвитянинъ, заклавый ерѣя и жерца идолския числом 300, не мога терпѣти крестьян, во двоевѣрии живущихъ [11, с. 39].

Тим самим акцент переноситься на те, що нібито сам пророк Ілля не міг терпіти двовірних християн. Подібне прочитання ми вважаємо принципово хибним, бо воно знімає очевидне зіставлення Іллі з христоробцем:

останній, подібно до того, як Ілля не терпів служителів Ваала, також не міг терпіти християнських попів, що збочують православне вчення, спричиняючись цим до ідолослужіння серед пастви. Абсолютна спрямованість СлХр проти таких служителів церкви беззаперечна. Пам'ятка настільки просякнута докорами на їх адресу, що навіть немає потреби наводити цитати — це був би майже весь текст, пор.: ... **сеже молвить попомъ. ти бо вѣдѣть свѣдѣннѣ бж҃иѣ. а не вѣдающимъ свѣдѣннѣ. недостойтъ попомъ быти. тако бо и въ заповѣдехъ гл҃еть. аще невѣжа боудеть поставленъ попомъ. да извѣржетсѣ** [Тих.: 93].

Наступне хибне вирішення Є. В. Анічкова ми вбачаємо в тому, що він вважав *усе* подальше текстове повідомлення про слов'янські вірування і про богів пізнішою вставкою [11, с. 40]:

вѣр҃юще в пер҃уна. и хорса и в мокошь. и в сима и в р҃гла. и вѣ воли (так!) и҃х же числомъ .л̄. сестр҃ѣницъ. гл҃ють бо невѣгласни. то все мнѣтъ б҃гнѣми. и тако покладывають имъ требы. и к҃ры имъ рѣж҃ють. и гнѣви сѣ молатъ. зов҃уци его сварожицемъ. и чесновитокъ б҃м̄ творѣтъ. егда о҃у кого пиръ б҃уѣтъ тогда же и клад҃уть вѣ ведра и вѣ чаши. и тако пьютъ веселѣщесѣ и в идолѣхъ своиѣхъ [СлХр–ТрСХІV: 22b-α-β].

Якщо прийняти реконструкцію Є. В. Анічкова повністю і вилучити це місце, то у подальшому відразу відкривається певна логічна недоречність:

не х҃ужши с҃уть жидовѣ и еретикъ иже вѣ вѣрѣ и во кр҃щннѣ тако творѣтъ. не токмо же то творѣтъ не^{вѣ}жи но и вѣжи попове и книжници. аще ли того не творѣтъ вѣжи. да пьютъ и вѣдѣтъ молебнѣ то брашно [СлХр–ТрСХІV: 22b-β].

Справді, якщо про вираз **иже въ вѣрѣ и во крщѣнии тако творять** ще можна сказати, що він стосується слів **двовѣрно живущих**, то про яке **молебное то брашно** йдеться? Вказівний займенник **то** свідчить, що раніше вже говорилося про якісь жертвні страви. Цю обставину Є. В. Анічков, здається, не помічає (пор. також у його тексті повної реконструкції тексту: [11, с. 371]). Пошук у попередньому тексті місця, відповідного до анафоричного зв'язку займенника **то**, виводить на фразу **и тако покладывають имъ требы** [СлХр-ТрСХІV: 22b-α]. У свою чергу, фраза також містить вказівку (займенник **имъ**) на якихось ще раніше названих ідолів. Отже, між уподібненням христіянина до пророка Іллі та оцінкою двовірців, що вони **не хужьши сѣть жидовъ и еретикъ**, все-таки існувало позначення ідолівських проявів.

Тепер не можна не звернути увагу на те, що повідомлення про слов'янські ідолопоклоніння СлХр досить помітно корелює з повідомленням СлГр. При вилученні різночитань одержуються такі паралелі (різночитання показані курсивом):

СлГр-НС

тѣмъ же бѣмъ требоу кладоуть и творять. и словѣньскыи языкъ. виламъ. и мокошьи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтаче сѣ пьютъ емоу въ розѣхъ. и шгневи сварожицю молат сѣ.

СлХр-НС

и вѣроують въ пероуна. и въ хърса. и въ сима. и въ рыгла. и въ мокошь. и въ вины. и хуже числомъ тридесате сестрениць. глѣють шканьнии невѣгласи. и то все творять богы. и богынами. и тако кладоуть имъ требы. и корован имъ молатъ. коуры рѣжють. и шгневи молатъ же сѣ. зовоуще его сварожичьмъ.

Ѡаликады. и въ шбразъ створены. и кланяются имъ. и треба имъ кладутъ. словѣне же. на свадьбахъ въкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ вѣдра. пьютъ и чесновитокъ. вгомъ же творатъ и егда боудеть оу кого пиръ. тогда кладутъ въ вѣдра. и въ чашѣ. и пьютъ веселшесѧ. и идолѣхъ своихъ и егда же оу кого ихъ боудеть бракъ и творатъ съ боубьны. и съ сопѣльми. и съ многими чюдеси бѣсовьскими и иноже сего горѣе естъ. оустронвьше срамоту моужьскоу. и въкрадывающе въ вѣдра. и въ чашѣ и пьютъ. и вынемьше шморкывають. и шблизывают̆. и цѣлоуютъ [Тих.: 92].

Схоже, що повідомлення СлХр і СлГр мають одну основу. Однак у СлХр спостерігається дзеркальний порядок переліку богів, у якому чоловічі боги постають на першому місці (*Перун, Хорс, Мокош, віли проти віли, Мокош, Перун, Хорс* у СлГр). Далі проти переліку *род, рожаниці, упирі, берегині, Переплут* у СлГр тут виступає номінаційна пара *Сим і Рьгль*. Інші відмінності полягають передусім у характері коментованості: СлХр має більш поширені пояснення до того, що спільно читається і в СлГр. Важливо, що СлХр за списком НС відзначається таким самим характером деталізації пояснень, що і СлГр за тим же списком. Тут знову виявляє себе приаманна списку СлГр індивідуально-авторська стилістика. Це узгоджується із висновком М. С. Тихонравова про те, що збірка НС від початку до кінця писана однією рукою [350, с. 86–87].

Зауваження СлХр про весільні звичаї з бубнами й сопілками та срамотою знаходиться лише у списку НС. У світлі прагнення автора до дета-

лізації воно схоже на пізнішу вставку, бо вводиться в текст тотожним до безпосередньо передуючого виразу: **и егда же оу кого ихъ боудеть бракъ // и егда боудеть оу кого пиръ**. Стилiстично це виглядає також не досить вправно. Указівку на спорідненість цього місця із СлГр знаходимо ще й у відсутньому в інших списках позначенні болгар, яке виявляється відразу ж: **не хужьше соутъ жидовъ и еретикъ и болгаръ**. Нагадування болгар іде не від критики богомільства (інакше чому болгар не згадуються іншими списками), а від уже відомої у СлГр за тим самим списком НС критики болгар-мусульман.

Привертає увагу те подальше місце СлХр, де викладається алегорія виноградної лози й виноградного грона:

и самъ ре г̄. мнози пастуци посмрадиша виноградъ мой: толкъ Пастуци сѹтъ попове и книжници. а виноградъ вѣра. а сѹщии вѣ виноградѣ члвци вѣ вѣрѣ. и погибають лихимъ пастухы и оучители безумными. да аще тако твораще не шибутъ проклятаго молениа и слѹжбы тоа дывола. достинни будете шню негасимомѹ
[СлХр-ТрСХІV: 22а-α-β].

Змістовна спорідненість із СлІс тут очевидна. Але відразу важко сказати, чи йдеться про типологічне місце, чи про прямий вплив однієї пам'ятки на іншу. Для аналізу слід звернутися до тексту Біблії. Як на паралель до наведеної цитати Є. В. Анічков посилається на вірш 5 із глави 16 Книги пророка Ісаї [11, с. 31], пор. у синодальному виданні: **Пола есевна възрыдають, вїноградъ севаманъ: пожирающїи газыквѣ, поперите вїнограды егѡ, даже до їазира: не совокупитеса, шходите пѹстыню, посланїи шташася, проишоша бо море.**

Насправді ближчим є наступне біблійне місце: **Пастыріе мнози растлиша вїноградъ мой, шскверниша часть мою, даша часть желаемою**

мою въ пѣстыню непроходную [Єр. 12, 10]. Щодо виразу и самъ ре ꙗко, то він може виявитися контамінацією з іншого біблійного місця: сице глеть ꙗкоже лоза виноградная во дръвѣхъ дѣбравныхъ, юже дахъ на потребленіе огневи [Єз. 15, 6]. Взагалі ж алегорія виноградної лози, окрім книг пророків Ісаї та Єремїї, має ще опору в Новому Заповіті: азъ есмь лоза истинная, и оць мой дѣлатель есть: всакъ розгъ во мнѣ не творещю плода, изметъ ю: и всакъ творещю плодъ, утребитъ ю, да множаншій плодъ принесетъ <...> аще кто во мнѣ не пребдетъ, извержется вонъ, аже розга, и изсышетъ: и собираютъ ю и во огнь влагаютъ, и сгараетъ [Іо. 15, 1–2, 6].

Наведені контексти узгоджуються з тим, що СлХр спирається на різні місця Святого Письма, і разом показують, що СлХр в даному разі не використовує текст СлІс.

Наступне місце, що має привернути увагу, стосується рожаничного культу. Сам текстовий період є відносно великим за обсягом і має виразні маркери пізніших вставок:

коє ли причастье христоу къ бѣсомъ. такоже и слоужащимъ христоу. коє причастье къ слоужащимъ идоломъ. и оудья дѣволломъ творащимъ. павелъ коренѣемъ рече. браѣ писахъ вамъ въ посланѣмъ писани. не прѣмѣшатиса намъ къ блудникомъ. и к лихоемьцемъ. рекше къ резимьцемъ. и къ грабителемъ. и къ коръчмитомъ. и къ идолослужителемъ. *Коеже соуть идолослужители. то соуть идолослужители. иже ставать трапезоу рожаницамъ. корован молать. виламъ. и шгнєви. подъ швиномъ и прочее ихъ проклатъство.* и пакы рече нынѣ писахъ вамъ. не примѣшантєса. аще ти есть братъ такъ. ли блудникъ.

ли рѣзоимецъ. ли коръчѣмитъ. ли пѣаница. ли слоужитель коумирескъ. с таковыми ни гаси. ни пити. извѣрзѣте злаго ни самѣхъ васъ. таковыи бо не наслѣдаты црѣтва бж҃я [Тих.: 94].

Виділене нами місце якраз і є вставкою: воно розриває слова ап. Павла [1 Кор. 10, 21; 6, 9–10]. Більше того, запитальна конструкція, якою розпочинається вставка, зустрічається у відомих пам'ятках принаймні ще двічі (Кто сѣть идоли? Се первыи идолъ рожаницѣ та Въпрѣ что є̄ требокляденье идольское — див. вище), не кажучи вже про інші подібні за смыслом місця. Це ще більше увиразнює вставочний характер виділеного місця.

Безпосередньо далі СлХр продовжує викладення апостольських слів, знову додаючи вставку про слов'янські ідолослужіння:

положи бо ихъ вкамененью неистовное пѣаньство. и быша слоугы коумиромъ. такоже пишеть. сѣдоша бо людие гаси и пити. не въ законъ. и въсташа игратъ. и съблоудиша. и томъ часѣ падоша к̄. и г̄. и погыбоша за свое неистовое пѣаньство. того ради не подобаетъ хръстаномъ. въ пирехъ. и на свадьбахъ. бѣсовскыхъ игръ играти. аще ли то не бракъ наричетса. нъ идолослоужение иже есть пласба. гоудьба пѣсни бѣсовскыя. сопѣли. боубьни. и вса жертва идольска. иже молатса. шгневи. виламъ. мокошыи. симоу. рьглоу. пероуноу. хърсоу. родоу и рожаницамъ. и всѣмъ проклатымъ бг̄мъ ихъ. се же оучение намъ написаса на конецъ вѣкъ. тѣмже мьнаиса стояти. да са не падеть. тѣмъ възлюбленїи. бѣгаите жьрты идольскоѣ и трѣбокляденья. и всега слоужьбы идольскыя. да не въ

лжю боудемь рекли крыщающесѧ ѿрицаемьсѧ сотоны. и всѣхъ дѣлъ его и всего стоудѧ его. тако же и ѡбѣщахомсѧ х̑ви. Да аще сѧ ѡбѣщахомъ х̑ви слоужити. то чемоу не слоужимъ емоу. нъ бѣсомъ слоужимъ. и всѧ оудодьѧ имъ творимъ на пагоубоу дши своен. *не тако же простотою злѣ слоужимъ. но смѣшаемъ съ идольскою трапезою трѣстѣѧ бѣѧ. съ рожаницѧми. въ прогнѣваннѣ бгоу* [Тих.: 94–96].

Виділені частини тексту також викликають підозру про їх вставочний характер. У першому випадку знову бачимо структурно однотипний повтор: спочатку розшифровується поняття ідолослужіння, *иже єсть* і далі за текстом до кінцевого підсумку *и всѧ жертва идольска*. Але відразу після нього подається новий перелік виявів марновірства з подібним же підсумком *и всѣмъ проклатымъ бгмъ ихъ*. Щодо другого випадку, то це явний повтор того, що повідомляється у СлГр про поклоніння Богородиці як тварній жінці (обидві пам'ятки, нагадаємо, знаходяться в одному рукопису і писані однією рукою). Тільки в даному разі СлХр проводить цю думку ще більш прозоро: *не тільки у простоті своїй злу служимо, але й змішуємо за рахунок ідольської трапези трисвяту Богородицю з породіллями на гнів Богу*.

Таким чином, СлХр постає як компілятивна пам'ятка, у якій нагадування рожаничного культу цілком збігається з тими його оцінками, що прочитуються і в інших проаналізованих джерелах.

5.5. Терміни *род* та *імарменія*

Вираз *марменій*. *рекъше родъ* із Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського в ранній давньоруській редакції [17, с. 331] (нагадаємо, що ця редакція представлена списками не раніше XV ст., хоча сама пам'ятка відома

на Русі з найдавніших часів східнослов'янської писемності) є одним із постійно цитованих прикладів на доказ того, що др. *родъ* як слов'янська пояснювальна глоса виражало ту ж саму ідею долі, жереба, що й грецьке εἰμαρμένη 'доля, жереб'. Підтримується таке розуміння і безпосереднім контекстним оточенням: **НИЧТО ЖЕ СВОИМЪ ИЗВОЛЕНІЕМЪ ЧЛВЦИ НЕ ТВОРАТЬ. ИЖЕ БО НОУЖА И, МАРМЕНІИ. РЕКЪШЕ РОДЪ ДЕРЖИТЬ**. Виділеному нами уривку відповідає гр. ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη [17, с. 331], що ще більше посилює усталене розуміння: пор. гр. ἀνάγκη в таких значеннях, як 'необхідність, неминучість; визначення (божественне), фатальна доля'⁶²; потреба (в значенні рос. *нужда*)'. Звернувши далі увагу на те, що в одному із інших списків того ж самого Шестоднева слово **имарменіи** в цьому самому місці пояснюється глосою **счастіа** [17, с. 331], а також пригадавши наведене вище біблійне місце **исполняющіи щастію раствореніе** = πληροῦντες τῆ τύχῃ κέρασμα, можна навіть перекинути семантичний місток *род* = *щастя* і одержати бажаний доказ на користь того, що рожаниці і род були провісниками долі народженого.

Однак до цього важливого текстологічного епізоду необхідно навести принципово інші й більш обґрунтовані, на наш погляд, пояснення. Передусім введемо поняття двох типів глосування — глоси лексичні та глоси контекстні. У першому випадку лексичне пояснення подається до конкретного слова, з яким у тексті глоса пов'язана безпосередньо. Таким випадком є, очевидно, **имарменіи** = **счастіа** — приблизна смислова однаковість грецького та слов'янського слів підтверджується лексико-семантичними системами обох мов, тому тут немає порочного кола *idem per idem* у тлумаченні лексичного значення.

⁶² Пор.: ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται у Платона (з долею навіть боги не змагаються).

Інший теоретично випадок такий, що пояснювальна глоса стосується не того конкретного слова, поруч з яким вона виявляється, а веде до більш широкого контексту, узагальнює якісь попередні ідеї. Проте якщо подібне слово сприймається сьогодні у вигляді лексичної глоси, то виникає семантична аберація: обидва слова усвідомлюються в тотожному значенні. Коли ж лексичне значення такої глоси не знаходить опори в лексико-семантичній системі своєї мови, то постає типова ситуація *idem per idem*: значення глоси тлумачиться через глосоване слово.

Дуже схожа на приклад такого випадку конструкція **марменїи. рєкѣше родѣ**: подібне значення слова *род* не засвідчується на питомому слов'янському лексико-семантичному рівні, тобто значення 'доля = щастя' до слов'янського *родѣ* ми справді приписуємо на підставі значення грецького слова. Таке пояснення може бути правдивим (пор. глосарії, двомовні словники тощо, де подібний підхід діє як принцип). Але може виявитися й хибним.

З цього погляду звернемося до більш широкого контексту аналізованого випадку. Безпосередня проекція на слово *род* розпочинається задовго до зазначеного місця зі слів **рече гѣ, слнце во превратит'сѧ въ кровь, и лѣна не дастъ свѣта своего, си знаменїа всего скончанїа боудѣтъ**. Але серед людей є такі, продовжує автор, що на підставі астрологічних учень стверджують, начебто й наше життя також прив'язане до руху зірок, а тому від зірок бувають знамення (**генеѣаилогїа привьлачаще словесе и глѣють, припражена єсть наша жизнь, к' шествїю нѣныхъ звѣздъ, се-го дѣла и ѿ звѣздъ бывають знаменїа <...> сица ражанїа сѧ сътворяють, и сїца сълюбленїа**). Виклавши погляди таких марновірів, автор далі робить спеціальний критичний відступ, зауваживши, що буде говорити не від себе, але їхніми власними словами для їхнього ж викриття (**нѣ своѧ ихъ бесѣды на обличенье имь приводяще**) і для застереження

тим, хто ще не припустився цього зла (то тѣмь съхраненъе даемь. то же не впадѣтъ иже соутъ, генефалогію тоу изобразѣли).

Аналізована частина Шестоднева у різних аспектах виставляє марність намагання визначити за зірками долю народжених (пор. такий цікавий аргумент, як-от: кожен цар має час народження, то чому ж у той самий час не народжується багато царів тощо⁶³). Серед іншого автор ще критикує фаталістичні твердження халдейсько-астрологічного толку про те, що зірки ражаніа сътваряють, а тому не ѿ нас сѣдѣніа, но ѿ ражаніа ноужѣа. У сучасному еквіваленті це треба передати так: *не від нас залежать наші вчинки, але від того, що на роду написано*. Насамкінець автор у критичному ключі наводить такі астрологічні положення:

но говиненъ боудеть ратан ни сѣмене сѣвавъ. ни сѣрпа наострѣвъ. пребогатѣеть же кѣпецъ любо хощеть. любо не хощеть. събирающи емоу имѣніа марменїи. а великіа надежа хрѣтіанскы без вѣсти намь погыбноутъ. ни правдѣ чтомѣ. ни осужаемоу грѣхѣ. им' же ничто же своимъ изволенїемъ члѣвци не творятъ. иже бо ноужѣа и, марменїи. рекъше родъ держить. то тоу не бываеть. ни хоудѣ по достоанїю. иже праведнаго соуда. израдное добро есть, и к тѣмь же мы толїко глѣмь. и вы бо множанши того словесъ не требѣете.

Таким чином, ідеться про те, що, за астрологічними твердженнями, нічого не залежить від людини самої, а залежить від *нужди* (у спеціальному профетичному значенні слова) та *марменїї*, яка приносить урожай се-

⁶³ Детальніше про астрологію в «Шестодневі» Іоанна екзарха Болгарського див.: [18].

лянину або збагачує купця незалежно від того, роблять вони щось для цього чи не роблять взагалі нічого (додамо між іншим, що це широко відомий і східним слов'янам фольклорний мотив). У свою чергу самі нужда та імаренія як щасливий чи нещасливий жереб визначаються родом — той же-реб передусім **родъ дѣржитьъ**.

Термін *род* в даному разі має, очевидно, основну проекцію не на безпосередньо розташований зліва від нього елемент тексту, а корелює з усім попереднім контекстом, виявляючи контекстуальне значення 'час народження, пов'язаний з розташуванням планет у зодіакальному колі'. По суті це смисловий підсумок авторського відступу, який, повторимо, цілком присвячений критиці астрології.

Більше того, є підстави підозрювати, що тут раніше взагалі могло бути написано **марменій. рекъше годъ дѣржитьъ** у світлі значення для стсл. **годъ** '(сприятливий, визначений) час' [341, с. 173]. Таке значення збережене, наприклад, сербською мовою: пор. *год* 'зручний час', *ићи у год некоме* 'бути на користь комусь' тощо. Релікти цього ж значення збережені такими похідними, як укр. *догодити, завгодно*, рос. *удодье, угодить* і под.

Висока вірогідність подібної підозри підтверджується таким періодом із попередньої частини аналізованого уривку:

да во оузинѣ зѣлѡ заключиша и годы, и мѣры. имъ же паче, и дробнѣе, и мегновеніа учнаго, такоже рече апѣлъ, бес престроky, в мегновеніи очнѣмь. великоу соуцоу рѣзличьж, ражанью къ ражаньж, да еже в томь, в непресѣченіи часнѣмь родитъса. то томитель са родить градомь. и вѣка народѣ, богатъ зѣлѡ и съдолѣыва. а иже въ иномь, мженіе его родѣ родитъса. то нищъ са родить, и просаи хѣва. и скытаѡ ѿ дверѣи до дверѣи преходѡ [17, с. 323].

Сучасний смисловий еквівалент виділеного нами місця такий: *а котрий в іншу мить його роду* (= мить його народження) *народиться, то прошаком народиться*. Проте саме по собі фраза **въ иномь, мженіе его родѹ** є зіпсованою: словоформі **родѹ** відповідає гр. *тоῦ καιροῦ*, тому початкове написання мало бути **годоу** [17, с. 323] (пор. текстову паралель до цього **да еже в томь, в непрестѣченіи часнѣмь родит'сѧ**, з одного боку, та, з іншого боку, такі значення гр. *καιρός*, як ‘час, пора’ тощо). За первинним смислом читання уривку мало б такий зміст: *а котрий в іншу мить часу його народження* і далі за текстом. (до контекстного значення слова **мженіе** ‘мить, миттєвість’ пор. вирази **мєгновеніа вч'наго** та **в мєгновеніи очнѣмь** безпосередньо вище в тексті Шестоднева у світлі російського фразеологізму *во мгновение ока*, пор. також рос. *миг* ‘мить’). Це прочитання також має глибоко мотивовану опору в контексті, де багато уваги приділяється міркуванням про миттєвості в астрономічно-астрологічному аспекті.

Подібний же випадок значення для *годѹ* знаходимо, наприклад, у перекладі 16 слів Григорія Богослова за згадуваним у попередньому розділі списком XIV ст. при передачі однієї з біблійних цитат: **годоу быти всакога вещи** [79, с. 81]. Мається на увазі вираз із Книги Екклезіяста **всѣмь время и время всацѣй вещи под небесемь** [Проп. 3, 1] з її відповідником у Септуагінті *τοῖς πᾶσιν χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ἰπὸ τὸν οὐρανόν*. Отже, **годоу быти всакога вещи** = *καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι*. Доречно звернути увагу, що у слов'янському перекладі Слова на Різдво Христове Григорія Богослова грецькому *εὐκαιρός* ‘вчасно’ відповідає калькований вираз **въ благо врѣмѧ**, тоді як це ж саме у Слові на Паску перекладається як **годѹ** [100, с. 11].

Щодо самої трансформації написання в Шестодневі, то вона, вірогідніше за все, була спровокована літерами *p* у суміжних словах для обох випадків: пор. **а иже въ иномь, мженіе его родѹ** (= *тоῦ καιροῦ*, тобто

годѣ) родит'са (і цей факт заміни беззаперечний у світлі грецького тексту)⁶⁴ та *рѣкъше родъ дѣржить* в іншому випадку.

Водночас той факт, що варіант словоформи *роду* ранньої давньоруської редакції Шестоднева є збереженим усіма списками пам'ятки [17, с. 323], свідчить про те, що нове слов'янське прочитання було настільки прийнятним для свідомості переписувачів та редакторів тексту Шестоднева, що ніхто не зважив за потрібне редагувати його (а скоріше, навіть не міг і підозрювати, що воно своерідно викривляє оригінал).

Тепер важливо звернутися до тих редакторських правок, які виявляються у списках Шестоднева щодо аналізованого уривку. До написання *генефаилогіа* для першого випадку (*генефаилогіа привьлчаче словесе*) в інших списках Шестоднева знаходяться відповідні написання *генетлиалогіа*, *генеѣлиалогіи*, *генефилиалогіи*, *генефаналогіа*, *генефіалогіи* (з глосією *естествословіи* в останньому випадку), *родословіи*, а в наступному випадку (*иже соутъ, генефаилогію тоу изобрѣли*) написанням *генефаилогію* відповідають написання *генетлиалогію*, *генеѣлиалогіа*, *генеѣлиалогію*, *родословію*.

Зрозуміло, по-перше, що усі ці написання передають первинне гр. *γενεθλιαλογία* 'укладання гороскопів'. А з контексту видно, що йдеться про пророкування для народжених долі відповідно до розташування зірок (тобто планет у зодіакальному колі) на час народження. По-друге, зрозуміло й те, що автор Шестоднева за одним із списків (а це список Синодального зібрання № 445 — далі Сн-445, протограф якого з'явився не раніше другої

⁶⁴ Г. С. Баранкова до цього написання зауважує, що Р. Айцетмюллер пов'язує виникнення помилки з можливим глаголичним оригіналом [17, с. 323]. Навряд чи це може бути переконливим аргументом у світлі насиченості тексту словами із коренями *год-* та *род-*.

пол. XVI ст. [16, с. 30–31]) подав його слов'янську кальку, яка в іншій модифікації зустрічається також і в СлГр: **и халдѣискага астрономиа. и родопочитаниѣ** = καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία у 39СлГр при **и халдѣиска астрономиа и родочътениѣ** в його перекладі XI ст. Такі ж кальки знаходяться у Хроніці Георгія Амартола: пор. **звѣздословія и родъствовловія** (родословіа в іншому списку) **Халдѣискоѣ ѡбрѣтаниѣ глѣтса** [172 I, с. 69], пор. також **родъствовловіѣ** — γενεθλιαλογία; **рождѣствийѣ** — γενέθλια τά; γέννησις; γεννητή; τοκετός; τόκος; **рождѣствовловіѣ** — γενεθλιαλογία [172 II, с. 314]. Це кальки-новотвори, а не слова більш ранньої (до появи перекладів) доби: інакше як пояснити, чому інші випадки, яких більшість у списках Шестоднева, фіксують транслітеровану передачу грецького слова (до того ж передачу часто зіпсовану). Пояснення одне: автори списків не мали надійного слов'янського еквівалента до гр. γενεθλιαλογία, а змушені були або залишати грецьке слово, або ж калькувати його. Звідси, до речі, різнобій у слов'янських формантах: слово не усталилося під дією норми-узусу. Це значить, що відповідної термінології щодо вірувань слов'ян-язичників не існувало.

Нарешті необхідно уважніше поглянути на текст Шестоднева за списком Сн-445 (список належить до так званої Овчинниківської групи редакцій пам'ятки, що формується в XVI–XVII ст.): саме тут двічі для аналізованого місця використано слов'янський новотвір *родословіѣ* (новотвір у колишній історичній перспективі), і саме тут до грецького за походженням слова *мармениѣ* подається глоса *счастие*. Як зазначає Г. С. Баранкова, особливістю списків Овчинниківської групи є гарна філологічна підготовка редактора протографа цієї групи. Різноманітні зміни у змісті пам'ятки супроводжувалися також редагуванням її мови, що виразилося в лексичній правці, вираженій також у послідовних замінах застарілих на той час слів лексикою активного слововжитку. Редагуванню підлягали й застарілі грецизми, серед яких виявляється слово *генетлиалогія* [17, с. 22–24]. У спеці-

альному дослідженні цього аспекту Г. С. Баранкова зазначає, що для редагування використовувалися Азбуковники (а вони з'являються в XVI–XVII ст. і при їх укладанні враховувалися численні глоси більш ранніх рукописів) [16, с. 30]. Про глоси як джерело Азбуковників говорить і Л. С. Ковтун [204, с. 106; 1977; 206]. Таким чином, редакторській правці протографа, що дав список Сн-445, слід довірятися особливо і враховувати, що освічений редактор виконував її надзвичайно ретельно: наприклад, протограф був навіть звірений з повним списком перекладу Шестоднева іншого автора — Северіана Гавальського [17, с. 21].

У такому разі привертає увагу те, що грецький термін *(i)марменія* редактор залишив без заміни. Це досить вірогідний симптом того, що у відомих йому лексикографічних матеріалах слово не зустрічалося в супроводі надійного слов'янського еквівалента (не виявилися такі дані й на наш час). Далі привертає увагу те, що в тому місці, де грецизм зустрічається вперше, він залишається без пояснення: **събираюци ємоу имѣнїа мар'менїи**. Глоса **счастїа** з'являється лише при другій появі терміна через невеличкий період. Схоже на те, що редактор, прочитавши тут у редактованому ним списку місце **марменїи. рекъше родъ**, сприйняв термін *родъ* як лексичну глосу, побачив з погляду настанови на вилучення грецизмів її невідповідність грецькому слову і замінив її більш-менш точним перекладом — *счастье*. Таким чином, це був би вже другий крок у ланцюжку перетворень: *годъ* > *родъ* > *счастье*. Той факт, що грецизм залишився не вилученим з тексту, можна розуміти так, що і цей переклад не сприймався редактором як узуальний відповідник до грецького слова.

Показове спостереження над коментарями до Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського за списком 1263 р. наводять О. В. Горський і К. І. Невоструєв: «Ополчуючись проти астрологічних збочень..., Іоанн екзарх Болгарський входить у детальне пояснення про кентри..., про знаки зодіаку, про доми планет тощо. Ὁροσκόπος перекладає **часоблю^Аєць**, але

εἰμαρμένη... залишає без перекладу. Назву зодіаку перекладає **животъныи кроугъ**; назви знаків його утримує грецькі, але з перекладом на слов'янську» [78, с. 15]. Отже, й ці факти свідчать як про прагнення перекладача ще більш раннього списку знайти або створити слов'янські еквіваленти, так і про неможливість підібрати у слов'янській лексиці еквівалент до гр. εἰμαρμένη.

Таким чином, питання про наявність давнього східнослов'янського значення 'доля; жереб' для слова *родъ* і про його синонім *счастие* якщо й не знімається (а остаточних рішень при інтерпретації неясних фактів у давніх джерелах, як правило, не буває), то, очевидно, потребує значно вагомішої аргументації на користь існування такого значення й такої синонімії в Шестодневі Іоанна екзарха Болгарського (у порівнянні з простою констатацією фактів, як це зазвичай робилося до сих пір). Стан вивчення проблеми на сьогодні дозволяє, на наш погляд, вважати запропоновані рішення більш вірогідними, аніж традиційні розуміння, які базуються на вихоплених із тексту виразах без належної текстологічної доказовості.

5.6. Питання про граматичне число назви *рожаниця* в антирожаничних повчаннях

Поставлене у заголовку питання є суттєво важливим для розуміння змістовної наповненості цієї назви, відтак — самої сутності антирожаничної полеміки. Наприклад, Б. О. Рибаків із спостережень над виявами цієї граматичної категорії робить висновки про існування уявлень про парність рожаниць на тій підставі, що їх назва зустрічається у формі двоїни [317, с. 20–21]. Відомий історик мови і славіст В. В. Колесов необачно використовує цю думку у своїй глибокій праці про світ людини в давньоруському слові й констатує, що назва *рожаниця* «завжди вживається у формі двоїни» і що це має особливу цінність для розуміння культу бога Рода [210, с. 26–27].

Реальна ж граматична картина, з одного боку, не така, а з іншого, у зв'язку з цим піддається принципово іншому поясненню. Досить просто звернутися до джерел, щоб пересвідчитися, що насправді назва *рожаниця* вживається книжниками у всіх трьох формах — в однині, множині, двоїні. Так, у наведеному вище запитанні Кирика Новгородця та відповіді на нього єпископа Нифонта бачимо назву рожаниця в граматичній однині: **родоу и рожаницѣ крають хлѣбы та горе пьющим рожаницѣ**. Хоча формально закінчення тут хибне (для м'якої групи іменників форма Дав. в. одн. має бути *рожаници*), проте інакшого значення, як форма однини у Дав. в., у даному разі запропонувати не можна. Важливо підкреслити, що пам'ятка за походженням належить XII століттю, коли двоїна була ще актуальним граматичним явищем. Тому вживання однини в запитаннях Кирика Новгородця слід розглядати як явище симптоматичне: воно відображає реальні позамовні уявлення.

У СлГр-НС вживання назви варіюється як у межах одних і тих самих списків, так і в тотожних місцях різних списків: **начаша требы имѣ творити велики^а. роду і рожаница^а**. (ПЗ, у КБ і Ч тотожно) — **и начаша требы творити своима б̄гома б̄гома. родѣ. и рожаници** (НС); **ізвѣкоша елени класти требы. атреמידу. і артеמידѣ. рекше роду і рожаницѣ** (ПЗ) — **начаша елини. ставити трапезоу. родоу. и рожаницамъ** (НС, у КБ і Ч тотожно); **се же словенѣ начали трапезоу ставити. родоу. и рожаницамъ** (НС, у ПЗ, КБ і Ч тотожно).

Для розуміння характеру граматичних форм числа в аналізованій назві важливими є різночитання у відомих списках СлІс. Двоїна від назви *рожаниця* зустрічається тільки в одному із списків — а саме у СлІс-Т (який, між іншим, належить до найбільш давніх списків): **пор. а ѡвцѣи вѣрніи людие. иже работаютъ б̄гоу, а не роженицама**. Проте в цілому це не єдиний випадок вживання двоїни у списку.

Можна побачити, що список СлІс-Т засвідчує форму двоїни давального відмінка **рожаницама** (**рожаницамга**) тричі і форму множини того самого відмінка п'ять разів (з урахуванням множини у заголовку). Контекстна однотипність значень і граматики не дозволяє виявити якусь смислову різницю у вживанні обох форм: справді, з першого погляду не можна сказати, що один раз на позаграматичному рівні відображаються уявлення про дві постаті, інший — про множинність, більшу двох постатей.

Зважимо далі на те, що формальна двоїна зустрічається також у випадках інших слів: **оградѣ** (СлІс-А, СлІс-Т), **овцама** (СлІс-Т), **бѣсама** (СлІс-Т), **имга** (СлІс-Т), **коумиромга соуетнымга** (СлІс-Т).

Перетинаються за цим параметром тільки списки СлІс-А і СлІс-Т і лише в одному слові — **оградѣ**. За буквальним смислом у викладенні алєгорії про райську огорожу й овець, тобто праведників, у списку СлІс-А йдеться начебто про дві огорожі для багатьох овець; у списку СлІс-Т буквальне прочитання стосується двох огорож для двох овець. Семантична незв'язність такого прочитання очевидна. Є в конструкції й граматична незв'язність: адже форма множини дієслова **бѣдѣтъ** не узгоджується з формою двоїни **оградѣ**. Граматично правильно було б *и будета в лоузѣ оградѣ овцамъ* (чи, якщо завгодно, *овцама*). Граматично правильним і семантично зв'язним було б прочитання *и будутъ в лоузѣ ограда овцамъ* або *и будутъ в лоузѣ ограды овцамъ*. Саме в такому сенсі говориться у відповідному місці Біблії: **И бѣдѣтъ во дѣбравѣ шграды стадомъ** [Іс. 65, 10]. Тотожний смисл викладає і місце із Паремійника 1271 р.: **и боудѣтъ въ лоузѣ ограды швцмга** [Парем1271; 43, с. 78–79].

Зрозуміло, таким чином, що у списку СлІс-Т криються якісь невідповідності у вживанні двоїни. Відомо, що східнослов'янські джерела послідовно засвідчують руйнацію двоїни з першої половини XIII ст. [165, с. 289], хоча випадки такої втрати трапляються вже в найдавніших

пам'ятках східнослов'янського походження [81, с. 159]. З іншого боку, ще в XVI–XVII століттях, коли в текстах, що відбивають систему живого мовлення, не виявляється жодних уявлень про двоїну, «книжно-літературні твори, як клерикального, так і світського характеру, з меншою чи більшою послідовністю ... продовжують використовувати в необхідних випадках форми двоїни, які складають органічну частину морфологічної системи їх мови» [81, с. 158].

Звертаючись до невідповідностей списку СлІс-Т, зауважимо, що стосовно форми **оградѣ** можна було б здогадуватися, що флексія *-ѣ* замість *-ы* могла з'явитися внаслідок механічної описки під впливом правильної флексії *-ѣ* попередньої форми **в лүзѣ**. Проте не виключено, що ця форма **оградѣ** та форми **огради** в інших списках відображають ідею множини у свідомості самих переписувачів. Паралельність форм могли з'явитися, з одного боку, як наслідок зближення та взаємодії твердої та м'якої групи у відмінюванні іменників з основами на **-ā-(*-jā-)* (пор. Наз. в. мн. *ограды* та *овцѣ* і Наз. в. дв. *оградѣ* та *овци*), а з іншого боку — як результат зближення *ѣ* та *и* на рівні фонетико-фонологічних процесів деяких тогочасних діалектів.

Порівняно просте пояснення знаходить форма двоїни **овцама**: з'явилася вона, скоріше за все, з винесеного написання під титлом кінцевої літери *м* (**овца^м** — саме так у СлІс-А) і під впливом інших форм двоїни у списку Т. Іншого пояснення виявити, здається, не можна. Отже, переписувач вже не орієнтувався по-справжньому у значенні двоїни, хоча, як на це звернув увагу М. Гальковський, плекав пристрасть до неї [65, с.86]. Підтвердження того, що двоїна вже була неактуальною для мови переписувача знаходимо також у формі **вѣсама** за типом основ на **-ā* (СлІс-Т), тоді як для основ на **-ǫ-* правильно є *бѣсома* (пор. правильну форму Дав. в. мн. **вѣсомъ** у СлІс-А).

Зауважимо далі, що хибна формально двоїна **бѣсама** є за смислом начебто цілком доречною, бо узгоджується за цим параметром із попередньою двоїною **рожаницама** та наступною двоїною **имѣ**, пор.: **но тою трапезою сыти боудете юже створитѣ рожаницама се работающен ми пити начнѣтъ вы же взальчете. но то питье пьете. иже исполняетъ черпанне бѣсама. работающи имѣ възвеселатса вы же постыдатса...**

Із семантичного погляду, однак, це місце (пор. переклад *той напій н'єте, який наповнює черпання двом бісам; працюючі заради них двох возвеселяться, ви ж постыдаєтесь*) є абсолютно незв'язним, бо має виразну суперечність: з християнського погляду не може веселитися у потойбічному житті той, хто служить бісам. В інших списках у виділеній фразі насправді йдеться про поклоніння Богу: **се работающии ми возвеселатса. вы же постыдитеса** (СлІс-А); **а кой работающий мнѣ и тѣ оу мене возвеселася. вы же тогда постыдитеса мене** (СлІс-С).

Походження форми двоїни **имѣ** має, здається, переконливе пояснення принаймні у двох аспектах. По-перше, тут простежується сугестія інших форм двоїни списку Т при явному нерозумінні того одержаного змісту, яким він був би у період актуальної двоїни. По-друге, графіко-орфографічна синтагматика тексту органічно виводить переписувача на подібну трансформацію. Для пояснення цієї тези слід порівняти такі паралелі: **се работающии ми гаси начноуѣт. вы ж вжажѣете** (СлІс-А); **сиں работающе ими то и пити начнѣтъ; вы же вжадаете** (СлІс-С); **се работжции ми пити начнѣт. вы ж възжадаете** (СлІс-ПЗ); **се работающен ми пити начнѣтъ вы же взальчете...** (СлІс-Т). Тут привертає до себе увагу та обставина, що синтагматичний стик членної форми дієприкметника **работающии** та наступної енклітичної форми займенника **ми** виявляється підступним для переписувачів: при суцільному написанні (без про-

міжків між словами в рядку) член **и** може сприйнятися як елемент наступної енклітичної форми **ми**. Так з'являється форма Ор. в. мн. **ими** від вказівного займенника **и** при очевидному значенні Дав. в. одн. від особового займенника першої особи. Саме так однозначно виявляється у списку СлІс-С: **но тою трапезою сыти бѣдете еже сами сотвористе себѣ злыми дѣлы своими. сїи *работающе ими* то и пити начнѣтъ; вы же вжедаете и питие пиете. иже толко исполняете бесомѣ.** Виділене місце явно колись читалось *работающен ми* і далі за текстом, як це й спостерігається в інших списках, у тому числі і в самому списку СлІс-Т. Проте у безпосередньо наступному уривку **се работающи имѣ** за тим самим списком СлІс-Т (пор. його паралелі **се работающии ми** за списком СлІс-А та **кой работающий мнѣ** за списком СлІс-С) виявляється трансформація, подібна до зафіксованої списком СлІс-С.

Наведені міркування з очевидністю знімають питання як про можливість якоїсь початкової семантико-граматичної зв'язності форми **имѣ** і форми **вѣсама**, так і про саму двоїну займенника: остання двоїна позірна. До того ж вона виразно показує, що укладач-переписувач у значенні форм двоїни взагалі не орієнтується.

Звідки ж береться пристрасть укладача до двоїни? Додати від себе в текст просто на пустому місці форму, позбавлену для його мовної свідомості окремого змісту, автор, мабуть, не міг. Тому слід виходити з того, що у протооригіналі списку така форма десь уже була. З цього погляду залишається розглянути форму двоїни **рожаницама** (**рожаницамѣ**) та форми **коумиромѣ соуетнымѣ**.

Якщо поставитись критично до двоїни *рожаницама*, то можна було б передусім підозрювати ту ж саму трансформацію, що й у формі *овцама* списку СлІс-Т: тобто написання форми Дав. в. мн. *рожаница^м* у якомусь попередньому списку (таке написання, наприклад, засвідчене ще у списку

Синодального рукопису № 325 (560): *раби сѣѣ иже сѣжати бѣѣ и волю его творятъ. и не роду. и роженицаѣ. и кумиромъ сѣетнымъ* [Гальк.: 87]) могло спровокувати написання *рожаницама* під впливом загальної настанови переписувача списку СлІс-Т на двоїну. Принаймні таку можливість виключати не можна, особливо з урахуванням того, що форма *овцама* у списку не знаходить іншого пояснення, як саме подібне. Без спростування такої можливості твердження про існування парних міфологічних постатей досить вразливе.

Щоправда, можна піти від протилежного: підозрювати, що питома форма двоїни за тих самих умов надрядкового написання у протооригіналі літери *м* пізніше була переосмислена як форма множини, а ось список Т, як більш ранній, зафіксував питому двоїну. Проте саме тут з'являється вирішальна суперечність, яку можна використати проти такого пояснення. Привертає до себе увагу та обставина, що граматично правильній формулі *а не родоу ни роженицамъ, коумиромъ соуетнымъ* (пор.: *избраннии мои люде сѣуть то. иже слоужаѣ бѣгоу и волю его творятъ. а не родоу ни роженицамъ, коумиромъ соуетнымъ* у СлІс-А) відповідає в СлІс-Т формула *а не родоу ни роженицамъ коумиромѣ соуетнымѣ*. Ця остання формула з граматичного погляду є хисткою: в уривку названі видові персонажі один (*род*) і багато (*рожаниці*), а узагальнююче визначення до них *кумир* ужите у формі двоїни.

Гіпотетично пояснень щодо цієї невідповідності може бути принаймні три: по-перше, у тексті фігурують дві кон'юнктивно пов'язані синтаксичні позиції (*род і рожаниці*), що могло вплинути на подальше використання форми двоїни; по-друге, у протооригіналі конструкція могла мати вигляд *а не роду и роженицама кумиромѣ соуетнымѣ*, коли граматичне узгодження могло піти за останнім членом (який стоїть у двоїні) синтаксичної позиції; по-третє, у протооригіналі списку могло стояти *а не роду і роженици кумиромѣ соуетнымѣ*. Інші теоретично можливі пояснення

(наприклад, початково згадки про рода не було, а назва *рожаниця* стояла у двоїні тощо) не знаходять надійної опори в автентичному матеріалі: усі списки пам'ятки в зазначеному місці згадують і рода, і рожаниць.

Із трьох можливих варіантів найбільш органічним у період актуальної двоїни (тобто до XIII ст.) є останній: дві синтаксичні позиції, члени яких виступають в однині, підсумовуються родовою назвою у двоїні. Такий випадок щодо назви *рожаниця* справді засвідчений ще СлГр-НС: **про-клатаго же wсирида. рожение. мати бо его ражаючи wказисл. и того створиша б̄г̄мъ. и требы емоу силны творахоу wканьни. и ѿ т̄в̄хъ извыкоша древле халд̄ѣи. и начаша требы творити своима б̄гома б̄гома. роду. и рожаници.** Цікаво подивитися з погляду двоїни на повтор словоформи. З одного боку, це може бути механічна описка, а з іншого — він схожий на уточнення: *почали треби творити двом своїм богам — двом богам роду і рожаниці*. Так чи інакше, питомою формою аналізованої назви тут є однина. Вірогідно, такою ж була вона і в СлІс у зв'язку з виразом **күмирома с̄ѣтныма.**

Щодо вживання однини та множини слова *рожаниця* у списках пам'ятки, то тут можна помітити певні тенденції: однина виявляється тоді, коли назва стосується якихось конкретних персонажів, як це видно із щойно наведеної цитати (йдеться про єгиптян, які вшановували матір Осіріса і самого Осіріса, та про халдеїв, які навчилися від єгиптян поклонятися двом таким самим божествам). До цього долучається цитований вище уривок із СлГр за списком ПЗ, де говориться про треби Артеміду й Артеміді, **рекше роду і рожаницѣ.** Типологічно те ж саме засвідчує список НС цієї ж пам'ятки, коли повідомляє, що слов'янські народи поклоняються тим самим богам: **виламъ. и мокошьи. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремь. и берегынѣмъ...** Настанова на однину в автора досить виразна: адже він семантично правильно вживає форми множини для та-

ких назв, як *віли*, *упирі*, *берегині*, і не піддається її впливу щодо назви *рожаниця* (уривок, між іншим, показує, що назва *рожаниця* не стосується в автора множинних персонажів, а входить за смисловим наповненням до рангу богів). В інших же випадках вживається множина — пор. для прикладу відповідний до попередньої цитати із СлГр за списком ПЗ уривок із списку НС, де грецькі божества вже не нагадуються: **Їтоуда же начаша єлини. ставити трапезоу. родоу и рожаницамъ.**

Загальний підсумок із наведених спостережень може бути такий. Первинною в текстах явно була форма однини — *рожаниця*. Про це свідчать запитання Кирика Новгородця, саме через неї можна пояснити граматично правильну конструкцію *богома своима роду и рожаници* у СлГр за списком НС та конструкцію *кумирома суетныма* у СлІс. Пояснити виникнення двоїни через питому форму множини важче: треба було б припустити, що спочатку множина була переосмислена як однина з подальшим виникненням двоїни. Однак порівняльно-історичне мовознавство показує, що розвиток граматичних форм числа рухається в напрямку узагальнення форм двоїни і множини. Окрім того, вже сама варіативність граматичного числа свідчить на користь того, що рожаниці для книжників не є явищем того самого рівня, що й колективно-множинні *віли*, *берегині* та *упирі*, — останні назви завжди фігурують виключно у множині.

Щодо походження форми множини від назви *рожаниця*, то ця форма цілком нормально відповідає церковній думці, що богині-рожаниці поклонялись халдеї, елліни, слов'яни тощо — у сумі це дає множину: погани поклоняються рожаницям. До того ж це узгоджується з духом поганського багатобожжя.

5.7. Книжна паралель *Род* — *Саваоф*

Особливим місцем церковної книжності, де назва *Род* виразно виявляється як язичницький теонім, а сама фігура Рода постає як антагоністич-

ний персонаж до християнського Бога-Творця, є невелика стаття **ѡ** **вдохновеніи дѡха в члѡвѡка** в одному з рукописів XV–XVI ст.:

Вдохновение бесмртное нестарѣюще^ѣ. единъ вдымаеть
всед(е)рѣжитель. иже единъ безсмертенъ⁶⁵ и
непогибающихъ творецъ, дѡнѡ бо емѡ (человѣкѡ) на лице
дѡхъ жизни, и бѣсть члѡкъ в дѡшю живѡ: то ти не Родъ,
сѣда на вздѡсѣ мечеть на землю грѡды и в том
ражаются дѣти, и паки агглі вдымаеть дѡшю, или паки
иномѡ ѡ члѡкъ или ѡ аггль сѡдъ бгѣ предасть, сице бо
нѣци еретици глаголють ѡ книгъ срачиньскихъ и отъ
проклатыхъ болгаръ; ѡ такихъ бладословцѣхъ прѡрокъ рече.
попелъ срдце ихъ и перьсти хѡже надежа ихъ и
безчестнѣе кала житіе ихъ, ако не разѡмѣша Творца
своего, създавшаго ихъ и вдохнѡвшаго въ нихъ дѡхъ жизни
и вложившаго дѣшѡ дѣйственѡ, всѣмъ бо есть Творецъ
Богъ, а не родъ. аще ли хощемъ обвѣдати гаснѣе телесное
естѣво помыслимъ. ѡколе мала сѣмене. велика бывають
величествіа телесъ. не мни же никтоже ѡ силы сѣменнымъ
бываеть величество ѡкѡдѡ обво можетъ быти великъ.
малѡ сѣмени впадъшѡ въ чрево матерне. и ещѣ^ж мртвѡ и
не въображенъ. чимъ ли инѣмъ вообразитса или
съставитса въ чревѣ развѣ мрѡти бѡжіа. аще ли то
изгорѣло бы ѡ многіа крове плѡ^а и разводниловыса. аще
бы силою бжіею творилоса. чымъ же ли присѣщеніемъ
съхранилоса бы ѡ брѣдости томъ. чьею ли силою не

⁶⁵ В. В. Мільков подає читання: *иже единъ безс(а)м р(а)тень* [256, с. 96].

затхнѣтса мл̂нць в такой вода лежа. како ли в толицѣ
 времени кровь не обгорить. хранибосѣ б̄гомъ. и живиѣтса
 ст̄мь д̄хомъ. и крѣпитса с̄номъ бж̄имъ г̄а нашего їса х̄а
 [Гальк.: 97–98].

При всій спокусливості прямого розуміння змісту цієї пам'ятки (по-дібне тлумачення див.: [317, с. 449–454]) Род у ній є відносно пізнім книжним конструктом. Так, насторожує вже те, що в тексті пам'ятки відсутні згадки рожаничної трапези та самих рожаниць: саме це є лейтмотивом церковних джерел при тому, що назва *род* завжди у джерелах посідає виразно підпорядковане місце і що осібно в джерелах вона ніде більше (за винятком одного із списків Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського, що вже розглядалося вище) не фігурує. Далі великі сумніви у правдивості картинного зображення Рода породжує його портретний образ **то ти не Родъ, сѣда на въздусѣ...** Вона однозначно відсилає до біблійних портретних характеристик Саваофа, пор.: *і принесли звіди ковчег завіту Господа Саваофа, що сидить на херувимах* [1 Цар. 4, 4]; *називається ім'я Господа Саваофа, що сидить на херувимах* [2 Цар. 6, 2]; *від Господа Саваофа, що живе на горі Сіоні* [Іс. 8, 18]; *Благословен Ти, що бачить над безднами, що возсідає на Херувимах* [Дан. 3, 54]; *І возсів на Херувимів і полетів, і понісся на крилах вітру, і морок зробив покровом Своім, тінню навколо Себе морок вод, хмар повітряних* [2 Цар. 22, 11–12] тощо. Ясно, що книжник переніс свого Рода на небо, антитезно приписавши йому атрибути біблійного Творця, але прямі язичницькі реалії тут не прочитуються.

Більше того, ніде у Біблії не говориться, що Творець сидить на повітрі — він сидить на херувимах (херувими, як відомо, крилаті). У цьому відношенні вираз **сѣда на въздусѣ** відсилає не безпосередньо до тексту Святого Писання, а до іконографічно-образотворчої традиції зображення Саваофа, що сидить на хмарах (тобто **на въздусѣ**), підтримуваних херуви-

мами. Ця традиція хоча і спирається на текст Біблії, але сама по собі досить пізня. Річ у тім, що християнська доктрина дозволяла зображення Бога не інакше, як тільки у подібі Ісуса Христа, оскільки це єдине зримо явлення незримого Бога. Заборона на інші зображення спирається на текст Старого Заповіту⁶⁶ і має відлуння в Новому Заповіті (*Бога ніхто ніколи не бачив* [Іо. 4, 12]). Заборона повторена також на VII Вселенському соборі 787 р. та на Московському соборі 1667 р. Як зазначає С. С. Аверинцев, у католицькому світі лише від епохи зрілого середньовіччя, а за тим також у православному ареалі поширюється іконографія Саваофа у вигляді сивоволосого і сивобородого старця, який ще пізніше починає зображуватися сидячим на хмарах [4, с. 598].

Щоправда, слід врахувати такий можливий контраргумент: чи не могла іконографічна традиція спиратися на якусь іншу більш давню словесну характеристику, що спершу відобразилась у пам'ятці, а потім дала поштовх також іконографії? Подібний аргумент слід відхилити. Словесні характеристики Саваофа навряд чи потребували свого особливого поширення й обґрунтування способу перебування Бога на небі у порівнянні з біблійним текстом. Зовсім інша ситуація постає в іконографії: словесний ряд необхідно передати засобами іншої семіотики — візуальної. А ідея по-

⁶⁶ Міцно тримайте в душах ваших, що ви не бачили ніякого образу в той день, коли говорив до вас Господь на [горі] Хориві з-посеред вогню, аби ви не розбестились і не зробили собі статуй, зображень будь-якого кумира, що зобразили б чоловіка чи жінку, зображення будь-якого скота, який на землі, зображення будь-якого птаха крилатого, що літає під небесами, зображення будь-якого [гада], що плазує по землі, зображення будь-якої риби, що у водах нижче землі, та аби ти, поглянувши на небо і побачивши сонце, місяць і зорі [і] все воїнство небесне, не спокусився і не поклонився їм і не служив їм... [Втор. 4, 15-19].

вітряно-небесного простору в даному випадку найкраще передається зображенням хмар. Це вторинний крок у порівнянні зі словесними засобами.

Отже, аналізована пам'ятка, відображаючи пізню іконографічну традицію, нею ж і хронологізується. Це останні століття допетровської епохи щодо російської історії, пор.: [3]. Навряд чи до цієї пори могли дійти непомітними для інших джерел такі яскраві нехристиянські характеристики, що зображені аналізованою пам'яткою стосовно Рода.

Аспект творчих «прерогатив» Рода також має чіткі біблійні витоки: пор. *так каже Господь Саваоф, Бог Ізраїлів: <...> Я створив землю, людину і тварин, які на лиці землі* [Єр. 27, 4–5]; *і молився Єзекія перед лицем Господнім и говорив: Господи Боже Ізраїлів, що сидиши на Херувимах! Ти один Бог усіх царств землі, Ти сотворив небо и землю* [4 Цар. 19, 15; Іс. 37, 16]; *Не така, як їхня, доля Іакова, тому що Бог його є Творець всього <...> ім'я Його — Господь Саваоф* [Єр. 51, 19] тощо. Таким чином, і в цьому відношенні Род також є дзеркально-антиподним відображенням християнських понять книжника, а не якихось язичницьких реалій.

Якщо справедливі наведені міркування, то більш-менш прозорими постають і книжні витоки Рода у пам'ятці: здається, є тільки два відомі на сьогодні джерела, де одночасно позначаються род, «прокляті болгари», книги, сарацини та їх бог (пророк) Магомед: це СлГр (поза ним сарацини в аспекті «родошанування» ніде в інших відомих місцях східнослов'янської книжності не звинувачуються) та «Повѣсть ѡ латынѣхъ когда ѡлѣчишася ѡ грекъ...»: *тъгда агаране юже сами нарицаются срачинѣ оучнцы проклатого махмета бивѣше и въ сультманьскои (так!) вѣрѣ оутвержьшеса съ аравланы абию и сии ѡ грѣчьскаго црѣтва ѡлоучишася воєвати начаша* — пор. також вище.

На ще одне джерело книжних витоків «О вдуновении духа...» указує В. Я. Петрухін у зв'язку з інтерпретацією Б. О. Рибаківим того місця, де говориться, що Род **мечеть на землю грѣды**, у тому розумінні, що *груди*

— це краплі плодоносного дощу, у зв'язку з чим Род постає еквівалентом Перуна-громівника [317, с. 449–451] (зазначимо, що на цьому ж буде свою інтерпретацію пам'ятки В. В. Мільков [256, с. 95–96]). Насправді значення слова *груди* прояснюється через контекст Палей Толкової 1447 р.: *И созда человека не взят рѣ^ѣ груди персти, ни велику землю, но дробну персть и созда человека* [290, с. 242], пор. також: [328 4, с. 144]. Зауважимо від себе, що ще раніше (витоки Палей Толкової за списком 1447 р. відносяться до XIII ст.) те ж саме читається в Ізборнику Святослава 1073 р.: *Създа бѣ члѣка прѣсть възьмѣ отъ земля*; і особливо схоже — в Златоструї XII ст.: *И взя бѣ персть отъ земля рукою творящою созда члѣка, взя персть, а не груду, не дебелу землю, но дробну персть* [328 15, с. 15]. Про це ж саме говориться в Шестодневі Іоанна екзарха Болгарського за списком 1263 р.: *тѣло дшѣ прѣжѣ^ѣ бы^ѣ. възьмшю творцю прѣсть ѿ земля и сътворившю к и съсудившю брѣнно. и все бесчювѣства капище, потомже бы^ѣ дшѣ* [78, с. 13]. Процитовані місця, у свою чергу, відсилаються до тексту Біблії: *И созда Бгъ члѣвѣка, персть [вземъ] ѿ земли, и вдѣнѣ в лице єгѡ дѣханіє жизни: и бысть члѣвѣкѣ в дшѣ живѣ* (*І сотворив Бог чоловіка з праху земного, і вдмухнув в обличчя його дихання життя, і став чоловік душею живою*) [Бут. 2, 7]. Пор. те ж саме в грецькому тексті: *καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, де вираз *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* точно відповідає виразу *персть ѿ земли* при значеннях гр. *χώω* ‘зробити з землі’ та *χόος* ‘грудка землі’ (пор. ще для посилення аргументації др. *персть* ‘земля у розпорошеному стані, пил, персть, тлін’ з його укр. та рос. відповідниками ‘земля; земний прах, пил’).

Таким чином, вираз **ДЪНЪ БО ЄМЪ (ЧЕЛОВѢКЪ) НА ЛИЦЕ ДХЪ ЖИЗНИ, И БЪСТЬ ЧЛКЪ В ДШЮ ЖИВЪ** в аналізованій пам'ятці є точним відтворенням біблійного тексту, що разом з іншими нашими міркуваннями в самих підвалинах спростовують будь-які намагання поєднати Рода і Перуна через «грудие росное». З тих же міркувань не можна погодитись також із тлумаченням «грудие» *вогнено-зоряне* та цілим комплексом побудованих на ньому солярно-«вогнепальних» реконструкцій Рода, що пропонується О. Сирцовою [323, с. 177–178].

Разом із тим з'ясування біблійних складових пам'ятки не є достатнім для остаточної інтерпретації в даному випадку, бо, зрештою, залишається невідомою концептуальна проекція пам'ятки на стародавні реалії: що ж тут мав на увазі автор тексту?

З цього погляду привертає увагу ще слово *вдуновение* в аспекті боротьби з богомільською єрессю. Д. А. Казачкова, наприклад, прямо зазначила, що основна думка пам'ятки — спростування тези «проклятих болгар» про те, що Бог не один творив людину [186, с. 310]. Нагадаємо, що богомільство (в одній із своїх версій) пояснювало існування добра і зла первинним (ще до сотворіння світу) дуалізмом Творця (Бога доброго) і злого Духа-Люцифера, або Сатанаїла (інша версія: Сатанаїл — лише старший бунтівний син Небесного Отця). Сатанаїл облаштував невидиму ще землю, покриту водою, і сотворив людину у вигляді матеріальної оболонки, але не зміг одушевити її: дихання, яке Сатанаїл пускав у тіло, виходило через отвори чи через великий палець ноги і перетворювалось або на рідину, або на першу у світі змію. Це дихання забруднило людину, стало джерелом її гріховності. Душу людині дав Бог після того, як Сатанаїл погодився владарювати лише над тілами людей, а піклування душами полишив Богові [410, с. 270; 287 з подальшою літературою].

Місце аналізованої пам'ятки **ТО ТИ НЕ РОДЪ, СЪДА НА ВЪДЪСЪ МЕЧЕТЬ НА ЗЕМЛЮ ГРЪДЫ И В ТОМ РАЖАЮТСА ДЪТИ, И ПАКИ АГГЛИ ВДЫМА-**

еть дѹшю, или паки иномѹ ѿ члѣкъ или ѿ аггль сѹдѹ бгѣ предасть, сице бо нѣци еретици глаголють є надзвичайно близьким до критики богомилства: ідеться про вдмухування душі, підкреслюється, що це прерогатива самого Бога, якої він не передає ні комусь від ангелів (очевидний випад проти уявлень про Сатанаїла з його намаганнями надихнути душу в людину), ні від людей — подібне стверджують тільки еретики.

Одним із вразливих для критики місць такого рішення може видатись ось що: царина Сатанаїла — земля, то як же він опиняється знову «на воздуху», іншими словами — начебто на небі? Однак ніякої суперечності тут не існує — пор. біблійне викладення слів диявола: **на небо възидѹ, выше звѣздъ небесныхъ поставлю престолъ мой, сядѹ на горѣ высоцѣ, на горахъ высокихъ, гаже къ сѣверѹ** [Ис. 14, 13–14]. У «Повісті временних літ» при викладенні світової історії (п'ятий день творіння) це місце знаходить таке відображення: *И украси Богъ небо, видев же первыи от ангель старѣишина чину ангелску помысли въ себе рекъ: Сниду на землю и преиму землю и буду подобенъ Богу и поставлю престол свои на облацѣхъ сѣверскихъ* [297, с. 63]; пор. також типологічно у Хроніці Георгія Амартола: *члѣвци чѣть и славою бжїю възлошиша на нѣбо и на слнце и на луноу и на звѣзды. таче паки, темными домьшлении сходаще, на блѣскѣ [блѣск] и на аѣроу и соуцага на аѣрѣ бгѣ нарекоша <...>. что когда [тогда] єсть Зевесь? сгрѣвающа, рещи, соуцьство и выше аѣра часть, иже и въздохъ глѣса <...> аще бо аѣрь єсть Зевесь, аѣрь же несловесенъ и неразюмивъ, єтого бо баснь разюмѣетьсѣ. ибо аѣрь не бысѣ ѿць никоמוуж, никоюго же роди състава, якоже складають баснословци и баснозиждѣци* [172 I, с. 60, 68] тощо.

Таким чином, підводячи остаточний підсумок у розгляді аналізованої пам'ятки, можна обстоювати думку, що начитаний книжник, знаючи назву *род* із тексту СлГр, зрозумів назву так само, як пізніше зрозуміли

пам'ятку її наукові дослідники, і в контексті критики богомільської ересі утворив Рода як своєрідну паралель до Сатанаїла.

Висновки до п'ятого розділу

Прагматичним фокусом СлІс є концепт *читання книжне* як одна з головніших християнських чеснот. Лексико-семантичні особливості пам'ятки, зокрема використання імені *Іоанн Златоуст*, симптоматичні заміни слів, насиченість тексту словами із значеннями 'вчення, навчання; писання' та ін., свідчать, що усе викладення зосереджується навколо цього концепту. У цілому ж пам'ятка спрямована проти тих християнських книжників, які невірно тлумачать книжне вчення, збиваючи правовірних на рожаничне ідолослужіння.

Аналіз назви *рожаниці* у пам'ятці показує, що книжними еквівалентами до неї є біблійні демононіми *Гад-Ваал* та *Мені*. Ці демононіми не можуть розглядатися як точні еквіваленти до слов'янської назви, вони лише окреслюють поняття ставлення трапези ідолам. Основне ж підґрунтя еквівалентності розкривається через більш широкий біблійний контекст, у якому слов'янське протиставлення побудоване на базі образу Астарти як семітської поганської цариці небесної та християнської Богородиці — справжньої цариці небесної, для якої образливі язичницькі трапези на її честь.

Зіставлення текстів Паремійника 1271 р. і СлІс, з одного боку, та біблійних текстів (Септуагінта, Вульгата, Острозька Біблія, синодальне церковнослов'янське видання, що спирається на Геннадіївську Біблію), з іншого боку, свідчить про те, що Паремійник та СлІс мають лексичні риси схожості з Вульгатою. Це є окремим підтвердженням відомої в цілому думки, що давніші слов'янські переклади Святого Письма знають вплив латинських текстів.

Стосовно СлХр зазначимо, що пам'ятка є вправним компілятивним твором центонно-парафразового характеру. Нагадування рожаничного культу у пам'ятці є пізнішою вставкою. Для такого міркування виявляються вагомі текстологічні докази.

Наукове ототожнення термінів *род* та *імарменія* ('доля') на підставі одного із давньоруських списків Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського базується на непорозумінні: первинним тут у Шестодневі було слово *годъ* 'зручний, вигідний час', трансформоване пізніше в написання *родъ*. Докази до цього знаходимо в зіставленні з грецькими текстами та в контекстно-текстологічному аналізі самого Шестоднева.

Грамотична двоїна назви *рожаниця*, на чому будуються далекосяжні висновки деяких дослідників щодо картини слов'янського язичництва, насправді не відображає позамовних реалій. Форма двоїни в даному випадку проникла в один із списків СлІс внаслідок внутрітекстових трансформацій під сугестією інших форм двоїни, які є цілком закономірними.

Ототожнення Рода та Саваофа в одному з відносно пізніх рукописів дуже схоже на книжний витвір, що портретно спирається на пізню християнську іконографію. Стосовно тлумачення слова *груда* як 'краплі плодоносного дощу' тощо у зв'язку з цим Родом та його ототожнення з Перуном-громівником, що знаходимо у деяких дослідників, то це тлумачення не витримує елементарної критики: лінгвотекстологічний аналіз однозначно виводить на біблійні витоки цього слова в аспекті створення людини із земного праху. У цілому пам'ятка спрямована проти богомільської ересі.

Основні результати за змістом розділу опубліковані в: [135; 136; 142; 146].

РОЗДІЛ VI

ЛІТОПИСНО-ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ЦЕРКОВНОЇ ПОЛЕМІКИ

6.1. Феост-Сварог і Геліос-Дажбог

У другому розділі вже зазначалась одна із джерельних суперечностей, яка полягає в тому, що Іпатіївський літопис, розповідаючи під 1114 роком про звичаї єгиптян, паралельно повідомляє про їх царя Феоста (він же Сварог) як батька Геліоса (він же Дажбог). Разом із тим літописання не знає назви *сварожич*, яка неодноразово фігурує в церковних повчаннях. З іншого боку, самі церковні повчання ніколи не поєднують назви *Дажбог* і *сварожич*. Взагалі обидві назви у межах однієї пам'ятки зустрічаються лише один раз у СлГр за списком Ч, але виявляються в тексті лінійно зовсім далеко одна від одної та поза будь-яким словим взаємозв'язком. До того ж обидві назви знаходяться в компілятивних вставках пізнішого походження.

Незважаючи на недостатність джерельних свідчень, у славістиці прийнято вважати, що слов'яни мали якісь уявлення про родовід своїх богів. Підтримується дана генеалогія формою назви вогню *сварожич*, у якій прийнято вбачати друге, патронімічне, ім'я Дажбога (*Сварожич*). Знаходить підтримку дана генеалогія і з боку солярних уявлень: Сварог у літопису ототожнюється з богом ковальства Феостом (Гефестом), тобто небесним вогнем, а Дажбог — з Геліосом, тобто обожненим сонцем.

Стосовно цього родоводу язичницьких богів слов'ян скептичні думки висловлювались неодноразово. Свого часу Д. Шеппінг писав, що хисткість нової, освяченої іменами Срезневського і Соловйова системи

генеалогії слов'янських богів очевидна, оскільки сімейні зв'язки можливі лише за умов вільного індивідуального життя богів, до якого ніколи не встигла розвинутиися слов'янська міфологія [397, с. 11–12]. Енергійно спростовував ідентифікацію Дажбога як Сварожича О. Брюкнер, наполягаючи на тому, що назва Сварожич — це зменшувально-пестлива форма самого імені Сварог, але не патронім [411, с. 77 та ін.]⁶⁷.

Одну з останніх гіпотез висунув також польський дослідник Л. Мошинський, який, посилаючись на П. Ілієвського, намагається довести, що слов'янські книжники не розуміли імені Гефест (ΗΦΑΙΣΤΟΣ), а тому із прочитання ἦ Φαιστός під впливом давньогрецького θεός 'бог' сконструювали з нього ім'я Θεοστ = 'бог'. З іншого боку, стверджує дослідник, для книжників слово *сварог* мало невмотивоване апелятивом значення 'язичницький бог'. Тому це слово й було використане як слов'янський відповідник до еллінського імені: тобто еллінський бог (Θεοστ) = слов'янський бог (сварог).

Щодо теоніма Дажбог, то, на думку Л. Мошинського, його сконструйовано книжниками з язичницької оптативної формули *dadj bogъ, яка у протигагу новій концептуальній формулі християнства *съпаси Богъ* начебто стала, за оцінкою книжників-християн, символом поганства.

⁶⁷ Ми не зупиняємося на аналізі західнослов'янського теоніма *Сварожич*, у якому дослідники вбачають друге ім'я бога *Радогост*. Питання детально висвітлене в нашій кандидатській дисертації та статті [125; 148, с. 43–49]. Основні тези нашого бачення такі: ототожнення імен виникло внаслідок помилок при переписуванні пізнішими західноєвропейськими середньовічними хроністами попередніх хронік (як це вважав і О. Брюкнер, ми підсилюємо аргументацію фактологічною базою); теонім *Сварожич* та назва вогню *сварожич* є діалектним виявом відмінностей сакральної лексики в різних локальних системах вірувань: що в одній системі має статус власної назви, те в іншій системі може перебувати на рівні загальної назви.

Отож, робить висновок дослідник, нічого спільного з реальним язичництвом теоніми *Сварог* і *Дажбог* не мають [417].

Безсумнівно, дослідник має рацію в тому, що християнські книжники доклали своє бачення проблеми. Але в цілому гіпотеза, як видається, має хибкі місця. По-перше, її головні аргументи у тому плані, що слово *сварог* мало лише загальне значення ‘поганський бог’ і що формула **dadj bogъ* стала противагою новій формулі *спаси Бог*, не спирається на достатньо переконливі докази. Так, існує спеціальне дослідження, яке показує, що формули типу *да(ж)дь Господи* та *дай Бог* зберігались у східнослов’янському православ’ї з чіткою диференціацією: перша з них уживана в урочистому стилі, контекстах книжного характеру [334, с. 242–249], тобто саме там, звідки її мали б вилучати у першу чергу в разі тлумачення як язичницького пережитку. По-друге, слід взяти до уваги, що вогонь, якому поклоняються під стодолю, виконує важливішу сільськогосподарську функцію — підсушує хліб нового врожаю.

З іншого боку, коли врахувати, що у візантійському протографі хроніки Малали йдеться про обожнювані небо і сонце, то слов’янська вставка про Сварога (при очевидному зв’язку теоніма з назвою вогню *сварожич*), взагалі кажучи, знаходить семантичне виправдання. У всякім разі, спроба приписати цьому імені невмотивоване значення ‘язичницький бог’ видається значною натяжкою.

Тому, зберігаючи критичні настанови щодо генеалогічних зв’язків персонажів слов’янського язичництва, необхідно розглянути проблему і спробувати виявити ті мотиви, які, вірогідно, могли б надихнути книжника на те, щоби добрати свої слов’янські ономастичні вставки до «єгипетських» імен саме у такій послідовності — Сварог-батько і Дажбог-син.

Солярна атрибутика персонажів ще у ХІХ ст. відволікла увагу дослідників від іншої суттєвої ознаки — покровительства, небесного

патронату. Тому, як видається, аналіз цієї останньої функції не знайшов належного місця в оцінці літописних свідчень про Сварога і Дажбога. Разом із тим немає сумніву, що ця викладена візантійською хронікою схема родинних стосунків мала вплинути на літописців незалежно від того, якими були реальні язичницькі уявлення дохристиянської Русі: адже літописи також мали в центрі уваги князів, княжі династії і те, «хто раніше почав князувати у Києві». Питання тільки в тому, чи можна сьогодні віднайти ті смислові підґрунтя, які надихнули б літописця поставити своїх богів у відповідність до «єгипетських».

Беззаперечно спільним контекстом літописного повідомлення і церковних повчань є віднесення Сварожича з Дажбогом та вогню-сварожича до Єгипту. Особливо доказовим це постає, коли пригадати, що єгипетські поклоніння вогню, який сприяє врожаю, є новацією СлГр, бо вона не має підтримки з боку візантійського протооригіналу. Отже, за обома повідомленнями про солярну домінанту у віруваннях Єгипту стоять більш-менш виразні загальнокультурні уявлення Русі, які до того ж відповідають історичній реальності.

Під таким кутом зору слід ретельніше поглянути на повідомлення Іпатіївського літопису. Воно починається з того, що літописець описує свою подорож до Ладоги, де його подив викликали знахідки скляних намистин, які, на думку ладожан, начебто випадають із великої хмари та вимиваються водами Волхова. У зв'язку з цим ладожани розповідають літописцеві про ще більші дива: у північних краях із хмар деінде випадають білченята, деінде оленята, а потім підростають і розходяться по землі. Пославшись на ладозького посадника Павла та ладожан як на свідків, літописець підтверджує існування таких знамень авторитетом хронографа і не утримується від того, щоб навести приклади:

аще ли кто сему вѣры не иметь. да почнетъ (= почтетъ)
фрѣнографа въ црѣтво право дожгъцю бывшю и тучи велиции.

пшеница с водою. многою смѣшена спаде. юже събравше. насыпаша сусѣкы велиа. тако же и при Аврильѣанѣ крохти сребеныа спадоша. а въ Африкѣи трие камени спадоша превелици и бы^ѣ по потоу и по раздѣленіи ѣзыкѣ. поча црѣствовати первое Местромѣ. ѿ рода Хамова. по немѣ Еремиа. по немѣ Феоста иже. и Соварога⁶⁸ (*зварога* в іншому списку). нарѣкоша Егуптане црѣтвующю. сему Феостѣ въ Егуптѣ въ время црѣтва его. спадоша клѣщѣ с ѣбсѣ нача ковати оружье прѣже бо того палицами и камениемъ быахуса. тѣ же Феоста законѣ. оустави женамъ за единѣ мужѣ. посагати и ходити говеющи. а иже прелюбы дѣющи. казнити повелѣваше сего ради прозваше и бѣ Сварогѣ. преже бо сего жены блудахоу. к немуже хоташе и бахоу. акы скот блудаще аще родашеть дѣтищѣ. которыи ѣи любѣ бываше. дашеть. се твое дѣта. он же створаше празнество приимаше Феостѣ же съ законѣ. расыпа. и въстави единому мужю едину жену имѣти. и женѣ. за одинѣ моужѣ посагати. аще ли кто переступитѣ да ввергуть и в печь огнену. сего ради прозваша и Сварогомѣ. и блѣиша и егуптане. и по семѣ црѣтвова сѣ его именемъ Слѣнце егоже наричють. Дажьбѣ бѣ бо мужѣ силенѣ. слышавше нѣ ѿ кого жену нѣкую. ѿ Егуптанинѣ баѣту (= богату) и всажену (= въ сану) соущю. И нѣкоему въсхотѣвшю блудити с нею искаше еѣ ѣти ю хота. И не хота ѿца своего закона расыпати Сварожа. поемѣ со собою моужѣ нѣколко. своихѣ. разумѣвъ годину. егда прелюбы дѣеть ночью. припаде на ню (и) не оудоси мужа с нею. а ону обрѣте лежащю съ инѣмѣ с нимѣ же

⁶⁸ У примітці до цього слова видавці зазначають, що буква *o* після *C* виправлена

хоташе емъ же ю и мучи и пусти ю водити по земли в коризнѣ. а того любодѣица всѣкну и бы^ѣ чисто житѣе по всеи земли. Егупетъскои. и хвалити начаша [ИпЛіт: 277–279].

Витоки цієї літописної статті беруть початок з Хроніки Іоанна Малали, яка відома в давньоруському перекладі з XI ст. [369]. Зв'язки літописної статті з Хронікою Іоанна Малали були детально проаналізовані В. М. Істріним [171], а пізніше — О. В. Твороговим [347], який, окрім іншого, вніс суттєві доповнення до аналізу В. М. Істріна.

Зіставивши літописну назву *Сварог* із назвою *сварожич* у церковних повчаннях, можна помітити деякі закономірності. Міфологічні назви у церковних переліках, як уже зазначалося, розташовані досить строго за рангом: на першому місці стоять чоловічі теоніми, потім жіночі, по тому йдуть назви нижчих демонічних істот, а відтак — назви природних об'єктів поклоніння: камені, дерева, джерела, вогонь тощо. Навіть у відхиленнях від такої послідовності спостерігається та ж ієрархічність, що вже було показано у зв'язку із аналізом міфологічних назв *род* і *рожаниці*. Ще один випадок відхилення зазначеної закономірності стосується безпосередньо назви *сварожич* і цікавий тим, що показує, як дана назва іноді сприймається книжниками на рівні власної назви. Це видно із зіставлення різних місць:

і вѣр҃ють в Пер҃уна. і в Хорса. і в Мокошь. і в Ѓима. і вє Р҃гла і вѣ ви́лы <...> і мнѣть бо҃гынями. і покладывах҃уть имѣ теревы і к҃ры имѣ рѣжють. і ш҃невѣ мо҃лтсѣ. зов҃ще єго сварожичем і чесновито^ѣ. б҃гмѣ же єго творѣ^ѣ (СлХр) [Тих.: 89];

то со҃уть идо҃лосл҃ужители, иже ставѣть трапез҃у рожаницамѣ, корован мо҃лтѣ ви́ламѣ и ш҃неви под ш҃вином (СлХр) [Тих.: 94];

<...> но и ныне по оу^краинамъ молатса емѹ. проклатомѹ
 бѹ пероуноу. хорсоу мокоши. виламъ. <...> вѣроують
 оупырем. <...> и берегенамъ <...> а друзнии вѣроують
 въ сварожитьца. и артемида и артемидню <...> а инни
 къ кладеземъ приносща молатса и в водоу мечють
 велеахоу жертвѹ приносще. а друзнии под швином и
 повѣтехъ скотѣхъ молатса... [СлГр-Ч: 222b–223a];

А друзнии [молятся. — М. З.] Перенѹ. Хурсѹ. вилам и
 Мокоши. оупиремъ и берегынамъ [...] А инни въ
 Сварожитца вѣрѹють и в Артемидѹ. [...] А друзнии къ
 кладѣзамъ приходяще молатса и въ водѹ мечють
 Велеарѹ жертвѹ приносще. А друзнии шгнѣви и
 камению, и рѣкамъ, и источникамъ, и берегынамъ, и в
 дрова (СлЗл) [Тих.: 107–108].

Порівняння показує, що назва *сварожич* (=огнь, овин) завжди посідає своє місце серед назв природних об'єктів поклоніння після назв першорядних і другорядних персонажів. Це може свідчити на користь того, що початкова назва *сварожич* не співвідносилась у пам'ятках з вищим богом чи демонічною істотою. Але в останніх двох прикладах спостерігається розрив прийнятої послідовності: після нижчих демонічних істот знову називаються антропоморфні божества Сварожич, Артемід, Артеміда, а надалі послідовність відразу ж закінчується переліком неживих природних об'єктів.

Логіка, судячи з усього, така. Книжники вбачають у слові *сварожич* власну назву, але відчувають, що її місце не відповідає її ономастичному рангу. І щоби переконливіше підкреслити ономастичність назви, додають до неї еллінське ім'я Артеміда і ім'я Артемід — вигаданого принагідно до

еллінських рода і рожаниці бога (стоїть останнє ім'я, як і личить, перед жіночим іменем).

Ці спостереження допускають, щоб їх екстраполювати на ономастичні вставки у переклад хроніки Малали. Загальні книжні настанови зрозумілі: боги, що називаються античними взірцями, повинні мати питомі слов'янські відповідники — «тим самим богам треба кладуть і творять і слов'янський язик». А це і є вагомий привід назвати імена слов'янських богів. Далі зрозуміло, що такий книжник вочевидь бачив, що у хроніці йдеться про богів-покровителів єгиптян. Тому на сучасному йому церковно-учительному, літописному та іншому літературному Олімпі і його народних пережитках мав, слід здогадуватися, відшукувати саме таких персонажів у першу чергу.

Один із цих персонажів відомий сучасним дослідникам і із іншого джерела: це Дажбог, якого «Слово о полку Ігоревім» визначає патроном руських князів [324, с. 28–30]. Іншим претендентом на «святе місце», за логікою обставин, міг бути вогонь-сварожич (пор. вище *огнь богъ*), він же, в іншому давньоруському потрактуванні, Сварожич. Але в такому разі середньовічний автор під кутом зору сучасного йому іменника і під впливом хроніки Малали у формі *сварожич* неминуче побачив би патронім, із якого ім'я батька обчислюється автоматично — Сварог! Причому вже не мало б принципової ваги, чи зберігався на той час у мовному вжитку русичів не зафіксований пам'ятками апелятив **svarogъ* з його невідомим тепер конкретним значенням: однієї форми *сварожич* було б досить для висновку про Сварога-отця. Тим самим проблема потрібної книжнику ономастичної вставки і навіть її ранжування вирішувалась би: двох зазначених назв — *Дажбог* і *сварожич* — книжникові вистачило б, аби навести свої паралелі до хроніки Малали, мало цікавлячись тим, що ж там було в реальному язичництві насправді (християнських книжників це дійсно не обходило).

У межах такої гіпотези знаходить своє пояснення і те, чому ім'я такого вагомого, головного бога (виходячи із літопису) зустрічається у пам'ятках один-єдиний раз: мабуть, таки дійсно не було такого бога в язичництві східних слов'ян: як він сам, так і його ім'я сконструйовані книжниками. Але, як видно з іншого боку, книжники, спираючись на факти попередніх писемних пам'яток, могли мати вагомий, з їхнього нав'язаного хронікою Малали погляду, підстави на користь існування цього бога.

Додаткового обговорення потребує проблема вірогідності існування в реальному язичництві бога на ім'я *Дажбог*. Цей теонім двічі засвідчується літописом (окрім перекладу хроніки Малали ще раз у так званому пантеоні Володимира), церковними повчаннями і, як уже зазначено, «Словом о полку Ігоревім». Ближчий за часом матеріал, яким охоче послуговуються дослідники на користь теоніма *Дажбог* (див. наприклад: [363, с. 38–40]), мало що дає у цьому відношенні безпосередньо. Так, у двох майже ідентичних варіантах однієї української весільної пісні «з дуже давніх часів» (як сказано у примітці до видання) приводиться така розмова князя (тобто жениха, молодого) з Дажбогом:

Поміж трьома дорогами, рано-рано,
 Поміж трьома дорогами, ранесенько,
 Там здибався князь з Дажбогом, рано-рано,
 Там здибався князь з Дажбогом, ранесенько.
 Ой ти, боже, ти, Дажбоже, рано-рано,
 Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько [54,
 с. 219].

Але, зазначимо, факт членування тексту на слова з боку збирача фольклору і орфографія цього збирача є фактом інтерпретації. Сам же наведений текст як фонетико-сміслове явище піддається й іншому

тлумаченню. Достатньо взяти до уваги фонетичну невиразність збігу приголосних [з] і [з] у мовленнєвому відтинку [кн 'аз' з дажбогом], з одного боку, та припустити смислові варіанти *здибався князь да ж з богом* та *ой ти, боже, ти да ж, боже*, з іншого боку, щоби піддати значній критиці позицію тих, хто вбачає у пісні нагадування теоніма *Дажбог*. Скоріше за все, тут початково виступали підсилювально-експресивні частки *да ж* (еквівалент *та ж*) у типовій для українського мовлення комбінації. Тим більше цей висновок підтримує підсилювальна частка *ж* (*зверни ж мені з доріженьки*) у цій же цитаті.

Подібний же випадок нагадування Дажбога маємо ще в одній українській обрядово-весняній пісні:

— Ой ти, соловейку,
 Ти, ранній пташку,
 Ой чого так рано
 Із вир'їчка вийшов?
 «Не сам же я вийшов,
 Дажбог мене вислав...» [295, с. 31–32].

Радше, знову ж таки, тут співалось *да ж бог мене вислав* з експресивним паралелізмом (типовим явищем для усної народної творчості) до підсилювальної частки *же* у попередньому рядку і у зв'язку з підсилювальними частками *ой* у всьому попередньому тексті. Ще більше підтримується подібний висновок широким східнослов'янським народно-пісенним матеріалом, у якому рефренів на зразок *ой дай же, боже* та *ой дай, боже* (з частками підсилювальної експресії) можна знайти буквально розсипом [122, с. 65, 63–65 та ін.]. У світлі всіх цих фактів правдивість нагадування Дажбога в українських народних піснях постає досить проблематичним питанням.

Інший ряд прикладів пов'язаний із різними варіаціями формули **dadj bogъ*, яка продовжувала свою історію цілком незалежно від факту існування теоніма *Дажбог* і подеколи набувала семантичних модифікацій, здатних переводити її на ономастичний рівень (знову ж таки, незалежно від історії теоніма *Дажбог*). Виразний випадок такої семантичної модифікації знаходимо в «Енеїді» І. Котляревського:

Се, що з порожніми сумками
Жили голодні під тинами,
Собак дражнили по дворах;
Се ті, що *біг дасть* получали,
Се ті, яких випроводжали
В потилицю і по плечах.

Як видно, вираз-відповідь жебракам *біг дасть* має цілісне об'єктне значення, причому автор поеми виділяє його як правдивий українізм. Наведений Б. Грінченком такий же вираз *дазь-бі = дасть-бі* у значенні 'бог подасть' [83, с. 356] показує, що у першому випадку ми маємо поширений вираз, у якому спостерігається характеристична мовна метонімія: вислів того, у кого просять, стає тим, що одержує той, хто просить.

Наступний крок такої метонімії — зворотний: той, хто одержує відповідь, повертає її вже як прізвисько-характеристику на того, хто цю відповідь дає. Типологічно подібна еволюція подібних виразів підтверджується українськими прізвищами на зразок *Колядинемаю*, *Недайколяда* тощо. У першому з них метонімічна оберненість проступається особливо яскраво за рахунок етимологічного збереження дієслова у першій особі однини: так людина відповідала колядникам, так колядники її прозвали.

Це чи не краще пояснює східнослов'янські за походженням топоніми *Дадзибоги*, *Дацьбоги* на терені Білостоку (Польща), на які вказується ще в

О. М. Афанасьєва у зв'язку з теонімом *Дажбог* [15 I, с. 65]. Найімовірніше, йдеться про топоніми, утворені або від антропонімів-прізвиськ, або від колективної експресивно-прізвиськового характеру назви жителів певних сіл (про останнє свідчить граматична множина топонімічних форм). До цього ж ряду прилучаються, очевидно, і антропонім *Dadzbog*, указаний С. Роспондом [314, с. 9], а також інші подібні, до яких апелюють у зв'язку з теонімом *Дажбог* [363, с. 40]. Слід визнати слушною думку Л. Мошинського, що ці власні назви існування теоніма *Дажбог* потвердити не можуть [417, с. 289–290].

І все ж типологічно подібні факти показують, що вираз **dadj bogъ* весь час знаходився на такому мовному стрижні, який надзвичайно уможлилював перехід цього виразу на ономастичний рівень. У сукупності з писемними свідченнями, а також із реконструктивними даними на широкому індоєвропейському тлі ці факти скоріше промовляють на користь існування теоніма *Дажбог*, аніж спростовують його.

6.2. Вогонь-багаття і вогонь-сварожич

Одним із хистких місць у висунутій гіпотезі є те, що залишалися непроаналізованими ономасіологічні зв'язки назви *сварожич* із назвою *вогонь*. Але ж джерела недвозначно повідомляють, що русичі «огневі ся молять, зовущє его сварожичем». Звідси й висновок дослідників, що *сварожичь* — це назва вогню. На цьому висновку базуються всі ті етимології, що пов'язують слово *сварожич* з ідеєю неба, сонця, палаючої субстанції. І хоча початковий поштовх до цих пошуків іде передусім від солярних ознак еллінських Гефеста (бога ковальства і вогню) та Геліоса (обожненого сонця), проте, як очевидно, власне слов'янський матеріал також дає підстави пов'язувати назву *сварожич* із солярними ознаками. Тому цілком зрозуміло, що аналіз міфологічної солярно-вогневої атрибутики потребує у даному випадку ретельнішої уваги.

У XIX ст., саме на час, коли під впливом згаданої вище літописної вставки виникли генеалогічні пояснення слов'янських богів, стосовно походження теоніма *Дажбог* висувалися зближення з іє. *dag- 'день, світло' [336] та з дінд. dag- 'горіти, пекти' [15 I, с. 65]. Принагідно зазначимо, що ці зближення спростовував В. В. Макушев, який, із свого боку, вбачав у теонімі зв'язок із дхрв. *дажь* 'дощ' (тобто Дажбог — це бог дощу, щось на зразок римського *Jupiter pluvius*) [248, с. 70–72]. У наші часи В. І. Абаєв запропонував тлумачення *Дажбог* як 'добрий бог', маючи на увазі для першої частини кельт. *dagus 'добрий' (дірл. *dagh*, гал. *dagus* у тому ж значенні). А коли це значення 'добрий' підзабулося, то воно замінилося епітетом іранського походження *Хорс* — 'хороший' [2, с. 13] (зауважимо, що все ж таки важко зрозуміти, як перше слово могло б замінитися другим за тих умов, що значення першого на час заміни стерлося).

Однією з авторитетних сучасних думок є та, що теонім *Дажбог* етимологічно утворився від праслов'янської імперативної форми *dadj (від дієслова *dati) і *bogъ 'благо, частина, доля, багатство', тобто Дажбог — це бог-податель [405 4, с. 182–183]. Варто у цьому зв'язку зазначити і висновки В'яч. Вс. Іванова про те, що «іменування бога як 'дарителя благ' було безперечно характерне для цілого ряду індоєвропейських діалектів» і що відповідне особове ім'я може бути реконструйоване на семантичному рівні для спільноіндоєвропейської мови на підставі зіставлення даних слов'янської, грецької та давньоіндійської традицій і пізньоанатолійських традицій» [163, с. 75, 77–78].

Не можна залишити поза увагою концепцію Ю. О. Карпенко, яка обґрунтовує етимологічне поєднання в теонімі *Дажбог* ідеї солярності та ідеї бога-подателя, а тим самим, власне кажучи, об'єднує позиції дослідників XIX ст. і сучасних науковців. Думка автора полягає у тому, що посл. *bogъ на одному із етапів свого семантичного розвитку на ступені сакрального аблаута *bag- набуло значення 'вогонь' (і це значення

збереглося в укр. *багаття*), а тому початковий смисл праслов'янської імперативної формули **dadj bogъ* виражає прохання до вищої істоти дати вогню. Таким чином, *Дажбог* — це 'той, хто дає вогонь'; відповідно *багатий* — це 'той, хто має вогонь', а *убогий* — 'той, хто вогню не має' [196, с. 13].

Отже, беручи до уваги цю думку, наріжним каменем проблеми можна вважати питання про початкові значення псл. **bogъ* і питання про його зв'язки зі словом *багаття*. За підсумками О. М. Трубачова, псл. **bogъ* з етимологічного погляду від найдавніших часів позначає верховну надістоту, бога. Це значення поєднує його з дуже близьким за формою та інноваційною семантикою дірн. *baga-*, що дає багатьом дослідникам підстави говорити про іранське запозичення у слов'янські діалекти. З іншого боку, те ж саме псл. **bog-* дуже щільно пов'язане з давньою слов'янською похідною лексикою, яка має початкове значення 'багатство', а звідси — також із індоєвропейською лексикою, що має значення 'доля', 'ділити', 'одержувати долю', 'наділяти'. А це свідчить на користь початкової приналежності слова до питомого праслов'янського лексичного фонду. Наукова полеміка точиться саме з цього пункту, але не щодо значень слова і його похідних [405 2, с. 161–163].

Цілком зрозуміло, що ця абстрактна на сьогодні ідея 'блага, добра, багатства', пов'язана з коренем **bog-*, колись стосувалася значно конкретніших речей. Можна здогадуватися, що на початковому досакральному етапі аналізоване слово, очевидно, позначало просте і життєво важливе поняття: **bogъ* — це 'те, що споживають; їжа (рослинна)'. Відгомони цього значення можна вбачати у словах типу *богун* 'частина шлунку жуйних тварин, де відбувається накопичення їжі і перший етап травлення' та інших подібних [212]. Походження цих слів можна тлумачити як метонімію: те, що міститься у шлунку (**bogъ*), переходить на назву шлунка. Типологічна паралель до цього

спостерігається, наприклад, у рос. *зоб* ‘розширена частина стравоходу птахів, комах і моллюсків, що служить для накопичення і розм’якшення страви; воло’. Сюди ж стосується також укр. *дзьоб*: очевидно, первинно із переосмислення дукр. *зобъ* — ‘те, що дзьобають’, а звідси — ‘те, чим дзьобають’ [107 II, с. 63]. До цього давньоруська мова фіксує ще *зобъ* ‘страва, їжа’ та *зобъ* ‘сипкий корм’ [328 6, с. 53–53]. Подібні ж значення засвідчені у всіх групах слов’янських мов: срб. *зоб* ‘овес’, слн. *zob* ‘кормове зерно’, ч. *zob* ‘корм (пташиний)’, п. *zob* ‘корм’ тощо [373 II, с. 102]. Здається, така ж сама паралель простежується й у давніх значеннях слова *живіт*: з одного боку, це назва частини тіла, у якій містяться органи травлення, а з іншого боку, поруч із цим давньоруська мова знає ще такі значення цієї назви, як ‘скот (свійські тварини)’ і ‘домашній скарб, майно’ [328 5, с. 103–104]; пор. до цього ще такі похідні, як *живити(ся)*, *поживити(ся)*, *розживити(ся)*, *споживати*, *вживати*, *живлення* тощо, де базовою є сема ‘їсти’ (власне, щось на зразок ‘їжею підтримувати живіт=життя’).

Зрештою, назва найбільш вагомих для слов’ян злакових культур *жито* також входить у цю парадигму. Таким чином, метонімічний зв’язок назви, що позначає їжу (‘благо’), і назви частини тіла, де ця їжа міститься, простежується цілком виразно.

Подібні процеси номінації не є суто слов’янськими. Так, давньогрецьке слово ζωή означає, як на це звертає увагу К. Керенї, не тільки життя людини й усіх живих істот, але й те, що вживається для харчування. Аналогічне значення має також і слово βίος [200, с. 14].

Для теми, що тут розглядається, у світлі наведених вище спостережень принципово важливо наголосити на тому, що у слов’янських мовах жодного випадку безпосереднього зв’язку самого кореня **bog-* (без структурних ускладнень) з ідеєю вогню не виявляється. Це дає підстави обстоювати думку, що такого значення цей корінь (саме як носій

лексичного значення) ніколи не мав і не набував. Тоді постає питання про те, яким чином пов'язана назва *багаття* з ідеєю вогню.

М. Фасмер пояснює назву *багаття* через етимологічні зв'язки з дгр. фóуо ‘смажу, підсмажую’, двн. *bahhan* ‘пекти’, вважаючи менш задовільним зближення з псл. **bogaty* ‘багатий’ [373 I, с. 101–102]. Цю ж думку (але не відкидаючи можливість інших етимологій) поділяє О. М. Трубачов, вбачаючи тут праслов'янський лексичний діалектизм східнослов'янської зони [405 2, с. 124]. «Етимологічний словник української мови» також виходить із цієї ж позиції, виводячи укр. *багаття* із псл. **bag-* ‘горіти’, і вважає зв'язки слова *багаття* з псл. **bogaty* ‘багатий’ безпідставними [107 I, с. 109].

Протилежні погляди належать О. О. Потебні та Д. К. Зеленіну, які пов'язували назву *багаття* саме з **bogaty* ‘багатий’. Перший з них гадав, що в основі назви лежить міфологічне уявлення про перетворення жару в золото [304, с. 117], а другий вбачав тут табуїстичну заміну назви небезпечної стихії, що знищує багатство [118, с. 59–60]. На наш погляд, ці два дослідники були найближчими до правильного розуміння проблеми: укр. *багаття* ‘вогонь’ (та його інші східнослов'янські відповідники — пор. ще *багач* у тому ж значенні) не можна, здається, відірвати від **bogъ* ‘багатство’. На користь цього свідчать, по-перше, давні українські фіксації із актів Стародубського магістрату 1690 р., які наводить О. О. Потебня і де виявляється початковий кореневий звук [o]: пор. *почал грѣтися ведле богачу, пришол до них богачу и стал погриватися, а пан ... ударил его по озадку: иди ... по дрова, а тут негрѣйся* [304, с. 117]. Щодо наявності кореневого [a] у словах *багаття*, *багач*, то воно, як видається, краще пояснюється все ж таки міжскладовою асиміляцією, про що говорили О. О. Потебня [304, с. 117] А. Кримський і ряд інших дослідників [405 2, с. 158]. Про явище регресивного уподібнення у слові *багатий* говорить також Ю. Шевельов [394, с. 136]. Пояснення цього [a] через сакральний

аблаут, пропоноване Ю. О. Карпенком, наражається в даному випадку на критику з боку таких відомих паралелей, як укр. *качан* (із *кочан*), *кажан* (із *кожан*), *гарячий* (із *горячий*) тощо: якщо сакральний аблаут і мав місце, то більш нова міжскладова асиміляція його настільки замаскувала, що необхідні додаткові докази на користь давнішого процесу.

По-друге, у цьому світлі вже проста фіксація др. *богатие* ‘майно, багатство, матеріальні цінності’ [328 1, с. 257] (до речі, той же семантичний архетип простежується також і в запозиченому у слов’ян алб. *bagëti* ‘худоба’) чинить значні перешкоди для того, щоб омонімічно розвести *богаття* ‘багатство’ і *багаття* ‘вогонь’ до різних коренів *bog- ‘благо’ і *bag- ‘пекти’: дійсно, др. *богатие* фонетично мало б дати абсолютно закономірне укр. *багаття*. Ця форма і спостерігається у назві *багаття* ‘вогонь’. Натомість значення ‘майно’ для слова *багаття* відсутнє. З іншого боку, обидва значення — *богатье* ‘свіжий хліб (із зерна нового врожаю)’ і *богатье* ‘вогонь, що тліє під золою’ — як омоніми подає для російської мови М. Фасмер [373 I, с. 183].

Ще одна суттєва перешкода щодо пояснення назви *багаття* через архетипи *bag- ‘пекти’ або *bog-/*bag- ‘бог’ → ‘багаття’ викликана з боку структурно-семантичної організації назви *багаття*, аналіз якої дослідники чомусь полишають осторонь. У словотвірному плані назва має прозору будову, де історично поєднані суф. *-at-, який виявляє сему ‘наявність у великій мірі того, що позначається кореневою морфемою’, і суф. збірності *-ij-, тобто назва має архетип *bogatyje з його реальними відповідниками, наведеними вище. А тому до цього слушно пригадати ще одне слов’янське слово, у структурно-семантичному плані своєї історії разюче подібне до др. *богатие*. Це слова типу укр. *збіжжя*: п. *zboże*, ч. *zboží*, слц. *zbožie* тощо, де значення концентруються навколо понять майна у вигляді зерна, худоби. Дійсно, на рівні архетипу тут маємо *sūbogъje з подальшим *sъbožъje, *sbožъje і нарешті *збіжжя*. Префіксальна частина цього

утворення тлумачиться звичайно як *sŭ- ‘хороший’ у паралелі, наприклад, з дінд. *subhagaḥ* ‘щасливий; такий, що приносить щастя’ [373 II, с. 84–85]. Проте у порівнянні з рос. *богатье* ‘свіжий хліб (із зерна нового врожаю)’, де реалізоване значення сукупної збірності, можна висловити думку, що префікс *sъ- у слові *sъbožьje виражав у слов’ян ту ж саму ідею сукупності: пор. такі відомі приклади, як *собор*, *збори*, *союз* тощо, де етимологічно фігурує префікс *sъ- із цим значенням. Цікаво, що ця лексична модель іменування багатства знаходить ізоморфну паралель у віруваннях слов’ян, де найдавнішими символом багатства слугують вовна, хутро, волосся, зерно, комахи, бджоли, краплини води, зоряне небо, тобто предмети і явища із спільною ознакою сукупної множинності [6, с. 119].

Щодо ідеї вогню, то у слов’ян вона, наскільки свідчать відомі факти, не виражається за допомогою подібних лексико-словотвірних моделей (на відміну, скажімо, від ідеї води: пор. рос. *половодье*, *разводье*, укр. *водопілля* і под., де, зрештою, провідною семою є позначення просторів, зайнятих водою). А тому якщо пов’язувати прикметник *багатий* безпосередньо з прадавньою ідеєю вогню, то слід визнати, що *багатий* — це не просто ‘той, хто має вогонь’, а ‘той, хто має вогонь у великій кількості’. Але вогонь, взагалі кажучи, або є, або його немає — *tertium non datur*. Кількісно-об’ємні виміри до цієї стихії не застосовуються.

Проте у житті слов’ян був важливіший момент перетину вогню і врожаю. Мається на увазі той вогонь під клунею (*под овиномь*), яким підсушували, доводили до кондиції зерно у снопах нового врожаю, тобто *богатие*. Такий вогонь — помічник вкрай небезпечний (пор. у С. В. Максимова: «Так как без огня овин не высушишь, а сухие снопы — что порох, то и суждено овинам гореть. И горят овины сплошь и рядом везде и каждую осень» [246, с. 56]). Зрозуміло, що й поводження з вогнем має бути дуже обережним (як і в усіх інших випадках життя). Тому це поводження було обставлене цілим комплексом релігійно-табуїстичних

уявлень, заборон, прикмет. Ці ж уявлення відігравали провідну роль при називаннях як самого вогню, так і дій з вогнем, про що ґрунтовно повідомляє Д. К. Зеленін [118, с. 58–62]. А тому дуже ймовірно, що врешті-решт відбулося метонімічне перенесення назви за суміжністю: вогонь також стали називати багаттям. Це й пояснює ту незвичайність семантичної моделі номінації, на яку не можна не зважити, досліджуючи походження назви *багаття* ‘вогонь’.

У світлі наведених міркувань привертає увагу те, що у джерелах у зв’язку з хлібом (*богатиєм*), який підсушувався вогнем, існують і інші номінації — *спорыня, жито, суша*, засвідчені СлГр. Особливий інтерес викликають списки КБ і Ч: *а огнь твора^Г рекъще спорыню сѹща* (= *суша* в Ч) *егда зрѣет* (до *суша* нагадаємо сучасне укр. *сушина, сушня* ‘висушені сливи, вишні, порізані на шматочки груші, яблука’). З контексту виходить, що вогонь ситуативно одержує назву *спорыня*. Таке представлення є, мабуть, пізнішою трансформацією пам’ятки: пор. *а шгнь бгъ егда сѣхне жито. тогда спорыню творить* у списку НС; *шгнь творить спорыню сушить. і зрѣеть того ра^Г* (ПЗ). Але це не знижує вартості свідчень: для книжників ситуативне значення було, очевидно, прийнятним.

У М. Фасмера велике гніздо слов’янських слів кореня **spog-* (др. *спорыня* ‘багатство, надлишок’, рос. *спóрый, спор, спора́, спóро*, укр. *спорий* ‘швидкий, успішний, об’ємистий’, бр. *спор* ‘успіх, прибуток’, др. *споръ* ‘багатий, рясний’, цсл. *споръ* — те ж саме, болг. *спор* ‘прибуток, урожай’, срб. *спѡр, -а, -о* ‘повільний; тривкий’, слн. *spòr, spóra* ‘рясний, споживний’, ч. *spogý* ‘міцний, кремезний; стислий; насичений, місткий’, слц. *spogý* ‘щедрий, рясний’, п. *spogu* — те ж саме, вл. *spogu*, нл. *spogu* ‘щедрий, рясний; бережливий’) зіставляється з дінд. *sphirās* ‘огрядний, рясний, багатий’ та іншими індоєвропейськими відповідниками. Таким чином, при очевидній зрозумілості цього слов’янського лексичного прошарку потреби зазначити, що вогонь також міг одержати номінацію

спориня, не відчувалося. Мабуть, інакше було б, коли б слово *спориня* збереглося лише в єдиному контексті, схожому на КБ та Ч.

Саме така справа із назвою *сварожич*, щодо праслов'янського лексичного значення якої нічого певного сказати не можна. Єдиний давній смисловий натяк — це те, що вогонь під клунею називали сварожичем. Але ж це ще не гарантує того, що ідея вогню як субстанції також позначається цим звуковим комплексом. З цього погляду цікаво звернутися до рум. *sfarog*, запозиченого у слов'ян. Ним позначається *все перегоріле, обвуглене, спалене, висушене спекою, взагалі всяка суш* [408, с. 615], див. також: [223, с. 190; 166, с. 147; 168, с. 450]. У свій час Л. Леже відзначив думку П. Сирку про те, що у слов'ян-язичників це слово могло позначати небо, сонце [223, с. 190]. Власне, подібне пояснення відповідає тогочасним панівним солярним настановам і, очевидно, ними ж і навіяне. А ось румунське свідчення залишилося у працях, присвячених потрактуванню номінацій слов'янських божеств, можливо, недооціненим. Адже це значення досить чітко вказує на те, що колись **сварогъ* могло позначати щось таке, що *зазнало* впливу вогню, було *піддане* його дії, але, вірогідно, ще не сам вогонь. На користь такого міркування вказує й типологія запозичень, яка свідчить, що засвоюється зазвичай центральне, найбільш обсяжне і вагоме за змістом значення. Якщо ж приймати традиційне розуміння, що *сварожич* — це назва вогню, то важко пояснити, яким чином ця слов'янська назва почала б позначати у румун певний продукт, але не вогонь.

Ще один аргумент полягає в тому, що самі книжники вважають потрібним пояснити слово *сварожич*: **огневи ся молять, зовүще его сварожичем, молятьса огню сварожичү** (пор. ще раз для виразності **огнь творят рекүще спориню**). Отже, дві назви позначають тут дві сутності, які, принаймні, не зовсім збігаються. У такому разі **sъvarogъ* могло початково позначати якийсь продукт, що зазнав дії вогню, як це й

засвідчено румунською мовою. А оскільки цей вогонь виразно пов'язаний зі стодолою (овином), то цим продуктом-сварогом міг бути хліб-урожай, що сушився вогнем-сварожичем. У плані цього міркування особливого сенсу може набути позначення підсушеного врожаю словом *суша* у СлГр за списками КБ і Ч та згадане вище укр. *сушина*: семантично тут маємо повне узгодження з рум. *sfarog*.

Тут необхідно звернути увагу на дослідження Т. О. Черниш, яка ретельно проаналізувала серед іншого псл. *var- в його численних рефлексах в усіх слов'янських мовах ('варити' і под.), показала наявність значної кількості лексико-семантичних груп, об'єднаних узагальненими семантичними рисами, як-от: 'високотемпературний вплив як технологічний засіб'; 'предмет споживання (у широкому сенсі цього слова)', одержаний за рахунок процесу варіння [390, с. 259, 269 та ін.]. Під таким кутом зору рум. *sfarog* як слов'янське запозичення набуває зрозумілої мотивації. Отже, етимологічні пошуки в цьому напрямі мають перспективу.

У плані сказаного привертає ще увагу діалектне укр. (півд.-сх.) *зварок* 'ритуальна вістка, повідомлення батьків молоді про її цнотливість', яке В. В. Лучик пояснює через псл. *var- 'берегти, зберігати': *sъ- 'гарний, добрий' + *varъ 'огорожа, забор, двір' + -ькъ у демінутивній функції [243, с. 31–32]. Враховуючи те, що літописні Сварог і Дажбог запроваджують закон моногамії, порушення якої карається вогненною піччю, то назва *зварок* в її проекції на шлюбну обрядовість очевидно корелює з літописним поглядом, автор якого двічі підкреслює якусь відому йому мотивацію походження імені бога: *а иже прелюбы дѣючи. казнити повелѣваше сего ради прозваше и бѣ Сварогъ; аще ли кто переступить да ввергуть и в пещь огнену. сего ради прозваша и Сварогомъ.*

Таким чином, не виключено, що подальші дослідження можуть висвітлити певні підвалини семантичних зв'язків псл. *var-, укр. *зварок* та др. *сварожичь*.

6.3. Історичний контекст богородичної проблематики:

самозваний єпископ Феодорець та літописний концепт хула

У світлі всього сказаного вище про рожаничний культ увагу привертає лексика літописних джерел, що несуть відгомони подій XII ст., пов'язаних з політикою Андрія Боголюбського (див.: [62; 63; 25, с. 146–148]) і діяльністю самозваного єпископа Феодорця у Володимиро-Суздальській землі, а саме: конкретне змістовне наповнення слова *хула* в контексті тих подій. Адже Феодорець був безпрецедентно люто страчений у Києві, «зане хулу измолви на Богородицу».

З такого погляду помітну сукупність мовних одиниць (лексем, словосполучень, виразів) у текстах, що відносяться до визначеної теми і сигналізують про істотну значимість цієї теми в суспільному дискурсі, можна назвати лексико-тематичним ущільненням, пор.: «Семантична щільність тієї чи іншої тематичної групи слів, деталізація найменування, виділення смислових відтінків є сигналом лінгвістичної цінності позамовного об'єкта, будь то предмет, процес чи поняття» [195, с. 4]. При цьому базові концепти теми й оцінки ситуації, що представлена текстом, можна визначити як її семантико-аксіологічні піки.

Ці попередні зауваження дозволяють перейти до суті питання. Дуже часто давні церковні тексти при їх яскравій полемічній і оцінній домініанті представляються для сучасного дослідника ухильними у визначенні як особи, що наразилася на критику, так і у прямому визначенні предмета критики. Пояснення цьому варто шукати в самому способі викладення думки церковним книжником, який пише про позачасове, вічне. Конкретність інвективи приземлювала б цю вічність. З іншого боку, середньовічному менталітету притаманний високий ступінь етикетності, алегоричності, іносказання, що теж обумовлює зовнішню ухильність від прямої оцінки.

Не зупиняючись на викладенні історичних подробиць, відзначимо тільки, що Феодорець, на наш погляд, намагався обґрунтувати деякі богословсько-догматичні положення, що йшли врозрід із церковною догматикою і з православним розумінням Богородиці. Щоправда, сучасні дослідники досить одностайно говорять про певний язичницький ренесанс на Русі тих часів, внаслідок чого християнська Богородиця на рівні двовір'я стала ототожнюватися з язичницькими рожаницями [222; 255; 318, с. 775]. Оскільки ні прямих, ні дотичних указівок стосовно цього стародавні тексти не містять, питання про «язычествование» Феодорця, підтримуваного якийсь час Андрієм Боголюбським, залишається відкритим для дискусії.

Сумнівність висновків про «ренесансно»-язичницьку орієнтацію правлячої феодальної верхівки Володимиро-Суздальського князівства полягає вже в тому, що, як відомо, князь Андрій Боголюбський домагався від Візантії визнання для Суздальської землі незалежного від митрополита єпископату або окремої митрополії, а Феодорець претендував на визнання Візантією його, Феодорця, на цій митрополичій кафедрі. У світлі листування князя з Константинополем з цього приводу язичницька орієнтація князя навряд чи могла сприяти успіху князівських починань.

Аналіз лексики літописів, які викладають ці події (ми зупиняємося на Патріаршому, або Никонівському літопису в межах повідомлень про походження свята Чесного хреста 1 серпня на честь перемоги на казанськими татарами і взяття міста Бряхімова на Камі — один з початкових епізодів розвитку володимирського культу Богородиці — до вбивства князя Андрія Боголюбського, викладених тут під 1157–1176 рр.), дозволяє, на наш погляд, вважати, що Феодорець ухилився від одного з центральних богословських догматів — від догмату про непорочність і дівочість Богородиці, тобто став на позицію аріансько-несторіанського толку. У цьому пункті самозваний єпископ збурих проти себе Київ, з одного боку, а з іншого боку — князя, при активній підтримці якого почав на цей час активно

складатися володимирсько-суздальський культ Богородиці (нагадаємо, що князь Андрій Боголюбський, утікаючи із Києва у північно-східні землі, підступно викрав ікону Богородиці — власне, з цього розпочинається північноруський культ Діви-Богоматері, що пізніше стає загальноросійським [63]).

З такого погляду літопис привертає увагу великою насиченістю згадувань Богородиці, з яких наведемо тільки деякі для ілюстрації: *милости Божии празнуемъ и пречистыя его Матере; икону пречистыя Богородици и животворящий крестъ Христовъ; предъ образомъ Божиа Матере и честнаго креста; пресвятая Госпоже Владычиця Богородиця, рожшия Христа Бога нашего; Владыко Господи Исусе Христе Боже нашъ молитвами пречистыя ти Матере ... помози намъ; да прославится пресвятое имя твое и пречистыя твоеа Матери; целовавше образъ пречистыя Богородици и честный и животворящий крестъ; И виде ... отъ образа пречистыя Богородици лучя огнены исходяща; и благодарственая Господу Богу и пречистей его Матере воздаша; церковь заложи камену Успение пречистыя Богородицы соборную; Имяшетъ бо велику любовь святей Богородицы; Совершена бысть святая церковь соборная пречистыя Богородици Успение; къ пречистей Богородице приведе ему Господь Богъ ... мастера, И даде Господу Богу, и пречистей Богородице ... много стяжания тощо [ПатрЛіт: 210, 211, 220, 221 та ін.].*

Зрозуміло, подібна лексична насиченість пов'язана з предметом оповіді й сама по собі не привертає особливої уваги в силу очевидної зрозумілості. Однак уже в наведених прикладах слід все-таки відзначити постійну парність Ісуса Христа і Богородиці, постійне підкреслення ідеї її материнства й непорочності.

Це теж начебто не має виділеного семіотичного навантаження, оскільки йдеться про фундаментальні положення християнської догматики. Показова, однак, у даному випадку саме ця сталість у переслідуванні теми.

Досить переконливо це виявляється в редакторській роботі над включеним у літопис текстом грамоти патріарха Константинопольського Луки Хризостомовича Андрію Боголюбському. Грамота збереглася тільки у східнослов'янському перекладі в короткій і розширеній редакціях. Саме остання й представлена в літопису. Зіставлення показує, що при явній і часом буквальній близькості місць обох текстів літописна редакція характеризується посиленням богородичної теми:

ЛукХр(К)

в твоей земли твоимъ почитаниемъ
благочестие умиряется;

яко многи по местомъ молебныа
домы создалъ еси Богу;

ЛукХр(Р)

яко въ твоей земле *Божию благода-
тию и милостию, и пречистыа Бого-
родици помощию ...* благочестие ра-
спростаняется;

яко по многимъ местомъ святыа цер-
кви и честныа монастыри создалъ
еси *Христу Богу и пречистой Бого-
родице; и сице по велицей вере тво-
ей къ Господу Богу и пречистой Бо-
городице* и о благихъ делехъ твоихъ
зело благодаримъ.

Подальші паралелі тільки підтверджують цю лінію розширеної редакції. Більш того, виклавши грамоту за текстом короткої редакції зі своїми доповненнями, літописець продовжує богородичну тему у протиположному напрямку *инемъ чрезъ законъ поучениемъ*. Показово, що літописець у цьому зв'язку детально викладає православні християнські погляди на Богородицю, пор. *Христось бо печати девства не вреди, отъ девы родися* та інші місця [ПатрЛіт: 226–227], що є очевидним посиланням на 79 канон VI Вселенського

собору, який, як було показано, активно використовувався в антирожаничній полеміці.

Отже, під 1160 р. у Патріаршому літописі на вістрі критики знаходиться Феодорець з його *іншими через закон*, тобто незаконними, неканонічними, повчаннями. Далі під 1171 р. повідомляється, що Феодорець одержує єпископство Ростовське. Одним з радикальних його кроків було те, що він *въ Володимери вся церкви затвори, и не бысть пеня во всемъ граде Владимери и въ соборной церкви пречистыа Богородици златоверсей, въ ней же чудотворная икона пречистыа Богородици стоитъ* [ПатрЛіт: 239]. Коли ж, відповідно до літопису, князь Андрій втрутився у події, то Феодорець *же не точию князя поруганми и укоризнами обложи, но и на пречистую Богородцу хулу изглагола* [ПатрЛіт: 240]. Відправлений князем у Київ на іспит до митрополита Феодорець *гордостию взимашеся, и неподобное глаголаше, и законъ божественый укори, и на самого Господа Бога и на пречистую Богородицу хулу изглагола* [ПатрЛіт: 240]. Далі тема хули й богохульства Феодорця в тексті неодноразово варіюється аж до церковного вироку і страти гордого відступника.

Яка ж могла бути позиція Феодорця в поглядах на Богородицю, чому він був проти її культу і яку хулу міг він виректи на неї? Тут ми і стикаємося з тією ухильністю джерел, про яку мова йшла вище: концепт хули у зв'язку з Феодорцем конкретно не окреслений. Однак важко не погодитися з тим, що літописні свідчення перегукуються за лексикою і за змістом з уже розглянутими вище місцями, які стосуються богородичної проблематики.

Тим самим літописне значення слова *хула* варто розцінювати в розглянутому епізоді як парафразово-центонне посилення на відому канонічну постанову церкви. У випадку з Феодорцем це слово є семантико-аксіологічним піком у лексичному згущенні літописної богородичної теми, дозволяючи на тлі всієї сукупності фактів припустити, що концептом слова

хула в літописанні є факт збочення самозваного владика у відомий в історії християнської церкви єретичний ухил. У свою чергу, це збочення могло виявитися не у прямому сповідуванні єретичних поглядів, а в зв'язку з протестом проти запроваджуваного на півночі Русі особливого культу з його надмірним шануванням Богородиці, для чого Феодорець використав близьку до єретизму аргументацію.

6.4. Літописний образ Перуна: до проблеми походження переліку східнослов'янських богів

Іпатіївський літопис під 980 роком повідомляє таке:

... и нача княжити Володимиръ въ Киевѣ удинъ. и постави кумиры на холмѹ. внѣ двора теремна^Г. Перуна деревана, а голова его серебряна. а оусъ золо^Г. и Хорьса. и Дажьбѣ. и Стрибѣ. и Сѣмарьгла. и Мокошь. И жраху^Г имъ. наричуще блгы (= богы). и привожаху сѣны своа. и жраху бѣсомъ. и wskвѣрнаху землю требами своїми. и wskвѣрни^С требами земля Рускаа. и холмъ тѣ <...> Володимиръ же посади Добрыню оуа своего в Новѣгородѣ. и прише^Д Добрына Новугороду. постави Перуна кумиръ. надъ рѣкою Волховомъ... [ПлІт: 67].

Це місце, залишаючись у центрі постійної уваги дослідників зазвичай тлумачиться як звістка про спробу Володимира побудувати єдину язичницьку релігію шляхом об'єднання культів різних східнослов'янських племен: наприклад, тут можуть убачатися верховні боги полян, сіверян, деревлян, дреговичів, кривичів, ільменських словінів, пор.: [228, с. 324]. Глибоке переконання в тому, що «Володимир прагнув не стільки систематизувати божества Київської Русі, скільки духовно закріпити об'єднання навколо Києва різних земель і племен», висловлює В. Г. Складенко [324, с. 14].

Інше важливе питання, яке має і власне текстологічний аспект і яке все ще залишається без переконливої відповіді, — це питання про походження переліку богів у літописному переказі.

О. О. Шахматов, аналізуючи літописну статтю під 980 роком, висловив думку, що в Найдавнішому літописному зведенні, датованому ним 1039 роком, про ідолопоклонство Володимира говорилося в найзагальніших рисах: «И постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго», а власне перелік богів з'являється лише у Початковому зведенні 1093–1095 рр. [393, с. 139, 555]. Цю думку поділяв Є. В. Анічков, змушений водночас визнати, що об'єктивних доказів її не існує [11, с. 129–130].

Пізніше О. Є. Пресняков, зазначивши, що первинний літописний текст був доповнений «накопиченням імен сумнівних богів руського (в оригіналі — *русского*. — М. З.) “Олімпу”» [307, с. 104], і звернувши при цьому увагу на те, що існують списки «Повісті временних літ», де замість “кумиры” читається “кумир”, реконструював уривок таким чином: «Владимир постави кумир на холму вне двора теремного, Перуна древяна и главу его сребрену, и творяще потребу ему с людьми своими» [307, с. 104–105]. За десять років по тому Г. В. Вернадський висловив міркування, що під час своєї першої релігійної реформи князь Володимир намагався поєднати в одному пантеоні міфологічних представників двох важливіших центрів Русі — київського Перуна і тмутороканського Хорса [421, с. 55–56].

Дещо інша позиція виявляється у польських дослідників. Х. Ловмянський убачав у язичницькій реформі Володимира спробу запровадити поганський монотеїзм. Тому, на думку дослідника, літописна стаття під 980 роком повідомляла лише про одного Перуна, ідоли якого були поставлені в Києві та Новгороді. Однак сутність цього кроку на середину XI ст. стала для християнських книжників незрозумілою, і вони переосмислили його в дусі поганського політеїзму. А тому ігумен печерський Ни-

кон, один із редакторів Найдавнішого літописного зведення, познайомившись під час перебування в Тмуторокані 1062–1067 рр. з місцевим язичницьким пантеоном, переніс тмутороканських богів у давньоруський літопис [413, с. 113–121]. До цієї позиції приєднуються також В. Шафранський та Л. Мошинський [418, с. 433–434].

Спрямувавши аналіз у лінгвотекстологічну площину, можна зробити першу безсумнівну (хоча й тривіальну) констатацію відносно літописного повідомлення: дерев'яний ідол Перуна з його срібною головою та золотими вусами мислився автором літописного тексту як зображення антропоморфного божества. Констатація важлива в її проекції на наступні члени переліку: здається, антропоморфність інших ідолів не викликала сумніву в того ж автора та подальших переписувачів. Інакше були б підстави звернути увагу на екзотичні відмінності котрогось (чи якихось) із ідолів від зображення Перуна.

Тут передусім мається на увазі ідол Симаргла, оскільки про теріоорнітоморфний — пес-птах — характер цього божества іранського (сарматоаланського) походження говориться дослідниками ще з позаминулого століття, а в наші дні найбільш глибоко і з обережним критицизмом висвітлив питання М. О. Васильєв, який вважає, що Симаргл був зображений у вигляді орла [48, с. 97–200].

Питання антропоморфності кумирів Володимирового пантеону обговорювалося в науковій літературі. Б. О. Рибаків вважав, що в язичницькому капищі Володимира стояло п'ять антропоморфних кумирів і один собакоподібний покровитель насіння і паростків — Симаргл, зображення якого не може називатися кумиром, бо слово “кумир” начебто завжди означало *тільки антропоморфну статую* [317, с. 415–416, 432]. Але як же тоді бути з літописом, де подібна диференціація не простежується? Адже назва *кумиры* у літописній статті явно стосується усіх богів.

Порушуючи у зв'язку з цим же питання про антропоморфність богів Володимира, М. О. Васильєв пише: «Ми не вбачаємо якихось формальних обмежень, які забороняють вважати, що один з ідолів київського пантеону мав не антропоморфний характер (точно кажучи, у відповідності до тексту ПВЛ антропоморфізм можна постулювати тільки у відношенні кумира Перуна, який мав срібну голову й золоті вуса), а орнітоморфний вигляд: адже ряд дослідників вважали беззаперечним те, що кумир Семаргла був зображенням собаки-птаха, і це твердження в історіографії заперечень не зустріло» [48, с. 159].

Проте це ще не значить, що таких заперечень не можна висунути. Одне з них було нами щойно висловлене. Іншим аргументом на користь того, що Симаргл у пантеоні уявлявся книжнику антропоморфним, свідчить і структура списку богів, який починається вищим чоловічим богом Перуном, продовжується чоловічими божествами, а завершується богинею Мокош, якій позиційно передує безпосередньо Симаргл. В. Я. Петрухін уже констатував, що Симаргл, як химерична істота, цілком випадає з вищого рівня богів і не є персонажем одного з ними рангу [290, с. 259–260]. Проте тут же, стверджуючи, що літописний список богів не був конструкцією давньоруського книжника, оскільки літописні списки імен відрізняються особливою точністю передачі традиції та особливою структурою, коли список починається з головного персонажа [290, с. 260], дослідник потрапляє, на наш погляд, у своєрідну логічну пастку: як пояснити, що у стійкій структурі переліку персонаж нижчого рангу Симаргл передує персонажу вищого рангу Мокоші?

Звернемо увагу, що з можливих критеріїв рангового рівня богів у східнослов'янських джерелах відкривається лише один — чоловіча (відповідно жіноча) антропоморфність. Теоретично ж не виключається, що той же, наприклад, Симаргл у його можливій теріоморфній іпостасі міг у міфологічному світогляді наділятися такими характеристиками (наприклад,

чоловіча стать), що ставили його в божественній ієрархії в кінець чоловічого ряду, але вище жіночого персонажа. Однак аналіз у цьому напрямку може спиратися (з погляду відсутності автентичних даних) лише на суто спекулятивні побудовання, і навряд чи на сьогодні знайдуться такі терези, які переконливо визначають питому вагу функцій, їхню конкуренцію та перетини. Власне, це шлях, від якого застерігає відомий принцип Оккама: сутності не слід примножувати понад необхідність. Тим більше, що критерій антропоморфності ще не вичерпав своєї пояснювальної сили.

Окрім Перуна антропоморфність цілої низки питомих богів (справжніх чи позірних) позначена в давній книжності однозначно: Дажбог і Сварог як царі-мужі в Іпатіївському літопису під 1114 р. або Перун як еллінський старець та Хорс як жидовин у «Бесіді трьох святих». Промовисте свідчення дає СлАп:

...мнѡщѣ Бѡгы. многы пероуна и хорса дѡл, и трѡлна, и инѡи мнози. и бо тако то члци были сж^т старѣшины пероунъ въ елинѣх. а хорсъ въ Кипрѣ. Трѡлнъ бѡше црѣ в римѣ. а дрѡзгѡи дрѡзг^аѣ. нѡ добрии мѡжи бѡхѡ. а дрѡзгѡи разбѡиници. таковыѡ бѡгы призваша мнози члци и тако и^а начаша трѣбы покладати. и тако прѣлѣсть вниде въ члкы. и до сѣго днѣ є^с въ поганых. глѡ^т бо шво сж^т бѡзи нѣбнѡи. а дрѡзгѡи земнѡи. а дрѡзгѡи польстѡи. а дрѡзгѡи во^анѡи...[Гальк.: 51–52].

Евгемерична настанова цитованого уривку виразно промовляє на користь антропоморфного сприйняття книжником слов'янських богів.

Таким чином, у загальному давньоруському контексті питання про те, що Симаргл міг уявлятися автору літописного тексту не в людській, а іншій подобі, постає досить проблематичним. З іншого боку, немає підстав сумніватися в доказовості дослідників у тому, що за генетичним похо-

дженням образ Симаргла справді є іранським і тваринним⁶⁹. Тому можна припускати, що нагадування Симаргла в літописному пантеоні з'явилося вже тоді, коли його тваринна атрибутика (якщо вона й була) втратила актуальність і коли про неї книжники не мали певного уявлення. Це нашттовує на думку, що східнослов'янський літописний пантеон виявляє елементи штучності.

Для подальшого аналізу звернемося до біблійних ремінісценцій у літописному викладенні подій від язичницької реформи Володимира до прийняття ним християнства. М. О. Васильєв услід за Л. Мюллером звертає увагу на прийом текстологічної передачі літописного свідчення під 980 р. [48, с. 202–203]: воно спирається на Старий Заповіт, саме на те місце 105 псалму, де повідомляється, що, прийшовши в Ханаан після єгипетського полону, євреї *не знищили народів, про які сказав їм Господь, але змішалися з язичниками і навчилися ділам їхнім; служили бовванам їх, які були для них сіттю, і приносили синів своїх і дочок у жертву бісам; проливали кров безвинну, кров синів своїх і дочок своїх, яких приносили в жертву ідолам Ханаанським, — і осквернилася земля кров'ю; осквернили себе ділами своїми, блудодійствували поступками своїми* [Пс. 105, 34–49]; пор. те ж саме у синодальному церковнослов'янському виданні Біблії: *...и работаша истуканным ихъ, и бысть имъ въ соблазнъ. И пожроша сыны своя и дщери своя бѣсовомъ, и пролигаша кровь неповинную, кровь сыновъ своихъ и дщерей, таже пожроша истуканнымъ ханаанскимъ: и убиена бысть земля ихъ кровьюми и оскверниста въ дѣлѣхъ ихъ: и соблудиша въ начи-*

⁶⁹ Протилежну думку про те, що в теонімі Симаргл відбулася контамінація двох назв *Сим* (*Сем*) і *Ръгль* і що новгородський теонім *Ръгль* є іє. рефлексом псл. *гъдлъ з його іє. праформою *rudlos 'дикий, необтесаний', співвідносний з ведичним теонімом *Рудра*, див.: [57].

НАНИИХЪ СВОИХЪ. Як бачимо, церковнослов'янський текст через перекличку ключової лексики з літописною статтею унаочнює зв'язки обох текстів.

В. Я. Петрухін до спостережень М. О. Васильєва та Л. Мюллера додає, що про поклоніння ідолам на узвишсях говориться в 77 псалмі [290, с. 258]; пор.: *Завдавали прикростей Йому висотами своїми і бовванами збуджували ревності* [Пс. 77, 58].

У зв'язку з цим теж додамо, що критика язичницьких поклонінь на висотах є постійним місцем Старого Заповіту, пор. ще: *І побудував він (Ієровоам) капище на узвишші... І поставив у Вефілі священників узвиш, які влаштував, і приніс жертви на жертovníку...* [3 Цар. 12, 31–33]; *тільки узвишся не були скасовані, народ ще приносив жертви і кадіння на висотах* [4 Цар. 12, 3; 14, 4; 15, 4, 35]; *і виконував (Ахаз) жертви і кадіння на узвишсях і пагорбах і під усяким тінистим деревом* [4 Цар. 16, 4]; *і почали сини Ізраїлеві робити справи невгодні Господу Богу своєму, і побудували собі висоти у всіх містах своїх, починаючи від сторожової бапти до укріпленого міста, і поставили в себе статуї й зображення Астарт на всякому високому пагорбі і під всяким тінистим деревом, і стали там творити кадіння на всіх узвишсях, подібно до народів, яких прогнав від них Господь, і творили погані діла, прогніваючи Господа і слугуючи ідолам* [4 Цар. 17, 9–12]; *і по всіх містах Іудиних влаштував (Ахаз) висоти для кадіння богам іншим, і драгував Господа Бога батьків своїх* [2 Параліп. 28, 25] тощо.

У такому світлі літописне повідомлення про Володимирових ідолів на горі слід розглядати не просто як констатацію реального факту, але як трансляцію якихось подій через призму біблійного тексту, словами якого й будується літописний текст.

А тоді особливу увагу привертають й інші біблійні паралелі до літописної характеристики князя Володимира з її відомою проекцією на біблійний образ іудейського царя Соломона. Серед них увиразнюються такі

головніші: 1) Соломон, син Давидів, був народжений від дружини-наложниці Вірсавії [2 Цар 5, 12–16; 11, 2–5; 12, 24] — Володимир, син Святослава, народжений від ключниці Малуші; 2) Соломон стає царем внаслідок змагань зі своїм старшим братом Адонією, якого і вбиває (як убиває й Іоава, воєначальника Давидового, що став на бік Адонії) [3 Цар. 2, 24–25, 30–34] — Володимир у боротьбі за владу в Києві підступно вбиває свого брата Ярополка Святославича (а ще раніше у спровокованій Ярополком усобиці гине інший брат князь Олег Святославич), обидва мали більші права на князівство; 3) Соломон продовжує і зміцнює справу Давида в релігійному служінні істинному Господу — Володимир продовжує і робить спробу зміцнити язичницьку лінію Святослава; 4) Соломон бере в дружини жінок із підкорених племен — Володимир бере дружину із завойованого князівства (літописний епізод з Рогнідою та його варіація в Корсунській легенді про зґвалтування Володимиром дочки корсунського князя на очах її батьків [392, с. 46]); 5) після утвердження своїх владних позицій Соломон одружується з дочкою фараона і стає родичем єгипетської династії [3 Цар. 2, 35; 3, 1] — Володимир після утвердження в Києві одружується з візантійською принцесою; 6) Соломон розгортає будівництво дому Господнього [3 Цар. 2, 35; 6] — Володимир розбудовує церкви на Русі; 7) насамкінець під старість Соломона чужоземні жінки розбестили його серце і схилили до інших богів [3 Цар. 11] — навпаки, Володимир, який у язичництві «був переможений хіттю до жінок», наверненням до християнства порятував свою душу.

Власне, з усіх окреслених вище паралелей літопис подає лише останній епізод як безпосереднє зіставлення Володимира з Соломоном:

бѣ же Володимирѣ побѣженѣ похотью женскою. быша ему водимыя. Рогнѣдѣ юже посади на Лыбеди. идеже е̑ ннѣ селце Пере^дславино. ѿ неѣ же роди .д̄. сыны. Изеслава. Мьстислава. Йрослава. Всеволода. и двѣ дщери. ѿ Грѣкыни

Сѣополка. ѿ Чехыни. Вышеслава. а ѿ другиа Сѣослава. ѿ
 Болгарыни Бориса и Глѣба. и наложницъ оу него .т. въ
 Вышегородѣ. .т. в Бѣлѣгородѣ. а .с. на Берестовѣмъ в сельци.
 еже зову^т и ннѣ Берестовое. и бѣ не сыть блуда. и привода к
 себѣ мужьскыя жены. и двѣци растлаа. бѣ бо женолюбець
 тако и Соломонъ. бѣ бо [жень] оу Соломона, ре^ч .ѿ. а
 наложниц .т. мудръ же бѣ. а на конѣць погибе. съ же бѣ
 невѣгла^ѣ на конѣць ѡбрѣте сп^сние [ИпЛіт: 67].

Епізод свідчить про знання автором літописної статті змісту Третьої Книги Царств, бо саме вона, розповідаючи про часи правління Соломона, повідомляє про кількість жінок і наложниць Соломона [3 Цар. 11, 3]. У ній же повідомляється й про інші факти з життя Соломона, які є паралелями літописного повідомлення про Володимира. Вияв паралелізму знаходимо також у тому, обидва правителі мають по 12 синів (а Плігінський текст Життя Володимира говорить ще й про 12 дружин князя [392, с. 46]) при тому, що число 12 є однією з поширеніших біблійних констант. Таким чином, наведені зіставлення образів двох правителів виглядають не випадковістю, а свідомим прийомом літописного автора.

Із погляду здобутих результатів щодо біблійно-літописних паралелей звернемо увагу на ще одну, яка, наскільки нам відомо, взагалі залишилася не прокоментованою дослідниками: *...їх ідоли — срібло і золото, діло рук людських. Мають вони вуста, але не говорять, мають очі, але не бачать, мають вуха, але не чують, мають ніздрі, але не відчують запахів, мають руки, але не відчують дотику, мають ноги, але не ходять, і не видають голосу гортанню своєю* [Пс. 113, 12–15]; *Ідоли язичників — срібло і золото, діло рук людських: мають вони вуста, але не говорять, мають вони очі, але не бачать, мають вони вуха, але не чують, і нема дихання в устах їх* [Пс. 134, 15–17]. Ця характеристика також є, так би мовити, константою Старого Заповіту, пор. ще: *У той день кине людина кротам і ка-*

жанама срібних своїх ідолів і золотих своїх ідолів [Іс. 2, 20]; Тоді ви будете вважати скверною оклад ідолів із срібла твого та оклад бовванів із золота твого [Іс. 30, 22]; У той день відкине кажанам людина своїх срібних ідолів і золотих своїх ідолів, які руки ваші зробили вам на гріх [Іс. 31, 7]; із срібла свого і золота свого зробили вони для себе ідолів [Ос. 8, 4]; і бачили ... боввани їх, дерев'яні і кам'яні, срібні і золоті [Втор. 29, 17]; і вирубають дерево в лісі, обробляють його руками теслі, покривають сріблом і золотом, прикріплюють цвяхами й молотом, щоб не хитались. Вони — як обточений стовп, і не говорять, їх носять, тому що ходити не можуть. Не бійтесь їх, адже вони не можуть причинити зла, проте й добра зробити не в змозі [Єр. 10, 3–5] тощо.

У світлі загального біблійного контексту, використаного літописцем, важко тепер не погодитись з тим, що срібна голова і золоті вуса дерев'яного Перуна також є безпосередньою трансляцією біблійної характеристики ідолів. Це особливо помітно, коли зважити, що важливіші з цих біблійних характеристик процитовані літописцем у повідомленні про язичницькі часи Володимира двічі. Уперше ця критика звучить під 983 р. із уст варяга-християнина, на чийого сина випав жереб для принесення в жертву після успішного походу Володимира на ятвягів (епізод про перших східнослов'янських мучеників):

не су^т то б̄зи но древо. д̄нь ест̄ а оутро из̄гнило ест̄. не гадають бо ни п̄ють. ни м̄вають. но суть д̄флани руками в̄ древ̄ѣ. сокирою и ножем̄. а Б̄ѣ един̄ ест̄. <...> иже створил̄ н̄бо и землю и ч̄л̄вка и зв̄в̄зды и с̄л̄нце и луну. и даль ест̄ жити на земли. а си б̄зи что сд̄флаша. сами д̄флани суть [ІпЛіт: 70].

Удруге про це говориться поруч під 986 роком в епізоді про вибір віри, коли посланці від німців передають Володимирі такі слова папи римського:

земла твоя тако на^м. а вѣра ваша не акы вѣра наша. вѣро (так!) бо наша свѣтъ есть. кланаемьса Бѹ иже створи нѣбо и землю. и звѣзды и мѣць. и всако дыхание. а бѣзи ваши древо суть [ІпЛіт: 72].

Більше того, дещо пізніше в літописній «Промові Філософа» з'являється композиційна ремінісценція до ідолів Володимира:

По семь же дьяволъ в болша прелщениа вѣвѣрже члѣвки. и начаша кум^нры твори^т. шви древаныа и мѣданыа. а друзии моромораны. златы и сребраны. и кланяхутьса имъ. и привожаху сѣны своа. и дьщери своа. и закалаху прѣдъ ними. и бѣ вса земля шквѣрнена [ІпЛіт: 78].

Це явний ретроспективний докір князеві-язичнику. Закінчення ремінісценції знаходиться в епізоді з поверненням похрещеного Володимира із Корсуня, коли він серед іншого *взаша же ида мѣданѣ .в. капици. и. .д. конѣ мѣдані иже и нынѣ стоятъ за стѣю Бѣю. тако иже не вѣдуще мнатса. мраморані суща* [ІпЛіт: 101]⁷⁰.

Біблійні тексти не подають явних аналогій, що спонукали б східнослов'янського книжника подати перелік ідолівських імен, і це повертає нас до питання про витоки цього переліку. З міркуванням О. О. Шахматова щодо відсутності цих імен у Найдавнішому літописному зведенні можна було б погоджуватися лише в тому випадку, коли припустити, що там не

⁷⁰ До речі, відомі свідчення про кам'яний ідол Велеса на Подолі також узгоджуються з атрибутикою біблійних ідолів.

було ніяких біблійних паралелей і що вони з'явилися пізніше. Але вже те, що зображення богів поставлені на узвишші, виводить на текст Біблії. Тому немає підстав відхиляти і те, що атрибутика дерева, золота, срібла від самого початку була відображена літописом. Оскільки ця атрибутика в Біблії носить дистрибутивний, так би мовити, характер (окремо дерев'яні, окремо золоті, окремо срібні боввани), а в літопису концентрується на одному персонажі, то є підстави для підозри, що попервах літопис справді називав лише одного Перуна.

У такому разі є підстави підозрювати, що існував якийсь перелік богів поза літописом, який був використаний як літописанням, так і власне церковними джерелами.

Утім, нехай це міркування, яке не є вирішальним для обговорених проблем, стане крапкою в нашому дослідженні, відкриваючи обрій для подальших пошуків.

Висновки до шостого розділу

Відоме в науці тлумачення Дажбога як сина Сварога, побудоване на використанні давньоруської назви вогню *сварожичь*, не знаходить прямого підтвердження в давніх текстах: Геліос-Дажбог хоча й називається сином Гефеста-Сварога в літопису, проте ніколи не іменується *Сварожичем*, а теонім *Дажбог* та назва вогню *сварожичь* ніколи не пов'язуються в текстах принаймні суміжно. Вірогідно, первинне значення апелятива *svarogъ могло бути пов'язаним з поняттям якогось продукту, який піддавався дії вогню, про що серед іншого може свідчити слов'янське запозичення в румунську мову sfaog з тотожним значенням 'суш, все спалене, піддане дії вогню'. Подальша назва вогню *сварожичь* у такому випадку може пояснюватися як метонімічне перенесення за суміжністю: продукт *svarogъ одержувався за допомогою вогню, а від цього назва продукту переносилася на сам вогонь. Подібний процес спостерігається у формуванні українсь-

кої назви вогню *багаття*. Включена в контекст антиідоольських повчань назва вогню *сварожичь* (як табуїзовано-пестлива форма, за О. Брюкнером) сприймалася іноді, що видно із вторинних джерел, як теонім. Така обставина могла дати автору літописного повідомлення про Геліоса-Дажбога підстави для реконструкції імені *Сварогъ* як необхідного відповідника до єгипетського (у розумінні книжника) імені Гефест. Разом із тим включеність назви *сварожичь* (СлГр), Геліоса-Дажбога та Гефеста-Сварога (літописання) в «єгипетський» контекст сакральності вогню свідчить про такі книжні уявлення, які потребують подальшого аналізу.

Літописний концепт *хула* (стосовно Богородиці) у зв'язку з постаттю єпископа Феодорця досить прозоро корелює з тим же концептом у церковних повчаннях, що виводить на той самий концепт і в 79 каноні VI Вселенського собору. Звідси маємо припущення, що пік церковної антирожаничної полеміки міг припасти на другу половину XII ст. (цим же періодом, нагадаємо, датуються також відомі питання Кирика Новгородця, одне з яких стосується канонічності рожаничної відправи). У всякім разі, приписування язичницького ренесансу Феодорцю та князю Андрію Боголюбському, що роблять деякі дослідники, у світлі зносин Володимиро-Суздальського князівства з Візантією стосовно його церковної самостійності виглядає певною натяжкою, особливо у плані того, що Візантія у листуванні підкреслено пояснює князеві сутність християнської Богородиці. За усіма цими обставинами відчувається приховане для сучасності богословське обговорення важливої канонічної проблеми.

Щодо походження переліку богів у пантеоні князя Володимира та схожих переліків у церковних повчаннях, то центонно-парафразовий підхід до висвітлення цього питання, яке неодноразово привертало увагу дослідників, дозволяє стверджувати, що літописний словесний портрет Перуна однозначно є відтворенням біблійних описань. Це нове для славістики спостереження має надзвичайну вагу, оскільки дозволяє стави-

ти надалі такі лінгвотекстологічні завдання (одне із них — типологія нагадування Перуна в різних місцях літописання та різних списках літописів), розв'язання яких наблизить нас до правдивого змісту відповідних місць давньої східнослов'янської книжності.

Основні публікації за змістом розділу: [123; 125; 126; 134; 137; 140; 142; 149; 161].

ВИСНОВКИ

Запропонована реконструкція одного із фрагментів давньоруського історичного дискурсу має ту особливість, що цей фрагмент представлений як хронологічно тривка варіація на одну й ту ж саму тему: захист православного богородичного догмату у полеміці з язичницько-елліністичними та християнсько-єретичними відхиленнями від нього. Відхилення полягало в тому, що Богородиця або вважалася Людинородицею, Христородицею (аріансько-несторіанська ересь) чи просто однією із земних жінок, які сподобилися святості (східнослов'янські уявлення про латину). Подібні погляди спричинялися на підґрунті язичницької обрядовості породільного кола до вшановування Богородиці як звичайної жінки-породіллі (др. *рожаниця, рожениця*), що церква не могла розцінити інакше, як хулу на Матір Божу та її Сина, зневагу до них і причину гніву Божого. Критика подібної обрядовості визначена 79 канонем VI Вселенського собору, і цей канон постійно відтворюється практично в усіх східнослов'янських джерелах, що викривають рожаничний культ.

Єдність варіації спирається на однотипність церковної аргументації, яка має на меті довести, що рожаничний культ постав через якесь учення, що це вчення прийшло від еллінів, що його запровадив єресьярх Несторій, що його встановили після хрещення Русі служителі церкви, які або навмисне збочують його через свою череззападливість (СлГр), або не розуміють Писання (СлІс).

Хронологічно фіксовані точки існування рожаничної проблеми засвідчені писемними джерелами від першої половини XII ст. (запитання Кирика Новгородця) до кінця XVI ст. (соборне послання 1590 року митрополита Київського Михайла). Одним із кульмінаційних епізодів боротьби з

рожаничним відхиленням може виявитися діяльність єпископа Феодорця у Володимиро-Суздальській землі (60-і роки XII ст.). Інкриміновані йому літописанням звинувачення (хула на Ісуса Христа та на Богородицю, закриття її церкви у Володимирі тощо) поруч з одночасною літописною апологетикою дівоцтва Богородиці досить виразно свідчать, що єпископ безкомпромісно критикував православний богородичний догмат усупереч 79 канону VI Вселенського церковного собору. Не виключено, що в цьому пункті Феодорець розійшовся з князем Андрієм Боголюбським, який на той час активно започатковує північноруський культ Богородиці. Вірогідно, ця обставина й могла стати одним із поштовхів до богословського обговорення.

З погляду центонно-парафразового побудування проаналізованих повчань їх тексти можна представити як своєрідну реалізацію ментальної призми-матриці, у якій прецедентний текст, до якого відсилає власне центон, спрямовує вічний зміст Святого Письма і канонічних постанов Церкви на конкретну ситуацію духовних переживань стародавньої Русі. Така особливість смислової і формальної архітекtonіки тексту робить його семіотичною фігурою з високим ступенем відтворюваності окремих її елементів і способів їх поєднання та ідіоматичністю, яка структурує текст у вигляді своєрідної словесної ікони. При цьому смислова спрямованість одного й того ж самого центону, використаного в різних текстах, увиразнює його смислове навантаження, водночас висвітлюючи певну ситуацію, якій присвячений текст у цілому, подібно до перетину кількох променів світла в одній точці.

З погляду історичної лексикології важливішим є той висновок, що др. назви *родъ* і *рожаниця* позначають не осібні язичницькі персонажі слов'ян, а насправді є культурними концептами тогочасного богословського дискурсу, які стосуються сутності догмату про непорочність і цнотливість Діви-Богородиці. Що цей догмат активно обговорювався і що стосо-

вно нього існували розбіжності, свідчить досить значна кількість східнослов'янських джерел — від церковних канонічних та полемічних до літописних, — у контексті яких зміст головніших із так званих повчань проти залишків язичництва в народі набуває суттєво іншого значення: ці повчання відображають не язичницьку минувшину, а актуальні богословські проблеми сучасного їм суспільства.

Застосування лінгвотекстологічного аналізу досить переконливо доводить, що східнослов'янське СлГр було укладене на підставі церковнослов'янського (у давньоболгарській редакції) перекладу 39СлГр за текстом, що відомий у давньоруському рукопису XI ст., або за його близьким протографом. Останнє міркування викликане тим, що є підстави підозрювати, що сам протограф СлГр виник не на Русі, а на слов'янському півдні. Про це свідчать як типологічно близькі за змістом пам'ятки давньосербського письма (із рисами давньоболгарського походження), за чим відчувається великий інтерес до візантійської спадщини Григорія Богослова, так і нагадування міфологічних віл у самому СлГр, які, потрапивши з нього в інші повчання, залишилися при тому не зрозумілими для східнослов'янської книжності.

Ми вважаємо, що на Русі цей невідомий південнослов'янський протограф був лише вправно використаний для критики суто східнослов'янського ідолського рожаничного культу.

Одним із важливіших висновків слід вважати й те, що серед основних з аналізованих повчань тексти СлГр та СлІс постають не як механічне накопичення вставок, сенсу яких книжники не розуміли (традиційний кут зору, але й з відомою оцінкою недовіри до нього), а як композиційно-змістова цілісність, смислові блоки якої самостійно (у всякім разі без опори на відомі сьогодні коментарі до Слів Григорія Богослова) і досить усвідомлено тлумачилися східнослов'янськими книжниками.

З урахуванням сказаного та з опорою на весь попередній зміст дисертації на захист виносяться положення в наступному формулюванні:

1. Лінгвотекстологічна методика є ефективним інструментом дослідження не тільки писемних пам'яток великого обсягу (на матеріалі яких ця методика виникла і блискуче себе виправдала), але також цілком адекватно виявляє свої можливості в застосуванні до пам'яток невеликого обсягу (малих форм середньовічної книжності).
2. Композиційна архітектоніка розглянутих у дисертації церковних повчань значною мірою має центонно-парафразовий характер, який полягає в тому, що для побудови власного тексту того чи іншого повчання книжники використовують готові змістовні блоки попередніх (прецедентних) текстів. Судячи з того, що подібну архітектоніку знаходять також інші сучасні дослідники на матеріалі інших давніх писемних джерел, подібний принцип побудови середньовічного тексту виявляє себе як своєрідна константа середньовічного дискурсу.
3. Окремі змістовні блоки (центони) становлять собою рекурсивні, тобто повторювані в готовому вигляді, одиниці, які, одержуючи конкретний зміст у новому тексті і водночас пов'язуючи його ідеї із змістом прецедентного тексту, набувають за рахунок такого своєрідного функціонального статусу особливостей відтворюваної ідіоматичної одиниці. Тим самим від статусного рівня одиниць мовлення (тобто лінійно-синтагматичного явища) у прецедентному тексті центони наближаються до статусу одиниці мови, подібної до слова, тобто стають одиницями з парадигматичними ознаками.
4. Суміщення в центоні ознак синтагматичності на рівні способу включення в текст, з одного боку, та ознак парадигматичності у

змістовному наповненні, з іншого боку, стає підвалиною поступової синтагматичної редукції центону, коли в наступних текстах тільки його частина продовжує відсилати до прецедентного тексту (пор. типологічно схожий шлях формування фразеологічного фонду мови).

5. Кінцевим етапом подібної редукції може стати окреме слово чи словосполучення, які у використанні обізнаного автора та у сприйнятті підготовленого читача певний час ще можуть виконувати роль передуючого центону. Але надалі, за мірою того, як текст стає явищем історичним, тобто втрачає свої дискурсивні зв'язки, його центонні блоки перестають сприйматися наступними реципієнтами у світлі прецедентного тексту. У такому випадку термінологізовані колись за рахунок опори на прецедентний текст (він стає аналогом дефініції) слова чи словосполучення починають сприйматись як звичайні номінативні одиниці і первинне змістовне наповнення таких одиниць втрачається. Такі одиниці стають своєрідним субстратом прецедентного тексту.
6. Поновлення колишнього змісту можливе за рахунок залучення до аналізу якомога більшої кількості текстів тотожного тематичного кола, внаслідок чого повторювані в таких блоках номінативні одиниці шляхом відповідних лінгвотекстологічних та лінгвогерменевтичних процедур можна кваліфікувати як центонний субстрат.
7. Проявами центонного субстрату є всебічно проаналізовані в дисертації давні східнослов'янські номінативні одиниці *рожаниця*, *родъ*, *вторая рожаничная трапеза*, *бабьи каши*, що постійно вживаються церковними повчаннями і за постанням яких так чи інакше простежується центонне посилення на прецедентний текст — 79 канон VI Вселенського церковного собору, який забо-

роняє вшановувати Діву-Богородицю тими самими обрядами, які виконуються щодо пологів звичайних земних жінок.

Іншим переконливим виявом центонності побудови тексту є літописна характеристика Перуна, в якому яскраво відображена біблійна лексика і біблійні образи. Зосередженість характеристики тільки на одному Перуні є аргументом на користь того, що первинно літопис називав тільки це слов'янське божество, а лише потім поповнився списком божеств, відомих за т. зв. пантеоном Володимира.

8. Відповідно до попереднього пункту на захист ставиться також положення, що в реальному східнослов'янському язичництві не існували якісь особні боги чи духи, номіновані *род* та *рожаниця*. Теонімічний смисл цих номінацій у сучасній науці постав як наслідок помилкових інтерпретацій середньовічних текстів.
9. Такі пам'ятки середньовічної церковної гомілетики, як *Слово св. Григорія про те, як раніше у поганстві суцї народи поклонялися ідолам* та *Слово Ісаї пророка, витлумачене св. Іоанном Златоустом, про тих, хто поставляє другу трапезу роду і рожаницям* є концептуально цілісними творами з ясними провідними ідеями, а не еkleктичними компіляціями, як це представлялося в наукових інтерпретаціях до сих пір. Це доводиться нашими численними лексико-семантичними та лінгвотекстологічними спостереженнями, які на рівні фактологічної бази спростовують існуючі альтернативні точки зору.
10. Лексико-семантичні особливості зазначених творів у загальному контексті їх колишнього постання й побутування досить виразно свідчать про існування давньої східнослов'янської богословської полеміки проти єретичних ухилів, яка залишалася прихованою для сучасних дослідників. Аргументовані гіпотези про існування

якихось раннях єресей у давньоруській церкві висловлювались науковцями. Тепер результати нашого аналізу дають подальший матеріал пошуків у цьому напрямку.

11. *Слово св. Григорія про те, як раніше у поганстві суці народи поклонялися ідолам* укладене на підставі *Слова на Богоявлення* Григорія Богослова саме за протографом того тексту, який збережений переписаною на Русі в XI ст. збіркою церковнослов'янського (болгарського) перекладу XIII Слів Григорія Богослова. Про це свідчать відображення змістовних особливостей (пропуски і помилки) саме цього (чи його протографа) церковнослов'янського тексту в тексті давньоруської гомілії.
12. У свою чергу, протограф цієї гомілії постав, скоріше за все, на слов'янському півдні, оскільки в гомілію внесена вмотивована вставка про південнослов'янські міфологічні персонажі *віли* (мотивація до сих пір залишалася прихованою). Ця назва, чужа для східнослов'янських книжників, була в давньоруському варіанті гомілії переосмислена під впливом біблійної назви *Віл*. Водночас загальний характер давньоруських доповнень у цю гомілію свідчить, що південнослов'янський за походженням протограф посплугував на Русі основою повчання проти єретичного ухилу, пов'язаного з неканонічним тлумаченням культу Богородиці.
13. Надалі, вірогідно, один із переписувачів-коментаторів *Слова св. Григорія про те, як раніше у поганстві суці народи поклонялися ідолам* за списком збірки Новгородського Софійського собору скористався рукописною збіркою XI ст. Про це може свідчити смислова трансформація такої текстової особливості (кінець рядка), наявність якої маловірогідна у протографі збірки.
14. Хронологічно гомілія в її східнослов'янському варіанті постала, вірогідно, не пізніше XII ст. ще до появи на Русі подальших реда-

кцій перекладних збірників Григорія Богослова, які вже містили також і перекладні коментарі Микити Іраклійського. Доказом тези може слугувати наявність у східнослов'янській гомілії питомих коментарів при повній відсутності впливу перекладних візантійських схолій.

15. Дані писемних рукописних джерел сербського походження, які містять безспірні сліди болгарських протографів, свідчать про те, що перекладні коментарі Микити Іраклійського до слов'янського перекладу творів Григорія Богослова з'являються на теренах сучасної Болгарії водночас із самими перекладами під кінець X — початок XI століть. Таким давнім коментарем є сербська схолія Sn307 у рукопису XV ст. при збереженні слідів глибокої архаїки.

Насамкінець зазначимо, що хоча східнослов'янське язичництво як таке фактично залишалося за межами нашої уваги, здобуті результати мають далекосяжні наслідки для його інтерпретації. Тут слушно нагадати влучну оцінку В. Я. Петрухіна того, що кінець XX століття є в історіографії давньоруського язичництва періодом другого повалення кумирів [291, с. 314]. Наші докази і справді зменшують кількість мешканців перенаселеного «міфологічного теремка» слов'ян (пор.: [358, с. 24]), не залишаючи жодного місця для Великої Богині Рожаниці з її почтом і вибиваючи таким чином наріжний камінь із-під численних рекурсивних варіацій на цю тему.

Але навіть коли виявиться, що наш язичницький Олімп був значно біднішим, аніж це уявлялося до сих пір, то все ж таки має залишатися відчуття задоволення тим, що зроблений ще один крок до об'єктивного висвітлення одного з найскладніших для вивчення фрагментів духовної історичної минувшини, що їх закарбовано в середньовічному слові теренів *Rax Slavia Orthodoxa*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бесѣда трѣхъ святителей Василя Великаго, Григорія Богослова, Иоанна Златоустаго, вопрошеніе съ толкованіемъ. Списано с Патерика Римскаго // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко. — СПб.: Б. и., 1862. — Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. — С. 169-178 (за збірником XVII–XVIII ст.).
2. Вопрошания Кирика Новгородца (Се єсть въпрошание Кюриково, єже въпраша иєпископа ноугородьского Нифонта и инех) // Русская историческая библиотека. — СПб.: Головин, 1880. — Т. 6. — Стлб. 21–62.
3. Въпрос что есть требокладенье идольское. еже рече сватьи василии не принимаи приношенья ѿ требокладела идольска // [Тих.: 85–86].
4. Житие и хождение Даниила, игумена Русской земли // [URL] режим доступа: <http://www.literatura1.narod.ru/texts2/daniil.html>
5. Житие преподобнааго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьского // Памятники литературы древней Руси: Начало русской литературы: XI — начало XII века / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. — М: Худож. лит., 1978. —С. 304–391.
6. Инока симеона ієреа сѣждалца повѣсть како римскіи папа евгеніи состави ѿсмыи соборъ съ своими единомышленики, за списком Хронографа руської редакції 17 ст. // [Поп.: 344–359].

7. Історія про Казанське царство (Казанський літописець) // Полное собрание русских летописей, изданное Археографической Комиссией.— СПб.: Прац. — Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец) — 1903. — VIII, 520 с.
8. Іпатіївський літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — Репринт. изд. — 1998. — 648 с.
9. Із послання Константинопольського патріарха Михайла Керуларія до патріарха Антіохійського Петра // [Поп.: 52–56] (за списком Сербського требника XV ст.).
10. Києво-Печерський патерик / Підгот. тексту, вступ, приміт. Д. Г. Абрамовича; Післямова В. Т. Кречотень. — Репринт. перевид. — К.: Час, 1991. — 278 с.
11. Лаврентіївський літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры. — Т. 1: Лаврентьевская летопись: Репринт. изд. — 1997. — 733 с.
12. Лавдикиискаго сбора // [Тих.: 86].
13. Михаила сиггела іерусалимскаго изложеніе ѡ правовѣрної вѣрѣ повѣданіе вкратцѣ сложено. како и коего ради дѣла отлоучишасе ѿ насъ латини. и изврѣжени быше ѿ книгъ поменных, идѣ же пишутсе православніи патріарси // [Поп.: 136–145] (за збірником кін. XV ст. бібліотеки Товариства історії і древностей російських, № 189).
14. Новгородський перший літопис // Полное собрание русский летописей. — М.: Языки русской культуры. — Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов: Репринт. изд. — 2000. — XI, 692 с.

15. У вдѣновеніи духа в челоуѣка // [Гальк.: 97–98].
16. О постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ вторыя недѣли // [Гальк.: 14–16.]
17. О фразехъ и ѡ прочихъ латинахъ // [Поп.: 58–69] (за списком Кормчої книги 1280-х років із Синодальної бібліотеки № 132).
18. Особлива редакція до 39 Слова Григорія Богослова (За рукописом 1423 р. Синодального зібрання ДІМ № 307, арк. 417 зв.–421(415 зв.–417 за паралельною нумерацією): Сказаніє о сквръннихъ бѡзѣхъ еллінскихъ. сут же имена тѣ^х. въ прѣвомъ слѡвѣ грѣгѡрїа бѣгослѡва, на бѣгѡавленїе. емоу же зачело. пакы іс̄ мои пакы таинство.
19. Особлива редакція тлумачень до Слів Григорія Богослова за рукописом XV ст. Синодального зібрання ДІМ № 55 (№35 за старою нумерацією).
20. Ѡкръвенїе. сватыа божїа. матере ѡ мѡжах. идеже мѡжитса род челоуѣчь за грѣхы. своѡ // [256, с. 598–608] (за рукописом 1596 р. РДБ, Овчинниківське зібрання, № 201).
21. Палея Толковая // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М.: Наука, 2000. — С. 114–147 (за списком ДІМ, зібрання Барсова, № 620).
22. Патріарший або Никонівський літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Наука. — Т. 9–10: Патриаршая или Никоновская летопись. — 1965. — XXIII, 256, [4], 244 с.
23. Петра антїохїискаго патріарха къ архїєпископу венетнїскому о опрѣсноцѣхъ // [Поп.: 166–173] (за збірником XVI ст. Синодальної бібліотеки, № 269).
24. Пісні з Волині / Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. — К.: Дніпро. — 156 с.

25. Повесть временных лет. Подгот. текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Ч. 1–2. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Ч. 1. Текст и перевод. — 406 с.
26. Повесть о Куликовской битве. Текст и миниатюры лицевого свода XVI века. — Л.: Аврора, 1984. — 390 с.
27. Повѣсть афродитиана персанина сказавшіася ѿ филипа презвитера сіггела бывша великааго іwannа златоустаго. ѡ рождѣствѣ христовѣ. и ѡ звѣздѣ. и ѡ поклоненіи влѣхвѣ, иже ѿ персиды // [256, с. 717–723].
28. Повѣсть ѡ латынѣхъ когда ѿлоучишася ѿ грекъ. и сватыа божіа цркви. и како изовбрѣтоша себѣ єреси. єже опрѣсночнаа слоужити и хулу ѡже на духа сватаго // [Поп.: 178–188] (за списком Рум'янцівської Кормчої XVI–XVII ст., № 223).
29. Посланіе ѿ Никифора митрополита Кыевського к Ярославу князю Сватополчичю // [Поп.: 111–116] (за збірником кін. XVI ст., що належав видавцеві).
30. Правила Лаодикийского собора // [URL] режим доступу: <http://www.krotov.org/acts/canons/0343laod.html>
31. Правила святого Вселенского шестого собора, Константинопольского // [URL] режим доступу: <http://www.krotov.org/acts/canons/0691cano.html>
32. Прѣ [=пря] панагишта костанѣтина съ гардинари ѡ азимѣ // [Поп.: 251–265] (за списком 1384 р.).
33. Слово григоріа митрополита. како держать вѣрѣ нѣмці // [Поп.: 320–325] (за рукописом Синодальной бібліотеки XIV ст., № 330).

34. Слово избрано ѿ сватых писаніи. еже на латыню. и сказаніе ѡ съставленіи ѡсмаго збора латиньскаго. и ѡ изверженіи сидора прелестнаго. и ѡ поставленіи в рѹстеи земли митрополитѡв. ѡ сихже похвала блговѣрному великомуу князю василию васильевичю всеа руси // [Поп.: 360–406] (за списком Мінеї Четыі митрополита Макарія, Московська синод. б-ка, червень, № 996).
35. Слово істолковано мѹдростью ѿ сватыхъ апостоль і пророкъ. і ѡтець. ѡ твари и ѡ днїи рекомомъ недѣлѣ ѡко не подобает крестыаном кланятиса недѣлѣ. ни целоват еѡ зане тварь есть // [Гальк.: 76–83].
36. Слово о постѣ о велицѣмъ и о Петровѣ говѣнни і о Филиповѣ // [Гальк.: 224–247].
37. Сло^в стго григорья изъвбрѣтено в тольцѣхъ его. о томъ како первое погании. соуще ѡзыци кланалиса идоломъ. и требы имъ клали иже нынѣ то творатъ (За списком рукопису XVII ст. ДІМ, Чуд. зібр. № 270, арк. 221–224зв.).
38. Сло^в стго григорья бгослова. изъобрѣтено в то^пци его. ѡ то^м како первое поганіи ѡзыци кланалиса идоло^м и требы и^м приносили, [и^ж и нынѣ то творатъ мнози] (За списком рукопису XVII ст. РНБ, Кир.-Білоз. зібр. №43/1120, арк. 132зв.–134).
39. Сло^в ста^т. григорь^а ізобрѣтено. в тольцѣ^х ѡ томъ. како первое погани суще ѡзыци. кланалиса ідоломъ. і требы им клали. то і нг^н твор^ат (За списком Паїсїївської збірки, рукопису кін. XIV — поч. XV ст., РНБ, Кир.-Білоз. зібр., №4/1081, арк. 40–43).
40. Сло^в стго григория бгословца. изъвбрѣтено въ тьлцѣ^х его. ѡ то^м како първое погані суще ѡзыци служили идоло^м и иже и нынѣ мнози

- творать (За списком рукопису кін. XV — поч. XVI ст., РНБ, Соф. зібр., № 1285, арк. 88зв.–90).
41. Стааго ѿца нашего григорѣа богословѣца, бывѣша епископа нанзианзѣ. Слово на стѣе крѣштениѣ // [Буд.: 1–15] (За списком рукопису XI ст. РНБ, Q. п. I.16).
 42. Слово сватаго отца нашего григорѣа богослова. епископа бывѣша нанзианзѣ. на сватое крещенѣе (За списком рукопису XIV ст. ДІМ, Синод. зібр., № 954, арк. 17 зв.–24).
 43. Слово стѣго оца нашеѣ григорѣа. фелога. епѣпа бывѣша нанзианзѣ. на стѣе крѣщенѣе (За списком рукопису XIV ст., РДБ, зібр. Троїце-Серг. лаври, № 8, арк. 21–40).
 44. Слово стѣго григорѣа теолога. бывѣшаго епѣпа нанзианзи. на стѣе крещенѣе (За списком рукопису XVI ст., РДБ, зібр. Троїце-Серг. лаври, № 139, арк. 759–890).
 45. Слово сватаго Григорѣа папы римскаго // [13, с. 71] (за Ізмарагдом поч. XVI ст.).
 46. Слово сватаго ѿца Кирила архіепископа кѣпринскаго ѡ злых доусѣхъ // [Гальк.: 68–72] (за пергаментним рукописом Троїцько-Сергіївської лаври XIV ст., № 39).
 47. Сло(во) свѣтаго федосѣа. игумена печерскаго монастыра. ѡ вѣрѣ крестѣаньскои. ѣ ѡ латыньскої // [Поп.: 70–78] (за списком ПЗ).
 48. Стословець св. Геннадіа, или учительныя наставленія ѡ вѣрѣ и благочестіи // [229, с. 1–16] (за рукописом XIV ст. Троїце-Сергіївської лаври).
 49. Хоженіе пресватыа богородица по мѣкам // [256, с. 586–597] (за списком пергаментного рукопису XII ст. Троїце-Сергіївської лаври № 12).

50. Шестоднев Иоанна екзарха Болгарського // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / изд. Г. С. Баранкова. — М., 1998. — 768 с.
51. Хроніка Георгія Амартола (Книги временныя и образныя Георгія Мниха) // [172 I].
52. S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina (Λογός Ιύ'. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα) // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. — Paris, 1858. — T. 36. — S. Gregorius Nasianzenus. — Col. 336–359.
53. Φωτίου τοῦ ἡγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων // [Ποπ.: 58–69].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. — М.: Наука, 1971. — 168 с.
2. Абаев В. И. Несколько замечаний к славянским этимологиям // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. — М.: Наука, 1971. — С. 11–15.
3. Аверинцев С. С. Троица // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. — С. 528.
4. Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. К — Я. — 720 с.
5. Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии: IV — первая половина VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 272–330.
6. Азимов Э. Г., Толстой Н. И. Астрономия // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — М.: Междунар. отношения, 1995—. — Т. 1. — С. 117–119.
7. Акентьев К. К. От издателя // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). — СПб., 1996. — С. XIII–XX.
8. Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1–3. — Одесса: Штаб воен. окр., 1894. — Т. I. — XVI+596+IV с.; Т. II. — II+454+IV с.; Т. III. — V+296+89+XXI с.

9. Алявдин А. П. Богоявление // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — Т. 1. — С. 290.
10. Андреев И. Д. Несторий // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. — Т. 2. — С. 197–199.
11. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. — СПб.: Стасюлевич, 1914. — XXXVIII, 386 с.
12. Арутюнова Н. Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990. — С. 136.
13. Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. Т. IV. — Казань: Тип. Имп. ун-та, 1890. — 228 с.
14. Афанасьев А. Н. О значении Рода и рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России. — М., 1855. — Кн. 2 (полов. 1). — С. 132–134.
15. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. — М.: Индрик, 1994. — Т. I. — 800 с.; Т. II. — 788 с.; Т. III. — 840 с. (Репринтное видання з видання 1865–1869 рр.).
16. Баранкова Г. С. Глоссирование как прием редактирования в списках поздней русской редакции «Шестоднева» // История русского языка : Памятники XI–XVIII вв. [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т рус. яз.; [Ред. С. И. Котков, Н. П. Панкратова]. — М.: Наука, 1982. — С. 30–56.
17. Баранкова Г. С. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / изд. Г. С. Баранкова. — М.: Изд-во «Индрик», 1998. — 768 с.

18. Баранкова Г. С., Симонов Р. А. Астрология в древнерусских списках «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М.: Наука, 2000. — С. 83–107.
19. Барг М. Эпохи и идеи : Становление историзма. — М.: Мысль, 1987. — 348, [2] с.
20. Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах / Под ред. Д. С. Лихачева и П. Н. Динекова. — София: Изд-во Болгарской АН, 1973. — 560 с.
21. Белић А. Историја српскохрватског језика. Књ. II. Св. 1: Речи са деκлинацијом. — Београд: Научна књига, 1965. — 168 с.
22. Белић А. Историја српскохрватског језика. Књ. II. Св. 2: Речи са конјугацијом. — Београд: Научна књига, 1965. — 212 с.
23. Белић 1969: Основи историје српскохрватског језика. I. Фонетика. — Београд: Научна књига, 1969. — 172 с.
24. Бељанин В. П. и др. От редакции // Текстология.RU. — [URL] режим доступа: <http://www.textology.ru/memo.html>
25. Бибииков М. В. Византийские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под. ред. Е. А. Мельниковой. — М.: Логос, 2000. — С. 69–168.
26. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. Е. М. Лысенко; Примеч. и ст. [с. 182–231] А. Я. Гуревича; [АН СССР]. — 2-е изд., доп. — М.: Наука, 1986. — 254, [2] с.
27. Бобров А. Г. «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе // Древнерусская литература: Источниковедение. — Л.: Наука, 1984. — С. 18-30.

28. Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. — СПб.: Наука, 1994. — 167, [2] с.
29. Богослов Г. Собрание творений: В 2 т. Т. 1. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 832 с.
30. Болебрух А. Світосприйняття давньоруських людей // Київська старовина. — 2002. — № 6. — С. 56–80.
31. Борковский В. И., Кузнецов П. С. Историческая грамматика русского языка. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 512 с.
32. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. — К.: Наук. думка, 1982. — 104 с.
33. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі / АН УРСР. Ін-т археології; Відп. ред. М. В. Попович. — К.: Наук. думка, 1988. — 259 с.
34. Буданов М. А. К вопросу о влиянии еретических воззрений на христианство Древней Руси // Международный исторический журнал. — 2000. — № 10. — [URL] режим доступа: http://history.machaon.ru/all/number_10/analiti4/attitude_print/index.html
35. Будилович А. Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи императорской Публичной библиотеки XI века. — СПб.: Акад. Наук, 1871. — 152+7 с.
36. Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. — СПб.: Тип. Акад. Наук, 1875. — XII+285 с.
37. Буланин Д. М. Комментарии Максима Грека к словам Григория Богослова // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Изд-во АН СССР, 1977 — Т. 32. — С. 275–289.

38. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека : Неизданные тексты / Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л. Наука, 1984. — 277 с.
39. Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе. — München: Sagner, 1991. — 465 с. (Slavistische Beiträge / Red. Peter Rehder; B. 278).
40. Буланина Т. В. Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вере // Словарь книжников и книжности древней Руси. — Л.: Наука, 1987. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — С. 428–429.
41. Буланина Т. В. Слово святого Григория изобретено в толцех // Словарь книжников и книжности древней Руси. — Л.: Наука, 1987. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — С. 437–438.
42. Буслаев 1861: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. — СПб.: Кожанчиков, 1861. — Т. 2. Древнерусская народная литература и искусство. — 429 с.
43. Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. — М.: Тип. ун-та, 1861. — 11+1632 стлб.+VIII с.
44. Вайнрих Х. Текстовая функция французского артикля // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск VIII. Лингвистика текста. — М.: Прогресс, 1978. — С. 370–387.
45. Валенцова 1997: Валенцова М. М. Каша в обрядности славян // Кодови словенских култура. — Београд, 1997. — № 2. — С. 18–29.
46. Васильев П. П. Богоявление // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т.: Т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 290–291.

47. Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. — 1995. — № 2. — С. 12–21.
48. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М.: Индрик, 1999. — 328 с.
49. Васильева Л. П. Особенности формирования литературного языка у сербов и хорватов в период национального возрождения // Веснік Брэсцкага універсітэта. — Брэст, 2001 — Вып. 3. — С. 63–72.
50. Васильев С. Словенска митологија. — Београд: Јанус, 2001 (Интернет издање по I штапаном издању — Србобран, 1928): [URL] режим доступу: http://www.rastko.org.yu/antropologija/svasiljev-mitologija_c.html#_Точ530384684
51. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание: Пер. с англ. Отв. ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. — М.: Русские словари, 1996. — 416 с.
52. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М.: Наука, 1978. — 240 с.
53. Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // Сб. ОРЯС. — СПб., 1890. — Т. 46. — С. 172–261.
54. Весільні пісні: У 2-х кн. / Упор., прим. М. М. Шубравської. — К.: Наук. думка, 1982. — Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. — 679 с.

55. Виноградов В. В. Слово и значение как предмет историко-лексического изучения // Виноградов В. В. Избр. труды: Лексикология и лексикография. — М. Наука, 1977. — С. 38.
56. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Вещица // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 366.
57. Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. 1: Новгородское Ръгль и ведийский Rudra // Этимология. 1991–1993. — М.: Наука, 1994. — С. 23–31.
58. Владимиров П. В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий. Профессора П. В. Владимирова // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, издаваемые А. И. Пономаревым. — СПб., 1897. — Вып. 3. — С. 195–322.
59. Владышевская Т. Ф. Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь: [Сб. ст.: Памяти В. Д. Лихачевой / АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры]; Отв. ред. Г. К. Вагнер. — М.: Наука, 1989. — С. 145–159.
60. Власкина Т. Ю. «Бабина каша» в станице Раздорской // Живая старина. — М., 1998. — № 3. — С. 47.
61. Ворожцова И. Б., Лыкова А. В., Пушина Л. А. Интенциональная структура текста // Тверской лингвистический меридиан. — Тверь, 1999. — Вып. 2. (электронный вариант).
62. Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг (из истории русско-византийских отношений в XII в.) // Византийский временник. — М., 1962. — Т. XXI. — С. 29–50.

63. Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. — М., 1965. — Т. XXVI. — С. 190–218.
64. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. — М.: Искусство, 1991. — 367 с.
65. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археологического института. — М., 1913. — Т. XVIII. — С. 1–4, 1–308.
66. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том I. — Харьков: Епархиальная типография, 1916. — 376 с.
67. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. — М.: Наука, 1981. — 139 с.
68. Гаспаров Б. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. — М.: «Новое литературное обозрение», 1996. — 352 с.
69. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. — М.: Мысль, 1960. — Т. 1. — 532 с.
70. Генсьорський А. І. Галицько-Волинський літопис. (Лексичні, фразеологічні та стилістичні особливості). — К.: Вид-во АН УРСР, 1961. — 284 с.
71. Гиндин С. И. Что такое текст и лингвистика текста // Аспекты изучения текста : Сб. науч. тр. / Ун-т Дружбы народов им. П. Лумумбы; Отв. ред. Е. И. Мотина. — М.: Изд-во ун-та Дружбы народов им. П. Лумумбы, 1981. — С. 25–32.
72. Гогешвили А. А. Три источника «Слова о полку Игореве»: Исследование. — М.: Белые альвы, 1999. — 416 с.

73. Голубинский Е. История русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. — Т. 1. — 1-я половина тома. Период первый, Киевский или домонгольский. — М.: Унив. тип., 1901. XIV+966 с.
74. Гольщенко В. С. Немаркированный знак у в ранних восточнославянских рукописях // История русского языка : Памятники XI–XVIII вв. [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т рус. яз.; [Ред. С. И. Котков, Н. П. Панкратова]. — М., 1982. — С. 3–29.
75. Горлина А. С. Прагматический фокус и связанные с ним коммуникативные неудачи // Тверской лингвистический меридиан. — Тверь, 1999. — Вып. 2. (электронный вариант).
76. Горский 1981: Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. — К.: Наук. думка, 1981. — 207 с.
77. Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. — М.: Синод. типография. — Отд. I. Священное Писание. — 1855. — 342 с.
78. Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. — М.: Синод. типография. — Отд. II. Писания святых отцев. I. Толкование Священного Письма. — 1857. — 201 с.
79. Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. — М.: Синод. типография. — Отд. II. Писания святых отцев церкви. 2. Писания догматические и духовно-нравственные. — 1859. — XII, 690 с.
80. Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. — М.: Синод. типография. — Отд. III. Книги богослужебные. Ч. I. — 1869. — 584 с.

81. Горшкова К. В., Хабургаев Г. А. Историческая грамматика русского языка. — М.: Высш. школа, 1981. — 359 с.
82. Григорьев А. В. К вопросу о коннотативном компоненте значения старославянского слова // Древние языки в системе университетского образования: их исследование и преподавание. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. — С. 105–115.
83. Гринченко Б. Д. Словарь української мови / В 4 т. — К.: Наук. думка, 1996–. — Т. 1. — 496 с.
84. Гудзий Н. К. Хрестоматия по древней русской литературе. Сост. Н. К. Гудзий / Изд. 8-е. — М.: Просвещение, 1973. — 528 с.
85. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — 400 с.
86. Гуревич А. Ментальность // Опыт словаря нового мышления / Под ред. Ю. Афанасьева и М. Ферро. — М.: Париж: Пайо, 1989. — С. 454.
87. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. — М.: Искусство, 1990. — 395, [1] с.
88. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — М., 1955. — Т. 1. — 700 с.; Т. 2. — 780 с.; Т. 3. — 556 с.; Т. 4. — 684 с.
89. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). — М.: Аспект Пресс, 1998. — 399 с.
90. Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): Курс лекций. — М.: Аспект Пресс, 2001. — 389 с.

91. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Около 70 000 слов. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. — Т. 1. — 1043 с.; Т. 2. — 1044 с.
92. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 тыс. слов. Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Русский язык, 1976. — 1096 с.
93. Демьянков В. З. Основы теории интерпретации и ее приложения в вычислительной лингвистике. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — 76 с.
94. Демьянков В. З. Интерпретация, понимание и лингвистические аспекты их моделирования на ЭВМ. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 171+1 с.
95. Демьянков 1994: Демьянков В. З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. — 1994. — № 4. — С. 15–33.
96. Дерягин В. Я. Проблема семантического тождества слова в исторической лексикологии // Русский язык. Языковые значения в функциональном и эстетическом аспектах. Виноградовские чтения XIV–XV. — М.: Наука, 1987. — С. 47–61.
97. Дільтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. — К.: Ваклер, 1996. — С. 33–60.
98. Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI—XIII вв. — Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. — 250 с. // [URL] режим доступа: <http://gardariki.ques.info/history1/index.html>
99. Домашенко А. В. Об интерпретации и толковании // Вісник Донецького університету. Серія Б: Гуманітарні науки. — Донецьк, 1998. — № 1. — С. 89–96.

100. Долгушина Л. В. Славянский перевод «XIII Слов Григория Бого- слова»: Особенности переводческой техники и словарного состава : Автореф. дис. ... кандидата наук; Филологические науки : 10.02.01 Русский язык. — Новосибирск, 2004. — 20 с.
101. Драй-Хмара М. П. Поема Лесі Українки «Віла-посестра» на тлі се- рбського та українського епосу // Драй-Хмара М. П. Вибране / Упо- ряд. Д. Паламарчука, Г. Кочура; Передм. І. Дзюби. — К.: Дніпро, 1989. — С. 367–440.
102. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Составил Гри- горий Дьяченко. — М.: Вильде, 1900. — Т. I. — XXXVIII, 1120 с.
103. Ђорђић П. Историја српске ћирилице. Палеогрфско-филолошки прилози. — Београд: Завод за издавање уџбеника СРС, 1971. — 536 с.
104. Е(вгений) [Болховитинов], митрополит. Сведения о Кирике, пред- лагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи ОИДР. — М., 1828. — Кн. 1. — Ч. 4. — С. 122–129.
105. Еленски И. Към историята на еровите гласни в староруски език // Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. — София: Изд-во Българска Акад. на Науките, 1960. — С. 169–193 (окрема відбитка).
106. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 264–389.
107. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / Упоряд.: Р. В. Болдирєв, В. Т. Коломієць, О. П. Критенко та ін.; Редкол.: О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1982–. — Т. 1: А–Г. — 1982. — 632 с.; Т. II: Д — Копці. — 1985. — 571 с.

108. Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого / Ин-т славяноведения и балканистики РАН.* — М.: Наука, 1993. — С. 50–59.
109. Живов В. М. *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст. Сказания о русской грамоте // — Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 586–585.
110. Жуковская Л. П. Памятники письменности традиционного содержания как лингвистический источник: (их изучение и методика исследования) // *Исследования по лингвистическому источниковедению.* — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — С. 20–35.
111. Жуковская Л. П. Лексические варианты в древних славянских рукописях // *Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка.* — М.: Наука, 1964. — С. 3–26.
112. Жуковская Л. П. Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // *Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология.* [Сб. статей. Отв. ред. акад. В. В. Виноградов]. — М.: Наука, 1968 — С. 199–332.
113. Жуковская Л. П. Лингвистические данные в текстологических исследованиях // *Изучение русского языка и источниковедение.* — М.: Наука, 1969. — С. 3–26.
114. Жуковская Л. П. *Текстология и язык древнейших славянских памятников.* — М.: Наука, 1976. — 368 с.
115. Залевская А. А. *Текст и его понимание.* — Тверь: Твер. гос. ун-т, 2001 — 177 с.

116. Залевская А. А. Некоторые проблемы теории понимания текста // Вопросы языкознания. — 2002. — № 3 — С. 62–73.
117. Зеeman К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 72–83.
118. Зеленин Д. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2 // Сборник Музея антропологии и этнографии. — Т. 9. — Л., 1930. — С. 59–60.
119. Зеленина Э. И., Седакова И. А. Бабин день // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 123–125.
120. Зенковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект, Раритет, 2001. — 880 с.
121. Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 303 с.
122. Золотослов: Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та перер. М. Москаленко; За ред. Д. Павличка. — К.: Дніпро, 1988. — 295 с.
123. Зубов М. І. Дажбог, Сварог і вогонь-сварожич: Із історії давньоруської міфологічної лексики // Acta universitatis szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes slavicae. Sectio linguistica. — Szeged, 1994. — № XXIII. — С. 93–102.
124. Зубов М. І. Деякі уваги про слов'янські назви чаклунів і знахарів // Матеріали міжвузівської міжнародної Кирило-Мефодіївської конференції. Одеса, 27–28 травня 1996 року. — Одеса: Астропринт, 1996. — С. 17–18.
125. Зубов М. І. Позірне слов'янське божество Радогост: Ономастичний розгляд псевдотеоніма // Acta universitatis szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes slavicae. Sectio linguistica. — Szeged, 1994. — № XXIII. — С. 103–110.

- zsef nominate. *Dissertationes Slavicae. Sectio linguistica.* — Szeged, 1996. — № XXIV — С. 117–122.
126. Зубов М. І. Вогонь-сварожич і вогонь-багаття: гіпотеза про онома-сіологічну паралель // *Мовознавство.* — К, 1997. — № 6. — С. 15–21.
127. Зубов М. І. Проблеми слов'янської квазітеонімії // *Духовна спадщина Київської Русі.* — Одеса: Маяк, 1997. — Вип. II. — С. 106–116.
128. Зубов М. І. Контекстний смисл назв упирі та берегині у «Слові святого Григорія...» із Паїсіївського збірника XIV століття // *Слов'янський збірник.* — Одеса: Астропринт, 1997. — Вип. III. — С. 37–42.
129. Зубов М. І. Про відносну хронологію давньоруських пам'яток, спрямованих проти залишків язичництва // *Слов'янський збірник.* — Одеса: Астропринт, 1998. — Вип. V. — С. 57–62.
130. Зубов М. І. Слов'янська квазітеонімія старшої доби // *Мовознавство (XII Міжнародний з'їзд славістів. Доповіді української делегації).* — К., 1998. — № 2–3. — С. 161–168.
131. Зубов М. І. Давньоруські міфологічні назви рожаниця і рода. Розв'язка загадки? // *Вісник Одеського державного університету.* — Одеса, 1999. — № 4. — С. 48–54.
132. Зубов М. І. Друга рожанична трапеза: зміст давньоруського терміна // *Щорічні записки з українського мовознавства.* — Одеса, 1999. — Вип. 6. — С. 37–41.
133. Зубов М. І. 39 Слово Григорія Богослова і списки його давньоруської переробки // *Слов'янський збірник.* — Одеса: Астропринт, 2000. — Вип. VII. — С. 20–27.

134. Зубов М. І. Ключові слова давньоруського повчального тексту // Історія та сучасність християнства: Матеріали наук. конф., присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25-26 грудня 2000): Збірник статей. — Одеса: Астропринт, 2001. — С. 25-31.
135. Зубов М. І. Питання про граматичне число назви рожаниця в давньоруських антирожаничних повчаннях // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2001 — Вип. VIII. — С. 38–45.
136. Зубов М. І. Давньосемітські міфоніми *Ваал-Гад* і *Мені-Мануфі*, їх перекладацькі еквіваленти у християнській традиції та давньоруські церковні повчання // Записки з ономастики. Зб. наук. праць. — Одеса: Астропринт, 2001. — Вип. 5. — С. 11-17.
137. Зубов М. І. Ключові слова давньоруського повчального тексту // Історія та сучасність християнства: Матеріали наук. конф., присвяченої 2000-річчю Різдва Христового (Одеса, 25-26 грудня 2000): Збірник статей. — Одеса: Астропринт, 2001. — С. 25-31.
138. Зубов М. І. Графічно-орфографічні особливості списків одного давньоруського церковного повчання // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2002. — Вип. IX. — С. 23–30.
139. Зубов М. І. Давньоруський етнізм *фрязи*: одна богословська конотація // Записки з ономастики. — Одеса: Астропринт, 2002. — Вип. 6. — С. 3-13.
140. Зубов М. І. Історична ментальність і лінгвістика (до питання про концепти давньоруського середньовіччя) // Записки з загальної лінгвістики. — Одеса: Астропринт, 2002. — Вип. 5. — С. 91–96.
141. Зубов М. І. Літописний образ Перуна у світлі біблійних паралелей // Київська старовина. — К., 2003. — № 6. — С. 51–56.

142. Зубов М. І. Біблійні паралелі *Саваоф* — *Род* у давньоруському повчанні «О вдуновении духа в человекѣ» // Проблеми інтерпретації і рецепції художнього тексту: Зб. наук. праць на пошану проф. Нонни Шляхової. — Одеса: Астропринт, 2003. — С. 59–65.
143. Зубов М. І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2004. — 336 с.
144. Зубов М. І. Давньоруська переробка південнослов'янського перекладу «Слова на Богоявлення» Григорія Назіанзіна: аналіз генетичних зв'язків // Восточноукраинский лингвистический сборник. — Донецк, 2004. — Вып. 8. — С. 15–21.
145. Зубов М. І. Терміни *род* та *імарменія* у слов'янській книжності // Записки із загальної лінгвістики. — Одеса, 2004. — Вип. 6. — С. 62–69.
146. Зубов Н. И. О теониме Мокошь // Этимологические исследования. — Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1981. — С. 149–160.
147. Зубов Н. И. Перун и Руевит // Диалекты и топонимия Поволжья. — Чебоксары: ЧГУ, 1981. — С. 75–85.
148. Зубов Н. И. Древнерусская теонимия: проблема собственного и нарицательного / Дисс. ... к. филол. н. — Одесса, 1982 (на правах рукописи).
149. Зубов Н.И. Проблема генеалогии киевского пантеона в ономастическом освещении // Русское языкознание. — К.: Вища школа, 1982. — Вып. 4. — С. 14–21.
150. Зубов Н. И. Филологическая интерпретация древнерусского мифологического названия *родъ* // Актуальные вопросы русской ономастики: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Ю. А. Карпенко. — К.: УМК ВО, 1988. — С. 83–87.

151. Зубов Н. И. Из современных проблем древнерусской теонимии // Актуальные проблемы русской лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. Тезисы республиканской конференции. — Днепропетровск, 1988. — С. 295.
152. Зубов Н. И. Филологическая интерпретация древнерусского мифологического названия родъ // Актуальные вопросы русской ономастики: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Ю. А. Карпенко. — К.: УМК ВО, 1988. — С. 83–87.
153. Зубов Н. И. Табу как фактор номинации в восточнославянской демонимии // Славяне: адзінства і мнагастайнасць. Тезісы Міжнароднай канферэнцыі. — Мінск, 1990. — 2. Секцыя. — С. 23–24.
154. Зубов Н. И. Дива // Русская энциклопедия. Русская ономастика и ономастика России. Словарь / Под ред. акад. О. Н. Трубачева. — М.: Школа-Пресс, 1994. — С. 52–53.
155. Зубов Н. И. Теонимия // Русская энциклопедия. Русская ономастика и ономастика России. Словарь / Под ред. акад. О. Н. Трубачева. — М.: Школа-Пресс, 1994. — С. 219–221.
156. Зубов Н. И. Теонимия древнерусская // Русская энциклопедия. Русская ономастика и ономастика России. Словарь / Под ред. акад. О. Н. Трубачева. — М.: Школа-Пресс, 1994. — С. 221–227.
157. Зубов Н. И. Квазитеоним Род // Восточноукраинский лингвистический сборник. — Донецк: Изд-во Дон. гос. ун-та, 1994. — Вып. 1. — С. 73–74.
158. Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. — М., 1995. — № 3(7). — С. 46–48.

159. Зубов Н. И. Славянская квазитеонимия старшего периода // XII Międzynarodowy kongres slawistów. Kraków 27.VIII — 2.IX.1998. Streszczenia referatów i komunikatów. Językoznawstwo. — Warszawa: Wydawnictwo Energeia. — S. 271–272.
160. Зубов Н. И. О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова св. Григория...». — Живая старина. — М, 1998. — № 1(17). — С. 8-10.
161. Зубов Н. И. Лексико-тематические сгущение и их семантико-аксиологические пики: к текстовому пониманию древнерусского ХУЛА // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. — Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 2001. — Вып. 4. — № 20 — С. 195–200.
162. Зубов Н. И. Женская теонимия в древнерусском толковании XXXIX Слова Григория Назианзина. — Вопросы ономастики. — Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2004. — №. 1. — С. 40–47.
163. Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. — М.: Наука, 1975. — С. 50–78.
164. Иванов 1987: Иванов Вяч. Вс. О взаимоотношении динамического исследования эволюции языка, текста, культуры // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. — С. 5–26.
165. Иванов В. В. Историческая грамматика русского языка. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Просвещение, 1983. — 399 с.
166. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). — М.: Наука, 1965. — 246 с.

167. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М.: Наука, 1974. — 342 с.
168. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. К — Я. — С. 719.
169. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как основного женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. — М.: Изд-во АН СССР, 1983. — С. 175–196.
170. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. (В. И., В. Т.) Род // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М.: Эллис Лак, 1995. — С. 335.
171. Истрин В. М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 г. // Журнал Министерства народного просвещения. — 1897. — Ноябрь. — Отд. 2. — С. 83-91.
172. Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. I: Текст. — Пг.: Рос. гос. академ. типография, 1920. — XVIII, 612, III с.; Т. II: Греческий текст «Продолжения Амартола»; Исследование. — Пг.: Рос. гос. академ. типография, 1922. — XXXI, 454 с.; Т. III: Греческо-славянский и славянско-греческий словарь. — Л.: Изд-во АН СССР, 1930. — L, 348 с.
173. Ишутин А. А. Восточнославянская теонимия. — Воронеж: Изд-во «Истоки», 2003. — 113 с.
174. Ищенко Д. С. О древнерусском слове «оузи» // Вопросы русского и общего языкознания. Уч. зап. Кишиневского гос. ун-та. — Кишинев, 1969. — Т. 100. — С. 124–129.

175. Ищенко Д. С. Малоизвестное поучение Феодора Студита в древнерусском переводе // История русского языка. Исследования и тексты. — М.: Наука, 1982. — С. 308–319.
176. Ищенко Д. С. Малый катехизис Феодора Студита в старорусских списках XV — XVI вв. и некоторые проблемы «второго южнославянского влияния» // Мова. Науково-теоретичний часопис з мовознавства. — Одеса: Астропринт, 1999. — № 3–4. — С. 3–8.
177. Ищенко Д. С. О двух древних славянских переводах Малого катехизиса Феодора Студита // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2001. — Вип. VIII. — С. 29–37.
178. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — К.: АТ «Обереги», 1992. — 424 с.
179. Історія релігії в Україні: у 10 т. — Т. I: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. — К.: Укр. Центр духовної культури, 1996. — 384 с.
180. Јерковић В. Напомене о проучавању ортографије и језика српских редакцијних споменика // Археографски прилози 1. — Београд, 1979. Народна библиотека Србије. — С. 31–37.
181. Кабакова Г. И. Золотые руки // *Philologia slavica*: К 70-летию академика Н. И. Толстого / Ин-т славяноведения и балканистики РАН. — М.: Наука, 1993. — С. 60–70.
182. Кабакова Г. И. Дети некрещеные // *Славянские древности: этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н. И. Толстого. Том 2: Д–К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. — С. 86–88.
183. Кабакова Г. И. Крещение // *Славянские древности: этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н. И. Толстого. Том 2: Д–К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. — С. 664–667.

184. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. — 544 с.
185. Казачкова Д. А. Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в. // Исторически преглед. — 1957. — Г. 13. — № 4. — С. 45–77.
186. Казачкова Д. А. Зарождение и развитие антицерковных идей в Древней Руси XI в. // Вопросы истории, религии, атеизма. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 283–314.
187. Калачев Н. Предисловие // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. — М., 1855. — Кн. 2. — Пол. 1. — С. I–XLII.
188. Калиновская Н. Н. К изучению древнерусских поучений против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение. — Л.: Наука, 1984. — С. 55–63.
189. Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — СПб., 1877.
190. Калоянов А., Моллов Т. Слово на Тълкувателя — един неизползван източник за старобългарската митология // Българска етнология. — София, 2002. — Бр. 4. — С. 25–41.
191. Каменская О. Л. Текст и коммуникация. — М.: Высш. школа, 1990. — 151 с.
192. Камчатнов А. М. Подтекст: термин и понятие // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. — 1988. — № 3. — С. 40–45.
193. Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской библии. — М.: Наука, 1998 (электронный вариант: Камчатнов А. М. Воплощен-

- ный Логос. Часть 1 // [URL] режим доступа: <http://www.textology.ru/libr/logos1.htmlhT1> (Фрагмент книги: Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии. — М.: Наука, 1998. — С. 65–138).
194. Камчатнов А. М., Кукушкина О. В., Поликарпов А. А., Смирнов А. А. От редакции // [URL] режим доступа: <http://www.textology.ru/memo.html>
195. Карасик В. И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты: Сб. науч. тр. / ВГПУ, ПМПУ. — Волгоград—Архангельск: Перемена, 1996. — С. 3–16.
196. Карпенко Ю. О. Чи існував скотарський період слов'янського язичництва? // Мовознавство. — К., 1996, — № 2–3. — С 112–17.
197. Карпенко Ю. О. То хто ж такі берегині? // Чорноморські новини (Одеса). — 1996, 6 листопада.
198. Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография — М.: Наука, 1979. — 494 с.
199. Карцевский С. О. Об асимметрическом дуализме лингвистического знака // Введение в языковедение: Хрестоматия: Учебн. пособие для студентов вузов / Сост. А. В. Блинов, И. И. Богатырева, В. п. Мурат, Г. И. Рапова. — М.: Аспект Пресс, 2000. — С. 76–81.
200. Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. Пер. с англ. — М.: «Рефел-бук», 2000. — 288 с.
201. Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. — Л.: ГМЭ, 1990. — С. 13–26.
202. Ключевский В. О. Курс русской истории. — М.: Синодальная тип., 1904. — Т. I. — 456+VI с.

203. Ковалев Г. Ф. Этнос и имя. — Воронеж: Воронежск. гос. ун-т, 2003. — 236 с.
204. Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. — Л.: Наука, 1975. — 351 с.
205. Ковтун Л. С. Древние словари как источник русской исторической лексикологии. — Л.: Наука, 1977. — 111 с.
206. Ковтун Л. С., Биржакова Е. Э., Петрунин В. О. и др. История русской лексикографии — СПб.: Наука, 1998. — 610 с.
207. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. — 311, [1] с.
208. Колесов В. В. Ментальные характеристики русского слова в языке и в философской интуиции // Язык и этнический менталитет. — Петрозаводск: Изд-во «Петрозавод. ун-т», 1995. — С. 14–15.
209. Колесов В. В. «Жизнь происходит от слова...». — СПб.: «Златоуст», 1999. — 368 с.
210. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. — СПб.: Филол. ф-т Санкт-Петерб. гос. ун-та, 2000. — 326 с.
211. Колесов В. В. Роль традиционного восприятия слова и символики в создании литературного языка переводов // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. Серия: Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси. — М.: Наука, 2000. — С. 7–21.
212. Коломієць В. Т. У пошуках слова // Українська мова і література в школі. — К., 1967. — № 6. — С. 9–15.

213. Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1960. — Т. 16. — С. 84–104.
214. Коновалова И. Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под. ред. Е. А. Мельниковой. — М.: Логос, 2000. — С. 169–258.
215. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян — М.: б. м., 1868. — 252+38 с.
216. Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Том первый: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». — СПб.: Наука, 2001. — 581 с.
217. Кубрякова Е. С. Начальные этапы становления когнитивизма. Лингвистика — психология — когнитивная наука // Вопросы языкознания. — 1994. — № 4. — С. 34–47
218. Кузьмин А. Г. Спорные вопросы методологии изучения русских летописей // Вопросы истории. — 1973. — № 2. — С. 32–53.
219. Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...» // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. — М.: Мол. гвардия, 1990. — С. 8–34.
220. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 328 с.
221. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки культуры славян. — М.: Индрик, 1996. — С. 175–195.
222. Левшун Л. В. Позиция Кирилла Туровского в деле Феодорца Ростовского и ее отражение в «Слове на сбор святых отец» // Герме-

- невтика древнерусской литературы: [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Б. и., 1989. — С. 106–122.
223. Леже Л. Славянская мифология. — Воронеж: Кравцов, 1908. — XIV, 192, II с.
224. Лепяхин В. Икона в изящной словесности. — Szeged: JATEPress, 1999. — 294 с.
225. Лепяхин В. Икона в русской поэзии XX века. — Szeged: JATEPress, 1999. — 245 с.
226. Лепяхин В. Икона в русской прозе XX в. — Szeged: JATEPress, 2000. — 213 с.
227. Лепяхин В. Икона и иконичность. — Szeged: JATEPress, 2000. — 264 с.
228. Лихачев Д. С. Комментарии // ПВЛ. — М., Л.: Наука. — Т. 2. — С. 203–484.
229. Лихачев Д. С. Текстология. Краткий очерк. — М.–Л.: Наука, 1964. — 102 с.
230. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е, доп. — М.: Наука, 1979. — 352 с.
231. Лихачев Д. С. Предварительные итоги 1000-летнего опыта. Беседа А. Чернова с акад. Д. С. Лихачевым // Огонек. — М., 1988. — № 10. — С. 9–10.
232. Лихачев 1993: Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Изв. РАН. — Сер. лит. и яз. — М., 1993. — Т. 52. — №1. — С. 3–9.
233. Лихачев Д. С. при участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. Текстология. На материале русской литературы XXVII веков. — СПб.: Алетейя, 2001. — 759 с.

234. Лозко Г. Українське язичництво. — К.: Фотовідеосервіс, 1995. — 120 с.
235. Лозко Г. Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні. — К.: Сварог, 1998. — 176 с.
236. Лопухин А. П. Ваал // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 316.
237. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Том I. Статьи по семиотике и типологии культуры. — Таллинн: «Александра», 1992. — С. 407–412.
238. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. — М.: Языки рус. культуры, 1996. — 464 с.
239. Лукин 1999: Лукин В. А. Художественный текст: Основы лингвистической теории и элементы анализа (М.: «Ось–89», 1999) // [URL] режим доступу:
<http://www.gramota.ru/lukin.html?predislovie.htm>
240. Лукинова Т. Б. Лексика славянского языка // Этимология. 1984. — М.: Наука, 1986. — С. 119–124.
241. Лукинова Т. Б. Духовная культура древних славян и лексика славянских языков // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность : Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. М. Русановский. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 104–115.
242. Лукинова Т. Б. Лексика слов'янськи мов як джерело вивчення духовної культури давніх слов'ян // IX Міжнародний з'їзд славістів. Слов'янське мовознавство. Доповіді. — К.: Наук. думка, 1983. — С. 95–103.

243. Лучик В. В. Похідні з праслов'янською основою *сь- в українській мові // Мовознавство. — 2000. — № 6. — С. 29-36.
244. Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. — М.: Наука, 1966. — 320 с.
245. Макарий, архиепископ. История русской церкви. — 2-е изд., испр. — М.: Типогр. Юлия Андр. Бохрама, 1868. — Т. III. — 322+IV с.
246. Максимов С. В. Нечистая сила. (Нечистая, неведомая и крестная сила). В 2-х томах. Т. I. — М.: Русский Духовный Центр, 1993. — 288 с.
247. Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца (юридические тексты). — М.: Языки рус. культуры, 1998. — 574 с.
248. Макушев В. В. О происхождении слова «Дажьбог» // Филологические записки. — 1878. — Вып. 3. — С. 70–72.
249. Малышевский И. И. Киевские церковные соборы // Труды Киевской духовной академии. — 1984. — № 3. — С. 487–538.
250. Марков В. М. К истории редуцированных гласных в русском языке. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1964. — 279 с.
251. Маслова В. А. Лингвокультурология. — М.: Издательский центр «Академия», 2001. — 208 с.
252. Матхаузерова С. «Слово о законе и благодати» Илариона и древнеславянская традиция // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 84–88.
253. Медвідь-Пахомова С. М. Еволюція антропонімних формул у слов'янських мовах. — Ужгород: Ліра, 1999. — 248 с.

254. Мелиоранский Б. М. Иисус Христос // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т.: Т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 594–595.
255. Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль : Исследования и публикации. — М.: Наука, 1989. — С. 5–28.
256. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы / Под ред. Р. А. Симонова; РАН. Ин-т фил. — СПб.: Издательство РХГИ, 1999. — 896 с.
257. Младенов С. История на българския език. — София: Изд-во на БАН, 1979. — 412 с.
258. Младеновић А. Елементи историје српскохрватског језика // Општа enciklopedija La rousse u 3 toma, tom 1. Književnost, muzika, pravo, nauka o jeziku, filozofija i humanističke nauke, umetnost. — Beograd, 1971. — 419–426.
259. Могила А. П. Текстологія // Українська радянська енциклопедія. — Вид. 2-е. — К.: Головна редакція УРЕ, 1984. — Т. 11. — Кн. 1. — С. 181.
260. Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — К.: Наук. думка, 1984. — 240 с.
261. Молдован А. М. «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. — М.: «Азбуковник» (Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН), 2000. — 760 с.
262. Молдован А. М., Юрченко А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы: [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького; [Редкол. Демин А. С. (отв. ред.) и др.]. — М., 1989. — С. 5–17.

263. Моллов Т. Мит — эпос — история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания. (992–1092–1492). — Варна, 2002 // [URL] режим доступа: http://litenet.bg/publish/tmollov/mei/3_2.htm
264. Мордовина С. П., Станиславский А. Л. Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина // История русского языка : Памятники XI-XVIII вв. [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т рус. яз.; [Ред. С. И. Котков, Н. П. Панкратова]. — М.: Наука, 1982. — С. 321–336.
265. Морозов В. И. Отдельные предположения о развитии русского языка // [URL]: режим доступа <http://www.rusword.com.ua/articler/view.php?i=15>
266. Москальчук Г. Г. Структурная организация и самоорганизация текста. — Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1998. — 240 с.
267. Мурьянов М. Ф. Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. — 1978. — № 2. — С. 52–66.
268. Мышкина Н. Л. Внутренняя жизнь текста : Механизмы, формы, характеристики. — Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1998. — 151 с.
269. Мюллер Л. Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 года) // Славяноведение. — М., 1995. — 2. — С. 3–11.
270. Невоструев К. И. Рассмотрение рецензий, явившихся на описание рукописей Синодальной библиотеки. — СПб.: Типогр. Имп. АН, 1870. — 78 с.
271. Николаева Т. М. Единицы языка и теория текста // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. — С. 27–58.
272. Никольский Л. Б. Свернутая знаковая ситуация, значение слова и его мотивированность // Проблемы семантики. — М.: Наука, 1974. — С. 279–285.

273. Німчук В. В. Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славенорусская / Підгот. текстів, пам'яток і вступ. статті В. В. Німчука. — К.: Наук. думка, 1964. — 201 с.
274. Німчук В. В. З історії формування давньоруської редакції старослов'янської мови // Мовознавство. — 1986. — № 3. — С. 17–25.
275. Німчук В. В. Давньоруська спадщина в лексиці української мови. — К.: Наук. думка, 1992. — 416 с.
276. Огієнко І. Пам'ятки старослов'янської мови X–XI віків. — Варшава, 1929.
277. Опарина Т. А. Неизвестный указ 1653 г. о запрещении колдовства // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — М.: Изд-во ООО «РФК — Имидж Лаб», 2002. — № 3(9). — С. 88–91.
278. Осипова О. С. Картина мира в славянском язычестве : Автореф. дис. ... кандидата наук; Философские науки : 09.00.01 / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — М., 1998. — 27 с.
279. Осипова О. С. Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений) // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М.: Наука, 2000. — С. 49–70.
280. Пайчадзе Г. Г. Название Грузии в русских письменных исторических источниках. — Тбилиси: Мецниереба, 1989. — 68 с.
281. Панин Л. Г. Лингвотекстологическое исследование минейного Торжественника : Рукописи XIV–XVI вв. — Новосибирск: Наука, 1988. — 262, [2] с.
282. Панин Л. Г. История церковнославянского языка и лингвистическая текстология / Новосиб. гос. ун-т. — Новосибирск, 1995. — 215 с.

283. Памятники литературы древней Руси: Начало русской литературы: XI — начало XIII века / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. — М.: Худож. лит., 1978. — С. 304–391.
284. Паршин П. Б. Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века // Вопросы языкознания. — 1996. — № 2. — С. 19–42.
285. Пашуто В. Т. А. А. Шахматов — буржуазный источниковед // Вопросы истории. — 1952. — № 2. — С. 47–73.
286. Пашуто В. Т. Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории. — М.: Наука, 1973. — Вып. 1. — С. 64–77.
287. Пелешенко Ю. Богомільські мотиви в українській словесності пізнього Середньовіччя: апокрифи і легенди про гріхопадіння // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2000. — Вип. VII. — С. 178–182.
288. Петрова Л. Я. Древнеславянский перевод слов Григория Богослова // Русский язык донационального периода (Проблемы исторического языкознания. Вып. 4). Межвуз. сб. — СПб., 1993. — С. 199–209.
289. Петрухин В. Я. Восточнославянское язычество: проблемы подлинные и мнимые // Живая старина. — М., 1994. — № 1. — С. 56.
290. Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 11–410.
291. Петрухин В. Я. «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и бал-

- канский фольклор. Народная демонология. — М.: Индрик, 2000. — С. 314–343.
292. Пешикан М. О ортографским видовима српске редакције // Научни састанак слависта у Вукове дне. Реферати и саопштења. — Београд, 1985. — Бр. 14/1. — С. 45–51.
293. Пещак М. М. Розвиток давньоруського і староукраїнського наукового тексту / Відп. ред. В. Німчук. НАН України. Ін-т укр. археографії. — К.: Вид-во «Українознавство», 1994. — 270 с.
294. Півторак Г. П. Занепад зредукованих ъ, ь і його вплив на формування фонологічних систем слов'янських мов // Мовознавство. — 1998. — № 2–3. — С. 3–14.
295. Пісні з Волині / Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. — К.: Дніпро. — 156 с.
296. Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. — СПб.: ЛИТЕРА, 1999. — 798, [1] с. [URL] режим доступу: http://hronos.km.ru/libris/lib_p/chart1-4.htmlhg115
297. Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. [По Лаврентьевской летописи] / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 405 с.
298. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) — Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода / Перевод А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акентьева. — СПб.: Византинороссика, 1996. — XX+572 с.
299. Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, издаваемые А. И. Пономаревым. — СПб., 1897. — Вып. 3. — 330 с.

300. Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). — М.: Типография Т. Рис, 1875. — 418 с.
301. Попов М. Б. Редуцированные гласные в древнерусском языке // Древнерусский язык домонгольской поры: Межвуз. сб. / ЛГУ. Отв. ред. В. В. Колесов. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 20–42.
302. Попов Р. Бабинден // Българска митология. Енциклопедичен речник. — София: Издателска група 7М+ЛОГИС, 1994. — С. 18–19.
303. Попович М. В. Мирозрение древних славян. — К.: Наук. думка, 1985. — 168 с.
304. Потебня А. Этимологические заметки // Живая Старина. — 1891. — Т. I. — Вып. 3. — С. 117–128.
305. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Том I–II. — М.: Госучпедгиз, 1958. — 536 с.
306. Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — 614 с.
307. Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. — М.: Госсосоцэкиз, 1938. — Т. 1: Киевская Русь. — VI+278 с.
308. Путилов Б. М. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. — СПб.: Азбука, 2000. — 368 с.
309. Пуцко В. Г. Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. — Л.: Наука, 1987. — С. 303–309.
310. Рабинович М. Г. Музыкальные инструменты в войске древней Руси и народные музыкальные инструменты // Советская этнография. — 1946. — № 4. — С. 156–157.

311. Рожанский М. Ментальность // Опыт словаря нового мышления / Под ред. Ю. Афанасьева и М. Ферро. — М.: Париж: Пайо, 1989. — С. 459.
312. Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. Изд. 2-е. — М.–Л.: Наука, 1966. — 240 с.
313. Россиус А. А. Критика текста как ступень лингвистической подготовки в древних языках // Древние языки в системе университетского образования: их исследование и преподавание. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. — С. 252–258.
314. Роспанд С. Структура и стратификация древневосточнославянских антропонимов // Вопросы языкознания. — 1965. — № 3. — С. 3–21.
315. Руднев Н. Рассуждение о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. — М.: Синодальн. типография, 1838. — 292 с.
316. Русанівський 2001: Русанівський В. М. Історія української літературної мови. Підручник. — К.: АртЕк, 2001. — 392 с.
317. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981. — 608 с.
318. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М.: Наука, 1987. — 784 с.
319. Рылов С. А. О роли лексических средств в синтаксической организации древнерусского текста // Семантика слова в истории русского и древнерусского языков: Межвуз. тематич. сб. науч. тр. / Горьк. гос. ун-т. — Горький: Изд-во Горьк. ун-та, 1989. — С. 31–38.
320. Савва, архимандрит. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. Составлен синодальным ризничим Архимандритом Саввою. Издание второе, значительно

- дополненное, с приложением Пояснительного словаря неудобопонятных слов и названий предметов, встречающихся в книге. — М.: Университетская типография, 1858. — VIII, 292, 40, IV с.
321. Селиванова Е. А. Основы лингвистической теории текста и коммуникации: Монографическое учебное пособие. — К.: ЦУЛ, «Фитосоциоцентр», 2002. — 336 с.
322. Сендерович С. Я. Метод Шахматова, раннее русское летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 461–499.
323. Сирцова О. М. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobanius, gr. 1. — К.: Видавничий дім «KM Academia», Унів. вид. «Пульсари», 2000. — 326 с.
324. Скляренко В. Г. «Темні місця» в «Слові о полку Ігоревім». — К.: Довіра, 2003. — 147 с.
325. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухин и др. — М.: Эллис Лак, 1995. — 416 с.
326. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. — М.: Междунар. отношения, 1995.— Т. 1. — 584 с; 1999. — Т. 2. — 699 с.
327. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Гл. ред. Р. И. Аванесов. — М.: Рус. яз., 1988—.: — Т. I. — 528 с.
328. Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз. — М.: Наука, 1975—.:— Вып. 1 (А — Б). — 372 с; 1976. — Вып. 3. — 288 с.; 1977. — Вып. 4. — 404 с.; 1978. — Вып. 5. — 392 с.; 1979. — Вып. 6. — 360 с.; 1981. — Вып. 8. — 352 с.; 1982. — Вып. 9. —

- 358 с.; 1983. — Вып. 10. — 328 с.; 1987. — Вып. 12. — 384 с.; 1989. — Вып. 15. — 288 с.
329. Словник античної міфології / Відп. ред. А. О. Білецький. — К.: Наук. думка, 1985. — 236 с.
330. Соболевский А. И. Славяно-русская палеография. — СПб.: Синод. типография, 1908. — 120 с.
331. Соколова М. А. К истории русского языка в XI веке (Рукопись московской Библиотеки им. Ленина, № 1666) // Известия по русскому языку и словесности. — Л.: Изд-во АН СССР, 1930. — Т. III. — Кн. 1. — С. 75–135.
332. Солнцев В. К вопросу о семантике, или языковое значение // Проблемы семантики / Отв. ред. В. И. Солнцев. — М.: Наука, 1974. — С. 3–11.
333. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. — СПб., 1851. — Т. I. — С. 71.
334. Сорокина В. К. К истории императива нетематических глаголов *дати* и *ѣсти* // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. — М.: Наука, 1971. — С. 242–249.
335. Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. — Харьков: Ун т, 1846. — 107 с.
336. Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. — 1846. — Июль. — С. 36–60.
337. Срезневский И. И. Свидетельство Паисьева о языческих суевериях русских // Москвитянин. — 1851. — № 5. — Кн. 1. — Ч. 2. — С. 52–64.

338. Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридический сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. — Кн. 2. — пол. 1. — М.: В типографии Александра Семена, 1855. — С. 119–120.
339. Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). Общее повременное обозрение с палеографическими указаниями и выписками из подлинников и из древнейших списков. — СПб.: Изд. Академии Наук, 1863–1866. — 299 с.
340. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. — М.: ГИС 1958. — Т. 1. — 1420 стб. — Т. 2. — 1802 стб. — Т. 3. — 1684 стб., 272 стб., 13 с.
341. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): Около 10000 слов / Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др. Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. — 2-е изд., стереотип. — М.: Рус. яз., 1999. — 842 с.
342. Степанов 1998: Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. — М.: Языки русской культуры: Кошелев, 1998. — 779 с.
343. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: Академический Проект, 2001. — 990 с.
344. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. — 1889. — Т. XXVI. — № 8. — С. 402–427.
345. Супрун А. Е., Плотников Б. А. Манифестация значения и его исследование // Проблемы семантики. — М.: Наука, 1974. — С. 255–262.
346. Сусов И. П. Интеграционный этап в развитии лингвистической теории и сущность вклада когнитивной лингвистики // Когнитивная

- лингвистика: Современное состояние и перспективы развития. Ч. 1
— Тамбов, 1998 (электронна версія)
347. Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Изд-во АН СССР, 1979. — Т. 33. — С. 3-31.
348. Терновская О. А., Толстой Н. И. Баба // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Международн. отношения, 1995. — С. 122.
349. Тимощук Б. А. Языческое жречество в Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) // Российская археология. — 1993. — № 4. — С. 110–121.
350. Тихонравов Н. А. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Тихонравов Н. А. Летописи русской литературы и древности. — М.: Грачев и Комп., 1862. — Т. IV. — Отд. III. — С. 83–112.
351. Ткаченко О. Б. Українська фонетика на історико-типологічному тлі // Мовознавство. — 1998. — № 2–3. — С. 14–25.
352. Толстая С. М. Вила // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Международн. отношения, 1995. — С. 370.
353. Толстой Н. И. Богородица // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — М.: Международн. отношения, 1995. — С. 217–218.
354. Толстой Н. И. Язык и культура // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М.: Индрик, 1995. — С. 15–26.

355. Толстой Н. И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М.: Индрик, 1995. — С. 41–60.
356. Толстой Н. И. К проблеме значения слова в славянской исторической лексикологии и лексикографии // Толстой Н. И. Избранные труды. Том I. Славянская лексикология и семасиология. — М.: «Языки русской культуры», 1997. — С. 114–118.
357. Толстой Н. И. Язычество и христианство Древней Руси // Толстой Н. И. Избранные труды, том. II. Славянская литературно-языковая ситуация. — М.: Языки русской культуры, 1998. — С. 422–430.
358. Толстой Н. И. Сербский историк XVIII века о славянском язычестве // Живая старина. — 2003. — № 2. — С. 22–24.
359. Топорков А. Л. Мост // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М. Эллис Лак, 1995. — С. 267–268.
360. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Индрик, 1997. — 456 с.
361. Топоров В. Н. Фрамент славянской мифологии // Краткие сообщения Института славяноведения. — 1961. — № 30. — С. 14–32.
362. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура — М.: Наука. 1983. — С. 227–284.
363. Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. — М.: Наука, 1989. — С. 23–60.

364. Трубачев О. Н. Беседы о методологии научного труда. Часть 1 // Русская словесность. — 1993. — № 1: [URL] режим доступа: http://www.gramota.ru/mag_arch.html?id=104#18
365. Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // Вопросы языкознания. — 1994. — № 6. — С. 3–15.
366. Трубачев О. Н. Славянская филология и сравнительность. От съезда к съезду // Вопросы языкознания. — 1998. — № 3. — С. 3–25.
367. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования / О. Н. Трубачев; [Отв. ред. Н. И. Толстой]. — Изд. 2-е, доп. — М.: Наука, 2003. — 489 с.
368. Тураева З. Я. Лингвистика текста: (Текст: структура и семантика). — М.: Просвещение, 1986. — 127 с.
369. Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археологический ежегодник. 1965. — М.: Наука, 1966. — С. 47–58.
370. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). — М.: Изд-во МГУ, 1983. — 245 с.
371. Ушаков В. Е. О языке Устюжской кормчей XIII–XIV вв. (Палеогр. и фонетич. описание рукописи Гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина, из собрания Н. П. Румянцева, № 230). Под ред. проф. Ф. П. Филина. — Киров: Изд. Кировск. пед. ин-та, 1961. 68 с.
372. Фалёв И. А. Заметки о «13 словах Григория Назианзина», рукописи XI в. // Сборник ОРИЯС АН СССР. Статьи по славянской филологии и русской словесности (Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского). — Л.: Изд-во АН СССР, 1928. — Т. 101. — № 3. — С. 245–249.

373. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачев / Под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. — М.: Прогресс. — Т. I., 1986. — 576 с.; Т. II, 1986. — 672 с.; Т. III, 1987. — 832 с.; Т. IV, 1987. — 864 с.
374. Филиппов Г. Г. Противоязыческая полемика как источник для реконструкции мировоззрения восточных славян : На материале древнерусских поучений // Русская философия: Новые исслед. и материалы: Пробл. методологии и методики. — СПб.: , 2001. — С. 369–384.
375. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины [Историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева). — М.: Правда, 1990. — С. 494–839, [5].
376. Флоря Б. Н. У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII в.) // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 717–731.
377. Фоменко Ю. В. Человек, слово и контекст // Концепция человека в современной философской и психологической мысли. — Новосибирск: Новосибирск. кн. изд-во, 2001. — С. 164–168.
378. Франчук В. Ю. Мог ли Петр Бориславович создать «Слово о полку Игореве»? Наблюдения над языком «Слова» и Ипатьевской летописи // «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1976. — Т. 31. — С. 77–92.
379. Франчук В. Ю. Літописні оповіді про похід князя Ігоря // Мовознавство. — 1985. — № 3. — С. 25–34.

380. Франчук В. Ю. Киевская летопись: Состав и источники в лингвистическом освещении АН УРСР, Ин-т языковедения им. А. А. Потебни. — К. Наук. думка, 1986. — 180+3 с.
381. Франчук В. Ю. Молитва князя Ігоря — взірець красномовства // Слово і час. — 2001. — № 7. — С. 50–55.
382. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. — М.: Лабиринт, 1997. — 445, [3] с.
383. Фрумкина Р. М. «Теории среднего уровня» в современной лингвистике // Вопросы языкознания. — 1995. — № 2. — С. 55–67.
384. Харре Р. Вторая когнитивная революция // Психологический журнал. — 1996. — № 2. — С. 3–15.
385. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Ред. кол. С. С. Аверинцев и др. — М.: Большая Российская энциклопедия: — Т. 1: А — К. — 1993. — 863 с.; Т. 2.: Л — С. — 1995; Т. 3: Т — Я. — 1995. — 783 с.
386. Цулая Г. В. Обезы по русским источникам. — Советская этнография. — 1975. — № 2. — С. 99–105.
387. Цулая Г. В. Житие и деяния Илариона Грузина. Перевод с древнегрузинского, введение, примечания Г. В. Цулая. — М.: РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1998. — 134 с. // [URL] режим доступа: http://www.krotov.org/acts/09/ilari_1.html
388. Черепанова О. А. Материалы по славянскому язычеству и мифологии в трудах И. И. Срезневского // Славянские языки, письменность и культура. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 94–99.
389. Черепнин Л. В. Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР. — 1972. — № 4. — С. 46–64.

390. Черниш Т. О. Слов'янська лексика в історико-етимологічному висвітленні (гніздовий підхід): Монографія. — К., 2003. — 480 с.
391. Чурмаева Н. В. Слово в древнем тексте // Русская речь. — М., 1994. — № 4. — С. 77–88.
392. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира (Оттиск из Сборника статей в честь В. И. Ламанского). — СПб.: Типография Имп. АН, 1906. — 126 с.
393. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб.: Тип. Александров, 1908. — IX, 686 с.
394. Шевельов Ю. Історична фонологія української мови. — Х.: Вид-во «Акта», 2002. — 1056 с.
395. Шевченко Т. Жіночі божества в українському язичництві передхристиянської доби // Пам'ять століть. — К., 1998. — № 4. — С. 67.
396. Шеппинг Д. О. Опыт о значении Рода и Роженицы // Временник Московского общества истории и древностей Российских. — М., 1851. — Кн. IX. — С. 25–36.
397. Шеппинг Д. О. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии. — Воронеж, 1889. — 76 с.
398. Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 11–342.
399. Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989. — М.: Наука, 1989. — С. 229–255.
400. Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы (продолжение) // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 219–259.

401. Щапов Я. Н. Об изучении древнерусских письменных источников // Древности славян и Руси. — М.: Наука, 1988. — С. 179–184.
402. Щёкин А. С. «Слово св. Григория изобретено в толцех»: о языковых особенностях фрагментов текста, относящихся к славянскому язычеству // Материалы XXX межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. — СПб.: Филологический факультет С.-Петербургского гос. ун-та 2001. — Вып. 18. — Секция истории русского языка. — С. 29–33.
403. Щёкин А. С. Об одном не учтенном ранее списке «Слова святого пророка Исаия истолковано святым Иоанном Златоустом о ставящих вторую трапезу роду и роженицам» // Материалы XXXI все-российской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. — СПб.: Филологический факультет С.-Петербургского гос. ун-та, 2002. — Вып. 3. — История русского языка. Русская диалектология. Язык и ментальность. — Ч. 2. — С. 24–29.
404. Щепкин В. Н. Русская палеография. — М.: Аспект Пресс, 1999. — 270 с.
405. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. — М.: Наука, 1974—. — Вып. 1. — 216 с.; 1975. — Вып. 2. — 238 с.; 1977. — Вып. 4. — 236 с.; 1987. — Вып. 13. — 286 с.
406. Юрганов 1998: Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. — М.: МИРОС, 1998. — 447 с.
407. Якобсон Р. Выступление на 1-м Международном симпозиуме «Знак и система языка» (Эрфурт, ГДР, 1959) // Звегинцев В. А. История

- языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. — М.: Просвещение, 1965. — Ч. II. — С. 395–402.
408. Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Август 1964 г. Москва. Т. 5. — М.: Наука, 1970. — С. 608–619.
409. Якобсон Р. О. Роль языкознания в экзегезе «Слова о пълку Игоревѣ» // Якобсон Р. Избранные работы по лингвистике. — Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. — С. 421.
410. Ястребов Н. В. Богомилы // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т.: т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 270.
411. Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / Wstęp i opracowanie St. Urbańczyk. — Warszawa: PWN, 1985. — 370 s.
412. Lewicki T. Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux e des anciens Russes d'après les relations de voyages et des écrivains arabes // Folia orientalia. — Kraków, 1963. — Bd. 5 (1–2). — S. 1–74.
413. Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII). — Warszawa: PWN, 1979. — 433 s.
414. Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. — Paris: Bibliothecae Cleri universae, 1858. — T. 35. — 1366 col.
415. Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1922. — 408 c.
416. Minčeva A. Entstehungswege der frühesten christlichen Terminologie bei den Slaven // Orpheus. — 1998. — № 8. — S. 53–63.

417. Moszyński L. Daz(ь)bogъ — rzekomy prasłowiański teonim // *Slavia orientalis*. — 1989. — T. XXXVIII — № 3–4. — S. 289–290.
418. Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Licht der slavischen Sprachwissenschaft. — Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1992. — X, 144 S.
419. Moszyński L. Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników // *Philologia slavica: K 70-letiu akademika N. I. Tolstogo / Ин-т славяноведения и балканистики РАН*. — М.: Наука, 1993. — S. 102–113.
420. Tomson F. The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic // *II Symposium Nazianzeum*. — Paderborn, 1983. — P. 119–125.
421. Vernadsky G. V., Karpovich M. M. *History of Russia*. — New Haven: Yale University Press, 1948. — Vol. II. — xii + 412 pp.

ДОДАТКИ

Додаток А

S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina

(ΛΟΓΟΣ ΙΒ΄. Εἰς τὰ ἁγία Φῶτα) (υρивок)

Α΄. Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἔμος, καὶ πάλιν μυστήριον, μυστήριον οὐκ ἀπατηλὸν, οὐδ' ἄκοσμον, οὐδὲ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης, καὶ μέθης (οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ τὰ ἐκείνων σεμνὰ, οἶμαι δὲ, καὶ τῶν εὐφρονούντων ἕκαστος), ἀλλὰ μυστήριον ὑψηλὸν τε καὶ τῶν θεῶν, καὶ τῆς ἄνω λαμπρότητος πρόξενον. Ἡ γὰρ ἁγία τῶν Φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἣν ἐορτάζειν ἡξιώμεθα σήμερον, ἀρχὴν μὲν τοῦ τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ βάπτισμα λαμβάνει, τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, τοῦ φωτίζοντος πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον· ἐνεργεῖ δὲ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν, καὶ βοηθεῖ τῷ φωτὶ, ὃ παρὰ αὐτοῦ λαβόντες ἄνωθεν ἀπ' ἀρχῆς, ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἐξοφώσαμεν τε καὶ συνεχέαμεν.

Β΄. Τοιγαροῦν ἀκούσατε θείας φωνῆς, ἐμοὶ μὴν καὶ λίαν σφοδρῶς ἐνηχούσης, τῷ μύστῃ καὶ μυσταγωγῷ τῶν τοιούτων, εἴη δὲ καὶ ὑμῖν· Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Καὶ διὰ τοῦτο, Προσέλθετε πρὸς αὐτὸν, καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ κατασχυνοῦνται, τῷ ἀληθινῷ φωτὶ σημειούμενα. Καιρὸς ἀναγεννήσεως· γεννηθῶμεν ἄνωθεν. Καιρὸς ἀναπλάσεως· τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀναλάβωμεν. Μὴ μείνωμεν ὅπερ ἐσμὲν, ἀλλ' ὅπερ ἦμεν γενώμεθα. Τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, τῷ βίῳ τοῦτω, καὶ τῷ σαρκίῳ· καὶ ὑπὸ τῆς σκοτίας διώκεται μὴν, οὐ καταλαμβάνεται δὲ, τῆς ἀντικειμένης λέγω δυνάμεως, τῷ φαινομένῳ μὲν Ἀδὰμ προσπηδῶσης ἐξ ἀναιδεΐας, τῷ Θεῷ δὲ περιπιπτούσης καὶ ἠττωμένης· ἵνα ἡμεῖς τὸ σκότος ἀποθέμενοι, τῷ φωτὶ πλησιάσωμεν, εἶτα καὶ φῶς γενώμεθα τέλειον, τελείου φωτός γεννήματα. Ὁρᾶτε τῆς ἡμέρας τὴν χάριν; ὁρᾶτε τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν; οὐκ ἀπὸ γῆς ἤρθητε; οὐκ ἄνω τέθεισθε σαφῶς ὑψωθέντες ὑπὸ τῆς ἡμετέρας φωνῆς καὶ ἀναγωγῆς; Καὶ ἔτι μᾶλλον τεθήσεσθε, ἐπειδὴν εὐοδῶση τὸν λόγον ὁ Λόγος.

Γ΄. Μή τις τοιαύτη κάθαρσις νομικὴ καὶ σκιώδης, προσκαίροις ῥαντίσμασιν ὠφελοῦσα, καὶ σποδῶ δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους; μή τι τοιοῦτο

μυσταγωγούσιν Ἕλληνες; ὧν λῆρος ἐμοὶ πᾶσα τελετὴ καὶ μυστήριον, δαιμόνων εὖρημα σκοτεινὸν, καὶ διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, χρόνῳ βοηθούμενον, καὶ μύθῳ κλεπτόμενον. Ἄ γὰρ ὡς ἀλητῆ προσκυνούσιν, ὡς μυθικὰ συγκαλύπτουσιν δέον, εἰ μὲν ἀληθῆ, μὴ μύθους ὀνομάζεσθαι, ἀλλ' ὅτι μὴ αἰσχρα δείκνυσθαι· εἰ δὲ ψευδῆ, μὴ θαυμάζεσθαι, μηδ' οὕτως ἰταμῶς ἐναντιωτάτας ἔχειν δόξας περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος· ὅσπερ ἐν ἀγορᾷ μειρακίων παίζοντας, ἢ ἀνδρῶν κακοδαιμόνων ὡς ἀληθῶς, ἀλλ' οὐκ ἀνδράσι διαλεγόμενους νοῦν ἔχουσι, καὶ Λόγου προσκυνηταῖς· κἂν τὴν ἔντεχνον ταύτην, καὶ ῥυπαρὰν πιθανότητα διαπτύωσιν.

Δ'. Οὐ Διὸς ταῦτα γοναὶ καὶ κλοπαὶ, τοῦ Κρητῶν τυράννου, κἂν Ἕλληνες ἀπαρῆσκονται· οὐδὲ Κουρήτων ἦχοι, καὶ κρότοι, καὶ ὀρχήσεις ἔνπλοι, θεοῦ κλαίοντος ἔχῃν συγκαλύπτουσαι, ἵνα πάτερα λάθῃ μισότεκνον· δεινὸν γὰρ ὄν ὡς παιδίον κλαυθυμρίζεσθαι, τὸν ὡς λίθον καταποθέντα· οὐδὲ Φρυγῶν ἐκτομαὶ, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ἑρέαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκόσ' οὐδε κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται, καὶ Κελεύς τινὰς ἐπεισάγει, καὶ Τριπτολέμους, καὶ δράκοντας, καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει. Αἰσχύνομαι γὰρ ἡμέρα δοῦναι τὴν νυκτὸς τελετὴν, καὶ ποιεῖν τὴν ἀσχημοσύνην μυστήριον. Οἶδεν Ἑλευσίς ταῦτα, καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων, καὶ σιωπῆς ὄντως ἀζίων ἐπόπται. Οὐδὲ Διόνυσος ταῦτα, καὶ μηρὸς ὠδίνων ἀτελὲς κύημα, ὅσπερ ἄλλο τι κεφαλὴ πρότερον· καὶ Θεὸς ἀνδρόγυνος, καὶ χορὸς μεθυόντων, καὶ στρατὸς ἔκλυτος, καὶ Θηβαίων ἄνοια τοῦτον τιμῶσα, καὶ Σεμέλης κεραυνὸς προσκυνούμενος. Οὐδὲ Ἀφροδίτης πορνικὰ μυστήρια, τῆς αἰσχρῶς, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ γεννωμένης καὶ τιμωμένης. Οὐδὲ Φαλλοὶ τινες καὶ Ἰθύφαλλοι, αἰσχροὶ καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν· οὐδὲ Ταύρων ξενοκτονίαι, καὶ Λακωνικῶν ἐφήβων ἐπιβώμιον αἶμα, ξαινομένων ταῖς μᾶστιξι, καὶ τοῦτο μόνον κακῶς ἀνδριζομένων, οἷς τιμᾶται θεὰ, καὶ ταῦτα παρθένης. Οἱ γὰρ αὐτοὶ, καὶ μαλακίαν ἐτίμησαν, καὶ θρασύτητα ἐσεβάσθησαν.

Ε'. Ποῦ δὲ θήσεις τὴν Πέλοπος κρεουργίαν, πεινῶντας θεοὺς ἐστιῶσαν, καὶ φιλοξενίαν πικρὰν καὶ ἀπάνθρωπον; ποῦ δὲ ἀΕκάτες τὰ φοβερὰ καὶ σκοτεινὰ φάσματα, καὶ Τροφονίου κατὰ γῆς παίγνια καὶ μαντεύματα, ἢ Δωδωναίας δρυὸς ληρήματα, ἢ τρίποδος Δελφικοῦ σοφίσματα, ἢ Κασταλίας μαντικὸν πόμα; Τοῦτο μόνον οὐ μαντευσάμενα, τὴν ἑαυτῶν σιωπὴν. Οὐδὲ Μάγον θυτικῆ, καὶ πρόγνωσις ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία, τῇ τῶν οὐρανίων κινήσει συμφέρουσα τὰ ἡμέτερα, τῶν μηδὲ ἑαυτοῦς ὅ τί ποτε εἰσὶν, ἢ ἔσονται, γυῶναι δυναμένων οὐδὲ Θρακῶν ὄργια ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκεύειν, ὡς λόγος οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια, ὃν τοσοῦτον Ἕλληνες ἐπὶ σοφίᾳ ἐθαύμασαν, ὥστε καὶ λύραν αὐτῶ ποιῶσι, πάντα τοῖς κρούμασιν ἔλκουσαν οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἔνδικος, κατὰ τῶν μυεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων οὐδὲ ἌΟσίριδος σπαραγμοὶ, ἄλλη συμφορὰ τιμωμένη παρ' Αἰγυπτίους οὐδὲ Ἴσιδος ἀτυχήματα, καὶ τράγοι Μενδησίων αἰδεσιμώτεροι, καὶ Ἄπιδος φάτνη, μόσχου κατατρυφῶντος τῆς Μεμφιτῶν εὐηθείας οὐδ' ὅσα τὸν Νεῖλον ταῖς τιμαῖς καθυβρίζουσι, τὸν καρποδότην, ὡς ἀνυμνοῦσιν αὐτοὶ, καὶ εὐσταχυν, καὶ μετροῦντα τὴν εὐδιμονίαν τοῖς πήχεσιν.

Σ'. Ἐῶ γὰρ λέγειν ἔρπετῶν καὶ κνωδάλων τιμὰς καὶ τὸ τῆς ἀσημοσύνης φιλότιμον ὧν καθ' ἕκαστον ἰδίᾳ τις τελετὴ καὶ πανήγυρις, καὶ κοινὸν τὸ τῆς κακοδαιμονίας ἐφ' ἅπασιν ὡς εἶπερ ἀσεβεῖν αὐτὸς ἔδει πάντως, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης ἀποπεσεῖν, εἰς εἶδωλα κατενεχθέντας, καὶ τέχνης ἔργα, καὶ χειρῶν πλάσματα, μὴ ἂν ἄλλο τι κατ' αὐτῶν εὐξασθαι τοὺς γε νοῦν ἔχοντας, ἢ τοιαῦτα σεβασθῆναι, καὶ αὐτῶ τιμῆσαι, ἵνα τὴν ἀντιμιοθίαν, ἣν ἔδει τῆς πλάνης, ὡς φησι Παῦλος, ἀπολαμβάνωσιν, ἐν οἷς σέβονται οὐ μᾶλλον τιμῶντες, ἢν δι' ἐκείνων ἀτιμαζόμενοι <...>

Додаток Б

Переклад 39 Слова Григорія Богослова «На святі світи явлень Господніх» (уривок)

1. Знову Ісус мій, и знову таїнство — таїнство не оманливе і відразливе, таїнство не язичницького схиблення і пияцтва (як називаю шановані язичниками таїнства і як, вважаю, назве їх кожний, хто має здоровий глузд), але таїнство возвишене і божественне, яке наділяє нас горішньою світлістю! Тому що святий день світів, до якого ми прийшли і який сподобилися нині святкувати, має початком хрещення мого Христа, *істинного світла, яке просвітлює кожну людину, що приходить у світ* (Іо. 1, 9), виконує ж моє очищення й допомагає тому світлу, яке ми, одержавши від Христа з горішнього світу, потьмарили й зробили злитим через гріх.

2. Отже, слухайте Божественний голос, який для мене, що навчається таким таїнствам і повчає (а добре було б і для вас!), виразно закликає: *«Я є світло світу»* [Іо. 8, 12]. І для цього *приступіть до Нього, і просвітліться, і обличчя ваші, ознаменовані істинним світлом, не постидяться* [Пс. 33, 6]. Час відродження — відродимося з горішнього світу! Не залишімося такими, як ми є тепер, але зробимося тим, чим були створені. *Світло у тьмі світиться*, тобто в цьому житті — житті плотському, і хоч гонить Його, але *не огортає тьма* [Іо. 1, 5]: то є ворожа сила, яка безсоромно підступає до видимого Адама, але стикається з Богом і поступається перемогою, через що ми, відвернувшись від тьми, наблизимося до світла, зробимося доконалим світлом! Бачите благодать дня, бачите силу таїнства: чи не від землі ви вириваєтеся? Чи не явно вознеслися вже вгору, підіймані моїм словом і веденням до таїнства? І ще більше вознесетеся, коли Слово благоуправить словом.

3. Чи таке, підзаконне і сокровенне, яке-небудь очищення, що приносить користь тимчасовими кропленнями і окроплююче осквернених по-

пелом теличим? Чи на таку таїну ведуть язичники? Для мене всякий обряд їх і всяке таїнство є навіженство, темний винахід демонів і витвір жалюгідного розуму, котрому допоміг час і котрий замаскував себе міфом; адже те, чому поклоняються як істинному, те приховують як неймовірне. Якщо воно істинне, то належало не міфами називати, але показати, що це не соромне. Якщо ж воно оманливе, то слід не дивуватися йому і не достримуватися з таким безсоромством найпротилежніших думок про одне й те ж саме, уподібнюючись до тих, котрі забавляють на майдані дітей чи мужів, але у повному смислі загубили розум, а не до тих, котрі розмірковують з мужами, що мають розум і поклоняються Слову, хоча вони й зневажають цю витончену і брудну переконливість слова.

4. Тут (скажу, хоча язичникам не сподобається це) не народження і переховування Дия — критського володаря, не вигуки й військові плескання в долоні і танці куретів, що заглушують голос плачучого бога, щоб не почув батько-чадоненависник, тому що небезпечно було плакати немовляті, замість якого був поглинутий камінь. Тут не оскоплення фрїгійців, не сопілки і корибанти, не ті шаленства, які на честь Реї, матері богів, чинилися і тими, хто посвячував, і тими, кого посвячували (що й личить матері таких богів). У нас не діва якась викрадається, не Деметра блукає, вводить до себе якихось Келеїв, Тріптолемів і драконів, і то діє, то страждає. Соромлюся виставляти на світло денне нічні їх обряди і соромні справи перетворювати на таїнство. Це знають Елевсін і глядачі того, що віддається на мовчання і дійсно достойне мовчання. Тут не Діоніс той самий, не стегно народжує недоношений плід, як раніше голова призвела щось інше; не бог андрогін, не натовп п'яних, не виніжене військо, не безумство фівійців, що вшановують Діоніса, не Семелине поклоніння блискавиці, не блудні таїнства Афродити, що, як самі кажуть, і народжена і чествується сороміцьки, не якісь там фали і іфюфали, мерзенні і на вигляд і справами, не умертвлення чужоземців у таврів, не обагрююча жертovníк кров лаке-

демонських юнаків, які січуть себе бичами і в цьому одному недоречно виявляють мужність на честь богині і при тому діви, тому що вони і зніженість [= онанізм-малакію] вшановували, і неустрашимість поважали. Куди віднесеш приготування у страву Пелопса для пригощання голодних богів — гостинність відразлива і нелюдська? Куди віднесеш моторошні і темні привиди Гекати, Трофонійові з-під землі омани і пророкування, або пусто-слів'я Додонського дубу, або обопільні пророкування дельфійського триніжка, або води Кастальського джерела, що дають дар передбачення? Одного тільки не передrekli вони, а саме: що самі приведені будуть до мовчання. Тут не жрецьке штукарство магів і вгадування майбутнього за розсіченими жертвами, не халдейська астрономія і наука пророкування долі за днем народження, наука, що порівнює наш жереб з рухом небесних світил, які не можуть знати самі про себе, що вони таке і чим вони будуть. Тут не оргії фракійців, від яких, як кажуть, бере свій початок слово τὸ θρησκείων, тобто богослужіння; не обряди і таїнства Орфея, мудрості якого так дивувались елліни, що про ліру його видумали міф, начебто вона все зваблює своїми звуками; не справедливі муки, започатковані Мітрою для тих, хто вирішує приступитися до таких таїнств; не розтерзання Осіріса (інша біда, що вшановується єгиптянами); не нещасні пригоди Ісиди; не козли шанованіші мендезиян; не ясла Апіса — теляти, ласо відгодовуваного за простодушшям жителів Мемфіса. Тут не те, чим вони у своїх чествуваннях ображають Ніл, як самі оспівують, плодоносний і доброколосний, вимірюючий благоденство жителів ліктями. Не буду говорити про чествування плазунів і гадів, про марнотратство на соромні справи, так що для кожного гада були який-небудь особливий обряд і особливе таїнство, хоча спільним у всіх бачимо одне — злощасне становище тих, хто поклоняється. І якби їм належало зробитися остаточними нечестивцями, зовсім відпасти від слави Божої, віддавшись ідолам, штучним витворам і ділам рук людських, то розсудливий не побажав би їм нічого іншого, як мати такі

предмети чествування і так їх чествувати, щоб, як каже апостол Павел, одержати належну *помсту за свою оману в тому* [Рим. 1, 27], що вони вшановують, не стільки вшановуючи шановане, скільки безчестячи себе <...>

Додаток В

Особлива редакція тлумачень до Слів Григорія Богослова

за рукописом XV ст. ДІМ, Синод. зібр., № 55

1а

тако не могуще оупо^авити се еи. сицеву дѣло е^с еже похвал...(ение?)¹
 стго василіа. не тькмо мнѣ таково дѣло е^с в похвалени то
 го, иже ѿ мнѣ вѣмена раз^арши^х еже въ словесѣх^х любоч^стноє.
 рекше встави^х писати слова и похвалы. нь на сѣмь иже житие
 слову писаніа все имоутъ. и в сѣмь тькмо тыщет се еже слову
 писати, и ѿ сего оудивлаеми быти. † Вице глеть бгословъ и
 мамъ и сице помышляю в стмъ васили. тако высвчаниши е^с всако
 го похваленіа. не ннѣа потрѣбовавъ въ похваленіе стго василіа.
 ниже вѣмь юже что сѣтворъ ино и сѣвѣ да дарю и любо добродѣтел
 ны^а и симъ словесемъ, развѣ сего похваливъ. ѹдобраемъ же семъ
 трі добрѣниша бѹдѹтъ. едино ѹбо. тако ѿ мене длжнаа похвала
 стмъ ѿдаст се. иво похвалное слову длжно е^с блгымъ на похвалѣ
 и по ини^х добродѣтеле^х, и по еже словес^нь е^с. второ же тако є... (?)
 мь васили слову, и внѣмь любо добродѣтелны... (?) глѹ ... (?)
 похвалаемъ праведникоу веселет се лю^ає. и не тькмо ... (?)
 и подвиженіе къ добродѣтели. их же во вещи бѹ^атъ ... (?)
 вѣмь тако придають добродѣтели прѣ^аоуспѣвають. ... (?)
 во ѿ всачьскы^х мѣсть еже не всѣхъ приданіе бывати ѿ еже хв... (?)
 третіе тако и словеса ѿ обоюдъ похваление прослав... (?)
 стигнѹтъ или аще побѣдет се. аще оубо близъ придѹт... (?)
 стго, прославе(т?) се. тако свою и^х показавше силѹ. аще ли же... (?)

¹ Тут і далі таким знаком (?) після трьох крапок позначаються зіпсовані місця або місця, які не піддаються прочитанню. Іншим шрифтом подаються вірогідні або поновлені прочитання.

стоанїа Ѡстанѹть, дѣломъ покажѹть тако не възмог... (?)
 анию похвалити, еже словесы исповѣдати ... (?)
 всакого слова соѹть ст҃го исправл... (?) . и сего ра^а и га... (?)
 хвалающаа сна повѣдет се. добродѣтел бо е^с похвалник... (?)
 сказати слова болша хвалимаго. Г҃же ... (?) привед... (?)

1b

(?) ... на^агробное сие слово. сна сѹть трї. еже даровати и се
 бѣ и любодобродѣтелнымъ и словесемъ :—

Омиръ елинь сы, съписа высочайшаа же въ ни^х писанїа. тѣм
 мже² нѣкыѣ именѹе ирвони, сырѣчь исполѹбожныѣ нѣкыѣ
 мѹжи. Ѡ них же сѹть пелопиде. и кекропиде. и алкмеине.
 еакїде же и ираклиде: и пелоѡъ ѹбо снѣ бѣ тантала цѣра фри
 гїискаго. тантал же цѣрь бранѣ имѣше съ иломомъ съз^авши^а.
 илївнѣ рекше трою. и бо е се повѣж^аенїа повелѣ снѹ своемѹ
 пелопоѹ Ѡити въ ипиронѣ съ имѣнїемъ. рекѣ аще ѹбѹ повѣж^а
 възврати се паки въ фригїю. аще ли же повѣж^аень бѹдѹ, прѣбы
 ван въ еѹропини. възьмѣ ѹбо пелоѡъ имѣнїа прииде в елладѹ.
 въ апиню весь тако глѣмѹ. ею же цѣр^ствоваше иноман имѣе дѣ
 щерь ипподамию. его же въ подвижѣ колесничнѣмъ повѣдивъ
 пелоѡъ възетѣ себѣ женѹ ипподамию. и ѹдрьжавъ строноѹ тѹ,
 вьмѣсто апине нар^се ю пелопонисѣ. вси оѹбо иже Ѡ него нари
 цают се пело(?)пїде. рекше атревсѣ. ѳїестисѣ. агамемнонѣ.
 менеласѣ. и последны врестѣ. и сна ѹбѹ ѹ пелопїдехѣ.
 Кекроѡъ же, цѣрь бы^с въ аѳинѣхѣ. иже вельми аѳинскѹ странѹ ѹ
 краси. нарицаше же се двогласнѣ. ако два гласа бѣ извикль.
 еллинскы и егѹптскы. глѣт бо се тако аѳїнеи прѣшьл
 це(?) бѣхѹ изъ егѹпта Ѡ саеа гр^а. наставник же и вож^а
 прѣшьлства ихѣ съ кекроѡъ бы^с. имѣе же егѹптскѣ гла^с, на

² Так!

выче (?) и еллинскы. да иже ѿ сего съхощен. кекропиде глахъ се :—

<...> бѣ зѣло. аѳинейнинь рѡдомь. мѹчи

тел(?)е градѹ аѳинейскомѹ ѿ писистрата. и хоте оустрои

ти(?) свободу аѳинеймь, ѿиде въ де(?) въ делфи вльшьствѹе.

прист(?)ѹпи въ стѣлице аполоновѹ, имѣше ѹ себѣ вса и все апо

2а

лонове слѹжителе. и повинѹ аполоновѹ стѣлице, да аще при

деть нѣког^а лакедемонски црѣ вльшьствовати, ничто же

ино да глѹть емѹ, тѣчию тако да свободиши аѳины глѣть вамь

богь. семѹ ѹбо на честѣ бывшѹ оустрьмише се лакедемоняне и^же

въ аѳинѣх^х моученіе и насиліе раз^рѹшише. великоѹ ѹбо славоѹ възь

има ѿсоѹ^а алкмеинь свободивь прѣмоудростию аѳины :—

Ѣакос же, снѣ быти глѣт се дѣевь праведнѣ зѣло. тѣм же нѣ

когда бездѣ^анию бывшоѹ въ елладѣ, приидоше къ немѹ прѣ^астателе

ѿ градовь молеце се помолити се своемѹ ѿцѹ да боудеть дѣ

ж^а. он же ставь и помоливсе, раз^рѣши соѹшоѹ, и съниде вода

напающи елладѹ. паче оубо и ѿсоѹ^а показа се блгочьстїе еако

во. съ раж^аетъ два сна пилеа и теламона. и^же ѹбо пилевсь

раж^аетъ ахїлеа. теламон же еанда. иже нарицахъ се

еакїде. дѣднюю честь ѿсѹдѹ наследѹюще :—

Раки же глѣт се и тѣ снѣ быти дѣевь. зевсь бо бо бы^а съ алкми

ною, ѹп^аобив се моужѹ ее амфитрїонѹ, и роди ираклеа иже

и великы подвигы сътвори. мнѹзи бо оубо быше ѿ раклеа.

ѿ них же прьвы и славны ѹль. ѿ него же вси лакедемонски

црїе ираклиде глахоѹ се. и просто елины не имѹще что ѿ сво

и^х гавленно рещи и похвалити се ѿ то^м, прибѣгають на негавле

нное и безвѣстное и въ басны :—

Артемию глѹть елины на ловленїе и стрѣланїа быти блго

искоѹсноѹ и ѹгаж^ателноѹ. того ра^а тако стрѣлающоѹю еле

не непогрѣшнѹ, еленострѣлицѹ тоѹ нарцаахоѹ, и богатѹ

имѣхоѹ. ѿрїон же и актеинь члци ловци бѣхѹ. на них же раз

гнѣвавши се артемїа, вріѡна тако въз^аелѣвша тои. ѿ скорпїи
 ѹстрои оубиеноу быти. тѣм же е̄ на нѣси також б̄ани г̄лють се

2b

скорпиеню. актевна же тако наг^у тоу видѣвша, ѿ свои^х сѣтво
 ри разтрьгнѹти се пьсь. сего ра^а и злобѣсни си^х нерече̄ вгословь.
 А таже в алнѣи повѣсть и в дѣици сна е̄. егда ѿ елады ѿплѹтиє
 еллиномь бы̄ на трою. тогда дѹщи агамемнонова ифигенїа,
 въ авлидѣ вїѡтїє въ жрѣтвѹ ѿдана бы̄ артемидѣ. артемїа
 же дѣцѹ помлѡвавши, дастъ ѹбо вмѣсто тоє алнию на жрѣ
 твѹ. ѡнѹ же всхытивши таѹромь въ скїѡню ѿводитъ.
 иже и светилице артемидино ѹстроивше, странные ѹби
 вати научише и чл̄кы жрѣти тои :—

ахїлевсь г̄лють наказоваше се ловьць быти ѿ нѣкаторааго коне ке
 нтавра, именѹемаго хїрѡна. его же оубо горнаа честь чл̄ча бѣ
 ше. долнаа же конска. иже живѣше въ пецерѣ нѣкоєи въ горѣ
 пилии ѡеталинскыє. възьмь ахїлеа и посадивъ на конскои чес
 ти оучаше того стрѣлати. и ѹбивати заеце и ални ч(а?)ща. пи
 таше же его, не млѣкомь нѣ мозгови еленними и львовскы
 ми тако баснь гл̄ть. того ра^а и ахїлевсь именована се. за еже
 не приѡбцити се ѡбцѡи пици и ѡбычнои. хїлос бо гл̄е
 т се пица. бываше же ахїлевсѹ тѣж^ає и єдинь ж^арѣвць. тако
 конь ѹбо поне* вьсѣдаше на нь. и тако ѹчитель понеже ѹчаше се
 ѿ него. не оуже тако и великы василїє :—

Гугась, пастырь бѣ. и пасе ѡвце ѡбрѣте погребена конѡ мѣ
 дѣна. въ том же кони ѡбрѣте мрѣтва чл̄ка носеца прѣстѣнь.
 и възь^а тѣ прѣстѣнь имаше и. и егда ѡбращааше главѹ прѣстена
 бываше неѡнѣимь. егда жели опеть вращаше пакы бываше ѡ
 влень тѹ сѹщимь. бѣше же та гл̄а ѡбращаюци се. имѣе ѹбо
 прѣстѣнь прїиде въ цр̄тво людско и обративъ главѹ прѣстѣна и
 бивъ неѡнѣимь. и вьш^а ѹби цр̄а лѹдскаго и възе тѣ цр̄тво.

За

протѣ же инако повѣдѣеть таже во гугѣ. ако повелѣніемъ
црце гуга ѹби кандавла цра и въцри се. :—

Мида же рѣше фригїани црѣтвовавша. толико быти златолю
бивѣиша. тако помлѣти се всемѣ емѣ же аще коснет се. быти
злато. ѹслышань бивѣ ѹбо и гисти не възмогъ, за еже и брашно^м
и питишмъ ихъ же прикасаше се быти злато, гладемъ расти се :—

Аварина же глѣють сѣверника сѣца. языкъ же прѣсѣвернѣиши скѣѣе
нь прѣсѣверны е^с. глѣть того мзды ра^а работати аполонови. и
стрѣлѣ ѿ того приети. и сию дръже вѣходити еладѣ. и тою во
баанїа творити и прорѣенїа подавати. ини же рѣше тако сию стрѣлѣ
послае по въздѣхѣ, съвѣношаше се съ нею :—

Пигаса же баснословетъ коня быти крилата. и даровати се ѿ аѣинь
велѣрефѣ. на немъ же гзде внь по въздѣхѣ ношаше се :—

глѣють тако алфїа таже въ пелопонисѣ аркадинсцѣмъ рѣка градѣ рѣка.
въж^аелѣвши иже вѣси келни источникѣ арѣфѣсѣ, проходить пѣ
чинѣ ни здавает се въ нь. ничесѣ же въ сладость вѣдеци се ѿ сланос
ти морскыє. рѣше же во саламандрѣ животно^м нѣкоторѣмъ
срѣни величество имѣщемъ. тако естество имать по прѣоумно
ножению мокротно и стѣдѣно. тако и въ всепогадаючи вгнь выпад
шѣ, скачетъ и играетъ. и вно ѹбо невѣдимѣ бываетъ вгнь же
паче погашает се :— Лѣдскыє глѣють колѣсници скоры быти.

пелопѣ во рѣ^с лѣдѣнинь любопрѣнїе сътворивъ съ тестомъ своимъ
иномеємъ на колесници, много вногѣ прѣминѣ :—

Молишниде близнїци ѹбо вѣхѣ и по тѣлесны^х и по хытросте^х. вѣѣ ѹбо
ѹзды вѣ же выче раздѣлающе. и повѣдѣ дръгѣ дръгѣ съпоспѣша
юще. именито во ѿ еллинь любопрѣмѣдрїе си^х. :—

Врестъ же и пиладѣ, ѿ далече сѣродници вѣхѣ. съпоспѣши во пиладѣ о

3b

рестѸ ѸбившомѸ свою матерь клитемистрѸ. тако ѸбившѸ тогова
 ѡца, своего еи мѸжа агамемнона. и прѣлюбодѣиствѸемѸ ѡ е
 гусѸа. и поне* иже оубиенные сьроднѣи повинѸше градѸ Ѹбити оре
 ста, тако матереоубициѸ. не повѣже приатель его пиладѸ. нь
 сьтрьпѣ причестити се томѸ и нѸж^ае, такоже и ѸбиствѸ того
 матере. ѡсѸдѸ Ѹбо и славѸ великѸ приеть. толнкѸ Ѹбо меж^а
 сьбою имахѸ любовь, тако и ѸмьршѸ пиладѸ, сьнити шрестѸ
 сь нимь даже до ада :— Молїишиде же братиа бѣхѸ. про
 слѸтѣх же тѣхѸ сьтвори. еже въврѸжати се добрѣ и гадити изе
 цнѣ. и швомѸ Ѹбо на колесници быти. швомѸ же коне быче
 мь быти. тако шпасне и тврѸдо, тако единомѸ мнѣти се двѣ
 ма. и близнѣема сырѣчь сьрасльнима. но шмирь оубо,
 акторишне си^х наре^чѣ ѡ оца. бгслов же молишниде ѡ мѣре.
 дѣти бо бѣхѸ акторови и молишниди. глет же въ шмирьѣ
 пуліанинь старьць несторѸ похвалѣе си^х. тако единѣми кон
 ми тькмо мене оуминовахѸ акторане :—

Омирь Ѹбо еже дышеца шгна силѸ, ш патарїнско^м ре^чѣ хїмарѣ. трї
 сьставномѸ звѣри. спрѣ^а бо бѣше лвь, сьзади же змїи. посрѣ^а же
 хїмарѸ. его же ѸбитѸ велерефѸ нѣкои елинь. бгслов же се ш
 вѣтинствѣ полагаеть. тако и семѸ въ три раздѣлаюемѸ. въ сьвѣт
 ное. въ прѣпирателное. и въ трьжьствное :—

Минос и радаманѸ. рекоше дїеви сїнове сѸще. старьчство при
 ети ѡ оца. минос Ѹбо еже законополагати добрѣ извѣс
 тнѣ. радаманѸ же еже сѸдити право. иуже и цвѣтовш^м
 асфоделскимѸ Ѹдостонше, сырѣчь ранскимѸ. въ ниуже
 рѣше въ цвѣтовѣхѸ. мншгѸ нѣкои есть асфодѣль. садѸ си
 це именѸемы. его же вона незла. нь и цвѣть прикраснь, и ко

4а

рѣнь пользын. Ѹдостои же же³ тѣхъ и полю илѹсїѡнскѹ. сы
рѣчь, земли нѣкоєи нерѹшимѣи и нетлѣннѣи. именоваше
же тако иже ѹ нѣс сѹщи рани. Ѡ мѡсенскыѣ наставлени бывше
книгъ. и аще ѡ имени ранскомъ разгласише. илѹсїѡнско то
го поле и асфоделскы цвѣтъ именовавше. ихъ же рѣше по смьр
ти тѣмъ не приети тѣмъ, но блженныѣ островомъ, илисїѡ
нскомъ полю рекше нерѹшимомъ. или Ѡ еже неразрѹше
ннымъ въ то^м прѣбывати тѣлесемъ : — ѡ сполнѣхъ.

Глѣть тако кадмосъ въ ѳивахъ виѡтинскыѣ, змїа делфина
зѹбы възь^м постѣа. Ѡ нихъ же възникоше сполнины. мѹжїе въ
рѹжени Ѡ главы даже до стегнѹ. и тако стоеще борише се. и
Ѡ дрѹгъ дрѹга въ єдинъ днѣ растлѣше се : — посланїе василї

єво григорию. оѹмоленъ бѹди съпостра^тникамъ въ прѣ^лежещи
подвигъ. и събесѣдовати съ нами кѣи же на ны воеваѹщомъ. аще
бо гавиши се тѣкмо, ѹдрѹжиши того во оѹстрьмленїе. и съпома
гающыѣ въ еже развратити вѣ^чствїа вещи раздрѹшиши. вѣдомо
тѣмъ ѹстроишь тако самъ ты бжїею бла^тию иже ѹ на^с начелствѹ
єши съсловїю. и заградиши всака неправеднаа оѹста иже на бѣ глѹ
щаа беззаконїе : — ѳивѡнинъ кратись миловотѹ вставивъ

богатство, възыде на высѡко мѣсто и лю^лмъ рѣ^е. тако кратись
свобаж^лаетъ кратита. сырѣчь самъ себе имѣни и ѡпѹщаю работы : —

Кїиникось дїѡгень снѣ певсь, посрѣдѣ града въ дѣлвѣ живѣше. да несте
жанїе имать ѹзрокъ имѣнїю : —

Седмъ житїа чоѹдеса сна ѹбо сѹть. Єдино ѹбо въ єгѹптѣ ѳивїане по (?)
иже въ єлладѣ седь^м вратѣхъ иже Ѡ амфїѡна и зиѳа прѣгѹдницею

³ Так!

сзавших се. нь сто вратъ стѣны имѹще добротныи и досто
чоудни. Второ вавулонскы стѣны ихже семирамис ѹстрои. Ѡ

4b

скважне плинѹа непогрѣшна. вемѣреніе имѹще стадин триста
широтѹ же стѣны лактъ вьсьмьдесеть :— третие иже оу
мраморѣ гробѣ. Его же мавсоль страны тое властникъ велика и раз
лична и многосвьршена себѣ оустрои :— четвьрто пирамиде зда
нїа нѣкоа в Егуптѣ. по нѣкоиѹ оубо Ѡ египта ѡсифа вь пше
нице приетие всемѹдрѣ оустроена. пирамиды рекше пшенични
чнице именованные. а по нѣкоиѹ же вь гробове селѹ бывша. быти
же до часу горѣше вь Егуптѣ пирамиды малы же и великы вь чьсть ѡ
гна сзаванные. и по ѡномь рекше по ѡгнь вь ѡстротѹ Ѡ четво
роуглаїа свьршенные : пето иже вь рѡдѣ колос, идоль аполоновъ
вещши Ѡ всѣхѹ. нѣции же рѣше стьльпъ быти сего мѣдѣнь зѣлау ве
лми высвкѹ, лактъ по аристотели шестьсѣть : — над сими же шесто
вь мирѣ позорь капитолионь римско. и седмо андрїаново
стѣлице вь кїзицѣ : —

Приказьнствѹють бг̄слови Еллинисци. тако вльшьбство оуслыша
кронь ѡцѣ дѣевь изгнати се цр̄твіа бг̄вь единѣмь дѣтеи его,
погнѣташе елика ражаше емѹ мѹжскаа жена его реа. нѣкогѹа
ѹбо родивши дню и помлѡвавши видѣнїа раѹ краснаго, ѹкраде то
го и вь критъ посла. и обьстави ѡ немь бѣсѡве нѣкыи юноше
гласеще и плещѹще врѹжїами и тѹмпани. и играющее вьврѹ
женми игранїа. еже именѹют се Ѡ елинь прихїи. да клопото
мь врѹжни възмогѹть се покрити ѡтрочища бг̄ова плачемаго
тежкы гла̄. да не како ѹслышавь сь нѣсе Кронь и того погьлтити
повивши же реа мати его камикъ вьмѣсто рожѣннаго ѡстави
сѹпрѹгѹ своемѹ кронѹ погьлтити. Его же камена погьлтивь
тако дню, избьлва и их же прѣжѣ погьлти. сего же дню прѣдаде
повѣсть чл̄ка нѣкого быти вьавника мр̄ска. критѣномь мѹчите

5a⁴

ль рекше цр̄ь. въ нн^х же и гробъ его гавлает се. и аще еллины
мѣдрѣиши неѹгодно снє словъ приемлють, еже по повѣсти
ѡсилающе. а еже ина мовъ звадимо приемлюще вышеречен
ное. нх же бг̄ословъ смѣхоу игралице мѣнить бледеще. тако бж̄тв̄ь
наа сила сѹщи дїа не плакаше такоже ѡроче тн̄кымъ нѣкымъ
г̄лс̄омъ. не плачь имше великъ нд̄а же до нѣсь могоушь проходи
ти. приповѣст же г̄лть тако ками поглыти кронь вьмѣсто дїа.
бг̄слов же г̄лть тако же ками поглыти се дїа ѡ крона.

Къ сим же приказнословѹють еллины тако толико бѣ крѣпко нѣ
кое е̄тво зевсь. тако ѹвѣдѣ снє кронь пон̄ѣ ками поглытавае,
жесточство и тврьдость разѹмѣа паче вѣрова тако поглыти дїа,
тако же ками сѹходими тврьдости ра^а свонствѣнаго каменѹ е̄тѣва.
тако ками проче р̄ѣ бг̄ословъ поглыщено быти. за еже тако разѹмѣ
ваше поглытивы ть ками кронь. люто бѡ вѣше да плачет се тако
ѡтроче малы^а и тн̄кы^а г̄лс̄омъ толико сѹще велико бога ѡроче.
и тврьдо и тако ками поглощено ѡ крона. како ли уни можахѹ
покрыти толикъ гла̄ до нѣсь вьсходещь клопоты ѡрѹжними : —

Вь фригии же бѣ ст̄ылице реє жены кроновы. вь нем же творе
ще праз^аникъ фригїане, ѡрѣзоваахѹ срамныє ѹды. продража
юще и сьскрѣбеще реи. скрѣби ради нх же имаше дѣти ради свон^х
поглитаемы^х ѡ крона. и писканми пискахѹ да болѣзни имь ѡ
блгчавают се. и да подвижѹт се вь ѡрѣзанїе ѹдомь своимь. ю
же пискове дѣахоу нѣци по ѹпо^аблени кориванть. рекше ѹтѣша
юще рею. кориванди же сѹть видь бѣсѡвскы слѹжеще реи. н^{*}
и канрѹсь наричѹт се. матер же бг̄овь г̄лють приказни рею, дїа
и братие его. по еже и ѡца боговь крона. и вѣхѹ фригѹ сѡврѣша
юще и празднствѹюще таковыє страсти. и сами сло^ужими ѡ нн^х

⁴ На верхньому березі аркуша читається пояснення: дїа и зевс єдино.

5b

рекше стражающе и болѣзни тяжелые приемлюще : —

Глѣть тако димитира едина ѿ ветхыѣхъ боговъ бѣ. и роди дщерь персефонию юже и двѣцѣ глахоу. юже всхыти плѣть богъ, рекше адъ. мѣти же еѣ всѣдѣ тоу нищѣши, срѣте въ елевсинѣ мѣстѣ келевна и тріптолема. и ѡвѣдѣвши ѿ тѣхъ всхыщеніе дщери прѣста скытаючи се и нищѣши. и даде имъ сѣме пшенично и ечменно понѣ тогда и еще не бѣ сѣме пшенично и ечменно. и дастъ имъ колесницѣ змими крылатыми возимѣ. и по въздохѣ лѣтающе, да съ высоты тако жъ приказни мнитъ се посѣютъ по всѣи земли сѣме на таа. и сна два на ѡве сама на себе димитира въ стрѣть. И ѡва ѡбо тѣмъ сама сътвори рекше даде имъ сѣмена и колесницѣ. ѡва же ѿ ниѣхъ построѣа рекше съблѣди съ нима. и прѣдаде имъ празнова ти та всегда въ годищи еднѣши единѣ ношь въ Елевсинѣ градѣ аѳиненскоѣ, въ нѣкоеи пещерѣ ѡнѣдѣ же бѣхоу тѣи. таже бо ѡни въ нощи празновахѣ тако достойно нощи, азъ стыжѣхъ се въ дне повѣствовати. и творити безчестіе празнѣникъ, за еже сиѣхъ въ празнѣникъ въспоминати. вѣдѣтъ сна бѣгослови еллински. иже и законъ и махоу мльчати сна къ ненадченнымъ, бѣхоу же поистинѣ и достойна мльчанию, стѣда раѣ мръзкодѣліа : —

Семеліа дщери кадма ѳивонскаго црѣа. юже растливъ зевсъ сътвори дѣтиннѣ. завиствовавши же сего жена ира. и пристѣпивши къ семелии прѣльщаваючи тоу глѣше. аще мниши тако зевсъ съ тобою прѣбываетъ прѣльщаваеши се. члкъ бо еѣ приходѣи к тебѣ. и аще хощеши ѡвѣдѣти тако зевсъ истинною еѣ, проси да съ мльніами и громови к тебѣ придѣтъ тако же и къ ирѣ мнѣ. просивше же сие ѿ дѣа семеліа, прѣиде зевсъ съ мльніами тако приказнь ихъ глѣть, и шпали тѣхъ нехотѣ. wskорбѣ же тако бѣ дѣтинна. и разправъ ѡтробѣ еѣ изет

7a⁵

втроче несъвршено сѹще. и разрѣзавъ свое стегно положи и съши. съвршившим же се мѣемъ рожѣства, изве^а втроче и дѣвннса сего именована, понашае же бг̄словъ елиномъ гл̄ть тако ѿ на^с праз^нѹемаа, нѣсть дѣвннсь. иже мѹжежень бѣ. ког^а ѹбо твореннымъ тако мѹжь. ког^а же страж^а ѿ инн^х тако жена. ниже тако же дрѹгогонци гл̄ють рож^аеніе роди прѣж^а глава дѣва. гл̄ют бо аѹиноу богыню ѿ главы дѣви родити се. зевс бо зачетъ съзиди главы въ тилѣ. и ег^а врѣме прииде рожѣства призва сѣа своего ифеста. тѣ же бѣ ковачъ и възетъ сѣчиво и ѹдари оца своего въ тиль, и ѿтоуду роди се аѹина. Вакхи же нѣци оупивающе се и бѣ оѹеми ликовахѹ и воевахѹ съ дѣвннсьмь. и ѹнвен паче сего почитахоу. почитающе и мльнию впалившю сего матеръ семелию : —

Гл̄ють тако кронь вѣста на ѿца своего гл̄емаго нѣо. и ѿрѣза въ томѹ стѹдныѹ оуды врьже въ мьре преше^а и прихвѣрте ль мрьскы^х внѣхъ срамны^х ѹдовъ и ѿрѣза оуды афродите быва^{??} еть. и сице оубо та стоудно роди се. почитает же сѣ паки стѹдно мрьскы^х ради смѣшени и мрьскы^х ради таин : —

Дѣвннс же сънити въ адъ въж^аелѣвъ, не вѣдѣше поутти. юноша же нѣкто просемнос зовомъ, вѣща емѹ рещи поутъ на мьз^аѣ блоуда. вн же дати себе вномѹ завьщавааетъ аще възвратит се ѿтоуду. Възвратив же се и не хвѣтъ просемно на оумрѣт бо, вѣтвьв смоковинѹ ѿсѣкъ и оустроивъ по^абне срамна мѹжска ѹда и сѣдаетъ на вѣтвѣ. и тако съвршааетъ мрѣтвомѹ завѣщаніе. Въ въспоминаніе же ѹбо сѣи стрѣсти, творахѹ въ коемж^ао градѣ чл̄ци дѣвннсь фале. фали же сѣтъ по^абне мѹжска срамна ѹда. тож^ае иѹифали гл̄ют се. за еже

⁵ У рукопису при переплетені переставлені аркуші.

7b

по^аовне вышеренное правѣ горѣ полагахѣ и сѣдахѣ връхѣ : —

Еллином оустрьмльшимъ се на трою. и въ нѣкомъ мѣстѣ навлидѣ събравшимъ се близъ виотне. рекше прѣдѣла нѣкоего. не плава нїе корабле^а ѿ артемиди бы^ѣ. и ѣдрьжа се всако воинство. вине же такового ѡгневленїа, за еже агамемнонь кошѣтѣ ѣстрѣливъ въ ловитвѣ похвали се рекъ. тако ни сама та артемида ѣстрѣлила би тоу тако. и поне^ж оудрьжа се плаванїе, чарствовавшѣ и ѣслышашѣ тако аще не дьщерню своєю агамемнонь артемидѣ ѣмо литъ, не бѣдетъ раз^арѣшенїе злѣ. повинѣет се оубо агамемнонь и приводитъ свою дьщеръ ифигению артемидѣ. артемида же ифигению въсхыщаеть и в таври посилаеть. таурри же езыкь сѣверные страны и скѣтские. въ нем же и сѣлице артемиди но. даст же артемида кошѣтѣ въмѣсто дѣвице на закланїе. ифигенїа же въ тавро^х бы^ѣ слѣжителница артемидѣ. и тѣж^ане еллинам (?) оубиваю вса : —

И лакони^ж почитающе артемѣ, празникъ твораахѣ еи. въ нем же юноше и^х ѣрантахѣ сами себе и стрѣжахѣ, ѡбагревающе крѣвми своими сѣлице. и ѡбѣчавахѣ се въ рана^х да ѡ си^х не брѣгѣтъ въ бранѣхѣ. и тако тои ѣгаж^ахѣ тако мѣжъсть (?)

по^ападшои рачителю. дѣвьствница бо бѣ. Сїи ѣбо по иномъ добрѣ крѣплахѣ се. трѣпѣливи сѣще въ болѣзньхѣ и ратнѣиши. сие же тѣкмо злѣ мѣжахѣ се, тако сѣетнѣ ѿ дрѣгъ дрѣга ѣрантахѣ се тако же ѿ ратникъ. и за еже сими дѣломъ ѣгаж^ати бѣ непщевахѣ. и бестѣдне съвлачевахѣ се лаконе и сице тавѣ оурантахѣ се. таковъ же ѡбнаженїе стѣдно бѣ дѣце. и дѣтѣи желанїе (?) ѣхѣ почиташѣ се. и стѣднаа творещѣ и тааж^а (?) страж^аще : —

Тандалъ снѣ дїѡвъ глѣють быти. тако гости нѣкогда боге. и заклавъ

ба

ашо (?) его пелопа и испекъ прѣ^астави тѣмъ. бози же подивнаше страполюбию его, сложише пелопа и ѡживише того паки. едина же

димитра изедши рамо его вѣмѣсто же изеденное рамо кость ѿ сло
на положише. сего ра^а иже ѿ пелопа съходещеи по родѣ пелопиде,
имають рамо слоновъ и покланяют се. трї ѹбо здѣ понашаеть
намъ бг̄ословь. алкание боговъ тако непо^авно. странолюбие та и (?)
(?) ан овъ тако безчл^нно. приетие боговъ таковыє снѣды тако чл^ко
нанавистливи: — Екатѣ богыню лѹнѣ быти нѣци гл^нють.

они* екатѣ гл^нють богыню быти въ ноци ходещѣ. колесницѣ
(л?)ововы газ^аещѣ. и бѣхѣ змїе и змеєве. и чл^нци прѣвелици и
змешглавни. мьчтанїа страшлива гавлающе ѿ колесници. и
видещеи бѣсни бывахѣ: — Трофоние же влховъ любочьстивъ
бѣ. вѣж^аелѣ богъ непщевати се ѿ чл^к. и въ пещерѣ по^аземьнои
зтворивъ себе сконча се. да не вбрѣтаемъ, на нѣо възьмнит се въс
хыти се. бѣс же въселив се въ пещерѣ, прѣльщаваше чл^кы тако самъ
тъ е^с трофонїе. и влшьбствоваше. ра^аи въ пещерѣ прихо
деще чл^нци приемахѣ влшьбствъ. несмѣхливи же и поникли
ѿ толи бывахоу ѿ страха бѣса иже тамо сѹща: —

Въ градѣ додонии дѹбъ бѣ великъ и прѣкрасьнь. бѣсь же живе въ не^м
(?)мати того створи и влшьбствовати: — Въ дельфинѣхъ же бѣ
градъ Фладинъ идѣже бѣ храмъ аполоновъ. и въ храмѣ бѣ столь
мѣдѣнь триногъ. чашѣ мѣдѣнѣ носе съврѣхѣ. посрѣ^а же сеє чаше
(?)трѹгла мѣдѣна стоаше проврѣтена. ѿ нее же исхож^ахѣ влшь
бства. ѹхыщренїа же сна бг̄словь наре^с. здѣ* прѣльщавахѣ се слы
шещеи: — Касталїа источникъ е^с въ антїѡхїи. съ клопото^м
исходе и дѹхомъ. ѿ него же пиущеи влшьбствовахѣ бѣсѡвс
кымъ дѣствомъ. сна же влшьбствїа ѡ ини^х нѣкои^х влшьбствовахѣ.

бб

едино же се не влшьбствовахѣ ако силою хвїю ѹмькнѣти хоте... (ше?)
хаден же Фзыкъ мидскы влхви сы, жрѣтвѹюще жив... (?)
просѣцахѣ сна. и ѿтробъ и ѿдарани крѣви и ѿ како стоан...(ия?)

нѣтрниѣхъ, бѣдѣщаа назнаменовахѣ : —

Халдеи же во звѣздослови оупражняхѣ се и во рожѣнослови. Ѽ...(же?)
 бываеѣтъ во рожѣнныѣхъ члѣкыѣхъ. и двыжени звѣздъ воно звѣзд... (шест?)
 вѣе. и таковыѣ движенїемъ ѣчахѣ ползывать живуть члѣчъ... (сык?)
 сна възвѣщають и глѣють иже не вѣѣтъ себе кто сѣтъ или чт...(о за?)
 ѣтра бѣдѣтъ. нѣ же нарѣгае исана глѣеть, станите и спсѣет... (е ся?)
 здословници нѣѣны. зрещен звѣзды да рекѣтъ что хощеѣтъ быт... (и?)
 Изначела ѣракіане еже во бѣѣхъ вѣрованїе ѣмыслише. таин... (ы?)
 же и трѣвы ѡрфеѡс прѣдаде. его же глѣють цѣвнични... (я?)
 и цевницею поюща, привлачити подвизати ѣбо бездѣшнаа... (?)
 томлати дивїа. мноѡ ѡбразе члѣкы глѣвають сна. и еж... (?)
 (?)... менныѣ бездѣшныѣхъ нарычѣтъ. жестоки еже дивїе.
 (?)... влѣчаше (?)... вницею ѣракіанинь ѡрфеи. ако же ...(?)
 къ веселию и кротости : — Миѣрѣ глѣють перси сльнце. вы ...(?)
 же семѣ сльнцѣхъ празѣници и паче ѡ халдей. празнѣюще иже т...(о?)
 махѣ се. томленми два на десетыми. рекше глѣдемь. горе... (нием?)
 ѡ сльнца. стоѣденостию. и таковыѣми инѣми ранами. правдив... (у?)
 сню мѣкѣ бѣгсловъ миѣринѣхъ именована. тако достоинни сице ...
 страѣти. да възмьздыѣ прѣльсти ѡ самѣхъ тѣхъ почитаемыѣхъ прим... (ут?)
 Ѽгуптѣскаа приказнь глѣтъ. тако ѡсиридь и тифосъ братѣе
 вѣхѣхъ сѣпротивни бози. и ѣбо ѡсиридь имаше всакѣхъ добродѣт... (ель?)
 тифосъ же всакѣхъ злобѣхъ. и ѣби тифосъ ѡсирида. сню стрѣтъ ... (пра?)
 зѣнѣюще егуптѣнѣ. стрѣжѣтъ и ѣраняють себе и плачѣют ... (в)
 чѣсть погыбѣли ѡсиридови. вѣхѣхъ же сїи снѣве црѣци и црїе.

Додаток Г

Особлива редакція тлумачень до 39 Слова Григорія Богослова

за рукописом 1423 р. ДІМ, Синод. зібр., № 307

417b

Сказаніє о скврътнныи^х вѡзвѣ^х еллинскыи^х.сѹт же имена тѣ^х. въ прѣвомѣ слѡвѣ

грѣгѡрїа бѣгослѡва, на бѣгѡгавлкнїе.

емоу же зачело. пакы іс мон пакы таинство: ☩

Бѡгъ еллинскыи нѣо, оцѣ кроношвѣ.

емѹ же крѡнѣ ѡрѣза срамныѣ оуды, снѣ е^г

и вѣврѣже въ море. крѡн же роди дїа:

повѣстѣ о крѡнѣ шврѣте крѡнѣ бѡ^г

еллінскыи како хоцетѣ изгнанѣ быти ѡ

црѣтвїа богшвѣ. единѣмѣ ѡ дѣтєи его.

и елика раждааше реа богыня жена кроно

ва, мѹжъскѣ полѣ. поглитааше крѡнѣ.

и роди реа дїа. и видѣ красно отрѡче. и съ

крыѣ въ критѣ. и школо бѣси сѣтвори.

да швстоупетѣ отрѡче съ орѹжїемѣ. и да

творетѣ клошѣтѣ и кличѣ школо штро

четѣ, да не чюетѣ крѡнѣ глас дїевѣ.

418a

плакаше бо не тако отрѡче. нѣ гла^с бѣше

такѡ мѡщи до нѣсѣ вѣсходити. и повивши реа

камень вѣмѣсто дїа. и крѡнѣ мнѣвѣ, такѡ дїа

погльноу. поглита камень. такѡ оубо и прѣ

вѸ дѣтцоу изблюва крвнѣ, поглитѣе каменѣ:

и рен женѣ крвновѣ: Фрїгіане твораа

хѸ празѣникѣ въ светилици, рен женѣ крвновѣ.

и Ѡрѣзоваахоу срамныѣ оуды свое и състрада

ваахѸ рен. занк скрѣвѣше реа за дѣтцѸ кою

крвнѣ политааше. и пискове твораахоу. да

не чюють болѣзни Ѡ писквѣ пискаючиѣ. и да се

подвижоуть. въ Ѡрѣзаніѣ срамныѣ Ѹдѣ своиѸ: ☩

и димитрѣ. Димитирѣ бѣше богыня Ѡ

старыѣ богвѣ еллинскыѣ. и имааше дѣщерѣ

персифонію. и въсхытї ю плѣтъ, рекше адѣ.

и заблоуждааше по въсен земли ище ю, и не и

брѣтааше ю. и срѣте въ елевсидѣ мѣѣ, кклевна,

и триптолема. и иши сказаше еи и дѣщери еѣ.

и потомѣ не искааше еѣ. и даде имѣ пшенично сѣме

и ечменно. еще бо не бѣхѸ сѣмене по земли. и

даде имѣ колесницоу съ змїами крилатѣми.

и въздѸхѸ возимѸ. да посѣють жито по зеѣли

въсен съ высоты. и съблѸди съ нима. и прѣда

де имѣ празновати тѣ празникѣ еднѸщѣ въ годинѣ

въ елевсинѣ градѣ въ аѣинѣхѣ въ пещерѣ иѣ

коки. блѸдомѣ и безаконїемѣ и нечистотами. ☩

Семелїа дѣщи кадма ѣиввискаго цѣра. и съблѸ

418b

ди съ нею зевсѣ. и жалѣ быѣ ирѣ, женѣ дїевѣ. и

реѣ семелїи, прѣлѣщаеши се. не приходитѣ к те

бѣ зевсъ, нѣ простъ члкъ. а коли к тебѣ при
 ходитъ діе, рѣци емоу, да прїдетъ съ мльнїа
 ми и громшви. тако же приходитъ къ мнѣ ірѣ.
 и помолисе семелїа дію да прїдетъ съ мльнїами
 и громшви. и прїде съ мльнїами и громшви. и
 шпали ю не хоте но умрѣ. и разпра оутровѣ
 ее, бѣ во дѣтына. и изе дѣте несъврѣшено.
 и разрѣза стегно свое діе. и полшжи дѣте.
 и егда бѣ дѣте. изъетъ е и именована его дію
 нусъ. и бѣ женомоужъ. и творааше блѣ
 съ женами тако мѣжъ. и моужїе съ нимъ тако съ
 женшю. ☩

И пакы діева глава роди аѣни
 ню богыню. заче съзати въ тилѣ. и егѣа приде
 родити. ѡдари его сѣкыромъ снѣ его феста
 въ тилѣ. и родисе богыня аѣнига:

Вакхи нѣціи ликовашѣ съ діюнусу^м. и почитаа
 хѣ его. и мльнїю шпалившю мтерь его семелїю:

Въста діе на шца своего кршна. и шрѣза емоу
 срамныє оуды, и връже въ мшре. и родесе ш ни^х
 афродитѣ. и тоу почитаютъ въсакыи^м мрѣз
 кыимъ смѣшенїемъ и стоуднымъ:

Дїюнусъ въсхотѣ видѣти адъ. и не оумѣше
 коудѣ сънити. и нѣкто юншша просемнонъ.
 сказа емоу на мѣздѣ блѣда. и рече діюнусъ. е
 гѣа възвращоусе изъ ада да съблѣди^т съ нимъ.

419a

и дѡндеже възвратисе дїѡнѡсъ изъ ада.
 Ѹмрѣ тѣ просемнонѣ. и ѡнѣ ѡрѣза ѡ смѡкве
 дрѣво, и оучини срамныи оудѣ. и сѣде не нкмѣ,
 и плати просемнонѣ мѣздѣ блѣда. и тако на
 чеше празновати мрѣзкыи тѣ празникѣ: ☩

Чингаахѣ людїе фалы, итифалы. рекше срам
 ные оуды. и сталгаахоу (так!) право горѣ. и сѣдаа
 хѣ врѣхоу ихѣ голомѣ задницомѣ. и тако тво
 раахоу странны градове по тѣхѣ мѣстѣхѣ. ☩

Еллиномѣ оустрѣмльшимсе на трою. и въ мѣ
 стѣ нѣкоемѣ навлидѣ. близѣ нѣкоего прѣ
 дѣла. сташе имѣ корабли, и не можаахоу
 плавати. и сътворише чародѣанїе. и оувѣ
 дѣше за кое дѣло не плавають. Агамемно^н
 нѣкто оустрѣли кошоутоу. и похваливсе
 рѣ^ч. ни сама арѣемида не бїю тако и оустрѣ
 лила. да тако агамемнонѣ не Ѹмоли арѣеми
 дѣ дѣщерїю своею, не възмогоу плавати. и Ѹмо
 ли арѣемидѣ агамемнонѣ, и даде ѡн дѣщерѣ
 свою агамемнонѣ. и ѡсла ю арѣемида въ та
 ври, и бы^т еи слоужителница въ таврохѣ. и Ѹби
 вааше странны^х въ жрѣтвѣ арѣемидѣ. и име^ж
 дѣвици, ифигнїа: Лаконы же нѣкои

празникѣ твораахѣ арѣемидѣ. и междѣ со
 бою ратѣ твораахоу. и Ѹрангаахоу се до крѣви

нази влачещесе. и вкръвавлагахоу светилище
арѣмидино кръвми моужъстѣвни творещесе.

419b

да се обычаютъ въ ранхъ. да не чюютъ ра^н
егда брань съ чюждинми творетъ. и тако
празноваахоу арѣмидѣ. чрѣвоу вѣгаде
нїемъ, и пїанствомъ, и блѣдомъ и моуже
лжжствомъ. и тако оугаждаахоу ен кръво
пролитїемъ:— Дѣвѣстѣвница бе вѣ за

то и. и дѣтцѣ младѣ почитаахоу болше
ѿ старыхъ:— Кандакъ снѣ дїевъ. гости

боге заклавъ снѣ своего пелѣпа, и испекъ
прѣдѣстави имъ. они же ѣдивившесе стра
ннопрїемствоу юго.— Едина же димѣ

ѣра изѣдшїи рамо его. и вѣмѣсто того и
зѣденїа полжжише кость ѿ слѣна. и того
ради пелопигане празноуютъ. имѣюще ра
мо слѣново, и почитаютъ еѣ.—

Екатоу богыню именууютъ лѣнѣ. а дроу
зїи екатоу богыню глїютъ. имѣюще коле
сницоу съ лѣвы газдецоу. и вѣхоу зѣмїе и зѣ
мїеве и члѣвци прѣвелици зѣмешглавны.
и хождаахоу въ ноци. и кто хотѣше видети.
въ томъ часѣ вѣсомъ моучаше се:—

Ѧрофѣнїе же влѣховъ вѣше. и вѣсхотѣ за
тисе вѣ ѿ члѣвкѣ. и затвори себе въ пещерѣ

по^а землѣнои. и тамо скончасе. и въселисе
 бѣсѣ въ пещероу. и мнѣхоу тако тѣ самъ е^с
 ѳрофоніе. и влѣшѣествовааше бѣсѣ. Тог^а
 въхождаахоу члѣвци въ пещерѣ, и прїймаахоу
 420а

влѣшѣество. и ѿтолѣ не бѣхѣ смѣхливы,
 нѣ поныкли. ѿ страха бѣсѣсѣвскаго иже въ пе
 щерѣ: Въ градѣ додѣнїи. дѣбѣ бѣ великъ
 и прѣкраснѣ. и бѣсѣ живѣше въ нѣмѣ. глѣти
 того сътвори, и влѣшѣествовати.☿

Въ делфинѣхъ же. градъ бѣ еладинѣ. и въ свѣ
 тилици аполѣновѣ, столъ бѣ мѣдѣнѣ, три
 ногѣ. и на нѣмѣ нѣкаа ѣхѣщренїа. и исходжаа
 хѣ ѿ нѣхъ влѣшѣества. Касталїа же въ ан
 тїѣхїи источникъ е^с, исходе съ клопотом^м
 и дѣхѣм^м. ѿ нѣго же пїюще влѣшѣествоваа
 хѣ мнѣго. тѣкмо не влѣшѣествовааше,
 тако хѣте силою хѣвою ѣмлѣкнѣти.☿

Ѣзыкѣ димискы, прѣсѣцаахоу живѣтнаа ѿ
 ѣтрѣбѣ и ѿ ѣдаренїи крѣвїи. и ѿ стаанїа
 вѣнѣтрѣнїихъ бѣдѣщаа назнаменоваахѣ:☿

Алдеи же иже свѣздочѣтци бѣхѣ. и ѿ зна
 менїи свѣздѣ мнѣхѣ спѣсти себе и иныхъ. и рѣ
 гае се имѣ ісаїа пррѣкѣ, и глѣтѣ. Ѣпѣсите люди
 надѣющеесе на свѣзды: ѳракіане вѣрѣ

о ѿбразѣхѣ ѣмыслише. Таинства же и

трѣвы, ворфевсъ прѣдаде. и нѣкими цѣ
вницами привлчаше къ веселію. Миѳрѣ
гѣть персы, слѣце. И празници бываахѣ
слнцѣ наипаче ѿ халдеи. и празнѣюще слнцѣ
десетими ранами ѣазвлагахѣсе. гладемъ.
горѣнемъ слнца. стѣденію. и иными ранами.

420b

и тако страдаахѣ. и правдивоу моукоу
нареѣ ю бгслѣвъ. за страданіа ради лѣдааго. ←

Усиридъ и ѳивосъ брата бѣста и бога бѣста
егѣптскаа. съпротивна дроугъ дроуга.
и усиридъ бѣше правъ, и ѳивос лѣкавъ. и ѣ
ви ѳивѣ усирида. и зато егѣптѣне празнѣ
ютъ ѣвїеніе усиридово. стрѣжоуще плѣти
своеи оурантающе. и плачюще въ чѣстъ усири
дѣ: бѣхоу же сїи црїе. Исиди нѣкаа двѣца,

и въсхотѣ ю діе богъ. и въсхотѣ ѣтантисе ѿ
жены свое, іре. и прѣложи ю въ кравѣ. она
же ѣвѣдѣвшїи. вѣлѣжи въ ню ражѣженіе. и
хождааше по вѣсен земли заблѣждающїи. ←

Мендисїе градъ егѣптскыи. въ немъ же еѣ ко
злѣ богъ. Мендисїане почитаахѣ козлове, болк
ѿ себе. и празникъ имъ твораахѣ. Мемфити же
имаахоу юнца бога. именовъ апида. и гасли
твореще емѣ и хранаахѣ его. и жрѣтви прино
сеце жрѣтѣствоваахѣ емѣ. И раждаашесе
юнѣцъ съ бѣлѣгомъ въ чрѣдѣ:

кого бога имаахоу египтѣне. Нила гак̄
 бога имехоу. При вртѣгоу имааше нилъ мр̄
 мвр̄, лакты именоуемы. и мѣраахоу ла
 кти нилъ. да познаютъ по водѣ обиліе лѣ
 тоу. и твораахѣ празникъ нилѣ. различными
 магкрїами. и чрѣвоуваденїемъ. и блѣдо̄
 и мѣжелѣжствомъ. А за иные боги кто

421a

можетъ изреци. вѣсакыи бо чл̄къ своего
 бога имааше. ѡви почитаахѣ зѣри. ѡви же
 змїе. гады ли псове. ѡе и инаа ризличнаа.

Додаток Д

Слово св. Григориа изъѡбрѣтено в тълцѣх его...

за списком рукопису кін. XV — поч. XVI ст. РНБ, Соф. зібр., № 1285

88b-β

Слово стго григориа вгосло
вца. изъѡбрѣтено въ тълцѣх
его. ѡ то како първое пога
ни сущє ꙗзыци служили идолом
и иже и ннѣ мнози творѣтъ.

Видите ли шканьноу сию. и
сквърньоу слоужьбоу. ства
рѣмоу ѿ сквърньныхъ ꙗ
зыкъ. елини шканьнии, бла
дѣвыѣ жьртвы. оученье
мъ дьаволемъ. изъѡбрѣ
тено потвореньемъ тѣмъ
наго бѣса. и кощоунамъ злы
мъ кладомы трєбы. зло
вѣрнии. мнѣше соуетоу исти
ноу. слоужаще кланѣюще сѧ и
доломъ. нѣкое оухыщение
бѣсовско творѣще. мы же
сихъ чада ѿмьщємса. нечти
выѣ жьртвы. дьавола. служ
ениѣ. и кладениѣ трєбъ.
критьскаго шканьнаго оучи

ТЕЛА. МОАМЕДА. ПРОКЛАТАГО
 СРАЧИНЬСКАГО ЖЕРЦА. И ЕЛИНЬ
 СКЫА ЛЮБВЕ. БОУБЕНЬНАГО ПЛЕ
 СКАННА. СВИРИЛНИИ ЗВОУЦИ.
 ПЛАСАНИА СОТОННА. ФРАЖЬ
 СКЫА СЛОНЬНИЦА. И ГОУСЛИ. МОУ
 СИКИА. И ЗАМАРА. ИЖЕ БЪСА
 ТСА ЖРОУЩЕ. МТРИ БЪСОВЬ
 СТЪИ. АФРОДИТЪ БОГИНИ.
 КОРОУНЪ. КОРОУНА ЖЕ БОУДЕ

89а-а

ТЬ И АНТИХРѢЩА МТИ. И АРТЕ
 МИДЪ. ПРОКЛАТЪИ. ДИВМИ
 ССЪ. СТЕГНОРАЖАНИЮ. И НЕДО
 НОШЕНЫИ ПОРОДЪ. И БГЪ МОУ
 ЖЕЖЕНЪ. И ФИВЪИСКЕ БЕЗОУ
 МНОЕ ПЬАНЫСТВО. ПОЧИТА
 ЮТЬ ТАКО БГА. И СЕМЕЛИНО ТРЪ
 БОКЛАДЕНЬЕ. ГРОМОУ. И МОЛЪ
 НЬИ. И ВИЛОУ. БГОУ ВАВИЛОНЬ
 СКОМОУ. ЕГО ЖЕ РАЗБИ ДАНИЛО
 ПРРЪКЪ. ТЪМЪ ЖЕ БГМЪ ТРЕ
 БОУ КЛАДОУТЬ И ТВОРАТЬ.
 И СЛОВЪНЬСКИИ ЯЗЫКЪ. ВИ
 ЛАМЪ. И МОКОШЬИ. ДИВЪ.
 ПЕРОУНОУ. ХЪРСОУ. РОДОУ. И РО
 ЖАНИЦИ. ОУПИРЕМЪ. И БЕРЕГЫ
 НАМЪ. И ПЕРЕПЛУТОУ. И ВЕРЬ

ТАЧЕ СѦ ПЬЮТЬ ЕМОУ ВЪ РОЗѢ
 ХЪ. И ОГНЕВИ СВАРОЖИЦЮ МО
 ЛѦТ СѦ. И НАВЪМЪ. МЪВЪ ТВО
 РАТЬ. И ВЪ ТѢСТѢ МОСТЫ
 ДѢЛАЮТЬ. И КОЛОДАЗѢ. И И
 НА МНОГАТА ЖЕ ОУТѢХЪ. ѠА
 ЛИКАДЫ. И ВЪ ШЕРАЗЪ СТВО
 РЕНЫ. И КЛАНЮТСѦ ИМЪ. И
 ТРЕБЫ ИМЪ КЛАДОУТЬ. СЛО
 ВѢНЕ ЖЕ. НА СВАДЬБАХЪ ВЪ
 КЛАДЫВАЮЧЕ СРАМОТОУ. И ЧЕ
 СЛОВИТОКЪ ВЪ ВѢДРА. ПЬЮ
 ТЬ. Ѡ ѠЮФИЛЬСКИХЪ ЖЕ.
 И Ѡ АРАВИТЬСКИХЪ ПИСАНИ
 И. НАОУЧЫШЕ СѦ БОЛГАРЕ. ШТЪ

89а-β

СРАМНЫХЪ ОУДЪ. ИСТѢКАЮ
 ЦЮЮ СКВЪРНОУ ВЪКОУШАЮТЬ.
 И СОУТЬ ВСѢХЪ ЯЗЫКЪ СКВЪ
 РИѢШЕ И ПРОКЛАТѢШЕ. ТА
 ВЪРЬСКАТА. ДѢТОРѢЗАНЬТА.
 ИЖЕ Ѡ ПЪРВЕНѢЦЪ. ЛАКОНЬ
 СКАТА. ТРЪБИЦЬНАТА КРОВЬ.
 ПРОСАЖАЕМАТА РАНАМИ. ТО И
 ХЪ ЕПИТЕМЪТА. И ТОЮ МАЖЮ
 ТЬ. ЕКАТИЮ. БОГЫНЮ. СИЮ ЖЕ ДѢОУ
 ТВОРАТЬ. И МОКОШЪ ЧТОУ
 ТЬ. И КЫЛОУ. И МАЛАКЫЮ. ИЖЕ

есть роучьныйи блондъ. пело
 пово. тѣмное масотворье
 иже насыщае бгы творѣ а
 лъчны. ли трипода. дьлди
 чьскаго. ворожа. и розгоме
 тание. и адинѣискага ме
 тания. писанага въ книгахъ.
 ли калоуистово запоиство.
 чтоутъ тако бга. и елиньское
 волѣхование. и волѣшебнѣ
 ю проповѣдь. и наоузи смра
 дьни. ѿ нихъ же никьи же
 гзыкъ гоньзноуль. и халдѣ
 искага астрономига. и родо.
 почитание. еже есть марто
 лон. и дражьскыга сны. и ча
 ры и оусрѣчѣ и къшь. еѣрѣ
 новы. сквьрньныга басни. га
 же и всюда соутъ. и коцюны.
 митрода. моука. нарица

89b-α

емага правѣднага. проклѣта
 го же wсирида. роженне. ма
 ти бо его ражаючи wказиса.
 и того створиша бгмъ. и
 требы емоу силны творѣ
 хоу wканьни. и ѿ тѣхъ
 извыкоша древле халдѣи.

и начаша требы творити
 своимъ бѣгома бѣгома. родѹ.
 и рожаницѹ. по того рожени
 ю. проклѣтаго. и сквърнь
 наго бѣ ихѹ. ѡсирѣда. то
 го же ѡсирѣда. скажетъ кни
 га лѣживаѹ и сквърньнаѹ.
 срачиньскаго жьрца. моаме
 да. и бохмита проклѣтаго.
 тако не лѣпымъ проходомъ
 проиде. рожатасѹ. того ради
 и бѣгмъ его нарекоша. и ѡто
 лѣ начаша мыти гоузицѣ.
 срацини. и болгаре. и тѣркме
 ни. и ѡлико ихѹ естъ въ вѣ
 рѣ то. и ѡмытѣе то въ
 ливаютъ въ рѣтѣ. ѡтоу
 да же начаша елини. стави
 ти трапезоу. родоу. и рож
 ницамъ. таже егѹптѹне.
 таже римлѹне. до же и до сло
 венъ доиде. се же словенѣ
 начали трапезоу ставити.
 родоу. и рожаницамъ. пе
 реже пероуна бѣга ихѹ. а пр

89b-β

еже того клали требы оупире
 мь. и берегынамъ. по стѣмъ

крѣщнии. пероуна ѿриниша.
 а по х̄а г̄а б̄а гашася. нъ и ны
 на по оукраинамъ ихъ. мола
 тся проклатоу б̄гоу ихъ
 пероуноу. хърсоу. и мокоши.
 и виламъ. нъ то творятъ
 акы штан. сего же не могу
 т сѧ лишити. наченше въ по
 ганьствѣ. до же и доселѣ. про
 клатаго того ставлениа.
 вторыа трапезы родоу и ро
 жаницамъ. на прѣльсть вѣ
 рнымъ хр̄тыаномъ. и на хоу
 лоу с̄томоу крѣщнию. и на гнѣ
 въ б̄гоу. По с̄тѣмъ крѣщеніи
 черевоу работни попове. оу
 ставиша трепарь приклада
 ти. рж̄тва б̄ци. къ рожани
 чьнѣ трапезѣ. ѿклады дѣ
 юче. таковии нарицаютсѧ.
 кормогоузъци. а не рави б̄жъ
 и. и недѣли днь и кланяютсѧ.
 написавше женоу. въ ч̄лвчъ
 скъ шбразъ тварь. пакы
 же и сѧи еше егюптѧне тре
 бы кладоутъ. нилоу. рѣцѣ.
 и шгневи. рекоуце. нилъ.
 плододавецъ б̄гъ. и расти

ТѢЛЪ КЛАСОМЪ. А ОГНЬ БГГЪ
ЕГДА СЪХНЕ ЖИТО. ТОГДА СПО

90а-а

РЫНЮ ТВОРИТЬ. ТОГО РАДИ Ш
КАНЬНИИ. ПОЛОУДНЬЕ ЧТОУТЬ.
И КЛАНЮТСЯ НА ПОЛЪДНЕ ШБРА
ТИВШЕ. ДОСЮДЪ. БЕСЪДА СИ ВЫ
СТЬ. ДОСЮДЪ МОГОУХЪ НАПИСА
ТИ. ДАЖЕ НЕСОША КНИГЫ ТЫ
ЦРЮГРАДУ. А МЫ ВЫСЪДШЕ ИСЪ
КОРАБЛА. ИДОХОМЪ ВЪ СТОУЮ
ГОРОУ. НЪ ТО БЪШЕ ВЕЛИКО СЛО
ВО. НЪ ДОТОУДЪ НАПИСАХЪ.

Додаток Е

Слово св. Григорья ізобрѣтено в тольцѣх...

за списком Паїсїївської збірки РНБ, Кир.-Білоз. зібр., №4/1081

40а

Сло^в ста^г. григорь^а
 ізобрѣтено. в толь
 цѣ^х ѡ томъ. како пе
 рвое погани сѹще ѡ
 зыци. кланалиса
 ідоломъ. і требы им
 клали. то і ны^н творѡ^т.

Видите ли шканнѹю сию ск
 верненѹю слѹжбѹ. ства
 раемѹ ѿ скверныхъ га
 зы^к. елени шканнии.
 бладивыа жертвы. оҹче
 ньемъ дьаволимъ. ізош
 врѣтено потвореньемъ.
 темнаго бѣса. і кощюннаг.
 злымъ кладомы. зловѣ
 рниі мнѡще сѹетѹ истиннѹ
 ю. слоҹжаще і кланѡюще^с
 ідола^м. нѣкое оҹхищренье

40б

творѡ^т. мы же сихъ ча^а ѿ
 мѣтаемъ неч^стивыхъ

жертвъ. і дъева служе
 нь^а. і кладень^а требъ . кри
 тьска^г шканнаго оучите^а .
 і мамеда проклѣта^г. сра
 циньска^г жерца. еленьски^а
 любви. бубеннаго плеска
 нь^а. свирѣлнаго звука. пла
 сань^а сотонина. фрѣжьски^а
 слонница. і гоуслеі. моусикѣ
 нскиа. і самара. іже вѣ
 сать^с. жрѣще мѣри вѣсо
 вьстѣі. афродитѣ вѣинѣ.
 і корѣнѣ. и артеמידѣ. про
 клѣтѣі. дѣшмиссѣ. і не
 доношенъи породѣ. і фи
 нѣіское безумное пыа
 ньство почитаю^т. іако ба.
 и семелино. требокладе

41a

нье громѣ. і моланьгамъ.
 і вилоѣ. іже естъ вѣилъ идолъ
 нарицаемъи вилъ. его же
 погуби данилъ прркъ в ва
 вилоне. фаликаци же і фю
 фѣли. чтѣтъ^с срамныа
 оуды. і кланѣють^с имъ. и
 требы имъ кладоѣ^т. ѿ нихъ^ж
 болгаре наоучивше^с ѿ сра

мныхъ оудъ истекшую с
 кверну. вкушаютъ реку
 ще симъ вкушеньемъ ѡ
 цѣщаютъ^с грѣси. таверь
 скага дѣторѣзань^а. ідола^м
 ѡ первѣнецъ. лаконьска^а
 тревицьнага кро^в. просажж
 ема^а ранами. єю же мажю^т.
 екадью бгиню сию же дѣ
 ву вмѣнаю^т. і мокошь чтѣ^т.
 і малакию велми почитаютъ.

41b

рекуци бѣтакини пелепе
 вое темное масо. імъ^ж
 насыщаютъ^т бги. делфичь
 скага ворожа. іли касте
 лино запоіство. і волшеб
 нага проповѣ^а. наоузи смра
 днии. халдѣиска^а ѡстроно
 оумѣга. і родопочитанье
 і єврачьски^а сны. і чары.
 ізвыкше. єфроновы скве
 рнѣга басни. і коціонѣ.
 митрофа мѣка. нарицає
 мага праведна^а. прокла
 та^т же ѡсирада роженъ.
 мѣти бо єго ражаючи і того
 с^твориша бмѣ собѣ. і тревы

емоу силны твораху^т шка
 нниі. Ѡ тѣхъ извъкоша ха
 лдѣі. начаша требы имъ
 творити велики^а. роду і ро

42a

жаница^а. пороженью прок
 лѣтаго бѣ шсирѣ. сего же
 шсирѣда. скажу^т книги
 сороцински^а. тако не лѣпы^а
 проходомъ проїде. но сме
 рдѣщи^а. того ра^а сороцини
 мѣю^т шходѣ. і болгарѣ. і те
 рканни і холми. Ѡтоуду^ж
 извъкоша елени класти
 требы. атремиду. і арте
 мидѣ. рекше роду і рожани
 цѣ. тациі же ігуптѣне . та
 ко^ж і до^с ловѣнѣ доїде се слов.
 і ти начаша требы класти.
 роду і рожаница^а. преже пе
 рѣна бѣ іхѣ. а переже того
 клали требу. оупирѣ^а і бере
 гина^а. по сѣмѣ^ж крщеньи пе
 рѣна Ѡринѣша. а по х^са бѣ га
 ша^с но і ноне по оукраінамъ

42b

молѣть^с емѣ. проклѣтомѣ
 бѣ перѣнѣ. і хорсѣ. і мокоши.

і вилу. і то творѣтъ ѡтаі. се
 го не могутъ лишити. про
 клѣтаго ставленьѣ. .в.ѣ т
 рапезы нареченыа роду.
 і рожаницаѣ. велику пре
 лестъ вѣрныѣмъ крѣтъаном.
 і на хулу стѣму крѣпнью. и
 на гнѣвъ вѣ. а се егуптѣне
 чѣть и требы кладуѣтъ. нилу
 і ѡгнѣвъ. рекуще нилъ плоѣ
 давецъ. і раститель кла
 соѣ. ѡгнь твориѣтъ спорыню
 сѣшитъ. і зрѣеть того раѣ ѡ
 канні. полуденьѣ чѣтѣ.
 і кланяютьъ на полѣднь.
 ѡбратившесѣ. си же по
 вѣсть велика естъ. но мы
 лѣности раѣ. ѡ многа ма
 43а
 ло избрахоѣ.

Додаток Ж

Слово св. Григорія Богослова изъобрѣтено в толци его...
за списком рукопису XVII ст. РНБ Кир.-Білоз. зібр. №43/1120

132b

Сло^в с^тго гри

горіа б^гослова. изъобрѣтено в то^лци
его. в то^м како первое поганіи гзыци
кланалиса идоло^м и требы и^м приносили,
[и^ж и ннѣ то творатъ мнози]

Ви^нте ли окаанною и скверн^ою слоу^ж
боу. с^творяемоу ѿ скверны^х гзыкѣ.
ел^лини окааннии. бладивыя жерт^вы,
оученіе^м діаволи^м изобрѣтено потворе
ніемъ темнаго б^гса. и кощ^нна^м злы^м

133a

кладомы требы. злов^брніи мн^шце соу
етоу истинною. слоу^жце и кланяющеса
идоло^м. нѣкое оухищреніе б^гсов^ское т^во
раце. мы^ж си^х чада ѿмещем^сса. неч^тивы^х
жр^твѣ. диева слоу^жниа. и кладеніа т^ре
бѣ . кри^тскаго оуч^тла окаан^наго, и ма
меда прокл^таго срачи^нскаго жер^ца. е
л^лин^скіа любви. боубен^наго плесканіа
свѣр^бл^ни зв^оуци. пласаніа сатани
на. фр^жскіа слон^ница, и гоусли моуси
кіа. и замара. иже б^гс^мтса жроуце

матери бѣсов'стѣи. афронитѣ. и бо
 гини. короунѣ и артеמידѣ и прокла
 тѣи. діѡмисіа. стегнораженію, и не
 доношени поро^атъ. и богомоу^жженъ,
 и фивѣиское безуміе піанственое по
 читаю^т тако ба. и смелино требокла
 деніе, громоу и мол'ніа^м и виламъ. и^ж є^с
 бы^а идолъ вилъ нарицає^м. его же погѣ
 би данилъ прркъ в' вавилонѣ. фали
 каци же и фадоули чтоу^т срамныа. оу
 ды. и кланяются и^м. и и требы и^м кла
 доутъ. Ѡ ни^х же писаніи болгаре наоу
 ч'шеса. Ѡ срамны^х оудъ истекшоу
 ю сквер'ноу вкоушають. рекоуще
 тако тѣ^м вкоушеніемъ очищаются
 грѣси. тавер'скаа дѣторѣзаніа
 идола^м. иже Ѡ пер'венець, лакон'скаа

133b

трьбицнаа кровь просажается рана^{ми}.
 єю^ж мажоутъ екадию богиню. сию^ж двоу
 мѣна^т. и мокошь чтоу^т, и малакию. и
 килоу вел'ми почитаютъе, рекоуще вѣ
 акини. пелепово темное масо, творе
 ніе. им'же насыщаа идолы творѣ и^х бо
 ги. ли трипода, д'флич'скаго ворожа.
 ли касталино запоиство. и вол'хвова
 ніе. и во^ашевнаа проповѣ^а. и наоузи съ
 мрадніи, и хал'дѣискаа астрономіа.

и родопочитаніа. и фрач'скыа сны, и чары, и оустрача, и къшь. ефрѣновы скверныа басни, и коцоуны. митрода мѣка, нарицаемаа праведна. проклѣтаго^ж осрида роженіе. мѣти бо его ражающии оказиса, и того сотвориш^а богомъ. и требы емоу сил'ны творѣху океанніи. ѿ тѣхъ же древле извыкше халдѣи. начаша требы творити велики. родоу и роженица^м. по роженію проклѣтаго. и сквер'наго бѣ осрида. того^ж осрида^а да скажетъ книга срацин'ск^а ѡ. тако не лѣпы^м проходо^м проиде. сме р'дичи^м. того ра^а срацини мыють оходъ, и болгаре, и тѣркмени, и комли. ѿноудоу^ж извыкоша ел'лини. класти требы. роду. и ро^жница^м, таче егип'та не . до же и до словенъ доиде. се^ж словѣ

134а

ни начаша требы класти, родоу и роженица^м. пре^ж перѣна бога и^х. а преже то^г требы клали оупире^м, и берегина^м. По сто^м же крѣпніи, пероуна ѿриноуша. а по хѣ бѣ ѡшесѡ. но и нѣтъ по оукраина^м. молѣтсѡ емоу, проклѣтомуу богу перѣноу. хер'сѡ мокоши, вила^м. и то творѣ^т отан. сего^ж не могуѣт ѡ лишити. проклѣтаго ставленіа, в'торыа трапезы. наре^чныа

родѸ и ро^жницамъ. на в^акоу прелестъ вѣр'
 ны^м хр^стіаномъ, и на хоулоу ст^моу кр^ст^е
 нію, и на гнѣвъ б^оу. паки^ж и еще и се еги
 п[']тлане, ч^сть и требы кладоу^т. нили рѣци
 и огневи, рекоуще. нилъ. плододавецъ.
 и раститель класо^м. а огонь твор^лт рек^с
 ще, спорыню с^сца ег^а зрѣет. того ра^а
 оканніи чтоу^т полоудніе, и кланяют[']
 с^л на по^аднь обратившес^л. се^ж повѣ^{ст} вели
 ка е^с, мы^ж лѣности ра^а мало написахо^м.

Додаток 3

Слово св. Григорья изъвбрѣтено в тольцѣхъ его...

за списком рукопису XVII ст. ДІМ, Чуд. зібр. № 270

221a

Сло^в с̄тго григорья изъвбрѣтено в толъ
цѣхъ его. о томъ како первое поганин.
соуще языци кланалиса идоломъ. и тре
бы имъ клали иже нынѣ то творять.

Ведите ли шканьноую и скверьноую
слоужбоу створяемоую ѿ сквернены^х
языкъ. елини шканьнии. бладивыга же
ртвы оучениемъ дьаводемъ. изъвбрѣ
тена потворениемъ тѣмнаго бѣса. и ко

221b

щюнамъ злымъ и требы кладоутъ. зло
вѣрнии мнѣще соуетоу истинною. слоу
жаще и кланяющеса идоломъ. некое оу
хыщрение бѣсовское творяще^ж. мы же
сиухъ чада ѿмещемса. неч^твы^х жертв
дьавольскаго слоуженига. и кладение
жертвъ. криньскаго шканьнаго оучите
ла и мамеда проклѣтаго. сорочиньскаго
жерца. и елиньскыга любве. боубеньна
го плесканига свирьлнии звоуци плас
нига. фроужьскыга слоньца. и гоусли и за
моускинига и замаара. иже высѣтса жроу

ще м̄три в̄совьст̄ѣй. афродити б̄ги
ни короуни. и арт̄ѣмиди и проклат̄ѣй.
диомнеси ст̄ѣгноражанию. и недоше
ный породы и б̄ѣ. моужь и женъ. афи
в̄ѣйское безоумное пьянство. почи
тають акы б̄а. и семелвино тревокладе
ние громоу и молнигамъ. и вилоу иже
есть былъ змий. вилъ нарицаемъ. его
же оуби данилъ прр̄к̄ѣ. въ вавилонѣ.
филикаци же и фюфоулий чтоутъ срам
ныа оуды. и кланяются имъ. и требы
имъ кладоутъ. ѿ них же наоучьшеса
болгаре. ѿ срамныхъ оудов истекшую

222а

скверноу. вкоушаютъ ркоуще како¹ т̄ѣмь
вкоушеннемъ. wчищаются гр̄ѣси. та
врьската д̄ѣлор̄ѣзаніе. идоломъ. еже
ѿ первенець. ланьската требищната
кровь. просажается ранами ею же мажю
ть едакиню б̄г̄нию. сюже д̄воу мнѣ
ть. и мокошь чтоутъ. и малакию. и килоу.
в̄ѣльмы почитаютъ рекоуще боутакини.
пелеповоу темное масотвореніе кладе
ние. имже насыщатъ б̄гы творѣ алчны.
ли трипода делфическаго. върожа. и ка

¹ у рукопису вертикална риска літери к пропущена.

лнозапойство. вольхвованиа. вълше
 бнага проповѣдь. и наоузи смрадний.
 и халдѣйскага встрономиа. и родъчита
 ние. и фрачьскыа зны̄ и чары и оусраща.
 и кощъ. еврѣйловы сквернены басни.
 и кощюны митрофана. моука. ворожа
 нарицага праведнага. проклѣтаго всири
 да роженіе. м̄ти бо ражающи вкажи
 сѧ и того створиша б̄гомъ. и требы
 емоу твораху. вканьний. ѿ тѣх же
 древле извыкше халдѣй. начаша твори
 ти требы великы. родоу и рожаницамъ.
 положьнию проклѣтаго. и скверне
 наго б̄а всирида. того же всирида ска

222b

жють книги сорочиньскыа. тако не
 лѣпы̄^м проходомъ пройде смердащи^м.
 и тоуда родишасѧ сорочина. и того ради
 сорочина мыють входы. и болгаре. и тѣ
 ркме и вбизи. и комли. и ѿоуда же йзъ
 выкоша елини. класти требы рожани
 цамъ. таче егуптане. таче римлане. то
 же и до словенъ дойде. се же словени нача
 ша требы класти родоу и рожаницамъ.
 пероуна б̄а йхъ. а преже того клали оупи
 ремъ. требы и берегынамъ. по с̄т̄мъ
 кр̄щеніи. пероуна йзвьргоша. а по х̄а б̄а гаша
 сѧ. но и нынѣ по оу^краннамъ молатсѧ ему.

проклатомоу б̄у пероуноу. хорсоу мокоши.
 виламъ. и то творать штан. сего же
 не моуготса лишити проклатого став
 ления. вторыа трапезы родоу й рожани
 цамъ. на великоу прелестъ. вѣрнымъ
 кр̄тъяномъ. и на хоулоу ст̄моу кр̄щенію.
 и на гнѣвъ б̄оу. вѣроуютъ оупирем.
 и мла^анци знаменають мрт̄вы. и береге
 намъ их же нарицають .з̄. сестреницъ.
 а друзнии вѣроуютъ въ сварожитьца.
 й артемида й артемидию² им же чл̄вци
 невелиси. молатса. и коуры имъ рѣжю

223а

ть. и то блоутивше то же сами гадають. ш
 оубогыа кокоши. гаже не ч̄ть. ст̄мъ
 породистеса. не на ч̄ть вѣрны^м чл̄вкомъ
 ш оубогаа коурата. гаже на жертвоу идо
 ломъ рѣжютса. йний въ вода^х потапла
 еми сжть. а йний къ кладеземъ прино
 сашце молатса. и в водоу мечють. велеахо^у
 жертвоу приносашце. а друзнии подъ шви
 номъ. и в повѣтехъ скотыа^х молатса.
 аки поганий. а йний требами мерзъ^кми
 молатса блоутивше. а йний пьють коу

² У рукопису є проміжок, за яким можна прочитати: артеми дню. Утім, ми не схильні до такого прочитання. Тим більше, що в рукопису подібні інтервали також зустрічаються й посеред інших слів.

ски. ѥ ростъкы лоуковыми. и коутноу
 б̄у и велѣ б̄гыни. и гадрѣю. ѥ обилоухѣ.
 и скотноу б̄гоу. и попоутникоу и лѣснѣ
 б̄у. и спорынами. и спѣхоу. аки безаконный
 елени. и халдѣи. многомъ б̄гомъ молатса.
 они бо не знающий б̄а се творатъ. а си не токмо
 б̄а знающъ. нъ и крѣтыгане са нарицающе. а го
 рши поганыхъ соуще дѣла творашце. да тѣмъ
 горше ѥхъ моукоу приимоутъ. а друзій угневи.
 ѥ камению. ѥ рѣкамъ. ѥ источникомъ. не то
 кмо же то въ поганьствѣ творахоу. но ѥ мно
 зи нѣ то творатъ. крѣтыгане са нарицающе.
 а дѣла сотонина творатъ. мосты чинатъ по мртвыѣхъ.
 ѥ просвѣты. ѥ вѣлникъ. и биричьемъ играютъ.

223b

и шахы. и лѣкы. и тавлѣи. и чересъ угнь
 скачють. коли громъ гримить. и водоу
 къ коутѣи за оупо(ко?)нѣи. ѥ ставляють на
 столци. и сметѣе оу воротъ жгоутъ в ве
 ликои четвергъ. молваще тако оу того
 огна дша приходаще огрѣваются мна
 ще са крѣтыгане. а поганьскага дѣла тво
 раще. и попеломъ посрѣ^а сыплютъ. про
 повѣдають. мацо молоко. масло гайца.
 и вса потребнага бѣсомъ на печь льють³.

³ У рукопису перший зредукований пропущений і написаний над рядком.

мытиса имъ творяще. чехлы и оуброу
 съ оу мѣвницѣ вѣшають. мывшеса
 цѣлоуютъ переть и кланяютса. бѣси же
 злооумию ихъ смѣющеса. поръпрютъса
 въ попеле томъ. и слѣды свога показываютъ
 имъ. на прельщение имъ. ѿ нихже видѣ
 вше то. ѿходатъ повѣдающе друугъ дру
 гѹ. и то все проповѣданое сами гадаютъ пи
 ютъ. ихъ же не достонть ни псомъ гати. во
 злага дьавола прелестъ иже ни поганин то
 го не творатъ. что крѣтыане творатъ. дру
 жий вѣроуютъ въ стриба. и дажьба. и пе
 реплоута. иже вертачеса и пиютъ емоу
 въ розѣ. а иний вѣроуютъ въ сны. въ кошъ
 въ оустрачу. въ оуроки. въ ворожю.

224a

въ кобление. и наоузы носатъ. и на дѣти
 вжють. и ногти вбрѣзавше кладоутъ. и за
 надра мецють. а ножний на головоу. и пиво
 вараше соль сыплютъ в кадь. и оуголь мечють
 забывше ба створшаго нбо и землю. мора и рѣ
 кы источники. и тако веселаше о дѣлехъ своихъ.
 не помнаше слова рече^наго. слнце сияеть на пра
 ведныа. и не на праведныа и грѣшныа. па^кже
 еще и се. егуптлане. неч^тыа требы кладоутъ
 нилоу. и угнѣви рекоуше. нилъ плододаве
 цъ. и раститель класомъ и угнь творатъ. рекѹ
 ще спориню. соуша ег^а зрѣеть. сего ра^а вкань

НИИ ПОЛОУДНЬЕ ЧТОУТЬ. И КЛАНЮТСА ПОЛЪ
 ДНѢ ВБРАТИВШЕ^{с̄}. А СЕ ИНАГА ЗЛОБА В КР^{с̄}ТЬЯНѢХ.
 НОЖЕМЪ КР^{с̄}ТЛТЬ ХЛѢБЪ. А ПИВО КР^{с̄}ТЛТЬ ЧАШЕЮ.
 Й А ЙНЫМЪ ЧИМЪ. А СЕ ПОГАНЬСКИ ТВОРАТЬ. СМО
 КОЧЮТЬ КЪ ПИВОУ. ЙЛИ К МЕДОУ. А СЕ ПОГАНЬСКАГА
 ЖЕРТВА. ОЖЕ ЧТО ПРОКЫНЕТСА. ЙЛИ ПРОЛЪЕТЬ^{с̄}.
 ТО УНИ ПРИПАДШЕ НА КОЛѢНѢХ. АКИ ПСИ. ПИЮТЬ⁴
 ЙЛИ ВОДОУ. А СЕ ПОГАНЬСКИ ТВОРАТЬ. ВОДАТЬ
 НЕВѢСТОУ НА ВОДОУ ДАЮЧЕ ЗАМОУЖЬ Й ЧАШЮ
 ПИЮТЬ БѢСОМЪ Й КОЛЬЦА МЕЧЮТЬ В ВОДОУ
 И ПОГАСЫ. О ЗЛОЕ ДѢЛО КР^{с̄}ТЬЯНОМЪ СЕ ТВОРИТИ
 УСТАВЛШЕ БѢ ДАВШАГО НАМЪ ВСАКО УБИЛЪЕ \bar{W} ЗЕ
 МНЫХ ПЛОДОВЪ. МЫ ЖЕ УСТАВЛШЕ ЖИВОДАВЦА

224b

КЪ ДЬАВОЛОУ БѢЖИМЪ. Й ТОГО ВОЛЮ ТВОРИМЪ.
 А Й ДѢЛА ЕГО ДѢЛАЕМЪ. ЙЖЕ НЕ ХОЩЕТЬ НИКОМОУ
 ЖЕ СП^{с̄}НИА. НО СЪ СОБОЮ ХОЩЕТЬ ВЪ ДНО АДОВО ВЪВЕ
 СТИ. АП^{с̄}ЛЪ РЕ^{с̄}. СВІРАЕШИ СОВѢ ГНѢВЪ ВЪ ДНЬ ГНѢВА.
 Й ПАВЛЕНИЯ ПРАВЕДНАГО СОУДА БЖИГА. ЕЖЕ \bar{W} ДАСТЬ
 КОМОУЖ^аО ПО ДѢЛОМЪ ЕГО. БГОУ ЖЕ НАШЕ^м СЛАВА. СИ^ж
 ПОВѢСТЬ ВЕЛИКА. НО МЫ ЛѢНОСТИ РА^а. НАПИСАХО^м МАЛО.

⁴ Літера и пропущена і надписана над рядком.

Додаток К

Слово св. Григорья изъѡбрѣтено в тольцѣхъ его...

(реконструктивний переклад)

Слово святого Григорія Богослова, укладене в тлумаченні про те, як раніше у поганстві суші народи служили ідолам, що й нині багато хто робить. Чи бачите окаянну цю і мерзенну службу, що твориться з-посеред поганських народів еллінами окаяними? Облудні жертви, від учення диявольського винайдени, яким потурає темний біс? І треби, що покладаються злим міфам? Зловірні вважають марноту істиною, служать, поклоняючись ідолам, якісь хитромудрощі бісівські творять. Ми ж, чада, зречемося їх нечестивих жертв, диявольського служіння, і покладання треб, критського окаяного учителя, Магомета — проклятого сарацинського жерця, і еллінських трапез любові, плескання в бубни, звуків сопілки, танців сатанинських, фрязьких сурм, і гусел, музик. І [є народ?] замара, які біснуються, жертву приносячи матері бісівській Афродиті, богині Коруні — Коруна ж буде й Антихристова мати, і Артеміді проклятій, Діоміссі, стегнонародженню [=Діоніса стегнонародженню], і недоношеному плоду, і богу-андрогіну. І фівійську безумну пиятику вшановують як бога, і Семелине поклоніння грому і блискавиці і Вілу (=вілам) — богу вавилонському, його ж розбив Даниїл пророк.

Тим же богам требу покладають і творять слов'яни: вілам, Мокошідіві, Перуну, Хорсу — роду і рожаниці; упирям, берегиням, і Переплуту — йому, вертячись, п'ють в рогах. І вогневі-сварожичу моляться, і навіям ланні готують, і в тісті мости роблять і колодязі. І багато що іншого є в них: подобу фалосів роблять і кланяються їм, і треби їм покладають, слов'яни ж на весіллях вкладають [цю] срамоту і часник у відра і п'ють.

Від фюфюльських же й аравійських писань навчилися болгари смакувати скверну, що витікає із сороміцьких частин тіла, і тому є наймерзотнішими і найпроклятішими з-посеред усіх народів. І в таврів принесення в жертву дітей від первістків. І лаконська требищна кров, що проціджується ранами, — то їх епітимія, і тією кров'ю змащують Гекату богиню, її ж і дівою вважають, і Мокош ушановують, і килу, і малакію — це ж є ручний блуд. І темне принесення в жертву м'яса Пелопа, яке насичує богів, роблячи їх пожадливими.

Чи триніжка дельфійського ворожба, і гадання за киданням різок, і афінійське жеребкування за книгами? До калу подібне пиття вважають за бога, і еллінське волхвування; і наuzzi смердячі — від них же якийсь народ згинув; і халдейська астрономія і гороскопи — це є мартолой. І фрязькі сні, і чари, і пристріт, і кош, Єфронові (= Орфееві) бридкі вигадки, що всюди є, і кощуни; справедлива мука, установлена Мітрою.

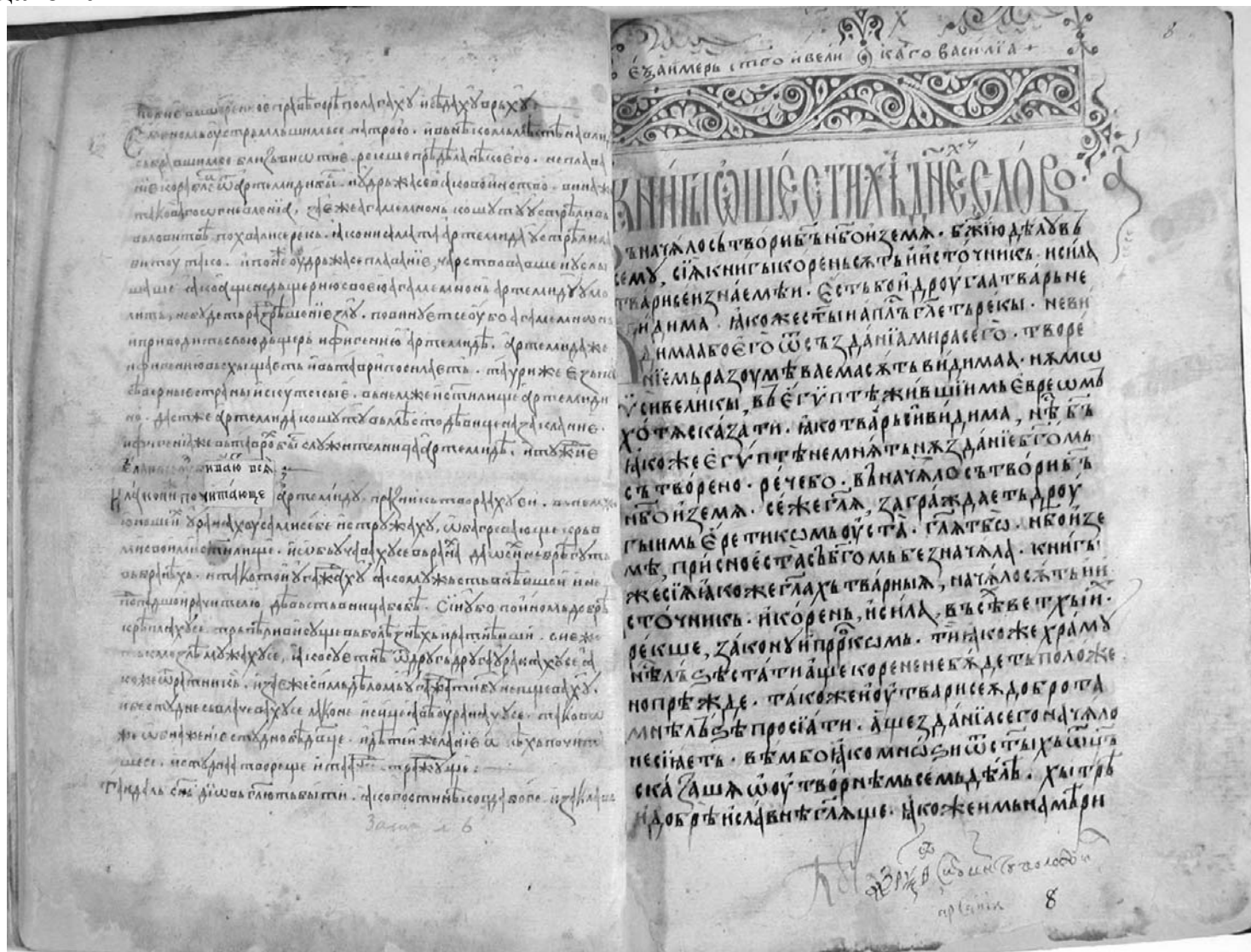
Проклятого ж Осіріса народження: бо мати, його народжуючи, сказала, і тому, окаянні, створили богом його і треби великі творять. Від них же навчилися віддавна халдеї і почали треби творити двом своїм богам — двом богам роду і рожаниці після народження того проклятого і бридкого бога їх Осіріса. Про того ж Осіріса каже книга брехлива і мерзенна сарацинського жерця Магомета і Бахмета проклятого, що він не потрібним проходом пройшов, народжуючись [а смердячим]. Того ради й богом його нарекли. З тих пір почали мити задній прохід сарацини і болгари, тюрки і скільки їх там є у вірі тій. І ополоски ті вливають в рот. Звідти ж почали елліни трапезу ставити роду і рожаницям, також єгиптяни, також римляни, навіть і до слов'ян дійшло: це слов'яни [й ті] почали трапезу ставити роду і рожаницям — раніше [породженню?] Перуна, бога їхнього. А перед тим клали треби упирям і берегиням. По святому хрещенні Перуна зреклися і приступилися до Христа Господа Бога. Але й тепер по країнах їх моляться проклятому богу їхньому Перуну, Хорсу, Мокоші і вілам, але те роблять

потай. Не можуть цього ж полишити до сих пір, почавши у поганстві, проклятого того поставляння другої трапези роду і рожаницям на спокусу вірним християнам, і на хулу святому хрещенню, і на гнів Богу. По святому хрещенні перевозапопадливі попи установили тропар Різдва Богородиці виконувати до рожаничної трапези, відклади роблячи. Такі називаються дармоїди, а не раби Божі. І неділі день. І кланяються, постановивши писанням [Богородицю як?] тварну жінку, подібну до людей.

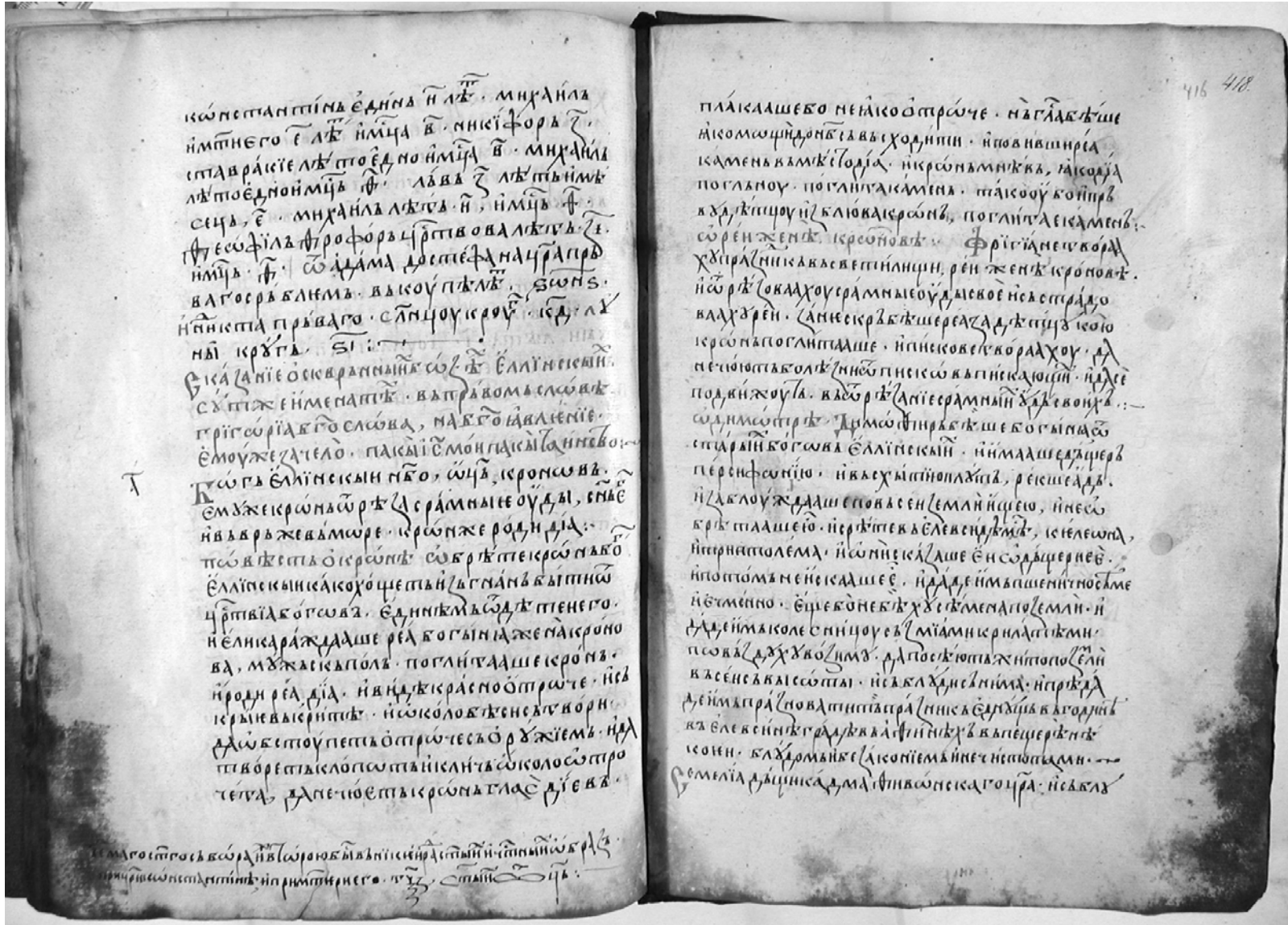
А це ще: єгиптяни треби покладають Нілу-ріці і вогневі, кажучи: Ніл — плододавець-бог і роститель колоссю, а вогонь є бог, коли сохне жито, тоді він урожай творить. Того ради окаянні полудень ушановують і кланяються, на полудень обернувшись.

До сих пір бесіда ця була, до сих пір зміг я написати. Далі ви понесли книги ті до Царгорода, а ми, висівши з корабля, відійшли на Святу Гору. Проте то було велике Слово, але до сих пір я написав.

Додаток Л



Вигляд письма рукопису XV ст. із фондів ДІМ, Синод. зібр., № 55, арк. 6 зв. — 8



Вигляд письма рукопису 1423 р. із фондів ДІМ, Синод. збір., № 307, арк. 417зв. — 418