

М. І. Зубов

Α. Πάλιν Θεοῦς ὁ ἔμος, καὶ πάλιν μυστήριον,  
μυστήριον οὐκ ἀπατηλόν, οὐδ' ἄκοσμον, οὐδὲ τῆς  
Ἑλληνικῆς πλάνης, καὶ μέθης (οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ

**Лінгвотекстологія  
середньовічних  
слов'янських  
повчань  
проти язичництва**

Β'. Τοιγαροῦν ἀκούσατε θείας φωνῆς, ἐμοὶ μὴν καὶ  
λίαν σοφιδρῶς ἐνηκούσης τῷ μύσῃ καὶ μυσταγωγῶ  
τῶν τοιούτων, εἴη δὲ καὶ ἡμῖν Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ

Монографія



ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. І. І. МЕЧНИКОВА

**М. І. Зубов**

**Лінгвотекстологія  
середньовічних слов'янських повчань  
проти язичництва**

**Монографія**

**Одеса — 2004**

ББК 81.41-0

З 91

УДК 811.16'373.2'42 "04/14"

**Рецензенти:**

- Стоянов І. А.** — доктор філологічних наук, професор;  
**Таранець В. Г.** — доктор філологічних наук, професор;  
**Іщенко Д. С.** — кандидат філологічних наук, доцент.

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.  
*Протокол № 5 від 29 січня 2004 р.*

**Зубов М. І.**

Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань

**З 91** проти язичництва: Монографія. —

Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2004. — 336 с.

ISBN 966-7799-40-9

Монографія представляє комплексний лінгвотекстологічний розгляд середньовічних писемних джерел православної церкви, що традиційно визначаються як слова і повчання проти залишків язичництва в народі. Дослідження візантійських витоків таких повчань, їх взаємозв'язків, аналіз мовних особливостей, ключової лексики (передусім теонімії та міфонімії), а також смислових домінант дозволяє запропонувати цілу низку нетривіальних рішень щодо багатьох важливих для славістики питань у вивченні духовних старожитностей слов'ян, закарбованих у мові. У поєднанні ці рішення подають реконструкцію одного з фрагментів стародавнього суспільного дискурсу, де головним місцем виявляється обговорення канонічних богословських проблем, пов'язаних з боротьбою церкви проти єретичних ухилів.

**ББК 81.41-0**

**Zubov N. I.**

Linguotextology of Medieval Slavonic Sermons against Paganism. — Odessa: ОРІДУ НАДУ, 2004. — 336 p.

The monograph is a complex linguotextological study of medieval written sources of the Orthodox church traditionally defined as words and sermons against the remains of paganism among people. The study of Byzantine sources of such sermons, their interconnections, the analysis of the language peculiarities, key vocabulary (first of all theonymy and mythonymy) and semantic dominants allow to offer a series of nontrivial decisions as to many important for slavistics questions in studying the spiritual rites of the Slavs reflected in the language. Combined these decisions give the reconstruction of a fragment of an old social discourse discussing canonic theological problems dealing with the fight of the church against heresy.

© М. І. Зубов, 2004

© ОРІДУ НАДУ

при Президентові України, 2004

ISBN 966-7799-40-9



**До 75-річчя професора Ю. О. Карпенка,  
мого Учителя**

Там, де є ті чи інші завади на шляху до розуміння, воно вже дане як передумова.

Г.-Г. Гадамер

## ЗМІСТ

|   |    |
|---|----|
| СПИСОК СКОРОЧЕНЬ .....                                  | 9  |
| I. Місця зберігання рукописів .....                     | 9  |
| II. Рукописні збірки .....                              | 9  |
| III. Видання пам'яток .....                             | 10 |
| IV. Назви пам'яток .....                                | 10 |
| V. Бібліографічні скорочення .....                      | 12 |
| VI. Мови і діалекти .....                               | 13 |
| ПЕРЕДНЄ СЛОВО .....                                     | 14 |
| РОЗДІЛ I  |    |
| МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ                                   |    |
| ДОСЛІДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ПОВЧАНЬ .....                     | 17 |
| Стан вивчення проблеми .....                            | 17 |
| Церковні повчання                                       |    |
| в загальнометодологічному контексті .....               | 20 |
| Методологічні аспекти                                   |    |
| інтерпретації історичного тексту .....                  | 30 |
| Значення історичного слова                              |    |
| у філологічно-герменевтичному аспекті .....             | 36 |
| Аспект антропоцентричності                              |    |
| в лінгвотекстології історичного тексту .....            | 45 |
| РОЗДІЛ II   |    |
| ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ ПОВЧАНЬ:                             |    |
| АНТИРОЖАНИЧНА ПОЛЕМІКА .....                            | 55 |
| Джерельні суперечності як висхідний пункт аналізу ..... | 55 |
| Наукові трактування                                     |    |
| рода і рожаниці (рожаниць) .....                        | 57 |
| Пояснення рожаничного культу                            |    |
| в давній книжності .....                                | 63 |
| Термін <i>друга рожанична трапеза</i> .....             | 68 |

## РОЗДІЛ ІІІ

|   |     |
|---|-----|
| «СЛОВО СВ. ГРИГОРИЯ О ТОМЪ, КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»: МОВНО-ТЕКСТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ .....            | 82  |
| Загальна характеристика пам'ятки .....  | 82  |
| Композиційно-змістовна характеристика   |     |
| 39 Слова Григорія Назіанзіна у порівнянні з його східнослов'янською переробкою .....  | 85  |
| Генетичне співвідношення візантійського оригіналу, його церковнослов'янського перекладу та східнослов'янської переробки ..... | 93  |
| Орфографічні особливості  |     |
| східнослов'янських списків повчання .....   | 104 |
| Текстологічне порівняння східнослов'янських списків у співвідношенні з візантійським протографом .....                        | 111 |

## РОЗДІЛ ІV

## КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА

|  |     |
|--|-----|
| «СЛОВА СВ. ГРИГОРИЯ О ТОМ, КАКО ПЪРВОЕ ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...» ..... | 123 |
| Концепт вчення .....   | 123 |
| Етнічно-конфесійні концепти .....  | 128 |
| Концептологія критики ігрищ і трапез .....   | 142 |
| Концепт богині-матері — богині-діви .....  | 147 |
| Церковна періодизація слов'янського язичництва .....                                 | 156 |
| Контекстний смисл міфонімів <i>утири</i> та <i>берегині</i> .....                    | 162 |
| Концепт тварності .....  | 165 |
| Південнослов'янські віли і біблійний Віл .....                                       | 174 |

## РОЗДІЛ V

## КОНЦЕПТОЛОГІЯ ІНШИХ ГОЛОВНІШИХ

ПИСЕМНИХ ПАМ'ЯТОК .....

|  |     |
|--|-----|
| ПИСЕМНИХ ПАМ'ЯТОК .....                            | 185 |
| Загальна характеристика Слова Ісаї пророка         |     |
| «Книжне почитання» як прагматичний фокус           |     |
| Слова Ісаї пророка .....                           | 187 |
| Міфологічні назви у Слові Ісаї пророка             |     |
| в їх джерельних витоках .....                      | 193 |
| Рожаниці та род у Слові одного Христолюбця .....   | 197 |
| Терміни <i>род</i> та <i>імарменія</i> .....       | 204 |
| Питання про граматичне число назви <i>рожаниця</i> |     |
| в антирожаничних повчаннях .....                   | 210 |
| Паралель Род — Саваоф .....                        | 216 |

## РОЗДІЛ VI

## ЛІТОПИСНО-ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ

## ЦЕРКОВНОЇ ПОЛЕМІКИ ..... 223

Феост-Сварог і Геліос-Дажбог ..... 223

Вогонь-багаття і вогонь-сварожич ..... 231

Історичний контекст богородичної проблематики:

самозваний єпископ Феодорець та літописний концепт *хула* ..... 239

Літописний образ Перуна:

до проблеми походження переліку східнослов'янських богів ..... 243

ЗАКЛЮЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ ..... 253

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ..... 256

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ ..... 260

ПОКАЖЧИКИ ..... 293

Цитовані і згадувані автори ..... 293

Історичні та легендарні особи ..... 296

Теонімія та міфонімія ..... 298

Етнімія та етноконфесіонімія ..... 300

Предметний покажчик ..... 301

ДОДАТКИ ..... 305

Додаток А

S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina

(ΛΟΓΟΣ ΙΖ΄. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα) ..... 306

Додаток Б

Св. отця нашого Григорія Богослова...

Слово на Святе Хрещення (уривок) ..... 309

Додаток В

Сказання про скверних богів еллінських ..... 313

Додаток Г

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (НС) ..... 318

Додаток Д

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (ПЗ) ..... 321

Додаток Е

Слово св. Григорія, укладене в тлумачення його... (КБ) ..... 323

Додаток Ж

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (Ч) ..... 326

Додаток З

39 Слово Григорія Богослова

«На святі світи явленъ Господніх» (переклад уривку) ..... 331

Додаток І

Слово св. Григорія Богослова, укладене в тлумаченні про те,



---

|  |     |
|--|-----|
| як раніше у поганстві суцці народи служили ідолам,<br>що й нині багато хто робить (переклад) ..... | 334 |
|--|-----|

## СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

### I. Місця 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

- А' Рукопис XVI ст. РДАДА, збір. Моск. духов. ак., № 113/435.  
Є Рукопис Моск. Єпарх. б-ки, що належав церкві *Зачатьє в углу*, арк. 83<sup>2</sup>. 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.  
ПЗ Паїсійська 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.  
ТС Рукопис XVI ст. РДБ, збір. Троїце-Серг. лаври, № 11.  
Ч Рукопис XVI ст. ДІМ, Чуд. збір., № 68/270.

**III. Видання пам'яток**

- Будилович Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. — СПб., 1875.
- Гальковский 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.
- Макарий История русской церкви Макария, архиепископа Харьковского. — Т. III. — 2-е изд., испр. — СПб., 1868.
- Владимиров 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.
- Попов Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). — М., 1875.
- Тихонравов 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'яток<sup>3</sup>**

39СлГрХІ

Сватааго ѿца нашего григориа богословьца, бывша епископа нанзизаѣ. Слово на сватоѣ крыштение.

|              |  |
|--------------|--|
| 39СлГрXIV    | Слово сватаго отца нашего григорья богослова. епископа бывша нанзианзѣ. на святое 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 отца нашего Феодосия, игумена Печерьского.   |
| ІпЛіт        | Іпатіівський літопис.  |
| КазЛіт       | Казанський літописець.   |
| КПК          | Києво-Печерський патерик.  |
| ЛаврЛіт      | Лаврентіівський літопис.   |
| ЛукХр(К)/(Р) | Грамота царградського патріарха Луки Хризоверга 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.   |
| СлГр         | Слово сватаго Григорья Богословца. изъвбрѣтено в тълцѣх его. в том како първое погані сущє языци служили идолом и иже и нынѣ мнози творять.  |
| СлЗл         | Слово св. отца нашего Івана Златоустаго. Архиепископа Костантина града. о томъ како първое погани вѣровали въ идолы. И требы имъ клали. И имена имъ нарекали. аже и нынѣ мнози тако творять. и въ крестьянствє. соѹще. а не вѣдають что єсть крестьянство. |
| СлІс         | Слово Исаия пророка истолковано сватымъ Іваном   |

|            |  |
|------------|--|
|            | Златаоустом. о поставляющих второую трапезѹ родѹ и роженицамъ.   |
| СлКири     | Слово сватаго ѡтца Кирила архієпископа кѡпринскаго ѡ злых доусѣхъ.   |
| СлЛат      | Слово избрано ѿ сватых писаніи. еже на латыню. и сказаніе ѡ сѣставленіи ѡсмаго збора латиньскаго. и ѡ изверженіи сидора прелестнаго. и ѡ поставленіи ѡ рѹстеи земли митрополитѡв. ѡ сихже похвала блговѣрному великомуу князю василию васильевичю всеа руси. |
| СлТв       | Слово їстолковано мѹдростью ѿ сватыхъ апостолѹ ї пророкѹ. ї ѡтѣць. ѡ твари и ѡ дниї рекомомъ недѣла тако не подобает крестьяном кланатиса недѣлѣ. ни целоват еѹ зане тварь есть.   |
| СлХр       | Слово нѣкоего христороубца. и ревнителя по правои вѣрѣ.  |
| Слословець | Слословець св. Геннадія, или учительныѹ наставленія о вѣрѣ и благочестіи.  |
| ТлГрXV     | Тлумачення на Слова Григорія Богослова   |
| Трул       | Правила святаго Вселенського шостого собору, Константинопольського (Трульського).  |
| ФдПч       | Слово сватаго фєдосьѹ. игумена печерьскаго монастыра. ѡ вѣрѣ крестьяньскои. ї ѡ латыньскої.  |
| ФрЛат      | О фразех и ѡ прочихъ латинахъ.   |

## V. Бібліографічні скорочення

|                  |  |
|------------------|--|
| ЕСУМ             | Етимологічний словник української мови: В 7 т. — К., 1982–.                                  |
| САМ              | Словник античної міфології / Відп. ред. А. О. Білецький. — К., 1985.                         |
| СлДРЯ            | Словарь древнерусского языка (XI — XIV вв.): В 10 т. / Гл. ред. Р. И. Аванесов. — М., 1988–. |
| СлРЯ XI–XVII вв. | Словарь русского языка XI–XVII вв. — М., 1975–.  |



ЭСлСЯ

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Гл. ред. О. Н. Трубачев. — М., 1974—.

## VI. Мови і діалекти

|        |                       |        |                     |
|--------|-----------------------|--------|---------------------|
| алб.   | албанська             | кал.   | калузький           |
| болг.  | болгарська            | кельг. | кельгська           |
| бр.    | білоруська            | кур.   | курсський           |
| вл.    | верхньолюжицька       | лат.   | латинська           |
| вор.   | воронезький           | луж.   | лужицька            |
| гал.   | гальська              | нл.    | нижньолюжицька      |
| гр.    | грецька               | орл.   | орловський          |
| діал.  | діалектне             | п.     | польська            |
| дінд.  | давньоіндійська       | псл.   | праслов'янська      |
| дірл.  | давньоірландська      | рос.   | російська           |
| дукр.  | давньоукраїнська      | рум.   | румунська           |
| дболг. | давньоболгарська      | слн.   | словенська          |
| двн.   | давньоверхньонімецька | слц.   | словацька           |
| дгр.   | давньогрецька         | срб.   | сербська            |
| дєвр.  | давньоєврейська       | стсл.  | старослов'янська    |
| дперс. | давньоперсидська      | укр.   | українська          |
| др.    | давньоруська          | фр.    | французька          |
| дсрб.  | давньосербська        | цсл.   | церковнослов'янська |
| дхрв.  | давньохорватська      | ч.     | чеська              |
| іє.    | індоевропейська       |        |                     |

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Інших даних видавець не наводить [Гальковский 1913: 84].

<sup>3</sup> Повні дані про пам'ятки див. у списку використаних джерел.

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Об'єктом уваги пропонованого дослідження є коло середньовічних писемних джерел православної церкви, що звичайно трактується як *слова і повчання, спрямовані проти залишків язичництва в народі*, а центральним предметом розгляду стане зміст таких джерел. Шлях до змісту прокладається через мовознавчий і текстологічний підхід до аналізу джерел, тому за методологією дослідження є лінгво-текстологічним.

На стрижні уваги знаходяться повчання, спрямовані проти культу роду і рожаниці (рожаниць) — одного з найбільш згадуваних церковю давньої Русі культів неправославного характеру, який упродовж усього періоду вивчення духовної минувшини слов'ян постійно приваблював наукову думку і тлумачився як відгомони язичницьких часів. Водночас про сам рожаничний культ відомо надзвичайно мало, тому він залишається однією з великих загадок для славістики.

Головними пам'ятками, аналіз яких обіцяє найбільші здобутки, є дві: це СлГр<sup>1</sup> та СлІс. 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 компіляціями. Разом із тим аналіз головних пам'яток неможливий без урахування свідчень великого комплексу пам'яток, починаючи від біблійних текстів, канонічних постанов церкви тощо і завершуючи коротенькими згадками роду, рожаниць, рожаничної трапези в давніх східнослов'янських<sup>2</sup> повчаннях.

Пристаюючи до розгляду зазначених джерел, автор виходить із переконання, що зміст стародавньої критики рожаничного культу є визначальним для розуміння важливішого фрагменту християнської духовної дійсності давньої Русі, лише дотично пов'язаної з язич-

ництвом слов'ян, і того історичного дискурсу, що відображений цією критикою.

За тим місцем, яке посідають позначені пам'ятки в історії східнослов'янської писемності, їх можна охарактеризувати, використовуючи оцінку В. М. Живова, висловлену з іншого подібного приводу [Живов 2000: 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» [Шапов 1988: 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” літературної спадщини XI–XIII ст.» [Болебрух 2002: 56]. Саме так можна охарактеризувати наш підхід до церковних повчань.

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

Але 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 витоки, 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 прочитання). У такому аспекті, який міг би створити особливий предмет змістовного дослідження, предмет, значно відмінний від традиційного, церковні повчання досліджені явно недостатньо, а впродовж останніх багатьох десятиліть (фактично від початку минулого ХХ

століття) до них як до філологічних об'єктів практично ніхто не звертався. Тому без перебільшення можна сказати, що дослідження писемних свідчень про духовно-релігійні уявлення середньовічної Русі перебувають чи не на початковому етапі. Пропонована монографія, знаходячись на актуальному науковому напрямку, покликана певною мірою заповнити існуючу лакуну — завдання тим більш важливе, що в українській науці подібний розгляд давніх пам'яток писемності взагалі ще не проводився.

На завершення автор вважає за приємний обов'язок висловити слова подяки всім тим, хто сприяв появі цієї книги, зокрема О. В. Юдіну, допомога якого в доступі до наукової літератури стала неоціненною для роботи над монографією. Щира подяка складається також шановним рецензентам Д. С. Іщенкої, І. А. Стоянову, В. Г. Таранцю, поради яких, слухні зауваження, жива зацікавленість надзвичайно допомогли в роботі.

Особливе уклінне слово спрямовується на адресу Ю. О. Карпенка, який у свій час рішуче й самовіддано відкрив автору цих рядків шлях у науку і потім надавав постійну підтримку на цьому шляху.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див. список скорочень у назвах джерел.

<sup>2</sup> 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 XIX 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 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.: [Русанівський 2001]), оскільки деякі пам'ятки, що знаходяться в центрі уваги, мають в основі церковнослов'янську мову давньоболгарського або давньосербського варіанту із помітними вкрапленнями рис як почасті південнодавньоруського (власне давньоукраїнського), так і почасті північнодавньоруського характеру. Тому наша термінологічна синонімія покликана зберегти об'єктивно врівноважене викладення проблем, які мають рівноцінне значення для усього обширу Pax Slavica Orthodoxa.

# РОЗДІЛ I

## МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

### ДОСЛІДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ПОВЧАНЬ

#### 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 [Аничков 1914]. 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 цілеспрямовання цього кола джерел та їх авторство [Аничков 1914: 14–15]. Головними об'єктами уваги вченого стали два джерела — СлХр та СлГр. Про існування СлІс — третього важливішого повчання — дослідник знав, але воно залишилося недоступним 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 жакливіше і мерзенніше, в найбільш відштовхуючому вигляді змалювати язичництво» [Аничков 1914: 66].



Основні висновки дослідника (реконструкції його оцінюють-ся як далеко не завжди беззаперечні — [Буланіна 1987: 428; 1987а: 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» [Аничков 1914: 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. Аничков 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. Аничков 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» [Аничков 1914: 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» [Васильєв 1999: 205]), то стане зрозумілим, що актуальність оцінки Є. В. Аничкова сьогодні навіть підвищилась. Тим більшої уваги заслуговують такі його слова: «...якщо й можна сподіватися, що коли-небудь проллється нове світло на стародавній вірування наших далеких предків до їх хрещення, то сподівання це передусім у строгій критиці писемних і найбільш давніх джерел, що стосуються язичницьких вірувань» [Аничков 1914: 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. Аничкова, сьогодні вже не можна беззастережно й некритич-

но 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 [Mansikka 1922]. 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 [Зубов 1981; 1981a]. Пізніше прийшло усвідомлення, що вивчення теонімічних вибірок із писемних джерел, становлячи безумовний науковий інтерес, програє у порівнянні з цілісним аналізом тих пам'яток, де ці теоніми зафіксовані. 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 [Зубов 1998a; 1999; 1999a; 2001]. 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 [Петрухін 2000a: 316–317, 318; 2000: 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 [Калоянов, Моллов 2002]. Автори обстоюють той погляд, що пам'ятка належить болгарській етнокультурній традиції і укладена в X ст. у Плісці. При всій проблематичності та прямолінійності 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 [Щєкин 2001; 2002] обіцяють цікаві узагальнюючі результати в майбутньому.

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

### 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 поступками (свідомими чи несвідомими) священників 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 поступок духівництво йшло свідомо» [Мильков 1989: 6]. Питання про можливе відображення в зазначеному колі писемних творів внутріцерковних богословських питань залишається практично не висвітленим. Після

монографії М. Руднева, присвяченої давньоруським ересям і виданої друком ще у першій половині XIX ст. [Руднев 1838] 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 [Казачкова 1957; 1958]. Взагалі ж прийнято було вважати, що єретичні течії у східнослов'янському православ'ї з'являються досить пізно [Казакова, Лурье 1955]. 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 [Буданов 2000]; про цікавий погляд на ересі доби IX–X ст. див. також: [Брайчевський 1988: 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 [Подскальски 1996: 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 [Подскальски 1996: 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 повторити досвід відвідувача Кунсткамери, який так і не помітив у ній слова» [Акентьев 1996: 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 [Подскальски 1996: 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 [Подскальски 1996: 11]. Тут варто лише нагадати праці таких дослідників, як Д. С. Лихачов [Лихачев 1964; 2001], Л. П. Жуковська [Жуковская 1963; 1968; 1969; 1976], В. Ю. Франчук [Франчук 1976; 1985; 1986], О. М. Молдован [Молдован 1984; 2000; Молдован, Юрченко 1989], А. І. Генсьорський [Генсьорський 1961], В. Г. Скляренко [Скляренко 2003], В. В. Німчук [Німчук 1964; 1985; 1992], Д. С. Іщенко [Ищенко 1982; 1999; 2001], М. М. Пещак [Пещак 1994] 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 [Филиппов 2001; Осипова 1998; 2000], 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 східнослов'янського християнства домонгольського періоду, а також недостатнім взагалі є висвітлення питань богословської думки давньої Русі. З іншого боку, подібна незадовільність пов'язана з відсут-



ністю 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 пише, що період російської історії до Петра Першого характеризується відсутністю дійсної просвіти — натомість була лише просто грамотність [Шпет 1989: 20; пор.: Голубинский 1901: 701]. Г. Шпет із притаманною йому категоричністю та рельєфністю оцінок називає цей період періодом невігластва [Шпет 1989: 21–54].

З іншого боку, К. К. Акентьев 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 суцього 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» [Акентьев 1986: XIV]. Близькі до цього погляди знаходимо у В. В. Зенковського [Зенковский 2001: 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 проекцію 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 Храбр<sup>1</sup>), 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 церков-

них повчаннях. А взірцем для таких повчань ставали візантійські полемічні твори, схеми яких спрямовували давньоруських авторів [Петрухин 2000а: 315].

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 розшарованим по всьому календарному циклу кульгом предків<sup>2</sup> не становило для християнства особливої ідеологічної перешкоди. При існуванні певного прошарку людей, пов'язаних із забезпеченням релігійно-обрядових та магічних 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.: [Moszyński 1993; Зубов 1996]), ми не знаходимо у східних слов'ян виявів якоїсь організованої окремо від князівської влади язичницької інституції<sup>3</sup> (відомо, що слов'янський князь поруч з військовими функціями водночас виконував і верховні функції жерця: пор. етимологію псл. \*кѣпѣзь, рефлексі якого у слов'янських мовах зберігають серед іншого такі поширені значення, як 'священик, ксьондз' [ЭСлСЯ 13: 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 ересь, а не язичницькі аргументи: *створи дьяволь челоуѣка, а богъ душоу во нь вложи. Тѣмже, аще умреть челоуѣкъ в землю и деть тѣло, а душа к Богу* [ПВЛ: 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.: [Васильев 1999: 201–266 з подальшою літературою;

Петрухін 2000: 261–276; Рыбаков 1987: 197, 414, 453]; глибоке і новаторське висвітлення процесів християнізації Русі див. також у: [Брайчевський 1988]) 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» [Коновалова 2000: 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 віри<sup>4</sup>, але не силою ідеологічної полеміки з поганством<sup>5</sup>. Це тим більш вірогідне у світлі спостережень про відсутність у давній Русі відкритих суперечок навіть про щойно прийняте християнське віровчення [Малышевский 1984]. 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 — руйнування капища й повалення кумирів — практично позбавляла ці культури смислу» [Петрухін 2000: 273], пор. також: [Тимошук 1993].

Звичайно, було б безпідставним стверджувати, що християнство сприймалося зовсім без боротьби: епізодичні факти такої боротьби (і боротьби запеклої) беззаперечні<sup>6</sup>, хоча й не слід, очевидно, перебільшувати її вияви<sup>7</sup>. 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 язичницького оточення або до неофітів (хоча, варто зазначити, 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 [Голубинський 1901: 825–827].

Найбільш ранні витoki таких повчань датуються не пізніше, ніж XII–XIII ст. (хоча, як уже зазначалося, Є. В. Апічков 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, еретизм, 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: [Пуцко 1987; Лихачев 1988; Толстой 1998]).

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...» [Акентьєв 1996: 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 основним предметом розгляду визначається зміст цих джерел, то тим самим відразу ж декларується міждисциплінарний характер дослідження. Справді: порушені вище питання по-своєму цікавлять кожну 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» [Трубачев 1998: 9]. І не випадково у своєму заклик 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 [Трубачев 1998: 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 інтерпретації<sup>8</sup> 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. Потєбні 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 нього філологія підкорила собі і навіть витіснила історію [Сендерович 2000: 468], пор. до цього: [Пашуто 1952; 1973; Кузьмін 1973; 1977; Черепнин 1972].

Текстологічний метод О. О. Шахматова називають іще (сам він не формулював своєї методології) порівняльно-історичним, порівняльно-текстологічним, історико-текстологічним, історико-філо-

логічним. 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» [Сендерович 2000: 463]. З цим цілком узгоджується концептуальна позиція редколегії авторитетного наукового електронного журналу «Текстология.RU» В. П. Беяніна, 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...» [Беянин и др. 2000]. 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 [Жуковская 1963; 1964; 1968; 1969; 1976], пор. [Панин 1988: 3]. 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» [Львов 1966: 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» [Жуковская 1969: 25]. Об'єктом уваги при такому підході постають рукописи, що представляють один тип па-

м'ятки традиційного змісту, наприклад, Євангелія. Аналіз варіативності у мовному вираженні єдиного за основою смислового наповнення дозволяє глибоко проникнути в сутність мовних явищ, виявити їх хронологічну стратифікацію, взаємозв'язки редакцій пам'ятки тощо. Результативність подібної методики демонструють також В. В. Німчук [Німчук 1985], В. Ю. Франчук [Франчук 1985].

У випадку церковних повчань ситуація аналогічна: маючи, наприклад, чотири списки СлГр, візантійський твір, що ліг в основу цього повчання, та слов'янські переклади візантійського твору, як раз 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 змоделювати прояви думки слов'янських 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 [Лихачов 2001: 62].

### **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 (фонем, морфем 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 сосюрівську 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 наста-



нов — 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» [Гальперин 1981: 18]. Іншими словами ту ж саму думку висловлює С. І. Гіндін: «Текст і тексти тривалий час розглядалися в мовознавстві тільки як висхідний 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» [Гиндин 1981: 25], пор. ще: [Каменская 1990: 47; Тураева 1986: 11]. Подібну ж оцінку, характеризуючи початкові етапи розвитку лінгвістики тексту, висловлює Т. М. Ніколаєва: виявлення функціонально-семантичного навантаження мовних категорій у текстах в основному сприяло характеристиці цих категорій і мало давало тексту — текст тут виступає як арена для реалізації мовних феноменів [Николаева 1987: 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 [Рылов 1989: 27], пор. також: [Гиндин 1981: 27; Вайнрих 1978: 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-сміслова домінанта (В. П. Беянін, 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. [Залевская 2001; 2002]<sup>9</sup>.

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 що функціонує як саморухома та

самоорганізована система [Мышкина 1998; Москальчук 1998]. 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 [Залевская 2002: 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 енергеального 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» [Лихачов 2001: 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» [Арутюнова 1990: 136]. Іншими словами, дискурс в одному з базових розумінь — це текст, що береться в аспекті подій, текст, що розглядається як цілеспрямована соціальна дія, текст «занурений у життя» [Арутюнова 1990: 136–137]; пор. також: [Селиванова 2002: 36–43]. У такому розумінні ті проблеми, що пов'язані з вивченням тексту як когерентної множини речень, для теорії дискурсу посідають фонове місце, а в центрі уваги виявляються питання прагматично-комунікативного плану [Горлина 1999]. 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 [Аругюнова 1990: 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, ілюкутивну 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 семіотичної навантаженості 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 має справу з історичними текстами. При цьому дослідник працює з двома вимірами тексту, які слід розрізняти 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 дискурсивними<sup>10</sup>.

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.

Сучасний дослідник, виявившись, власне кажучи, у позиції випадкового свідка [Іванов 1987: 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 [Minčeva 1998]).

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 змістом 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 системи його цінностей), саме послання й адресат/одержувач послання, разом із яким з'являється середовище інтерпретації» [Ворожцова и др. 1999]. 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 [Ворожцова и др. 1999]. 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 [Гаспаров 1996: 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» [Демьянков 1989: 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, принципи, 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» [Гегель 1975: 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 [Топоров 1983: 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 «розчути відповіді людей минувшини, а не поспішати з нав'язуванням їм своїх власних відповідей. Розчуті 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» [Гуревич 1990: 9].

### **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» [Трубачев 1998: 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» [Трубачев 1998: 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» [Якобсон 1998: 421]<sup>11</sup>, виступає тим інструментальним засобом, який уможлиблює 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 не підлягають прямому спостереженню і вимірюванню» [Солнцев 1974: 3], а тому у слововживанні представлений тільки результат діяльності семантичного механізму [Супрун, Плотников 1974: 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 [Нікольський 1974: 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 [Мурьянов 1978: 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 [Карцевський 2000]). І якщо загальна історична лексикологія, маючи предметом зацікавленість 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 діакронії (пор. виділену В. Я. Дерягінін думку В. В. Виноградова про те, що сим-

птомом тотожності слова визнається безперервність його історико-семантичного розвитку [Дерягин 1987: 49; Виноградов 1977: 38]), то при цьому виявляється значна кількість історичних слів, до яких цей підхід практично унеможливується: мається на увазі хоча й відображена в давніх текстах, але ще у попередні епохи поступово 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. ἐρμηνευτική 'мистецтво тлумачення' від ἐρμηνεύω 'роз'яснювати, пояснювати, витлумачувати; коментувати; повідомляти') поруч з екзегетикою (пор. гр. ἐξηγήσει 'вказувати, 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 [Шпет 1989а: 232], або, іншими словами, герменевтика розпочинається там, де закінчується розуміння тексту, де безпосереднього розуміння не вистачає, і тоді джерелом інтерпретації стає не-розуміння [Шпет 1990: 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 [Камчатнов 1998].

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 на-



прямів тлумачення у християнських авторів (Оріген, Ієронім, Григорій Великий, Августин, Бонавентура та ін.) певною мірою відрізняється, але провідні лінії тут узагальнені середньовічною схоластикою, яка нараховує чотири види тлумачення слова: один буквальний і три духовні — анагогічний, алегоричний та тропологічний, або моральний (так у Бонавентури, пор. також: [Зеєман 1990]). 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, вказує 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 [Шпет 1989а: 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 [Камчатнов 1998]. 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» [Камчатнов 1998]. 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 [Камчатнов 1998].

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-друге<sup>12</sup>) 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 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 висхідних даних.

У теорії мовознавства порушена проблема відома давно («закон Гумбольдта — Потєбні»). 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 клавів 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» [Гумбольдт 1984: 165–166]; пор. викладення цієї думки в О. О. Потєбні: «Люди розуміють одне одного не таким чином, що насправді передають один іншому зна-

ки предметів, а таким чином, що торкаються тієї ж самої ланки в ланцюжку чуттєвих уявлень і понять, доторкаються до тієї ж клавіші свого духовного інструменту... Розуміння іншого здійснюється через розуміння самого себе» [Потебня 1976: 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: [Шпет 1989: 241]; у подальшій науковій літературі цей принцип відомий як герменевтичне коло [Гадамер 1991: 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 [Чурмаєва 1994]).

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» [Потебня 1958: 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 [Потебня 1958: 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» [Гумбольдт 1984: 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» [Гумбольдт 1984: 167]. Характер мови є наслідком постійного впливу на мову духовної 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 [Гумбольдт 1984: 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 сполучуваннях, 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.) [Гумбольдт 1984: 168].

О. О. Потєбня, як можна зрозуміти, доводить думку В. Гумбольдта до її логічної межі: відсутності значення (тобто граничний випадок загального значення) в ізолюваному 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 [Дем'янков 1985: 28] — пор. згадувані в нас вище погляди Августіна і Флація Іллірійського) стає, за оцінкою деяких дослідників, одним з найбільш поширених міфів, особливо у поглядах структуралістів [Фоменко 2001]<sup>13</sup>.

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 [Камчатнов 1998]. 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 передує 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 симпозіумі «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 кому-

нікації підходять до тексту зовсім по-різному» [Якобсон 1965: 400–401]. Власне, подібні ж підходи можна побачити у процитованих вище думках В. Гумбольдта і, О. О. Потєбні, 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 універсалію.

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 [Гадамер 2001: 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» [Толстой 1997: 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 діяхронії 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.

## **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 [Могила 1984]. 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 [Лихачев 2001: 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» [Лихачев 2001: 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 [Лихачев 2001: 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» [Гуревич 1997: 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» [Гумбольдт 1984: 4]. Продовжені надалі у поглядах О. О. Потебні, в «антропоцентризмі» Е. Бенвеніста, лінією «антропологічного підходу» Боас — Сепір — Уорф, подібні ідеї, од-

нак, 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 [Фрумкіна 1996: 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» [Флоренський 1990: 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-сциєнтичної 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 [Демьянков 1994; Кубрякова 1994; Паршин 1996; Сусов 1998; Фрумкіна 1995: 55–67; Харре 1996]) 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 розшарована у певному соціальному середовищі сукупність умонастроїв, неявних настанов думки, ціннісних орієнтацій, автоматизмів і навичок свідомості, плінних і разом із тим стійких позаособистісних її аспектів» [Блок 1986: 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 [Ле Гофф 2000: 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») [Барг 1987: 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» [Гуревич 1989: 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» [Рожанский 1989: 459].

Підсумовуючи ці та інші подібні визначення ментальності, В. В. Колесов убаचाє 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» [Колесов 1995:

14–15]<sup>14</sup>. 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 [Колесов 1995: 15]. Таке розуміння концепту, звичайно, значно відрізняється від того, яким ми його знаходимо, наприклад, у Г. Вежбицької [Вежбицька 1996] (аналіз позиції Г. Вежбицької див.: [Фрумкіна 1995: 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 [Гуревич 1989], 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 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 [Колесов 2000]. Особливість цього підходу у порівнянні із згаданим вище полягає в тому, що попередньо укладається матрична сітка понятійних полів (*свій* — *чужий*; *дім* — *світ*; *влада* і *державна* тощо), а надалі досліджуються семантичні зміни лексики, що заповнює матричні клітинки. Семантичні зрушення в історії значень слів та діахронічна 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. Висхідним положенням при цьому підході може стати сформульована В. В. Колесовим думка про те, що «смысл 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 невлотимими залишаються відтінки значення, і нам здається сьогодні, що ці письменники просто переписували один в одного заїжджені штампи традиційної літератури» [Колесов 2000: 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 опанувала світоглядом і мисленням людини, а із суспільних відносин проникала в мистецтво. У книжності літературний етикет і сформовані ним 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» [Лихачев 1979: 80–102].

Характеризуючи теорію літературного етикету в такому її вигляді, І. М. Данилевський звертає увагу на те, що поняття етикету як установленого 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 слабко виражену рефлексію щодо змістовного плану. А це спричиняється до того, що сьогодні дослідники можуть розглядати елементи літера-

турного 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 [Данилевський 2001: 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 клаптив; віршове по-пурі') 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», «Луки духовні», «Шестодневи», «Златоусти»; класичний зразок давньоруського літературного центону — «Моління Данила Заточника», автор якого, за зауваженням А. А. Гогешвілі, сам визначає свій метод: *Но быхъ аки пчела, падая по рознымъ цветомъ, совокупляя медвеный сотъ; тако и азъ, по многымъ книгамъ исыбирая сладость словесную и разумъ, и съвокутихъ аки въ мехъ воды морския* [Гогешвили 1999: 14]. Недарма Л. Мюллер зазначає, що деякі твори релігійно-духовної літератури Русі становлять собою не що інше, як вправне сплетіння біблійних цитат [Мюллер 1995: 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 висхідний 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” пе-

ребувати в давнішому — знайомому читачеві й упізнаваному 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, з'ясування їх походження і висхідного контексту. Принципово важливим постає те, що така реконструкція 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» [Данилевский 2001: 13], пор. також: [Аверинцев 1984: 281; Владышевская 1989: 153; Гогешвили 1999: 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 [Маслова 2001: 48]. М. І. Толстой використовує у близькому смислі позначення *культурний термін*, маючи на увазі, що інтерпретація «окремого елемента культури, куль-

турної реальії будується майже цілком на аналізі способу номінації або мотивації терміна (назви). Термін, таким чином, виявляється заголовком певного тексту, його словесним символом» [Толстой 1995а: 22]. Щодо аналізованих ключових культурних концептів у нашому дослідженні, то до них повною мірою можна застосувати наступну характеристику: «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» [Григор'єв 2001: 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.: [Толстой 1997: 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 монографії цей пошук конститує 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.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Від себе у зв'язку з цим ще звернемо увагу на такі місця із «Житія Володимира»: *Се же воудн вѣдомо всѣмъ языки и всѣмъ людемъ тако роускымъ языкъ нишкюдоу же приа вѣры сеа стѣша. и грамота роуская никымъ же явлена. нѣ токмо самѣмъ вѣгомъ вседержителемъ оцѣмъ и снѣмъ и стѣмъ дѣомъ та ще раз Ѧ грамота роуская явилася вѣгомъ дана вѣ корсоуни роусиноу Ѧ неже наоучиса филосо-ѡъ константинъ...* (цит. за: [Живов 2000: 583]).

<sup>2</sup> Пор. думку Н. М. Велецької про те, що «культ предків відігравав визначальну роль у язичницькому світогляді, а також у генезису язичницької обрядовості» [Велецкая 1978: 163].

<sup>3</sup> 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 на-

повніювалися новим змістом, лише дотично корелюючим з початковими ідея-ми» [Осіпова 2000: 52].

<sup>4</sup> Пор.: «Після хрещення Русі князем Володимиром на всій території держави розгорявся 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 давньому звичаю трупоспалення приходить християнський обряд інгумації покійного. <...> «спланувати» еволюцію обряду з нарощуванням християнських рис насильницькими методами було неможливо» [Петрухин 2000: 274]. Про висновки щодо XII ст. як рубіжного для східних слов'ян у переході від обряду трупоспалення до обряду труположення див: [Lewicki 1963; Боровский 1982: 88–102; Котляревский 1868]; про еволюцію поховальної обрядовості від черняхівської культури до християнських часів див. також: [Брайчевський 1988: 22–25].

<sup>5</sup> Наведемо оцінку слов'янських богів вустами варяга, сина якого було призначено до жертвоприношення в Києві: Не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изыгнеть, не ядят бо, ни пьютъ, ни моляють, но суть дѣлани руками в деревѣ. А Богъ есть единый, 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.

<sup>6</sup> Пор.: Сидь бѣ волхвъ всталъ при Глѣбѣ Новгородѣ; глаголетъ бо людемъ, творся аки Богъ, и многы прельсти, мало не всего града, глаголашеть бо, яко провѣде вся и хуля вѣру хрестьянскую, глаголашеть бо, яко «Переиду по Волхову предъ всѣми». И бысть мятежъ в градѣ, и вси яша ему вѣру, и хотяху погубити епископа. Епископъ же, вземъ крестъ и облечься в ризы, ста, рек: «Иже хочеть вѣру яти волхву, то да идетъ за нь; аще ли вѣруеть кто, то ко кресту да идетъ». И раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а люде вси идоша за волхва. И бысть мятежъ великъ межю 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 створюю», рече. Глѣбъ же, вынемъ топоръ, ростя и, и паде мертвъ, и люде разидошася. Он же погыбе тѣломъ, и душею предавъся дьяволу [ПВЛ : 120-121]. Грунтовний аналіз літописних свідчень про повстання волхвів див.: [Милюков 1999: 81–12?].

<sup>7</sup> Пор. критичну оцінку уявлень про те, «що країна, де спалахували закоти волхвів, а в князюму середовищі упродовж віків зберігався культ рода 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...» [Петрухин 2000: 288 з подальшою літературою].

<sup>8</sup> 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: [Горський 1981], спеціально різниця між термінами *інтерпретація, тлумачення* тощо розглядається в: [Домащенко 1998], пор. також: [Дем'янков 1989]. Надалі в нас межа між інтерпретацією-розумінням та інтерпретацією-тлумаченням (доведенням) не проводиться. По суті весь текст пропонованого дослідження є викладенням-доведенням того, що авторів уявляється зрозумілим.

<sup>9</sup> Узагальноючий 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 [Селиванова 2002].

<sup>10</sup> 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 [Камчатнов 1988: 42].

<sup>11</sup> 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» [Россиус 2001: 252].

<sup>12</sup> Насправді О. М. Камчатнов щодо проблеми об'єктивності значення слова цілком логічний, оскільки ґрунтується на богословських засадах з обстоєм 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 сучасного суспільства.

<sup>13</sup> Так, наприклад, Л. Ельмслев 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 ізоляції жоден знак не має якогось значення, будь-яке значення виникає в контексті...» [Ельмслев 1960: 303].

<sup>14</sup> 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 [Маслова 2001: 49].



## РОЗДІЛ II

### ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ ПОВЧАНЬ: АНТИРОЖАНИЧНА ПОЛЕМІКА

#### Джерельні суперечності як висхідний 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 лишить 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» [Абаєв 1965: 110]. Так воно начебто й є: церковні автори

справді виголошують рожаничних персонажів найголовнішими та найбридкішими. *Кто суть идоли. Се первыи идоль рожаницъ* [Тихо- нравов 1862: 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 справедливі 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* східно-слов'янському літописанню [Зубов 1982; 1994].

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: [Топоров 1961], де серед проблем вивчення слов'янського язичництва порушується також питання й про християнський «внесок» в міфологію слов'ян та про створення своєрідної метаміфології хроністами), очевидно, на підставі того простого й не завжди експліцитно вираженого міркування, що від стародавніх часів збереглися 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 як раз і належить, на нашу думку, до тих незначних деталей, про які

Ю. С. Степанов справедливо зазначив, що вони бувають джерелом великих проблем [Степанов 1998: 477].

### Наукові трактування рода і рожаниці (рожаниць)

Увагу наукового світу рожаниця і род привернули від середини позаминулого століття. 1846 року І. І. Срезневський, аналізуючи питання слов'янської міфології, потрактував рода<sup>1</sup> як привид або дух [Срезневський 1846: 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 Артеміди, Гекати, Діоніса — тобто рожаничний культ постає загальним для всього Старого Світу, у тому числі й для слов'ян.

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-Артемідою і тому важливе. Щодо Рожаниці, то поняття про неї, як зазначає дослідник, дає досить прозоре порівняння її з Артемідою=Діаною, яка була в греків покровителькою жінок, бабкою й годувальницею [Срезневський 1851: 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 [Шепинг 1851]. 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 [Афанасьєв 1994: 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 [Веселовський 1890]: пор. до цього срб. *срећа* 'щастя; доля', де виступає той же корінь, що в укр. *зустріч*, а також укр. міфонім *пристрі-*

тник 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 [Веселовский 1890: 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.: [Топорков 1997: 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 [Соловьев 1851: 71; Ключевський 1904: 135–138]. Справа в тому (і це головне з мовознавчого погляду<sup>12</sup>), що остаточних доказів на користь того, що східнослов'янські «дівидолі» 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» [Клейн 1990: 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» [Петрухин 2000а: 322].

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 [Афанасьев 1994 III: 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» [Веселовский 1890: 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» [Гальковський 1916: 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 XIX ст. тим поглядом, що культ Рода як родоначалника чи сукупності предків даної сім'ї поширюється також на князівське середовище [Комарович 1960].

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 [Іванов, Топоров 1995: 335]. Беззастережно подібне розуміння Рода і рожаниць приймається Н. А. Криничною [Криничная 2001: 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» [Левкиевская 1996: 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» [Історія релігії в Україні 1996: 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 [Трубачев 2003: 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 [Ішутин 2003: 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 (Л'єля?!). [Рибаків 1981: 443–444 та ін.]. Ці побудовані дослідника мають чималу кількість прихильників переважно серед нефілологів і активно експлуатуються в численних публікаціях вторинного характеру про сло-

в'янські вірування дохристиянських часів (пор. для прикладу: [Лозко 1995; 1998]; одну з цікавих ліній на підтримку позиції Б. О. Рибакова та продовження аргументації в цьому напрямку знаходимо в О. М. Сирцової [Сирцова 2000: 167–180]).

Але в цілому серед дослідників власне слов'янського язичництва гіпотеза Б. О. Рибакова визнання не знайшла [Петрухін 1994: 56]. Змістовну й нищівну критику її подав Л. С. Клейн [Клейн 1990], 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 [Клейн 1990: 21–27] (пор.: [Петрухін 1994: 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 [Гальковский 1916: 153–191]. Про безсумнівність зв'язку рожаничного культу з астрологічними віруваннями говорить також М. В. Попович (який у цілому спирається на погляди Б. О. Рибакова) [Попович 1985: 97–100].

Своєрідне продовження концепції Б. О. Рибакова 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 бога-творця в християнстві» [Черепанова 1993: 98–99]. Про солярно-«вогнепальний» характер культу роду і рожаниці говорить також О. Сирцова [Сирцова 2000: 177–178].

Філологічна критика концепції Б. О. Рибакова була висловлена в нашій кандидатській дисертації (Зубов Н. И. Древнерусская теонимия: проблема собственного и нарицательного. — Одесса, 1982. — 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. це: [Зубов 1988]. Пізніше і, очевидно, незалежно від наших дослі-

джень 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» [Клейн 1990: 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, Теката, Мокош), вони ж *рожаниці*<sup>3</sup>. 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 [Зубов 1994; 1995; 1995а; 1998а, 1999; 1999а]. 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 еретичної 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 *роженницею*, *рожаницею* в термінах тієї доби [Зубов 1998; 1999]. Водночас (а скоріше, це навіть передувало богословській полеміці) побутово-християнська породільна обрядовість з її язичницьким підґрунтям була перенесена на вшановування Богородиці, що викликало велике церковне обурення, оскільки порушувало важливіші богословські догмати.

Таке пояснення проблеми є, наскільки нам відомо, новим у славістиці. 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 цер-



ковних 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).

### 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, СлІс, 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:

Се буди всѣмъ вѣдомо яко несторини кретникъ научни трапѣзѹ класти рожациною. мѣна вѣцю чѣкородицю. Стѣни же вѣци лаодикнискаго сѣвора. слышавше о ангѣла. Зане вѣ нелюботворимое то. и стѣни вѣци. Писаннемъ повѣлѣша не творити того. Да кто послушае? заповѣдѣни стѣхъ вѣщъ спѣнгъ боудеть аще ли кто не послушае? Шлүченъ да боудеть [Тихонравов: 88].

Фрагмент цієї ж самої 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 всѣмъ вѣдомо, яко Несторій еретникъ научни трапѣзѹ ставити рожаничнѹю, мѣна Богородицѹ чѣлѣкородицѹ, свѣтѣни же отци лаодикнискаго сѣвора писаннемъ повелѣша не творити того [Калачев 1855: XXIII].

Цілком очевидно, що автор цього коротенького зауваження стоїть на такій позиції: 1) Несторій<sup>4</sup> вважав Богородицю людинородицею<sup>5</sup>; 2) він 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 якусьпологову трапезу, а не про трапезу, призначену для рожаниці як міфологічної постаті (коли, втім, тут не пряма помилка переписування, бо в уривку М. Калачова читається все ж таки *рожаничнюю*; пор. проте пасаж про хулу на Богородицю *виною рекше рожьства*, тобто *черезпологи*, 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» [Кузьмін 1990: 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:

Въпрѣ что єѣ тревокладенѣе идольское. еже реѣ стѣи василни не  
принман приношенѣа ѿ тревокладель идольска.

Не поганым глѣть нѣ крѣтъяномѣ. Мнози бо ѿ хрѣтъян трапезы ставать идоломѣ, и наполняютъ черпала бѣсомѣ, кто сѣтъ идоли. Се первыи идолѣ рожаницѣ, о нихъ же великыи прркѣ исана глѣть велеглаѣно вопиеть река, ѿ горе ставашимѣ трапезоу рожаницамѣ, и исполняюще черпаньа дѣймоно<sup>а</sup>, се вси вы яко хворостъ въ огни изъгорите, и павѣ рѣ не можете гати трапезы сотонныи, и трапезы хѣтовы, и паки не можете пити чашѣ сотонныи, и чашѣ гѣни, таже рѣ да не разгнѣванмѣ гѣа. А се второе виламѣ и мокошѣ и да ище са не на гавѣ молать да штан призывающе идоломольцѣ бабы, тоже твораѣ не токмо хуѣди люѣе, нѣ и бѣгаты<sup>х</sup> моужин жены, се же есть велии злѣе иже есть прикладати трѣ<sup>р</sup>ь стѣа бѣа, къ идолѣстѣи трапезѣ [Тихонравов: 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 разгнѣванмѣ господа — див. далі). При тому що кінець аналізованої репліки (се же есть велии злѣе і далі за текстом) належить за смыслом 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 СлІр) 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 ідолівської 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. *вспоите гви пѣснь*, а також *Вы же девы красныхъ лики, восхвалите бога... К сему жѣ вы прилохите песнь* [СлРЯ XI–XVII вв. 15: 20]). То невже священики могли настільки збочувати християнство, щоб у церкві провадити християнську відправу на честь язичницького персонажа? Таких даних в історії східнослов'янської церкви не засвідчено. Однак джерела настійливо критикують тих, хто співає *пѣснь бѣсовську*. Можливо,

це і є реакція на несправедне виконання тропаря (*молитви* = *пісні*) на честь Богородиці.

Повертаючись до аналізованої репліки, знову ж таки зазначимо ту важливу для аналізу обставину, що виконавці тропаря при ідольській трапезі підкреслено мисляться автором усе-таки як християни, а не як язичники або й навіть еретики, 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):

Лаудикинскаго свора. Ёже имъ повѣда англѣ церкви  
Лаудикинскыа. творимое дѣло злыми члвѣки и гѣше англѣ. Горе,  
горе члвкомъ тако творащемъ. нже естъ ненависть вѣоу. и на  
гнѣвъ вѣи. нже ѿ неразоумьа дѣюще. неподобное и  
непотребное. мнѣщеса чѣть твораще гѣжи вѣи. ставаще  
трапезоу кроупичьтыми глѣвы. и сыры. и чѣрпала наполняюще  
вина довровоньаго. и твораще треѣрь р(о)жѣствоу. и подавающе  
дроугъ дроугоу гадать и пьютъ. и мнѣтса добро твораще. и  
хвалоу тѣмъ въздающе влѣчци чистини ен же естъ вѣчьстие и  
хоула. виною рекше рожѣства. Нѣчьсть се двѣи гѣжи вѣи. не бо  
есть зд(есь) творимое въ словоу вѣоу. и въ похвалоу вѣи  
[Тихонов: 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 Діви 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 рр.) 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 repertiuntur coquentes simillam et se hanc mutuo dantes, praetextu scilicet honoris secundinarum impollute Virginis Matris, statuimus, ut deinceps nihil tale fiat a fidelibus (цит. за: [Mansikka 1922: 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.) *Пречистій Діви-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 должно. Понеже убо некие, по дне святого рождества Христа Бога нашего, усматриваются приготовляющими хлебное печение, и друг другу передающими, аки бы в честь болезни 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 ересіарха 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 парафразовий 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 — ідольсь-

ку обрядовість у вигляді другої рожаничної трапези, яка проводиться на честь Богородиці у зв'язку з Різдвам 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.

### 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» [Анічков 1914: 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 приносились 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» [Срезневский 1855: 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 СлІс, цілком присвячене винятково критиці рожаничного культу, позначає це також у своїй назві — *о поставляющих вторую трапезу роду и роженицамь*. 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 порядкових 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. нже стават лише трапезы кѣтныя. и законнаго шѣда нже нарѣцаетъ незаконнаа трапеза и мѣнимаа родъ и рожаницамъ в гнѣвъ вѣ [Гальковский: 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 вшановувалася язичницька Рожаниця (серед великої літератури з цього питання пошлемося на вже згадану роботу В. В. Мількова [Мільков 1989], 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 замістив 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.: [Толстой 1995б: 56–59; Живов 1993; Петрухин 1996]), 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 \*δουπίστια 'двовір'я' (пор. наявні там πίσις 'віра' та ἀπίστια 'відсутність віри') [Степанов 2001: 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 крестъянскои и о латынскои»:

ты же чаѡ блюдиш кривовѣрныхъ. ꙗ вѣсѣхъ ꙗхъ словесъ. зане ꙗполнилаш ꙗ наша земля злыа тоа вѣры. <...> не подобаетъ же чадо хвалити чужее вѣры. аще хвалитъ кто чужю вѣру. то обрѣтаеться свою вѣру хула. аще ли начнетъ непрестанно хвалити ꙗ свою и чужю, то обрѣтаеться таковыи двоевѣрецъ влнзъ есть ереси [Попов: 1875: 78].

Отже, первинно двовіріці 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 «деви 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 материнства 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 витоки 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» [Путилов 2000: 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 ідольський 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 витоки 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 [Толстой 1995а: 23–24]). У родопських болгар на свято *Божия майка* (тобто *Божа мати*) неплідні жінки, які хотіли завагітніти, пекли великий кукурудзяний пиріг, розламували його і роздавали сусідам [Толстой 1995: 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 робять первыя волосы стригуть и бабы каши варят на собрание рожаницам, и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ дают изъ руки да рыкнеть двѣца бѣдетъ, а молчить ѿрокъ бѣдет [Гальковский 1913: 94].

У скороченому вигляді *и бабы каши варят на собрание рожаницам* це місце зазвичай наводиться на користь того, що міфологічним рожаницям поклонялися ще донедавна [Шевченко 1998: 67; Путилов 2000: 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 статть майбутнього немовляти*. Міфічні персонажі сюди не паують, тим більше що в слов'янських уявленнях подібні духи (у кількості переважно трьох, 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, які справді збираються на шабаші).

Щодо слова *собраніе* 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 потойбічний 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 *бабьї кашї варят* у тому плані, що в інших джерелах *бабьї кашї* — це назва другого дня Різдва Христового, як це засвідчено для колишньої Курської губернії О. О. Потєбнею (див.: [Сумцов 1889: 415]; спеціально про семіотичну роль *каші* у слов'янській обрядовості див.: Валенцова 1997]). Зазначені факти дозволяють перекинути семантичний місток між назвами *рожанична трапеза* та *бабьї кашї*: 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 *бабьї кашї* 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 наблизений 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: [Кабакова 1993]). Але зовсім інша справа, коли йдеться про вшановування самої Богородиці як рожаниці-породіллі: подібні погляди вступають у принципову суперечність з 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 Константинополь-

ський 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 [Mansikka 1922: 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 творят не токмо ховудиши людие. нь и богатых мужиши 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 тежъ 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* [Калинский 1877: 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 Рождествѣ* [Алмазов 1894 I: 167; II: 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 [Власкина 1998]. 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 идоломольць бабы. тоже творат не токмо хоудии людие. нъ и богатых мужин 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 (1) 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 *бабы каши* довідуємося про вор. та кал. *бабы каши* 'пригоцання для повивальної бабки на другий (1) і третій день Різдва' [Терновская, Толстая 1995: 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 [Зеленина, Седакова 1995: 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 *Бабы каши*, *Бабий день*, *Бабини*, який знаходить паралель у проведенні 27.XII служби іконі Богородиці «Допомога у пологах» та іконі «Черева народження» [Зеленина, Седакова 1995: 125]; див. також: [Попов 1994: 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 обрядовупологову трапезу, яка поставлялась на честь Богородиці як матері-породіллі на другий день Різдва Христового. Цей звичай 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 communі*. 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 [Мелиоранский 1993: 594–595]. На Русі обговорення подібних питань відоме, між іншим, через творчість Кирила Турівського [Левшун 1989] 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 Несторіи [еретик додається в інших списках. — М. З.] ѿ Юрманікиа Соуріискыа, престоль Костантіна града имыи. тѣ подобно гла о Хвоу двоу єстьствоу злмоудрьно сподобиса, Павел и Фешдоръ, своихъ оцѣ, послѣдъствоуя. снѣ же бо бѣ Киликовъ, ищадья же Самосатова. сего ра<sup>а</sup> на стоую двѣю ѿмѣтноую взать крамолоу, ѿмѣтаяса своего гѣ и досажая

своєю вл̄ци, оканьными раб̄ несрамливими. съ оубо злыми Несторіи третіи предьстатель б̄и Іюдеискомуоу єретицѣствоу сию, иного соущества ѡ собѣ Ха̄ и иного ба̄ слова по очьствию єго и прелесть родословья. [е]го же ѡ Маниі и Аполинарія ѡмѣтная части и третіи паки помощникъ Ієвтоухии, игоумень манастырю Костантиню градоу, показаса. ть, не приемая єдиносоушно и єдиноєстествена по плѣти гни подобаєть намъ исповѣдати, ѡмѣташеса соущимъ гл̄ти въ Хѣ двѣ єстествѣ совькоупление сею и съчтаниємь. и єще же нь и єтера нѣкоторая тщесловья и не лѣпныя прижьжаше съ нб̄се, гл̄а снабдѣвше тѣло гн̄е яко скозѣ пропажене ѡ двѣца протечь боу словоу съ нб̄се сего облѣчена, да изволить родитиса ѡ жены <...> [Истрин І: 323] — <...> *тіся цих же був один на ім'я Несторій єретик із Германікїї 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 Киликїв, а колїна Самосатового. Через те на Святу Дїву 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 в Отцем Його, а також збочення про природу Його — Манїї і Аполлінарія збочена частина. І третій ще прибїчник Євтихїї, ігумен монастиря в Константинополї, виявився. Той не приймав, що Єдиносущного і Єдиноприродного по плоті Господні слід нам сповїдувати, зрікаючись називати в Христі поєднання і злиття двох єств. І ще й інше пусте й облудне додаючи: з небес, стверджував, зійшло Слово крізь лоно дївиці, поєднавшись із плоттю Господньою, і народився від жінки (Христос) <...>*

<...> третїи б̄и .с. [собор] оїць въ Ієфесѣ на Несторья. <...> пришедьшо и томоу въ Ієфесѣ и гл̄щю: нб̄ (нѣсть) с̄тая б̄ца Мр̄я, но хр̄тородица, и два с̄ны ѡ єдиногo Ха̄ ба̄ басньсловоущю и двѣ соуществѣ, и иного же слова соуща ѡ от̄ца рожена, єтера же ѡ Мр̄я рожена чл̄вка и держаньємь же совокоуплена ба̄ слово и тезомь и томоу [тезоименитомъ] в іншому списку — М. 3.] с̄нмь гл̄номоу. <...> проклатъ

его сборъ, єдиноу же Ха и ба наше<sup>ѣ</sup> особъ оупостась и двѣ кестствѣ явѣ законьствова сборъ, томоу же соущю боу и члвкоу, и стоую Мрью истиньноюю и безложною бцю. [исповѣдаша додається в іншому списку. — М. З.] [Истрин I: 399] — <...> третій був собор отців в Ефесі на Несторія <...> коли той прийшов в Ефес і проповідував: не є Марія свята Богородиця, але Христородиця. І про двох синів в єдиному Христі Бозі пuste говорив і про два єства: одне — Слово суще 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 суцї Боголюдини Марію як истинну і неоманливу Богородицю сповідувати;

<...> тѣмъ и Костянтинъ великій, Арью хоулствоующюу и глѣущюу: нѣ (= не есть) снѣ єдиносоущный богу и ѿцоу, но тварь и ѿ небытия бѣ, събравъ в Никей .тїи. стѣх ѿць, и самъ тамо пришествова и, Арию всоужденѹ и проклатоу бывшоу потщася простославнѣи и оудръжатиса вѣрѣ. сего ради исповѣдающе бжѣственіи ѿцы єдиносоущенъ сын снѣ бгоу и ѿцоу, даже и донна поемъ е<sup>ѣ</sup> [ємоу в іншому списку. — М. З] и вѣроуемъ <...> и Несторию и нечѣстивому глѣущюу: ино е<sup>ѣ</sup> бгослово, ино\* е<sup>ѣ</sup> Хс, швого\* єствомъ снѣ бжїи и ѿча, сего\* нечѣстиво вводящюу блгїтю снѣ, стѣи Мрїи соущїи бци ѿмѣтающоуса <...> [Истрин I: 415]. — <...> тому і Костянтин Великій, коли Арії богохульствував і казав: «Не є Син єдиносуцїний 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: єдиносуцїний є Син Богу і Отцю, що до сих пір сповідуюмо 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 Георгія 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 бѣю славяще и блядское Несториево раздѣление яко отълучено бѣжствьныя части отъгоняще* [СлРЯ XI–XVII вв. 1: 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 виявляються виразною пульсацією ідеологічного поля тогочасної східнослов'янської богословської думки.

У світлі фрази з Георгія Амартола *сватоую Марью истинноюю и безложною* (др. *безложьныи* = *без лъжи*, є синонімом до слова *истиньныи*) *богородицю исповѣдаша* процитоване правило Єфремівської Кормчої цікаве тим, що також постановляє прославляти Богородицю *по истини*. Подібну ж постанову містить «Стословець св. Геннадія, или Учительныя наставленія о вѣрѣ и благочестіи» за рукописом XIV ст.: *Рожышою же Его Матерь Богородицю нарѣцай, Дѣву суццю и Матерь, яко роди и воздон, и Дѣву же, яко Дѣвою пребысть и пребываеть* [Пономарев 1897: 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: [Матхаузерова 1990]).

З наведених фактів і можна робити висновок, що ідея *гніву* (*прогнівання*) *Божого* не є просто загальним місцем, але спирається на спростування еретичного 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 (піз-

ніше, можливо, вже й за інерцією канонічної традиції) боролася з виявами рожаничного культу<sup>6</sup>.

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.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Відразу висловимо ще одне застереження: йдеться не про реальні язичницькі уявлення, а про вірогідні уявлення про них у викладенні давньоруських книжників.

<sup>4</sup> Ім'я ересьярха 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 запечувала 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 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 догматичі 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 [Андреев 1995: 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.

<sup>5</sup> Важливо звернути увагу, що книжник приписує Несторію аріанську позицію (термін *людинородиця*), хоча сам Несторій, як щойно зазначено, пропонував інший термін — *Христородиця*. Схоже, давньоруський книжник не розрізняє (або не бажає розрізнявати) тонкощів більш давньої богословської полеміки.

<sup>6</sup> Уже після того, як була готовий остаточний варіант верстки цієї книги, ми одержали можливість ознайомитися з дослідженням народного християнства та різдвяної обрядовості на Заході і в слов'ян О. Б. Страхова, яке з'явилося друком зовсім недавно. Глава V цієї монографії, присвячена пологовій обрядовості у складі різдвяної [Страхов 2003: 189-227], узгоджується з нашими висновками цілком.

### РОЗДІЛ ІІІ

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

### 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.

У повному вигляді СлГр у різний час було видане за чотирма відомими списками: за Паїсіївською збіркою кінця XIV — початку XV ст. (РНБ, Кир.-Білоз. збір. № 4/1081, арк. 40–43) пам'ятку видали М. С. Тихонравов [Тихонравов 1862: 96–97] та М. М. Гальковський [Гальковский 1913: 22–25]; у тих самих авторів пам'ятка видана також за рукописом збірки XIV ст. Новгородської Софійської бібліотеки [Тихонравов 1862: 98–101; Гальковский 1913: 22–25] (РНБ, Соф. збір. № 1285, арк. 88зв.–90); М. С. Тихонравовим пам'ятка видана ще за рукописом XVII ст. Кирило-Білозірського монастиря [Тихонравов 1862: 102–104] (РНБ, Кир.-Білоз. збір. № 43/1120, арк. 132зв.–134), за рукописом XVI ст. Чудівського монастиря пам'ятку видано М. М. Гальковським [Гальковский 1913: 32–35] (ДИМ; Чуд. збір. № 270)<sup>1</sup>.

За списками ПЗ, НС, КБ пам'ятка видана також П. В. Владимировим у 3-му випуску «Памятников древнерусской церковно-учительной литературы» О. І. Пономарьова [Владимиров 1897: 231–

235]. Це останнє видання має радше популяризаторський характер, аніж науковий. Власне, сам видавець попереджає, що видання призначається не для фахівців-філологів [Пономарев 1897: V] (критичний огляд цього видання див: [Аничков 1914: 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 [Буслаев 1861a: 528–529], здійснене з суттєвими купюрами.

Як уже зазначалося, СлГр стало відомим науці від середини XIX ст. Відразу ж воно привернуло увагу І. І. Срезневського, який визначив його як антиязичницьке повчання [Срезневский 1851]. Пізніше пам'ятку проаналізував Є. В. Аничков [Аничков 1914: 58–80 та ін.], а надалі її було розглянуто В. І. Мансіккою [Mansikka 1922: 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 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 (давньо-болгарську) 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 по-

гляду 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 етнотнімічна, трапезна, оргіастична, богині-діви-матері та деякі інші<sup>2</sup>.

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 [Петрухин 2000: 305]), проте окремі спостереження стосовно цього вже висловлювали неодноразово. М. М. Гальковський, датуючи Паїсіївську збірку XIV століттям [Гальковский 1913: 17] (на теперішній час збірка, як зазначено вище, датується кінцем XIV — початком XV ст. [СлДРЯ 1: 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 впливають 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 [Гальковский 1913: 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 різництання списків ПЗ (цей список також вважався ним найближчим до протооригіналу), НС та КБ, виявив розшукувані вставки і подав реконструкції гіпотетичних попередніх редакцій пам'ятки, постановня якої відніс до 60-х років XI ст. [Аничков 1914: 58–59, 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. [Рыбаков 1981: 12, 25–30]. І хоча атрибуція пам'ятки розцінюється як малопереконлива [Буланіна 1987а: 438], проте його 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 сьгодніх 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.

### Композиційно-змістова характеристика 39 Слова Григорія Назіанзіна у порівнянні з його східнослов'янською переробкою

39 Слово Григорія Богослова «Εἰς τὰ ἕγυα Φῶτα» (проповідь «На святі світи явлень Господніх», або «Слово на Богоявлення») [Migne: 336–359] написане для обґрунтування таїнства нового для християнської церкви свята Богоявлення (інша його назва — Хрещення Господнє) [Migne 1858: 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. [Васильєв 1993; Алявдин 1993], коли в мітраїзмі відзначався день різдва Мітри<sup>3</sup>. За часів Григорія Богослова (він, до речі, став одним із натхненників запровадження окремого святкування Різдва Христового) Богоявлення було, таким чином, потрійним по суті святом — Різдово Христове, Хрещення та Богоявлення.

У язичницько-елліністичному світі саме на цей період припадали найбільш вагомні 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 [Аничков 1914: 146; Буланін 1984: 44–45]. Щоправда, наразі можна нагадати, що як раз спеціально антиязичницькими є спрямовані проти імператора Юліана Відступника 4 й 5 Слова Григорія Богослова. Разом із тим 39СлГр у порівнянні з іншими має таку частину, у якій елліністичні міфологеми експліцитно сконцентровані в одному місці, де вони піддаються послідовній критиці. Це місце й привернуло увагу слов'янських книжників.

39СлГр відоме, як уже сказано, у слов'янському світі з досить ранніх часів писемності в числі перекладених на слов'янську (давньоболгарську) мову тринадцяти Слів Григорія Богослова за давньоруським рукописом XI ст. [Будилович 1875: 1–15; Петрова 1993]. Проповідь «На святі світи явленъ Господніх» у цьому рукопису (за порядком тут воно є першим) названа помилково «Святааго отца нашего Григоря Богословъця, бывша епископа Нанзиазе. Слово на святое крщение: господи благослови». Ця ж помилка перейшла й у зібрання 16 слів Григорія Богослова з тлумаченнями Микити Іраклійського [Буланін 1977: 280].

Існують й інші невидані рукописи давнього слов'янського перекладу тих самих тринадцяти слів [Будилович 1871: 3]. Уривки одного з таких перекладів, саме з 39СлГр, опубліковані М. С. Тихонравовим за списком XIV ст. Синодального рукопису № 954 [Тихонравов 1862: 98] (новий шифр — 117 [Горский, Невоструев 1859: 68], див. також: [Савва 1858: 165]). На думку Є. В. Анічкова, висловлену на підставі публікації уривків у М. С. Тихонравова, переклад є списком тієї ж самої редакції, що й текст перекладу за рукописом XI ст. [Аничков 1914: 59]. Наше знайомство з рукописом пам'ятки<sup>4</sup> дозволяє засвідчити, що дослідник мав цілковиту рацію. А оскільки цей переклад 39СлГр містить тлумачення Микити Іраклійського, ніяк не відображені східнослов'янською переробкою, то слід однозначно зауважити, що автор переробки використав не цей, а явно якийсь інший текст.



Про важливість зіставлення візантійського протооригіналу з давньоруським СлГр говорив ще Є. В. Анічков [Аничков 1914: 2], але сам він, зосередившись переважно на виявленні пізніших вставок у більш ранній текст СлГр та на реконструкції його початкової редакції (протографу), не зупинився на детальному аналізі співвідношення східнослов'янського тексту з візантійським протооригіналом [Аничков 1914: 58–75].

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 культу, 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 давньоруський автор; що залишилося ним не використаним; що нове було внесене у переробку.

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 ἀπατηλόν, οὐδ' ἀκοσμον, οὐδὲ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης <...> ἀλλὰ μυστήριον ὑψηλόν τε καὶ τῶν θεῶν, καὶ τῆς ἀνω λαμπρότητος πρόξενον. Ἡ γὰρ ἀγία τῶν Φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἣν ἐορτάζειν ἡξιώμεθα σήμερον [Migne: 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:

Пагы мои иїс, и пагы таина; таина не прѣльстива, и не неоукрашена, ни еллиньскааго нырениа <...> нъ таина високаа и бжѣствнаа, и вышънаа свѣтлости избобрѣтница.

Сты бо днь свѣтовъ, въ нь же приидохомъ, и его же праздновати достойни быхомъ дньсь [Будилович: 1].

Завершується відносно короткий вступ низкою запитань-закликів до адресата:

Видите ли дньннжжъ благодѣтъ? видите ли таиннжжъ силоу? нне съ земля ли възастеса? не горѣ ли възложисте са, гавѣ възвысивъшишеи нншнмъ гласомъ и възводьмъ [Будилович: 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 σκιάδης, προσκαίροις φαντίσμασιν ὠφέλοῦσα, καὶ σποδῶ δαμάλεως φαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους; μή τι τοιοῦτο μυσταγωγούσιν Ἕλληνες; ὧν λῆρος ἐμοὶ πᾶσα τελετὴ καὶ μυστήριον, δαιμόνων εὐρημα σκοτεινὸν, καὶ διανοίας ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, χρόνῳ βοηθούμενον, καὶ μύθῳ κλεπτόμενον... [Migne: 336–337] — *Хіба таке саме підзаконне й темне яке-небудь очищення, яке приносить користь тимчасовими кропленнями і оскверняє осквернених попелом телячим? Хіба на таку тайну 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:

[Видите ли] вканыною сню. и сквърнныю слоужьбою. стваряемою ѿ сквърныхъ языкъ. елнин вканынин, бладѣвыа жьрты. оученьемъ дьволемъ изъверѣтено потвореньемъ тѣмьнаго бѣса. и кощюнамъ злымъ кладомы требы. зловѣрнин. мнаше соуетоу истинною. слоужаще кланяюще са ндоломъ. нѣкое оухъщение бѣсовьско творяще (НС).

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.

Для більш повного розуміння сенсу переробки необхідно попередньо стисло прокоментувати ті основні елліністичні міфологеми та культу, що нагадуються Григорієм Богословом (надалі до більшості з них доведеться звернутися ще неодноразово в різних аспектах зіставного аналізу пам'яток). Принагідно слід зазначити, що у середньовічному слов'янському світі міфологеми 39СлГр коментувалися. Такими, як уже сказано, є вичерпні тлумачення Микити Траклійського, відомі в слов'янських перекладах і повторені на слов'янському півдні у вигляді, наприклад, таких окремих творів, як сербське «Сказаніє о скврѣннихъ бжѣхъ еллінскихъ...» та безіменна вставка сербського письма до Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського за рукописом XV ст. № 55 із Синодального зібрання ДІМ (Сказання наводиться в Додатках; наскільки нам відомо, це перша публікація пам'ятки)<sup>5</sup>. Ці коментарі надзвичайно цікаві як для розуміння 39СлГр в окремоті, так і для розуміння того культурологічного поля, в якому сприймалися твори Григорія Богослова у слов'янському світі. Між іншим, рівень цих коментарів не тільки не поступається сучасним енциклопедично-довідковим виданням, присвяченим античній міфології, але й за рахунок відсутності евфемізмів перевершує їх з погляду потреб наукової інтерпретації.

Першим у 39СлГр позначається міф про народження Зевса, названого у проповіді критським тираном-володарем: *Οὐ Διὸς ταῦτα γοναὶ καὶ κλοπαὶ, τοῦ Κρητῶν τυράννου, κἄν Ἕλληνες ἀπαρῆσκωνται* [Migne: 337] — *Не народження й переховування Зевса, критського володаря, нехай елліни й обурюються*<sup>6</sup>. 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 ἔχῃν συγκαλύπτουσαι, ἵνα πάτερα λάθῃ μισότεκνον δεινὸν γάρ ὄν ὡς παιδίον κλαυθμυρίζεσθαι, τὸν ὡς λίτον καταποθέντα* [Migne: 337] — *не крики й рукоплескання куретів та їх танці в озброєнні*<sup>7</sup>. У безпосередньому зв'язку з куретами автором подається натяк на культ Кібели та Реї<sup>8</sup> й на служителів Кібели корибантів: *οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαὶ, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες...* [Migne: 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 (οὐδὲ κόρη τις ἤμῃν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται [Migne: 337] — *не дівча в нас викрадається, і не Деметра блукає*)<sup>9</sup>, міф про Келея та Тріптолема (καὶ Κελεύς τινας ἐπεισάγει, καὶ Τριπτολέμους, καὶ δράκοντας [Migne: 337] — *не Келей якийсь, і не Тріптолем, і не дракони*)<sup>10</sup>; Елевсінії — містерії на честь Деметри, що дуже пишно відзначалися в Елевсіні (Ὁὐδὲν 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 Елевсінії розкривається через те, що вони протягом принаймні кільканадцяти століть були підвалинною частиною «не просто нехристиянського існування, але й грецького життя, грецької форми буття» [Кереньи 2000: 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 [Кереньи 2000: 36–37]. Остаточний занепад елевсіньського святилища датується 396 р., але перед цим ідеологічний опонент Григорія Богослова імператор Юліан зробив був спробу відновити культ, що приходив уже в занепад [Кереньи 2000: 41–42].

Таким чином, показово, що Деметра (мати, але не породілля; до того ж мати дочки, а не сина!<sup>11</sup>) давнього автора не цікавить — він відразу переходить до міфу про народження Діоніса із стегна Зевса<sup>12</sup>: 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 μηρὸς ὀδίνων ἄτελὲς κύβητα, ὥσπερ ἄλλο τι κεφαλῇ πρότερον [Migne: 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 блискавиці; блудні таїнства Афродіти; фалічна обрядовість та служителі фалічних куль-

тів іфюфали; принесення в жертву чужоземців у таврів; поклоніння богьні-діві; онанізм-малакія; міф про Пелопса<sup>13</sup>; культ Гекати; гадання Трофонія<sup>14</sup>; пророцтва додонського дуба<sup>15</sup> 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.

Втілені зазначеною частиною 39СлГр 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, становлячи відносно цілісну єдність, все ж не є завершальною у смисловому відношенні: безпосередньо далі в наступному розділі Григорій Богослов ще продовжує критику еллінізму. 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 СБЕ). Так, у «Ходінні Богородиці по муках» за рукописом XII ст. Троїце-Сергіївської лаври читається: ...завыша бѣ. и вѣроваша. юже ны вѣ тварь вѣ на работу створилъ. то они все богы прозваша. сѣнце и мѣць землю и воду. звѣри и гады [Мильков 1999: 586]. Те ж саме засвідчує СлАп, викриваючи своїх сучасників, якими вшановувались божи небеснии, а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии воднии [Гальковский: 52]. Інший рукопис повідомляє, що во твар вероват, в солнце и в месяц, и во звезды, и нини ижи в море и в реки, и во источники, и в дерева польская, и во звери, и во огонь, и во нныя вещи различная [Мильков 1999: 617]. СлКир закликає: не нарицанте совѣ бѣа на земли. ни вѣ рѣкаѣ, ни вѣ студенцаѣ. ни вѣ птицаѣ. ни на въздѣсѣ, ни вѣ сѣнці ни вѣ лѣнѣ, ни вѣ каменѣи [Гальковский: 69]. Із «Хроніки Георгія Амартола» довідуємося, що *єлині прешаша сѣнцю и лоунѣ и звѣздѣ ... и прочимь стоухнямь яко бмѣ слоужити* [Истрин 1920: 71]. Ці

положення мають 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 переробки, який був непогано обізнаною у проблемі людиною, ці постійні місця церковної критики чомусь виявилися несуттєвими. Водночас він, здається, не знайшов вправного способу композиційного завершення обраного ним уривку, і переробка створює враження обірваності. Звідси постають якоюсь мірою зрозумілими виправдальні кінцівки всіх списків СлГр: *сиже повѣсть велика естъ. но мы лѣности ради ѿ многа мало избрахом (ПЗ); досюда вестѣда си бысть. досюдѣ могохъ написати. даже несоша книгѣ ты царю граду. а мы высѣдше нѣ корабля. ндохомъ вѣ стоюю гороу. нѣ то еше велико слово нѣ 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 З9СлГр також нашоує 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 (оу)*..., *каѣ...* (*і не...*, *і не...*) трансформуються у стверджувально-констатуючі. Лише десь ближче до кінця виступає мало зрозумілий без оригіналу натяк *ли трипода. дѣлфичьскаго. ворожа. ... ли калѣнство запонство. чѣтѣтъ како вѣа* (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 конструк-

цій 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”» [Анічков 1913: 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 [Степанов 2001: 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 первое княжити*, пор.: [Долгов 1999].

Отож коли автор-русич 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.

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

Питання про те, в якому відношенні знаходяться південнослов'янський переклад та східнослов'янська переробка оригінально-го ЗСлГр, розглядалося Є. В. Анічковим, а в наш час — Б. О. Ри-

баковим. Перший дослідник вважав, що давньоруське повчання укладене з використанням давньоболгарського перекладу [Аничков 1914: 66], а другий дійшов протилежного висновку: давньоруська переробка могла бути виконаною безпосередньо з візантійського оригіналу автором, який добре володів грецькою мовою [Рыбаков 1981: 13–14]. До того ж Б. О. Рыбаков, 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. Будилович 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» [Будилович 1871: 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. Аничков: «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» [Аничков 1914: 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, у принципі, 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. Аничкову.

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. Анічкова, а далі й зовсім зник із поля зору науковців. Однак ретельне зіставлення невідповідностей між 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 ἕκτομαί, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥέαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιοῦτων εἰκόσ [Migne: 337] — *не оскоплення фригійців, не сопілки і корибанти, не тішленства, які на честь Реї людьми творяться, що жертвують і самі приносяться в жертву матері богів, як це матері таких і належить*). У перекладі ХІ ст. фраза має такий вигляд:

Ни фружськаа кроениа, и свирѣли, и кориванти, и елико же о реи члѣвци бѣсатся, жържште матери божьстѣи, и жьреми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ [Будилович: 2].

Список НС СлГр передає це в наступному викладенні:

ѡрлжьскыа слоньницѣ. и гоуслн. моуслкннѣ. и замара. нже бѣсатся жроуще. мѣри бѣсовьстѣи. афродитѣ богыни. короунѣ. короуна же воудеть и антихрѣща мѣи. и артемидѣ.

Зважаючи на те, що одним із центрів уваги автора СлГр є вибиття 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. ἕκτομη 'вирізання; вирізана частина; кастрація, оскоплення' передається у перекладі ХІ ст. як *кросниа*. Це слово у східних слов'ян мало кілька значень: 1) різання, обрізання; 2) нанесення собі порізів на знак печалі; 3) крій, покрій [СлРЯ ХІ–ХVІІ 8: 68]. Полишити поза увагою спеціально елліністичні оргіастично-язичницькі проєкції слова можна було, мабуть, користуючись не візантійським текстом, де грецьке слово передає ці проєкції безпосередньо, а відштовхуючись від давньоболгарського перекладу: використане слов'янське слово *кросниа* 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 *фрѣжъския* (ПЗ), *фрѣжъскыя* (НС), *фрѣжскія* (КБ), *фрѣжъскыя* (Ч), якому в грецькому оригіналі відповідає іменникова форма родового відмінку множини *Φρυγῶν* 'фрігійців'. Ад'єктивною ж формою *фружъская* передана вона також і перекладом XI ст. Прикметникова форма в редакції XIV ст. дещо інша — *фригниская крокъныя* [Тихонравов 1862: 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 'Осірідо꿛 старѣумоі' дуже чітко позначає міфологему про це розривання та розкидання: пор. др. *старѣумо꿛* 'розривання, роздирання'. Слов'янський переклад XI ст. також точно передає зазначене місце — *осиридово раздражанне* [Будилович: 4] (пор. др. *раздразити* 'розбити' та *раздрѣзати, раздрѣжу* 'розтерзати' [Срезневский III: 36]). А ось СлГр викладає це місце зовсім інакше: *проклѣтаго же ѡснрида рожение* [Гальковский: 24]. Смилова відстань між гр. *старѣумо꿛* 'роздирання, розривання' = др. *раздражение*, з одного боку, та др. *рожение*, з іншого боку, настільки велика, що при прямому перекладі подібне співвідношення не могло б виникнути. Таке могло трапитися тільки при посередництві слова *раздражанне* в давньоболгарському перекладі, яким скористався східнослов'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 *раздражанне*, 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* [Тихонравов1862: 100], пор. також *ѡсириде ѡсиридово* [СБЕ: 420]. Але головне те, що вираз *ѡсирида* роження органічно вплетений у контекст переробки: *мати бо его ражаючи ѡказиса. и того створиша блѣтъ* (НС).

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. раздражание* (= *дранье*). *мати бо его ражаючи ѡказиса* неможливо: таке прочитання не має семантичної зв'язності. Як раз навпаки: пишучи про рожаниць, автор відразу ж міг переосмислити слово *раздражание* як *разрожение*, що надихнуло його на пояснення про обставини народження богів та причини постання культу.

Ще одна характерна особливість стосується того, що у трьох списках СлГр фігурує форма жіночого роду від теоніма Діоніс — давальний відмінок жіночого роду *дѣѡмиссѣ* (ПЗ), *дѡмиссѣ* (НС), *дѡмисси* (Ч) проти родового відмінка чоловічого роду *дѣѡмисіа* у списку КБ. Усі форми є спотвореним продовженням первинної формули *ὄβδε Διόνυσος ταῦτα* в грецькому тексті, переданій *ни дѡмиссѣ сину* 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 у даному випадку відсутній.

Подібний же випадок прозорої можливості переосмислення первинного грецького маємо у трансформації фрази про Зевса як правителя Криту (*τοῦ Κρητῶν τυράννου*), що перекладом XI ст. подається як *критьскаго мѡчителѣ* [Будилович: 2]; пор. др. *мучитель* як відповідник до грецького *τύραννος* [СлРЯ XI — XVII вв. 9: 320]. У СлГр вже говориться про *критьскаго ѡканьнаго оучителя*. Зрозуміло, що гр. *τύραννος* '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 виразний доказ на користь того, що в основі СлГр може знаходитися текст 39СлГрXI, дає аналіз міфологеми про

ритуальні самобичування до крові спартанських юнаків: καὶ Λακωνικῶν ἐφήβων ἐπιβάν αἵμα, ξαινομένων ταῖς μάστιξι, καὶ τοῦτο μόνον κακῶς ἀνδριζομένων, οἷς τιμᾶται θεὰ, καὶ ταῦτα παρθένος. Οἱ γὰρ αὐτοὶ, καὶ μαλακίαν ἐτίμησαν, καὶ θρασύτητα ἐσεβάσθησαν [Migne: 337–340]. Видавець подає це місце таким чином: *и лаконьскѣихъ ... трѣбищѣнаа кръвь, прочасеаема ранами, ти се тѣчнѣя зълѣ кръпаштемъса, имъ же чѣтетъса богыни, и си же дѣва. Тижде бо и малакиѣя чѣтоша. и боуесть почѣтоша* [Будилович: 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 *лаконьскыхъ брадѣюущихъ* [Тихонравов 1862: 99]: пор. др. *брэдѣти* 'покриватися бородою' [СлРЯ XI–XVII вв. 1: 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 *лаконьская трѣбищная кровь* (при спотвореному *ланьская трѣбищная кровь* за списком Ч), як раз 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 обагрююча жертвник кров — ті січуть себе бичами і в цьому одному недоречно виявляють мужність на честь богині і при тому діві, тому що вони і нігу виановували, і неустрашимість поважали*. Очевидно, що автор переробки, не маючи змоги відновити пропущене слова юнаків і трансформуючи це місце у вираз *лаконьская трѣбищная кровь*, не міг зрозуміти також і подальшої фрази *ти се тѣчнѣя зълѣ кръпаштемъса*, бо анафоричний зв'язок займенника *ти* у формі множини чоловічого роду виявився 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.

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

Μάγων θυτική, καί πρόγνωσις ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεβλιαλογία... [Migne: 340] — *не магіє жертвоприношення* (пор. гр. θυτικόν 'обряд жертвоприношення') і *вгадування майбутнього за нутроцями розсічених жертв, і не халдейська астрономія і наука віщування долі за днем народження*. Відповідно у виданні перекладу XI ст. значиться: *Ни вльшвениа трѣбнаа ... провѣдъ пропоръна; и халдѣиска астрономия и родочтение* [Будилович: 3] при др. *пропоръныи* 'такий, що стосується розтину' = дгр. ἔντομος [Срезневський III: 1558]. Крапки видавця позначають пропуск у рукопису слова *magis*. Переклад у редакції XIV ст. передає це місце у вигляді *Ни волшьскаа трєбнаа проповѣдъ пропорна и халдѣискаа астрономия. и родочтєнкъ* [Тихонравов 1862: 100]. Зважаючи на відносний прикметник *волшьская* (др. *волшеский* 'такий, що відноситься до гадання, чар; *вльшьскыя книги*, XII ст. [СлРЯ XI–XVII вв. 3: 15]), можна підозрювати, що походить він від перекладу *маги* як *вльшьбънници* 'чарівники' — др. *магъ* у такому значенні відоме [СлРЯ XI–XVII вв. 9: 5]. Тоді переклад XIV ст. міг би вважатися тотожним до оригіналу: відносний за значенням формі родового відмінка множини *Μάγων* відповідає відносний прикметник *волшьская*.

Щодо списків СлГр, то вони викладають цей фрагмент дещо інакше і тотожною для них формою прикметника *волшебная* нібито в якісному значенні: *ї волшебнаа проповѣдъ <...> халдѣискаа ѡстрономѣа ї родочитанье*, 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 = *волшебнаа проповѣдъ* 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 *провѣдъ пропоръна*: 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 *\*vǎd-* 'знати', з іншого боку. До цього, між іншим, можна пригадати лексичну характеристику волхва із уже згаданого 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 *провѣдъ* як *проповѣдъ*. 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' [Срезневский II: 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 згадуваного вище натяку Григорія Богослова на обставини народження Афіни з голови Зевса. Грецький текст подає цей натяк досить прозоро: καὶ μηρὸς ὀδόντων ἀτελὲς κύβητα, ὥσπερ ἄλλο τι κεφαλῆ πρότερον [Migne: 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 дичишись сии, и стегно, ражданиѣх несношенѣя породѣ, акы инѣгда бѣ първое* [Будилович: 3]. Однак здогадатися з цього, що за фразою *акы инѣгда бѣ първое* 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 стегноражанняю несношенѣи пород. акы инюгда главѣ первѣе* [Тихонравов 1862: 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 *инѣгда* 'колись' та *първое* 'раніше'. А надалі вже автор давньоруської переробки, якщо він використовував міфологему про недоношеного Діоніса за списком XI ст., не став позначати, що це *було* (*трапилося*) *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 παύνια καὶ μαντεύματα, ἢ Δωδωναίας δρυὸς ληρήματα, ἢ τρίποδος Δελφικοῦ σοφίσματα, ἢ Κασταλίας μαντικὸν πόμα; Τοῦτο μόνον οὐ μαντεύσάμενα, τὴν ἑαυτῶν σιωπὴν. Οὐδὲ Μάγον θυτικῆ, καὶ πρόγνωσης ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία... [Migne: 340] — [I ne] Трофонієві з-під землі омани і пророкування, і не пустослів'я Додонського дуба, і не обопільні пророкування дельфійського трипіджика, 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 магіє 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 трофоніѣ по земли игранія и влѣхвованія, или додонскаго дѣбоу бладенія, и трипода дельфьскаго прѣмѣждранія, или касталино враженое питіе? Се тѣчьѣ. не оувражено свое оумлѣкновение. Не влѣшвениа трѣбѣнаа прѣвѣдѣ пропорѣна. и халдѣиска астрономія и родочѣтение, небесѣньнихъ шѣствиємъ строимо наше, иже ... сами себѣ аште кѣгда сѣтъ, или и бѣдѣтъ. могѣтъ вѣдѣти [Будилович: 3];

ли трипода. дѣлфичьскаго. ворожа. и розгометаник. и дѣлфичьскаа метаниа. писанаа въ книгахъ ли колоуѣнство запонство. чѣтоуѣтъ іако бѣга. и елнѣнское волхвованіе и волшебную проповѣдѣ. и наоузи смрадьни. ѿ нихъ же никыиже іазыкѣ гонѣзноуѣл и халдѣискаа астрономія. и родопочитаніе. иже естѣ мартолон (НС; 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 (игранія) на землі. Відразу ж виявляється ще одна неточність перекладу. Григорій Богослов має на увазі обмани і віщування: παύνια καὶ μαντεύματα. Дгр. παύνια є формою множини (вживаною частіше за однину) середнього роду від παύνιον, серед

значень якого є 'гра, забава; жарт, витівка' та у множині — 'вистава, комедія', що й передається словом *играния* у перекладі XI 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 изпод земли обманы и предсказания* [Богослов 2000: 647]. А ось перекладач 39СлГрХІ помилково бере за основу близьке значення іншого слова жіночого роду *игръца* 'гра, забава, святкування' = *играния*.

Найістотніше, що в СлГр за списком НС зазначена помилка перекладача XI ст. знайшла, здається, цікаве продовження у виразах *розгометание* та *афингискага метания*, які відсутні як в оригіналі, так і в перекладі. Річ у тім, що перша літера слова *играния* припадає у перекладі XI ст. на кінець рядка, тобто на початку наступного рядка читається *граница* [Будилович: 3]. При тому, що попереднє слово *земли* також закінчується на літеру *и* (тобто на кінці попереднього рядка читається *земли*, 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'янїзм 'гілки, пруті' (пор. сучасний болгарський застарілий поетизм *грани* 'гілки' або сrb. *грана* 'гілка'). Тому сприйняття фрази як *и трофониеж по земли / граница и вльхования, или додонскаго джбуу бладения* з перекладу XI ст. могло спричинитися до згадки про *розгометания* у СлГр за списком НС.

А. Калоянов і Т. Моллов у роз'ясненні до цього місця спираються на болгарську мову, наводячи сучасне болг. *розга* 'тінка прьчка' (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* значення 'поклоніння гіллю 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' [Срезневский III: 150–151] при укр. відповіднику *різка*. Відоме також і др. *метание* 'земний поклон' 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 *метаньенмець* та *розгометець* [Срезневский III: 129], якими називалися книги,



призначені для гадань через жеребкування [Афанасьєв 1994 III: 608]. Подібні гадання за спеціальними псалтирями були надзвичайно поширені на Русі [Мордовина, Станиславский 1982]. Остаточне пояснення знаходимо в О. М. Афанасьєва, який з посиланням на О. М. Пипіна повідомляє про «Книгу пророка і царя Давида» (збілочку XVIII або початку XIX ст.), призначену для гадань за допомогою жереба. Жеребкування полягало в тому, що кидались прутики (різочки) з нарізаними на них рисками. За кількістю рисок визначався номер того вислову гадальної книги, що мав слугувати відповіддю на задумане запитання [Афанасьєв 1994 III: 608]. У світлі цих даних вираз із 39СлГрХІ *по земли / граница* на тлі того, що протооригінал тут справді повідомляє про види гадань, цілком міг спровокувати автора списку НС на повідомлення про *розгометание* та *афинѣискаа метания*, *писаная в книгах* (як тут не пригадати чорноризця Храбра: *нъ чрътами и рѣзами и чьтѣхъж и гатаахъж погани сѣште*).

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. Один із них пов'язаний з виразом *семелино трѣвокладенъе громоу ї молъни*. У 39СлГрХІ говориться ж про *семелино трѣсновение кланѣмо*. Коли звернути увагу, що в грецькому оригіналі пишеться *καὶ Σεμέλης κεραυνὸς προσκυνούμενος* (*κεραυνὸς* 'удар грому, грім, переважно з блискавкою' — звідси *трѣсновение*, *προσκυνέω* — 'благоговійно поклонитися, 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 XI ст. є буквализмом, тоді як списки переробки вживають слово *трѣбокладенъе*, 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 *трѣбокладенне* відповідно до своєї критики ідолоських трєб.

Особливо цікавий випадок, коли список НС виявляє слід грецького оригіналу (загублений в інших списках) — *и бѣ швразѣ*

створены. Виразу відповідають слова καὶ τῆς σχήμασι (при дгр. σχῆμα, -ατος 'зовнішній вигляд; видимість'). Однак переробка наразі явно відхиляється від буквального змісту як грецького оригіналу, так і його перекладу за списком XI ст.: пор. Οὐδε Φαλλοὶ τινες καὶ Ἰθύφαλλοι, αἰσχροὶ καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν [Migne: 337] — *не фали якісь та іфюфали, мерзенні на вигляд і справами своїми*, що дослівно передається південнослов'янським перекладом: *Ни фали кации ни ифудфали, срамные образы и дѣлы* [Будилович: 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 доказову вагу в аргументації того, що СлГр укладене під виразним впливом саме тексту 39СлГрХІ.

### Орфографічні особливості східнослов'янських списків повчання

Для подальшого розгляду важливо вирішити, який же із 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 орфографічних особливостей списків (передусім показові закономірності позначень зредукованих, але на цьому фоні показовими виявляються також випадки передачі літери *у*) дозволяє вважати, що краще давній стан пам'ятки 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 *оу* є графічною нормою для всіх позицій. З другої половини XIII ст. диграф замінюється поступовим вживанням тільки однієї літери *у*, що постала внаслідок скорочення винесеного над рядок під титло першого елемента *о* у диграфі *оу* (із сучасних досліджень проблеми див.: [Гольштенко 1982]). 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) [Соболевский 1908: 51–52].

Щодо давньоруського півуставу, то він, як відомо, виявляється у двох варіантах: власне давньоруський та південнослов'янського походження (так звані старший півустав і пізніший півустав) [Карский 1979: 172]. Перший з них мав недовге — кінець XIV і початок XV століть — існування і характеризувався серед іншого поширенням літер *ѡ* і *ѣ* та відсутністю лігатури *ѣ*, тоді як остання у пізнішому півуставі активно вживана [Карский 1979: 172]. Водночас у старшому півуставі після приголосних літер вживається голосна літера *ѣ*, а у пізнішому півуставі поновлюється давня уставна норма використання диграфа *ѡѣ* в усіх позиціях: пор. наведені О. І. Соболевським приклади пізнішого півуставу **вѣпоустыни. ѡѣготовантѣ** [Соболевский 1908: 54].

Серед інших характерних рис пізнішого півуставу виявляються ще такі: використання лише однієї літери *ѣ* на місці *ѣ* та *ѣ*; «болгарський» тип написання сполучень плавних із зредукованими (типу **връхъ** тощо); спорадичне використання літери *ѣ* (зело) на місці *ѣ* та літери *ѣ* (юс великий) на місці *ѣ*; використання букв *ѣ* (фіта), *ѣ* (іжиця), *ѣ* (ксі) у запозиченнях як наслідування грецького правопису; голосна *ѣ* замість *ѣ* (добраа); *ѣ* (ї) десятиричне після голосних [Щепкин 1999: 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 *ѣ* список досить послідовно начебто відповідає цій хронологічній координаті: 92 випадки вживання диграфа проти чотирьох вживань просто літери *ѣ* (**волъшебнѣю, слѣжили, слѣженни, сѣще**) та одного випадку вживання лігатури (**переплѣтоѣ**). 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 [Тихонравов 1862: 83], засвідчує за цим параметром норму на першу половину XIV ст.: **ѡѣченьемъ, ѡѣхъщренъе, ѡѣды, ѡѣпирем, ѡѣкраінамъ** — початок слова без винятків;

наоузи, наоучившес, остроно/оуѣмѣа (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 — *сауѣженььа, вѣвненнаго, мѣка, родѣу* тощо та, з іншого боку, *слоуѣжаще, гоуслей, моуѣникѣискиа, вилоу, кладоуѣѣ, емоу, Ѡтоуѣуѣѣ* (вичерпний список).

У противагу до цього список КБ виразно демонструє вживання двох графічних варіантів — *оу* та *ѣ* — 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: *єланнскіа, поганій, жрѣтъвъ, везѣміе* 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 *ь* на місцях колишніх зредукованих; дотримана саме східнослов'янська норма написань плавних із зредукованими; відсутні літери *ѣ* (зело), *ж*, літера *ї* зустрічається лише двічі — один раз у заголовку (*поганій*) — з інверсією щодо звичайного порядку літер *и* та *і* в такій позиції) та в тексті (*писаній*); послідовно використовується літера *ѣ* або її аналог *ь*.

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 [Попов 1991; Півторак 1998; Ткаченко 1998], де розглядаються й основні на сьогодні нау-

кові 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.: [Ушаков 1961: 28]).

Алгоритм аналізу зредукованих у науці розроблений давно: розглядаються кореневі утворення (з окремим виділенням сполучень плавних із зредукованими), префіксальні, суфіксальні елементи (див. напр.: [Соколова 1930; Еленски 1960; Марков 1964]).

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  | скверныхъ    | скверненыхъ  |
| ѡмѣтаемъ     | ѡмьщемсѧ     | ѡмещемсѧ     | ѡмещемсѧ     |
| пыанство     | пыанство     | пѧнственое   | пыанство     |
|              | пьють        |              |              |
| тревнищанага | трьвнищанага | трьвнищанага | тревнищанага |
| делфичьскага | дѧлфичьскаго | д'фличьскаго | делфическаго |
|              | гоньзноуль   |              |              |
|              | жьрца        |              |              |
|              | рѣтъ         |              |              |
|              | лѣжнвага     |              |              |
| хорсѣ        | хѣрсѣ        | херсѣ        | хорсѣ        |
|              | къшь         | кошь         | къшь         |
| прелестъ     | прѣлестъ     | прелестъ     | прелестъ     |
|              | сѣхне        |              |              |
|              | мѣвь         |              |              |
|              | алѣчны       |              |              |

Послідовність збереження зредукованих списком НС цілком виразна, і стосується вона як сильної позиції (рѣтъ, къшь, сѣхне, мѣвь, хѣрсѣ), так і слабкої. Стосовно написання дѧлфичьскаго, де перший зредукований не є етимологічним (пор. дгр. Δελφικός 'дельфійський'), можна підозрювати якусь авторську гіперкоррекцію.

Водночас у тексті є й кілька випадків пропуску зредукованих: злымъ, зловѣрнин, мнѧще, нечтнвыга, книгагъ, книга, сны, чтоутъ,

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 *тѣмьнаго* у списку Ч та відмінному написанні *темнаго* у списках ПЗ та КБ), де появу літери ять можна пояснювати як типову помилку заміни графічно близьких ь та ѣ, пор.: [Карский 1979: 5–6]. Пояснення написання *тѣмьнаго* під впливом протооригіналу (пор. *бѣсовьско изобрѣтение тѣмно* [Будилович: 2]) відпадає: у видання закралася помилка — в оригіналі маємо написання *тъмно* [Фалев 1928: 245].

Відхилення у списку НС від етимологічно правильного вживання літер на позначення зредукованих поодинокі: наприклад, один раз зустрічається написання *трьвицьнага* при тому, що вірне східнослов'янське *травы* 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. *трьѣа*. Ще один випадок помилкового написання представлений формою *ѡтъмьцемса*, де у корені етимологічно очікувалася б літера е (при її історичному чергуванні з написанням ѣ: пор. стсл. *отѣмѣтати са* 'відхилитися, відкидати'). У перекладі XI ст. тут виступає написання *штѣмештѣтъ*. Щодо форми *алѣчьны*, то в ній так званий неорганічний зредукований у корені відомий слов'янським пам'яткам з найдавніших часів [Соколова 1930: 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      |
| толѣцѣх̄   | тѣлцѣх̄     | то'ци                | толѣцѣх̄    |
| скверненюю | сквърньоюю  | скверн'оюю           | скверньоюю  |
| сквернѣхъ  | сквърньныхъ | скверныхъ            | скверненыхъ |
| жертѣы     | жѣртвы      | жерт'вы              | жертвы      |
| жертѣ      | жѣртвы      | жѣртѣ                | жертѣ       |
| моланьгамъ | молѣньи     | мол'ниа <sup>м</sup> | молнигамъ   |
|            | верѣтѣче са |                      |             |

|             | сквьрноу   | сквер'ноу  | скверноу    |
|-------------|------------|------------|-------------|
| таверськаа  | тавьрьскаа | тавер'скаа | тавьрьскаа  |
| перв'венець | първенѣць  | пер'венець | первенець   |
| тревницьнаа | трьвицьнаа | трьвицьнаа | тревницьнаа |

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 *жроуце*, 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: *толѣцьѣѣ* (ПЗ) *толѣцьѣѣхъ* (Ч) (розірване кінцем рядка написання *тъ/лѣцьѣ* у списку НС не є, мабуть, показовим) *моланьяамъ* (ПЗ), *молъньи* (НС), *мол'ниа<sup>м</sup>* (КБ), *верьтаче са* (НС), *вол'гаре* (двічі) *пер'венець*, *тър'кмени*, *вол'хвовање* (при написанні *во'шевнаа*, у якому можна підозрювати слід зредукованого), *смер'даци<sup>м</sup>*, *хер'сѣ* (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 *держашче*, *держнѣша*, *оумольк'нѣтъ* можна вбачати відображення діалектної вимови північно-західного (псковсько-новгородського) ареалу [Баранкова 1998: 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 (*первое*; серед того, щоправда, написання *то'ци* не є показовим).

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

| ПЗ            | НС                        | КБ           | Ч             |
|---------------|---------------------------|--------------|---------------|
| срациньскӑ   | срациньскаго<br>сварожицу | срачйнскаго | сорочиньскаго |
| щѣ̆щають (са) |                           | очищаютьса   | щчищаютьса    |
| сорочиньскй  | срациньскаго              | срацинйскӑ | сорочиньскыа  |
| сорочинни     | срацини                   | срацини      | сорочинна     |

Як видно із порівняння, яскравими випадками цокання є форми *щѣ̆щають (са)* у списку ПЗ, та *срациньскаго (сорочиньскаго)* в НС, КБ, Ч і *сварожицу* 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 як раз про вияв цокання.

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

Повертаючись до інших випадків вживання зредукованих у списку НС (без наведення вичерпних переліків), зазначимо, що закономірності правильного вживання зредукованих виявляються також і на рівні суфіксально-префіксальних (*ізьвѣрѣтено, вѣкоушають*), флексивних (*навѣмь*), прийменникових написань (*вѣвбразъ, вѣрѣтъ*) тощо.

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'творѣмоу, вѣсов'ское, ѿмещем'са, окаан'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, са лишитъ, мажоутъ, мьють, почитають, скажетъ*), засвідчуючи південноруську



особливість. Відсутність літери ь зумовлена переважно винесеним над рядок написанням кінцевої літери т: *почитаю̄т̄, чтоӯт̄, творя̄т̄, зрѣ̄е̄т̄*.

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.

### Текстологічне порівняння східнослов'янських списків у співвідношенні з візантійським протографом

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 (що правда, 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 кладытъ*. У списку XI ст. виступає інший дієприкметник: *бѣсовско избрѣтєние тьмно: и мыслѣньи потворъ зълѣсовъ лѣтомъ помогаемо и коштуною крადомо* (з тим же прочитанням і в редакції XIV ст.) відповідно до грецького тексту *δαίμωνων εἴρημα σκοτεινόν, καὶ διαβολᾶς ἀνάπλασμα κακοδαίμονος, χρόνῳ βοήθουμένον, καὶ μύθῳ κλεπτόμενον* [Migne: 337].

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

Далі привертає увагу те, що словоформа множини γονάι 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 буквализму 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 *вѣсатса. жрѹще. мѣри вѣсовствѣн. афродитѣ* (НС), а в перекладі XI ст. це читається інакше — *и елико же о реи члѣвци бѣсатса жържште матери бохъствѣн, и жърми. елико же матери тацѣхъ подобаетъ* (варіант редакції XIV ст. *елико же о ирѣ члѣвци вѣсатса. жрѹще мѣри вѣсствѣн*). Останнє прочитання за смыслом також відповідає грецькому оригіналу: καὶ ὅσα περὶ τῆν 'Ρέαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεούμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιοῦτων εἰκόσ [Migne: 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 Ἴθυφαλλοι, αἰσχροὶ καὶ τοῖς σχήμασι καὶ τοῖς πράγμασιν при дгр. φαλλός 'культовий символ родючості у вигляді зображення чоловічого статевого органа; фалос' та Ἴθυφαλλός 'учасник фалічних процесій; розпусник'; пор. до цього ἴθυ 'прямо', тобто дослівно 'прямий фалос'. Остання назва у СлГр передана як *ї фюфилн* (ПЗ), и фюфоулин (Ч), ифа-эули (КБ). Близькою до оригіналу є форма списку

КБ, де спостерігається лише метатеза складів **ѡѱ** і **ѡѧ**, 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 **ѡ** 'ферг' і **ѡ** 'фіта' мали тотожне звукове значення (пор. написання **нѡѱѧли** перекладу в редакції списку XIV ст.). По-друге, на місці колишнього іпсилона бачимо літери **н** або **оѱ**, що також зрозуміло у світлі того, що відповідна кирилична літера **ν** 'їжиця' могла читатися або як **н** (= **ν**), передаючись і літерою **ю**, або як **оѱ**, яка могла з'являтися також на місці іжиці під впливом **ν** = **ν** та **оѱ** = **ν**.

Щодо списку НС, то в ньому спостерігаємо прикметникову форму **ѡѡѧфильскихъ**, де втрачена початкова літера **н** (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 **тавер'скаа дѣторѣзаніа ндоломъ**. **ниже ѡ пер'венець** (КБ, при явно зіпсованій варіації **дѣлорѣзаніе** у списку Ч), чому відповідає вираз **ни тавр'скаа стоужегоублення** перекладу XI ст. з його грецьким витоком **οὐδὲ Ταύρων ξενοκτονία** (йдеться про таврів, які приносили в жертву чужинців, див. далі).

Наступний випадок представлено виразом **ѡѡрѣновы сквьрныныа басни н коцюны** (НС) з його паралелями **ни орфеовы грѣбы и таинны** у перекладі XI ст. та **οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια** в грецькому тексті. Отже, трансформація імені **Орфей** у форму **Ефрен** (вона поновлюється з прикметника) відбулася вже у спільному протографі з подальшим перекрученням **ѡѡрѡновы** у списку ПЗ та **еврѣйловы** у списку Ч.

Однаковою для списків є також трансформація теоніма **Μιτρα** (др. **Μίθρας** і **Μίθρης**): **митрофа мѡка** (ПЗ), **митроѡѧ мѡка** (НС) **митроѡѧ мѡка** (КБ) з подальшим перекрученням **митрофана мѡука** у списку Ч при паралелі **ни митрова мѡка** з перекладу XI ст., при прочитанні **ни мифрова мѡка** 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 якоесь 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 місця! Це показово у світлі того, що автор списку НС взагалі активно використовує фіту навіть там, де її не повинно бути за етимологією слів: *ѿрлжъскыа, ѿивѣиское, ѿалликады, еѿрѣновы* — в інших списках виступає відповідне написання літери ф. З урахуванням цієї обставини та з огляду на те, що на Русі літера *ѿ* виходить із ужитку з другої половини XII ст., а поновлюється лише як результат другого південнослов'янського впливу (кін. XIV — поч. XV ст.) [Борковский, Кузнецов 1963: 51], цю графічну особливість можна пояснити лише як пізню рису.

Зазначимо ще, що написання аналізованого вже теоніма *Діоніс* у трьох списках засвідчене у формі жіночого роду, лише список КБ формою *дѣлмѣсла. стегнѣраженію* може доносити відгомін протографа: *Ὁὐδὲ Διόνυσος ταῦτα, καὶ μηρὸς ὀδίνων ἀτελὲς κύημα.*

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

Така кількість абсолютно прозорих спільних відхилень СлГр від слов'янського перекладу XI ст. та грецького тексту *ε*, 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 [Гальковский 1913: 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, аніж 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 тревоу кладоутъ и творать. и словеньскымъ языкъ. вилаамъ. и мокошын. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаницы. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтачеса пьютъ емоу въ розѣхъ. и шгневи сварожницю молатса. и навемъ мѣвъ творать. и въ тѣстѣ мосты дѣлають. и колодязѣ. и нна многаѣ же оутѣхъ;

б) въ швразъ створены. и кланяютса имъ. и требы имъ кладоутъ. словѣне же. на свадьбахъ въкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ вѣдра. пьютъ;

в) по стѣмъ крѣщенїи черевоу работни. попове оуставиша трепарь прикладати ржѣтва вѣци. къ рожаничнѣ трапезѣ шклады дѣюче. таковни нарицаютса кармогоузыци а не равн вѣжн. и недѣлн днѣ и кланяютса написавше женоу. въ чѣвчьскъ швразъ тварь.

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

| ПЗ               | НС               | Ч               | КБ            |
|------------------|------------------|-----------------|---------------|
| е вѣсатѣ.        | нже вѣсатса.     | нже высатса     | нже вѣсатса   |
| жрѣще мѣтри      | жрѣще мѣтри      | жроуще мѣтри    | жрѣще матери  |
| вѣсовьстѣи       | вѣсовьстѣи       | вѣсовьстѣи.     | вѣсовьстѣи    |
| афродитѣ         | афродитѣ         | афродити        | афронитѣ. и   |
| вгинѣ. і корунѣ. | богини. короунѣ. | богини короуни. | богини корунѣ |

|   |  |   |   |
|---|--|---|---|
|   | короуна же<br>боудеть и<br>антихр <sup>с</sup> ща мти.   |   |   |
| Фаликации же і<br>фюфали. чтутъ<br>срамным оуды.  | оалкады.   | филикаци же и<br>фюфоули<br>чтоутъ срамныа<br>оуды.                               | фалкациже и<br>фафули чтутъ<br>срамныа уды  |
|   | и въ образъ<br>створены.   |   |   |
| і кланяють <sup>с</sup><br>имъ. и требы<br>имъ кладутъ.<br>от нихъ                          | и кланяютса<br>имъ. и требы<br>имъ кладутъ.<br>от<br>оюфильскихъ<br>же. и от<br>аравитъскихъ<br>писаній. | и кланяютса<br>имъ. и требы<br>имъ кладутъ.<br>от них же                          | и кланяютса<br>им. и требы<br>имъ кладутъ.<br>от нихже                                    |
| болгаре<br>научивше <sup>с</sup> . от<br>срамныхъ<br>оудъ истекшую<br>скверну.<br>вкусашють | наоучшеса<br>болгаре. от<br>срамныхъ оудъ.<br>истекающею<br>скверноу.<br>вкоушашють.                     | наоучшеса<br>болгаре. от<br>срамныхъ оудов<br>истекшую<br>скверноу.<br>вкоушашють | писаніи<br>болгаре<br>научшеса. от<br>срамныхъ<br>удъ<br>истекшю<br>скверну<br>вкусашють. |
|   | и соутъ всѣхъ<br>языкъ<br>сквернѣише и<br>проклатѣише.   |   |   |
| лаконьскаа<br>тревицнаа<br>кро <sup>в</sup> .<br>просажаемая<br>ранами                      | лаконьскаа<br>трѣвицнаа<br>кровь.<br>просажаемая<br>ранами<br>то ихъ<br>епитемья.                        | ланьскаа<br>тревицнаа<br>кровь.<br>просажаемая<br>ранами                          | лаконскаа<br>тревицнаа<br>кровь<br>просажаемая<br>ранами.                                 |
| і мокашь чтутъ. і<br>малакию  | и мокошь<br>чтоутъ. и кылоу.<br>и малакыа  | и мокошь<br>чтоутъ. и<br>малакию. и<br>кылоу.                                     | и мокошь<br>чтутъ и малакию.<br>и кылу  |
|   | иже есть<br>роучьный   |   |   |

|   |   |  |  |
|---|---|--|--|
| наоузи<br>смрадинн.   | БЛОУДЪ.<br>и наоузи<br>смрадинн.<br>от нихъ же<br>никынже<br>языкъ<br>гоньзноюлъ.   | и наоузи<br>смрадинн.  | и наузи<br>съмрадинн   |
| халдѣйскаа<br>остроноумѣа. ꙗ<br>родопочитанье                                 | и халдѣйскаа<br>астрономиа. и<br>родопочитанье<br>иже естъ<br>мартолон  | и халдѣйскаа<br>встрономиа и<br>родъчитганне.                        | и халдѣйскаа<br>острономиа. и<br>родопочитганіа.             |
| ефроновы<br>скверныа<br>васни   | еѡрѣновы.<br>сквѣръныа<br>васни<br>иже и всюда<br>соутъ   | еврѣйловы<br>сквернены<br>васни.                                     | ефрѣновы<br>скверныа<br>васни,                               |
| осира. сего же<br>осирнда. скажю <sup>т</sup><br>книги                        | осирнда того<br>же осирнда.<br>скажеть книга<br>лъживаа и<br>сквѣрънаа.   | всирнда. того<br>же всирнда<br>скажють книги                         | осирнда. тогоже<br>осирнда<br>скажеть книга                  |
| сороцинъскаа.   | срацинъскаго<br>жьрца.<br>моамеда. и<br>вохмита<br>проклатаго.  | сорочинъскаа.  | срацинскаа.  |
| такъ нелъпы <sup>м</sup><br>проходомъ<br>прѡде. но<br>смердѣщи <sup>м</sup> . | такъ нелъпы <sup>м</sup><br>проходомъ<br>пронде.<br>рожагасъ.<br>того ради и<br>вгомъ его<br>нарекоша.<br>начаша мыти<br>гоузицѣ. | такъ нелъпы <sup>м</sup><br>проходомъ<br>прѡде<br>смердѣщим          | такъ нелъпы <sup>м</sup><br>проходомъ<br>прѡде<br>смердѣчим. |
| сороцинн<br>мыю(т) оходъ.<br>ꙗ болгаре. ꙗ<br>терканнн ꙗ<br>холмн.             | срацинн и<br>болгаре. и<br>търкмени.  | сорочина<br>мыють входы.<br>и болгаре. и<br>търкме вбизи<br>и колмн. | срацинн мыють<br>оходъ и болгаре<br>и търкменн. и<br>колмн.  |

|   |  |   |   |
|---|--|---|---|
|   | и олко ихъ<br>есть въ вѣрѣ<br>той. и омытье<br>то вѣливають<br>въ рѣть.          |   |   |
| сего не<br>могуть <sup>ѣ</sup><br>лишити. | сего же не<br>могутъса<br>лишити.<br>наченше въ<br>поганьствѣ.<br>даже и доселѣ. | сего же не<br>моукоутъ са<br>лишити           | сегоже не<br>могутъ са<br>лишити.             |
| проклатого<br>ставленьа в.га<br>трапезы   | проклатого<br>того ставлення<br>вторыа<br>трапезы                                | проклатого<br>ставлення.<br>вторыа<br>трапезы | проклатого<br>ставленіа<br>вторыа<br>трапезы. |

Усього дрібних різночитань виявляється кільканадцять. Винесені окремо (*коруна же боудеть и антихрща мати; и въ образъ створены; от ѳюфильскихъ же и от аравитьскихъ писаній; и соуть всѣхъ языкъ сквърнѣише и проклатѣише; то ихъ епитемья; иже есть роучный блоудъ; от нихъ же никыиже языкъ гоньзноуль; иже есть мартолон; яже и всюда соуть; [книга] лъживая и сквърнѣная. жьрца. моамеда. и бохмита проклатого; того ради и богомъ его нарекоша; и олико ихъ есть въ вѣрѣ той; и омытье то вѣливають въ рѣть; 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 (*сквърнѣише, лъживая, сквърнѣна, жьрца, вѣливають въ рѣть* 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 відповідностей у жодному іншому списку і які змальовують розмаїту картину виявів нехристиянського поводження русичів. Обидва ці різночитання становлять компілятивне використання СлЗл (пор.:



[Гальковский 1913: 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 текстах: 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 вѣсловаца* та *григоріа вѣслова* відповідно. Це ж ім'я у списках ПЗ і Ч представлено відповідно формами написання *григорья* та *григорья*. Проте буквально тут же написаннями *изоврътено в толцьѣхъ* та *изъврътено въ тълцеѣ* об'єднуються списки ПЗ і НС, натомість списки КБ і Ч об'єднуються більш поширеною конструкцією — *изъоврътено в тоѣци его* та *изъврътено в толцьѣхъ 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 виграшні з погляду теми негативно-оцінні місця. По-друге, список ПЗ, з одного боку, містить явні пропуски й недописані місця проти інших списків (*кладомы зловѣрніи при кладомы требы*).

зловѣрнии в НС, кладомы требы. зловѣрній в КБ, требы кладоуть. зловѣрнии в Ч; се слов. ї ти при се же словенѣ в НС, се<sup>ж</sup> словени в КБ і се же словени в Ч тощо) та, з іншого боку, має одну важливу глосу (ізвыкоша елени класти требы. атреמידу. ї артеמידѣ. рекше роду ї роженицѣ проти начаша елини. ставити трапезоу. родоу и рожаницамъ в НС, извыкоша елнини класти требы. родѣ и ро<sup>ж</sup>ница<sup>ж</sup> в КБ, изъвыкоша елини. класти требы рожаницамъ в Ч). Оскільки пропуски, недописані місця та пояснювальна глоса ніяк не відображені в інших списках, то можна вважати, що й список ПЗ не був використаний 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 етноконфесіонізм *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.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> У зв'язку з такою багатоаспектністю надалі деякі місця з пам'яток будуть кількаразово повторюватися для зручності сприйняття авторської думки.

<sup>3</sup> 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 вимагалось витримати дванадцять важких випробувань, серед них — випробування голодом, спрагою, вогнем, холодом, болем тощо [САМ: 139]. Саме вони маються на увазі в Григорія Богослова.

<sup>4</sup> Її електронну копію разом із копіями кількох інших важливих джерел ми одержали вже після закінчення монографії і тому не змогли врахувати нові свідчення повною мірою. Користуємося нагодою висловити щиру вдячність О. М. Казаковій за сприяння в копіюванні пам'яток.

<sup>5</sup> Залишаючи докладну характеристику пам'ятки для окремого дослідження, зауважимо лише, що «Сказання» при його виразному давньосербському походженні має, як на це спрямував нашу увагу також Д. С. Іщенко, окремі давньоболгарські палеографічні риси. Це значить, що пам'ятка була списана з давньоболгарського протографа. Наше знайомство з текстами кількох суміжних за змістом джерел сербського письма (опублікованих Д. М. Буланіним за болгарськими рукописами [Буланін 1991: 332-364]) дозволяє обстоювати думку, що й протограф східнослов'янського СлГр був укладений на слов'янському півдні. У цій частині ми цілком можемо поділити погляди Т. Моллова та А. Калоянова.

<sup>6</sup> 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 [САМ: 105–107].

<sup>7</sup> 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 [САМ: 124].

<sup>8</sup> Кібела, або Велика Мати, — малоазійська богиня фрігійського походження, культ якої у греків злився з культом богині Реї. Фрігійці 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 злилися з корибантами [САМ: 120–121].

<sup>9</sup> Деметра, дочка Кроноса та Реї, сестра і дружина Зевса, вшановувалася греками як богиня родючості, хліборобства та шлюбу. Коли дочку Деметри Пер-

сефону 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 [САМ: 81–82].

Григорій Богослов, говорячи про викрадення дочки та про мандри Деметри, не називає прямо ім'я Персефони. Можливо, тут проступається прадавня елліністична традиція табу: ім'я таємничої дочки не вільно було називати (пор. [Керень, 2000: 52–53]).

<sup>10</sup> 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. Своєю чарівною колісницею Тріптолем об'їздить увесь світ і навчає людей хліборобства [САМ: 118, 52–53, 194–195].

<sup>11</sup> Пор. характеристику К. Керень: 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 [Керень 2000: 52].

<sup>12</sup> 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 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 [САМ: 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 [САМ: 44–46, 85–87], про що тут же нагадує Григорій Богослов.

<sup>13</sup> Батько Пелопса Тантал, бажаючи пересвідчитися, що 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 поновили Геракл як Олімпійські ігри [САМ: 159–160].

<sup>14</sup> Трофоній — хтонічне божество, син Аполлона (варіант: Зевса або орхоменського царя Ергіна), наділений даром відкривати людям майбутнє, поглинутий землею за підступне вбивство брата [САМ: 195].

<sup>15</sup> 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 дуба, тому корабель сам давав віщування.

**РОЗДІЛ IV**  
**КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА «СЛОВА**  
**СВ. ГРИГОРИЯ О ТОМ, КАКО ПЪРВОЕ**  
**ПОГАНИ СУЩЕ ЯЗЫЦИ КЛАНЯЛИСЯ ИДОЛОМЪ...»**

**Концепт вчення**

Уже Є. В. Анічков звернув увагу на те, що СлГр говорить про якусь *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 якусь мерзенне *вчення*» [Аничков 1914: 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 шканьноую сию. и сквърьноую слоужьбоу. стварлемоую ѿ сквърьныхъ языкъ. елини шканьни, бладѣвыа жьртвы. оученьемъ дьаволемъ. изъшврѣтено потвореньемъ тѣмьнаго бѣса. и кошоунамъ злымъ кладомы требы. зловѣрни. мнѣше соуетоу истинною. слоужаще кланяюще сѧ идоломъ. нѣкое оухыщение бѣсовско творяще. мы же сиухъ чада ѿмьщемсѧ. нечтивыа жьртвы. дьавола. служенна. и кладеннаа требъ. критьскаго шканьнаго оучителя. моамеда. проклѣтаго срачиньскаго жерца (НС).**

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

видите ли таиняю силоу <...> еда на сицевоюю таиноу при-  
водатъ елини? ихъ же блади мѣнѣ вса жрѣтвы таины,  
бѣсовско изобрѣтение тѣмно, и мысленѣи потворъ  
зѣлобѣсовъ, лѣтомъ помагаемъ, и коштюною крадомо <...>  
(ті мужі, що поклоняються Слову) хытрое се и скврѣ-  
нѣное прѣпиране ѡгѣмештжѣ [Будилович: 2].

Автор СлГр своєрідно компілює місця з початкової частини оригіналу, і за характером компіляції видно, що автор 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* [Будилович: 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 *таиняю силоу* — йдеться про силу Божественної таїни, вчення: прикметник *таиняю* є відносним за значенням, що прямо впливає з виразу *τοῦ μυστηρίου τῆς δυνάμεως* в оригіналі (дгр. *δύναμις* 'сила') = *тайства силу*.

Автор СлГр цей концепт вичленовує, але полярно змінює його спрямованість: пор. *видите ли таиняю силоу* проти *видите ли оканьяюю сню и скверьяноую слоужьвоу*. Очевидно, це дозволяє йому прокласти місток до поняття *вчення диявольське* й завдати самому вченню нищівного полемічного удару.

Тут же автор, закликаючи зрєктися *требѣ критьскаго оканьянаго оучителя. 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 *критьскааго мжчигтелѣ* у вираз *критьскааго оканьянаго оучителя*. Зевс-*мучитель* постає, отже, *учителем* разом із своїм сарацинським, так би мовити, сподвижником «жерцем» Магометом.

Дещо пізніше переробка знову позначає цю ж саму домінанту у тій же комбінації елліністичного та мусульманського: *Щ ѡѡфилскихъ же и Щ аравитскихъ писаній. науцьшеса болгаре* (НС). Таким чином, з'являється ідея *писання*, від якого *навчаються*. Надалі вона, принагідно кажучи, провокує автора списку НС на проміжну вставку про розгометання писаная въ книгахъ.

Кульмінаційний момент ідеї вчення пов'язаний з постановням 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: *Щ тѣхъ изыкоша древле халдѣи* (др. *изыкнути* 'вивчити, навчитися' [СлРЯ XI–XVII вв. 6: 132]) та того же *шсрица. скажетъ книга лъживая и сквърнѣнага срачиньскаго жьрца моамеда и вохмита проклѣтаго* і далі за текстом (НС).

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

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 доїде се слово, і ти начаша треба класти роду и рожаницам*, перекладаючи вираз *доїде се слово* як 'прийшло це вчення' [Анічков 1914: 69]. Це відповідає духу пам'ятки, але не є точним. У списку ПЗ насправді читається *тако<sup>ѣ</sup> и до словѣнь доїде се слов. и ти начаша треба класти роду і рожаницѣ<sup>ѣ</sup>*. 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 *изыкше* зустрічається ще раз тільки у списку ПЗ незадоволю до проаналізованої вище цитати:

| ПЗ   | НС  | КБ   | Ч   |
|--|---|--|---|
| халдѣиска <sup>а</sup><br>встронооумѣна.<br>і родопочитанье. | и халдѣискага<br>астрономна. и<br>родо. почитанне.<br>еже есть<br>мартолон. | и халдѣискаа<br>острономла. и<br>родопочитаніа.      | и халдѣискага<br>встрономна и<br>родѣчитанне.       |
| і еврачскн <sup>а</sup> сны.<br>і чары.                      | и дражьскыа<br>сны. и чары<br>и оусрачѣ<br>и къшь.                          | и фрачъскыа<br>сны, и чары,<br>и оусрача,<br>и къшь. | и фрачъскыа<br>сны и чары.<br>и оусраца.<br>и коць. |
| <i>Ізвыкше.</i><br>ефроновы<br>сквернѣа басни.               | еорѣновы.<br>сквѣрнѣа<br>басни.   | еорѣновы<br>скверныа басни,                          | еврѣйловы<br>сквернены басни.                       |

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 слова *извыкше*. Втім, слід врахувати, що попередній текст подає відповідний до оригіналу перелік марновірств, продовжений у списках східнослов'янськими вставками і чары, и оусрачѣ, и къшь. 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 къшь* відсутні в обох аналізованих нами перекладах, де читається так: не *фрачъскыа мнныа чыстыа танны* [39СлГрХІ: 4, ствп. 1] та *ни фрачъскыа мнныа танны чѣтыа* [39СлГрХІХ: 16зв., ствп. 1]. 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, коші (міфів). А зваживши, що назва *къшь* (*коць*) у трьох списках читається на місці *Ізвыкше* у списку ПЗ, можна припустити, що це останнє написання постало, у свою чергу, під впливом написання *и къшь*.

В цілому ж у даному випадку можна все-таки запропонувати прочитання *извыкше ефроновы скверныа басни*. У 39СлГрХІ тут читається *ни орфеовы трѣбы и танны* [Будилович: 3] — пор. οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια [Migne: 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 крѣчени черевѣ работни попове. оуставниша трепарь прикладати. ржѣтва вѣи. къ рожаничьнѣ трапезѣ. Шклады дѣюще. Надзвичайно показова остання фраза цієї вставки: и недѣли дньи кланяютсѣ. написавше женоу. въ члвчскѣхъ вѣразѣхъ тварѣ. У світлі наскрізної настанови на критику рожаничного культу важко не погодитись з тим, що слово *написавше* також має проєкцію на це вчення (про яке *скажетъ книга*, між іншим, — тобто *писане* вчення). Про яку *жену въ чловѣчьскѣ образѣ тварѣ* 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 егуптане требы кладоуть. нилоу. рѣцѣ. и вгневи. рекоуше. нилѣ. плододавецѣ вѣтъ. и раститель класомѣ. а вгнь вѣтъ егда съхне житѣ. тогда спорыню творить* (НС). 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 и се и еше* 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 раздражание, друугаа напасть чьтома егуптиями* [Будилович: 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 обоженною 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 наведене вище *череву работни попове оуставниша* щодо Русі).

### 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 етнімія СлГр і наскільки ця етнімія є показовою для розуміння концепції пам'ятки.

Проблеми торкнувся Б. О. Рибаків 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, срачиньского жерця”; говориться про Крит, і тут нагадується в тих самих виразах той самий “Мамед”. Окрім сарацинів, автор знає також їх противників, хрестоносців-фрягів<sup>1</sup> (поставивши їх замість фракійців 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» [Рыбаков 1981: 12–13].

Таким чином, Б. О. Рибаків надає етніміам 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 канони: позначення народів завжди так чи інакше спрямовується на їх віру, і 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 [Лотман 1993: 407]. Тому географія в середньовіччі була не стільки наукою, як скоріше нагадувала своєрідний різновид релігійно-утопічної класифікації народів [Лотман 1992: 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 [Долгов 1999]. 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...* [ПВЛ: 15].

Григорій Богослов справді називає еллінів, спартанців, єгиптян, фрігійців, таврів, фракійців, але в тому ж ряду фігурують халдеї, маги, курети, корибанти, іфіюфали. У цілому йдеться не стільки про різні народи, скільки про розмаїття язичницьких виявів в елліністичному світі. Лексика ж СлГр радикально змінює акцент у бік етнімії. Поставлена заголовком, ця акцентуація позначається з першого ж її речення: *Видите ѡканьноѡю сию и сквърьноѡю слѡужбуѡ стваряемоѡю ѡ сквърьныхъ языкъ елини ѡканьнии*. 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 нищого 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) [СлРЯ XI–XVII вв. 5: 236]. Це ж значення потверджується фразою *замарьныя писки гласящемъ* із зовсім іншої пам'ятки [СлРЯ XI–XVII вв. 5: 236]. В оригіналі 39СлГр тут йдеться про вигуки, оплески й танці куретів та про сопілки фрігійців і корибантів: ... οὐδὲ Κουρήτων ἦχοι, καὶ κρότοι, καὶ ὀρχήσεις ἐπιλοι <...> οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαί, καὶ ἀβλοί, καὶ Κορύβαντες... [Migne: 337]; пор. ...*куритьсти звъци, и пласьци, и пласания въ орджии <...> фружьская кроения, и свѣрели, и кориванти...* [Будилович: 2]. Очевидно, перший укладач пам'ятки посилив антиідольську 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 фригіяни *Ῥρѣзоваахуѣ срамные оуды свое и състрадаваахуѣ рен. зане скръѣѣше реа за дѣтцѣ кою кровнѣ погангтааше. и пискове твораахуѣ. да не чюють волѣзни Ѡ пискове пискаюциѣ* [СБЕ: 418]. В іншому варіанті коментарів це читається так: *твореще празѣнникъ фригѣане, Ῥρѣзоваахуѣ срамные ѣды. продражающе и сьскръеще рен. скръѣи ради нѣ же имаше дѣти ради свонѣ поглнгаемых Ѡ крона. и писканми пискахуѣ да волѣзни имѣ шельгчавают се. и да подвижѣт се въ Ῥρѣзаніе ѣдомъ своимъ. юже пискове дѣбахуѣ нѣци повпоѣлени коривантѣ. рекше ѣтѣшающе рею* [ТлГрXV: 5]. Подібне ж знаходимо ще в одній редакції: *Въ фригги вѣ капище арѣта. в нем же празднѣюще фригги Ῥρѣзваающе дѣтотворныа оуды подоващеса онаѣ еѣдѣ юже пострада. чадомъ пожнраемымъ Ѡ крона. и свѣрили свирахуѣ. покрывающе тоа волѣзни. и Ῥρѣзанье терпаше* [39СлГрXIV: 15–15зв.]. Народно-поетичні тавтології *пискове пискаюциѣ, писканми пискахуѣ, свѣрили свирахуѣ* (пригадаймо *трубы трубят* із «Слова о полку Ігоревім» або ще *сопелми листе пиюще* в Никона Черногорця) дають підстави міркувати, що щось подібне могло імплікувати нагадування в 39СлГр про інструмент *замара*, який мав явно писклявий тембр звучання, пор. *замарьныя писки гласящем* [ЖФП: 380] (між іншим, тут можна



|   |   |   |
|---|---|---|
| чтѣтъ <sup>ѣ</sup> срамныѧ<br>оуды.<br>і кланяють <sup>ѣ</sup> имъ. и<br>требы имъ кладоу <sup>тъ</sup> . | чтоу <sup>тъ</sup> срамныѧ.<br>оуды.<br>и кланяются н <sup>мъ</sup> . и<br>требы н <sup>мъ</sup> кладоу <sup>тъ</sup> . | чтоу <sup>тъ</sup> срамныѧ<br>оуды.<br>и кланяются имъ. и<br>требы имъ кладоу <sup>тъ</sup> . |
|---|---|---|

Зміст тут такий: *якись там (народи) фалікаці та фюфіли (або іфюфіли) вишановують сороміцькі частини тіла, і кланяються їм, і треби покладають. У дещо видозміненому і доповненому вигляді це ж саме викладає і список НС:*

Фаликады. и въ образъ створены. и кланяются имъ. и  
требы имъ кладоу<sup>тъ</sup>. словѣне же. на свадьбахъ  
въкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ вѣдра. пють.  
Ѡ фюфильскихъ же. и Ѡ дравитьскихъ писанин. наоучыше  
са болгаре. утъ срамныхъ оудъ. истѣкающею скверноу  
въкоушають. и соу<sup>тъ</sup> всѣхъ языкъ сквернѣше и  
проклатѣнше.

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 (= в образъ створены) фалосів, і треби їм кладуть. Слов'яни ж на весіллях вкладають (цо) срамоту і частик у відра і п'ють. Від фюфильських же й арабських писань навчилися болгари — від соромних частин тіла витікающею скверною 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. *какон*, *какын*, який передавав форму множини дгр. відносно-запитального займенника *тс*, 'хто', мн. *твес*). 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 ньому бачимо безсумнівне трансформаційне продовження етнонімічного смислу назви

*ифюфали*: от фюфильскихъ же и от аравитъскихъ писаній науучьшеса болгаре. Водночас автор протографа списку НС добре розумів правильне первинне значення назви *фаликаци*, бо пише, що вони **въ вбразъ 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 ифюфали*, 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 посильне пояснення-трансформацію: *фалкады. и въ вбразъ 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 ифюфали* 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: *фалкады. и въ вбразъ створены* і далі за текстом аж до виразу *Ѡ ѡфильскихъ* (поєднання виділених слів і виводить на початкову форму *ифюфали*).

Наступне етноцентричне переосмислення знаходиться тільки у списку НС: *и науџи смрадьни. Ѡ нихъ же никыи же газыкъ гоньзюуль*. Первинний вираз *науџи смрадьни* має на увазі відомі *наузи* — талісмани, обереги у вигляді вузлика, який носили на шиї, прив'язували до руки тощо [СлРЯ XI–XVII вв. 10: 290–291], але автор списку НС, як видається в загальному контексті, сприймає слово як назву тюркської народності *огузи* (др. *оузи*), додаючи сюди якусь непевну етнімічну назву *гоньзюуль*. У світлі того, що др. *оузи* мало також значення 'рис' із його синонімом *сорочиньское пшено*

[Ищенко 1969], можна вважати вірогідним асоціативний зв'язок назви *наузи* із позначенням сарацинів у СлГр. Щодо виразу *тазыкъ гоньзюульъ*, то подібного етноніма нам виявити не пощастило. Можливо, це взагалі не номінативна, а предикативна конструкція, коли взяти до уваги стсл. *гонезнижти* 'звільнитися, порятуватися' [Старославянський словарь: 174] та др. *гонезати* 'позбавлятися; утрачати' і особливо *гонезнути* 'порятуватися; позбавити життя; позбавитися когось', пор. ще *живота гонзнути* 'позбавитися життя; позбавити когось життя' [СлРЯ XI–XIII 4: 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 як етноніма назви *замара*, 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 домінант 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 «виборі 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 старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела громная* в апокрифічній «Бесіді трьох святих» [Васильєв 1995] або *вы оубо шкании жидове. и сквернии бесѣрмене* у «Палей 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 шсрида. скажеть книга лъживаѣ и сквѣрнѣѣѣ.  
срачиньскаго жьрца. моамеда. и бохмита проклѣтаго. іако  
не лѣпымъ проходомъ пронде. рожамса. того ради и бѣмъ  
его нарекоша (НС).

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 тоуда родишасѣ сорочина. А тому, стверджують списки, ѿтолѣ начаша мыти гоузицѣ. срацини. и болгаре. и тьркмени. и шлико нхъ естъ въ вѣрѣ то. и шмытъе то въливають въ рѣтъ (НС). 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 світи 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 еѣже нѣльзѣ псати срама раѣ* [ЛаврЛіт: 84–85]. Проте, здається, пояснення цієї *лесті* все ж таки наводиться дещо пізніше у Промові Філософа:

слышахомъ іако приходили суть Болгаре. оучаше та прияти вѣру свою. ихъже вѣра шсквѣрнаеть нѣбо и землю. иже суть проклѣти п'че всѣхъ чѣвкъ. оуподоблешѣ Содому и Гомору. на неже пусти Гѣ каменье горюще. и потопа іа и погразоша. іако и сихъ шжидаеть. днѣ погибели иѣ. егда придетъ Бѣ судити земли. и погубать всѣ творащѣѣ безаконныѣ. и скврны дѣющѣ. си бо шмывають шходы своѣ в ротъ вливають и по брѣдѣ мажются поминають Бохмита. такоже и жены ихъ творять. ту же скверну и ино пуше. ѿ совокупленьѣ мужьска и женьска вкушаютъ [ЛаврЛіт.: 86].

Схоже місце знаходиться також у «Палей Толковій»: *и въ члѣвцѣхъ миршски* (варіант *бесерменьский*) *языкъ. вѣроуан в* (в іншому списку додається *юресию*) *бохмита. шбати соуше. (и) шставляюѣ*

подружья своя и сами са оубо содо<sup>м</sup>ски смѣшають. и того ради чистать ѿходы (варіант оходы) своя. паче лица и срѣца [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 нхъ разгордѣвшесѧ. на влѹдѣ похотеннемѣ своимѣ. Мѹжи с мѹжи стѹдѣ сдѣвающе злая дѣла творяще [Гальковський 1913: 59]) або СлХр (вкамѣнѣ во срѣце ѿхъ в неѣстовѣ<sup>м</sup> пьянствѣ<sup>к</sup>. ꙗ быша слѹги кѹмиро<sup>м</sup>. також во пише<sup>т</sup> сѣдоша во лю<sup>д</sup>е пити ꙗ гасни. не в законѣ но во оупо<sup>и</sup> и быша пьяни. ꙗ вѣсташа ѿгра<sup>т</sup> и совлѹдиша со ближники своими ꙗ того дни погнѣе ѿхъ .к. ꙗ .х̄. [Тихонравов 1862: 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 (вѣтъ срамныхъ оудѣ. истѣкающею скверноу въкоушають. и соутѣ всѣхъ гззыкѣ сквернѣише и проклатѣише = *яже суть проклати паче всѣхъ человекѣ* 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 [Гальковський 1913: 21].

Якщо сприймати рожаничний культ як суто язичницьке явище, то приписування його халдеям, єгиптянам, еллінам, сарацинам, волзьким болгарам, туркменам тощо з християнського погляду не викликає подиву. Бентежить, однак, те, що СлГр приписує культ двом явно християнським народам — обезам, тобто грузинам<sup>2</sup>, 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 «стяжаніє съ латиною». Латина ж виникла внаслідок розколу християнства, а тому ніяких спеціально язичницьких асоціацій з нею не пов'язано. То яким же чином римляни-християни потрапляють до єдліністичного кола ідолопоклонників? Взагалі кажучи, це знищувачення можна зрозуміти як загальну критику ідолопоклонництва разом з еретизмом — 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 константинопольського патріарха Михайла Керуларія від церкви, а кінцевий етап знаменується взяттям Константинополя фрягами-крестоносцями 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 зременних 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 самотутнім і укладені вони винятково (окрім відповідного твору Феодосія Печерського) за грецькими джерелами [Попов 1875: IV], пор. також: [Флоря 2000: 717], проте для конотативного наповнення етно-конфесіонізмів *римляни*, *латини*, *фряги* полеміка відіграє важливу роль. І саме звідси передусім назви потрапляють у церковні джерела<sup>3</sup>.

Із давньоруських творів XI–XII ст. проти латини відомі «Слово о вѣрѣ крестыянскої и о латынскої» ігумена Феодосія Печерського, «Стяжаніє съ Латиною» Георгія митрополита Київського, «Посланіє къ папѣ Клименту» Іоанна II митрополита Київського, три (з п'яти відомих) послання Никифора митрополита Київського [Попов 1875: 19]. Особливо глибокий вплив на авторів виявили твір патріарха Фотія «Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων» («О Фразехъ и ѡ прочихъ Латинахъ» у давньоруському перекладі) [Попов 1875: 56, 58–69], а також сказання «Михаила сиггела іерѡслимскаго изложеніе ѡ правосѣрной вѣрѣ повѣданіе вкратцѣ сложено. како и коего ради дѣла отлоучишася ѿ нас латини. и извержени быше ѿ книгъ поменныи<sup>х</sup>, идѣ же пивугѡе православнии патріарси», яке дійшло у великій кількості списків [Попов 1875: 137 і наступн.]. В останньому з погляду нашої теми привертає увагу таке місце:

леу же [= Лев же. — М. З.] папа римскыи призва въ сѣбѣ тогда Ѡ въноугрънѣшиее фругѣ карѣла, его же цѣра състави. Ѡ мѣста же вногю ѳрѣшскаго послѣдоваше ересници карѣлѣ нѣкон, иже вѣхюу Ѡ оученїа арѣва и аполинарїева съдѣжкими. <...> Ересници ж пришьдшени Ѡ фругѣ (інший варіант фрагта — М. З.) проповѣдахоу и оучахоу ересемь своимь люди вѣже. и Ѡ правые вѣры Ѡвраццахоу [Попов: 138, 140].

Таким чином, фряги кваліфікуються як латиняни та еретики і тим самим знаходять для православних книжників своє місце (аріани та аполінаристи) 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:

Маѣре гѣ нашего Ісѣ хѣ не зовоугѣ вѣею. но тѣкмо мѣрѣ стѣга (Τὴν μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐ καλοῦσι θεοτόκον, ἀλλὰ μόνον ἄγταν Μαριάν) [Попов 1875: 62].

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

Осмое же. Пресвятѣя владычица нашеа Богородица Марїа не Богородицею наречѣгѣ, но тѣкмо святѣа Марїа, а то есть ересь Несторїева [Попов 1875: 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 «Пренїа панагїота съ азимитомь»<sup>4</sup>, візантійський оригінал якого відноситься до другої половини XII ст., а слов'янський переклад — до XIV ст. [Попов 1875: 239], ставить це звинувачення вже за перше місце:

слыши азимите. азъ ти рекоу нхѣ. (грїхи. — М. З.) почте прѣстоюю вѣоу не проповѣдоуеге. нь савѣтоу марїею швѣцоу стїцоу чините ю. тако кдиноу въ жеиѣхѣ. мы же хрѣтиане вѣоу проповѣдоуемь є. тако роди намь бѣ. црѣоу же нѣоу и земли. и гжюу всѣчьскимь [Попов 1875: 260]<sup>5</sup>.

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

1. [= 10] Мѣрь гѣ нашего Іса хѣ не именоюѣтъ вѣдоу. но токмо сѣаа мѣіа; а прѣстоюю вѣдоу простымы именемь именоюють зовоуще сѣаа мѣіа [Попов 1875: 321, 184]).

У зв'язку з цим тиражованим звинуваченням явно напрошується зіставлення антилатинських повчань з тими джерелами східнослов'янської книжності, де постання рожаничного культу пов'язується з ім'ям ересіарха Несторія та якимсь вченням: пор. до цього и кланяютса. написавше женоу. въ члвчскъ шбразъ тварь у СлГр за списком НС та сантьоу марію шбщоу стнцоу чините ю. тако єдиноу въ жєнхъ 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 пожадливості 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. З.]. 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 д'бюче*. 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 догмату православної церкви і тому визначених як ідолопоклонники.

Цікаво, що типологічно наближена паралель до етнонімічних 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 многыа кзыкы Ѡ скиѡѣ. клици прѣбывають Ѡ внѣшнихъ странъ рима к западоу. тако бесловесныхъ своихъ книгъ не имоущихъ. и на свою скверную вѣроу швратиша. швы льстаще. швын же и наслаще. и тако въ креси многы и различны въпадоше <...> а прѣстоую вѣдоу простымъ именемъ именуоють зовоуще стѡа мрѣа [Попов: 184].

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

языцы же скиѡѣстини кже Ѡ вышнихъ странъ вретаниа даже и до страны рѣкы великыа Ѡтоудоу же даже и по всемоу арѣстоу живоущини до шкѡана даже и до запада вси вѣша кще въ нечѣстини. и безъвѣжїи соущи. и Ѡ сиухъ оубо скиѡѣ гл҃кмын болгаре. иже по истроу съвыше живоутъ. овѣими странами. кго же ти языкомъ своимъ дѣнавь нарицають. иже и сии гл҃кмын болгаре вѣша и врази гречѣскааго црѣтва на лѣта многа. <...> по лѣтехъ же многыхъ кгда възмогоша грець помощию вѣжнїю. и швратиша ихъ Ѡ нечѣстна на бл҃горазоумїи. изволенникъ вѣжнимъ и посѣщенїемъ стѡааго дѣа приша и ти сток крщеник. и наставлены выша на съвѣтѣ вѣжтвныи. <...> по лѣтехъ мнозѣхъ примѣ црѣство костаѣтинъ и василїк. и въ днехъ црѣтва кю и авик сииде владимерь князь роускыи съ всею силою своєю великою дажде и до самаго цр҃аграда съ враждою идын на црѣтво греческок. мановеникъ вѣжнимъ и бл҃годатню стѡааго дѣа внезапноу прѣложисѣ Ѡ звѣринаго нрава на смиренник вѣжтвнок. <...> сиа же всѣ языкы видѣвъше пеони гл҃кмѣи оугри. иже сами нарицаютсѣ магерѣ (=мадѣлары). тако въ кдино вѣша съ грекы и просвѣщенїк разоума видѣвъше въ нихъ паче себе. вѣахоу же сии кще въ нечѣстини. тако же прѣжде болгаре и роусы. авик мановенїмъ вѣжнимъ въздвигошасѣ два княза певнскаго

языка. и тако съ всею силою своєю снидоша ити даждь и до самага констатина града съ всащѣмъ смиренїемъ и любовїю и сии нищюще стѣокъ крщїнїе прияти. и просаща слова бжвенаго разоума. кмоу же и сподовишася. и примѣшнимъ стѣокъ крщїнїе кѣвне хѣо. и възвратишася въсвогаси. и кще не доврѣ доспѣвѣше гречьстии архикрен въннги въ землю нхъ и наказати нхъ словесы книжными. и авнїк кдинъ Ѡ князь нхъ кмоу же има стефанъ. преставися въ блѣочтнѣн вѣрѣ хѣѣ многаи и бѣооудѣна дѣла съвершивъ. Ѡнде съ миромъ въ цѣтво нѣное. и языкомъ же многымъ наставѣшимъ Ѡ вѣстока. и сѣвера. и юга. и оуже многы мѣтвы и пагоубы Ѡтолѣ насташа на грецкѣо цѣтво. и не възмогаша въскорѣ потвердити языка сего певнскаго на вѣроу. понеже по языкоу свокоу книгъ не имѣхоу. се же видѣвѣше латыни изънеможение гречьское оудѣбно певни глемеы оугрѣ и прочии языки ближнїаи снмъ и оуны и ипиды Ѡ рима нсѣшедѣше своими книгами и писанми обратиша на свою злочѣтнвоюю вѣроу. и Ѡтолѣ оубо и варварѣ иже коумани нарицаютсѣ съ изманлѣтаны. нхъ же прѣсы наричють съвъкоупленїе твораще и съвѣтъ на гречьское цѣтво. и непрестанно воююще варвары Ѡ сѣверныхъ странъ всю квропїю и истра рѣкы прѣхѣдаще. даже и до оуракиа и до самага констатина града прихѣдаще. а персы Ѡ вѣстокъ вса сїа воююще даже и до бѣлаго моря. прѣмо констатина града острогы полагающе. тѣгда агаране иже сами нарицаютсѣ срачинѣ оуцїнцы проклѣтаго махмета бывѣше и въ сѣльманьскои (так!) вѣрѣ оутвержьшесѣ съ аравлѣаны авнїк и сии Ѡ гречьскаго цѣтва Ѡлоучишасѣ воквати начаша и поташа за са всю сирскоюю землю. и палестинскоюю страну. и кѣрмьскую. и ноубїю. кнїпетъ и всю лоувинскоу землю <...> латыни же видѣвѣше вокваннѣа языческыа на грекы. авнїк и ти влщїнїи гоубителнѣк быша земли хрїанствїи. и цѣкви бжїни. и тако вѣроу свою злочѣстиву и креси своа злыа оутвердиша на земли [Попов 1875: 186–188].

Етнoнiмiчна типoлoгiя oбoх пaм'ятoк пpивepтae дo ceбe yвaгy тим, щo йдеться пpo epeci aрiанськoгo хaрaктepу, нeпpавeднe шaнувaння Бoгoрoдицi i щo тaм i тaм зустрiчaeтьсѣ кpитикa сapaцинiв —

учнів 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 єреси злі* утвердилися на землі, а в іншому випадку — через критику рожаничного культу.

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

### 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 закликком книжника відмовитися від язичницької поведінки, як-от:

| ПЗ                          | НС           | КБ                    | Ч                |
|-----------------------------|--------------|-----------------------|------------------|
| бубеннаго                   | бубеньнаго   | бубен'наго            | бубеньнаго       |
| плескань <sup>а</sup> .     | плесканна.   | плесканіа             | плесканна        |
| свир'ѣнаго                  | свирилни     | свѣр'ѣл'нін           | свирьлнин        |
| звўка. пласань <sup>а</sup> | звўци.       | звўци. пласаніа       | звўци            |
| сотонина.                   | пласанна     | сатаннина.            | пласанна.        |
| фрўжьскн <sup>ѣ</sup>       | сотонина.    | фрл <sup>ѣ</sup> скіа | фрўжьскыа        |
| слонница.                   | фрлжьскыа    | слон'ница, н          | слоньца н гоўсан |
| гоўслѣ.                     | слоньница. н | гоўсли моўсенкіа.     | н замоўсенкіа    |
| моўсикѣискиа.               | гоўсан.      |                       |                  |
|                             | моўсикна.    |                       |                  |

Нагадаємо, що відповідності у 39СлГр до виділених відетнонімічних прикметників стосуються фрїгійців: *оѡдѣ Фруѡѡн ѣктомаѡ* та *Ни фрўжьскаа 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 фрїгійців. Але ця форма у СлГр насправді вже теж стосується фрягів, а не фрїгійців: про це говорить назва музичного інструмента *слоньница*<sup>б</sup>, яка фігурує в усіх списках і чітко узгоджується з музично-



ігричною смисловою компонентою уривку. Крім того, наведена вище цитата із ФрЛат свідчить, що написання етноніма з літерою  $\psi$  (варіант передачі іжиці) або з  $\sigma\psi$  не є незвичайним для давньоруського письма: *ѡ вѣноутрѣнѣишее фругіе; ѡ мѣста же шного ѡрѣшскаго; 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, Феодосій Печерський, як повідомляє його житіє, докоряє князеві Святославу Ярославичу, коли застає його у палаті з музиками, *овы гусльныя гласы испущающем, другыя же орґанныя гласы поющем, и инем замарьныя пискы гласящем, и тако вѣсем 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 лиюще* [Максимович 1998: 122–123]. Козьма Пресвітер у «Беседі 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* [Бегунов 1973: 440; Петрухин 2000: 296–297]. Разом із тим лейтмотив має приховану сьогодні спрямованість проти латин.

Наступний вияв «фрязької» теми у СлГр пов'язаний з такими виразами: і *ѡврачскыѣ сны*. і *чары* (ПЗ); і *дражьскыя сны*. и *чары* (НС); и *фрач'скыя сны*, и *чары* (КБ); и *фрач'скыя 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  $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\upsilon\beta\omega$  «ретельно дотримуватися релігійної обрядовості; бути дуже релігійним»: *οὐδὲ Θρακῶν ὄρουα ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκεύειν, ὡς λόγος* [Migne: 340]. Переклад XI ст. подає це місце з пояснювальною глосією: *не фрач'скыя мѣнимыя чистыя таины, отъ нихъ же и трискиа са прозва, рекъше хрътва и вѣра* [Будилович: 3].

Повертаючись до СлГр, бачимо, що тільки список НС подає змістовне переключення прикметника як *дражьскыя*, 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 переосмислилося 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 [Флоря 2000: 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 ӯ святих писаній. еже на латыню... або відповідно Инока симеона їереа сѣждалца повѣсть...:

... и егда вшедѣ [папа римський] в костель сирѣчь в цркъвь. и приклекетѣ мало съ арцивскоупы. и с вискупы своимн. и потомъ ше<sup>а</sup> сде<sup>т</sup> на мѣсте своемъ. високо назголовѣн черълена вксамнта. и тогда мнози въстроубатѣ въ трѹбы. и въ аврагны. и в гусли. и съ всѣмн играми по фрлскомоу правоу [Попов 1875: 371–372]);

...и папа самъ прише<sup>а</sup> с великою боѹестнио и гордостнио с трѹбами и з бѹвны. и свирѣлами по своен вѣрѣ. тако же всегда в божницѣ творатѣ. гардиналы и арцивескѹпы и вискупы и много множество латынскаго языка [Попов 1875: 353]).

Збіг звинувачень різючий. Щоправда, його можна пояснювати типологією клішованих літературно-церковних формул. А враховуючи досить пізні 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 єретичних 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 як раз 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 латинянам. 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, упадуть і поклоняться золотому боввану, якого поставив цар Навуходоносор. А хто не упаде й не поклониться, негайно кинутий 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 язика, і поклонились золотому боввану, якого поставив Навуходоносор цар* [Дан. 3, 5–7] (пор. ще про невірних: *Вистівують 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 ідоольських 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 подбаѣт в недлю или въ црквах гллемья любве творити и внутрь дому ясти и постеля стлати; Ни причетници ни мирстии члци позвани бывше на любовь сирѣч к нѣким другом на трапезу, части отселе в дома своя да не вземлют [СлРЯ XI–XVII вв. 8: 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: [Фрейденберг 1997: 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» [Іуд. 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, *іже в монастырех часто пиры творят, созываюут мужа вкупе и жены, и в тех пирех друг другу преспевают, кто лучей створит пир* [Романов 1966: 165].

Щоправда, хоча несторіанства названа постановою 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 закликem автора СлГр відмовитися від єлиньскыа любве можна вбачати критику проведення трапез-братчин у храмах. А це має проєкцію 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: *Щто҃гда же начаша елини. ставити трапезоу (извыкоша елини 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 бѣгахъ.* Збігаються всі списки за цією ознакою лише тоді, коли викладають клішовану формулу 79 правила VI Вселенського собору: *сего̑ не могу̑т сѧ лишити. проклатого ставленіа, вѣторыа трапезы. наре̑нныа родѣ и ро̑ницамъ. на ве̑моу прелестъ вѣр̑ны̑ хр̑тіаномъ, и на хоулоу стмоу кр̑щенію, и на гнѣвѣ боу (КБ).*

### Концепт богині-матері — богині-дів

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 вѣсатъ. | иже вѣсат са                               | иже вѣсат са     | иже высатса           |
| жрѹще мѣри  | жрѹще. мѣри                                | жрѹще матери     | жрѹще мѣри            |
| вѣсовьстѣи. | вѣсовьстѣи.                                | вѣсов'стѣи.      | вѣсовьстѣи.           |
| афродитѣ    | афродитѣ                                   | афронитѣ. и      | афродити              |
| бѣгитѣ.     | богини.                                    | богини.          | богини                |
| і корѹнѣ.   | короѹнѣ.                                   | короѹнѣ          | короѹни.              |
|             | короѹна же<br>боѹдетъ и<br>антнхрѣща мѣри. |                  |                       |
| и артеמידѣ. | и артеמידѣ.                                | и артеמידѣ и     | и артѣмидни           |
| проклатѣи.  | проклатѣи.                                 | проклатѣи.       | проклатѣи.            |
| деумиссѣ. і | диумиссѣ.                                  | дѹмисса.         | диумисси              |
|             | стегноражанню.                             | стегнораженію, и | стѣгноражанню.        |
| недоношенѹи | и недоношенѹи                              | недоношенѹи      | и недо(но)шенѹи       |
| породѣ.     | породѣ.                                    | пороѣ.           | породы                |
|             | и бѣѣ                                      | и богомоѹѣженѣ   | и бѣ. моѹѣ и<br>женѣ. |
|             | моѹѣженѣ                                   |                  |                       |

Висхідним пунктом цього викладення є фраза *и елико же о рен члци бѣсатса, жържште матери божьстѣи, и жърреми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ, ни дѣва намъ вьсхыштаетса, и димитирь скытаетса* у перекладі XI ст. [Будилович: 2–3] з її грецьким відповідником *καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥεαν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκόσ οὐδὲ κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται* [Migne: 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 πορνικὰ μυστήρια, τῆς αἰσχρῶς, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ γεννωμένης καὶ τιμωμένης* [Migne: 337] — *Ни афродиты блждныя танны, еже скврнѣны, іако же ти гльжѣ, и бывши и чьтомѣ* [Будилович: 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* [Истрин 1920: 62; 70–71]; про це ж саме див. також: [Творогов 1979: 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 лорвіка 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» [Борковский, Кузнецов 1963: 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. "Hpa): *єанко же о ирѣ человекци бѣсѣтса, жрѣще матери*

божѣстви [Тихонравов 1862: 98]. Заміну форми *реи* 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 *Геру-Гри* своєрідно закарбований у тогочасній релігійній свідомості через апокрифічне «Сказання Афродітіана». Воно розповідає про те, як у язичницькому капищі персидського царя Аррената ідолами проголошується, що Гера (Гра) зачала від Сонячного божества. При цьому Гера однозначно уподібнюється до Богородиці, а подія дає привід волхам 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.: [Мильков 1999: 713–734; Бобров 1984; 1994]).

Зрозуміло, що заміна теоніма *Рея* на теонім *Гра* 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» [Мильков 1999: 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* [Аничков 1914: 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 *κόρη*. Не виключено, що якусь роль у цьому могло відіграти дгр. *корѹчѹ* 'палиця, булава' із подальшим метафоричним 'чоловічий статевий орган' при тому, що відповідна тема яскраво позначена пам'яткою.

Зазначимо нарешті, що Т. Моллов пов'язує цей теонім з ім'ям болгарського фольклорного чоловічого персонажа *Корун Кесенджія* [Моллов 2002]. 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 ересі. Як раз 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, *бриджіших 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 західно-болгарської назви *Корун* не знайде підтвердження.

Водночас варто звернути увагу, що наявне у перекладі XI ст. в цьому місці слово *дiва* не використане автором. Мотив тут, можливо, полягає у тому ж самому, через що початковий вираз *матери божьстѣи* трансформовано у вираз *матери бѣсовьстѣи*: християнський погляд не дозволяє визнавати за поганськими богинями статус богородиць — вони можуть народжувати лише бісів. Особливо це увиразнюється коментарем *короуна же воудеть и антихрѣща мѣи*, який ясно показує, що зміст тут сприймався книжником як антитеза до християнської Богородиці. А тому й визначення *дiва* з тих же міркувань могло не використатися щодо поганських богинь. Справді, яка вже там дiва з Афродіти!

Подальшою новацією СлГр є не названий безпосередньо в Григорія Богослова теонім *Артемiда*, 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) Артемiда в контексті СлГр привертає увагу такими елліністичними атрибутами, як-от: мати-годувальниця, богиня дітонародження (через що її іноді ототожнювали з Літією — також богинею дітонародження, втіленням рятівничої або ворожої сили при пологах), покровителька молоді [САМ: 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 Артемiду, але її позначення не випадкове. У списку ПЗ потім ще раз буде сказано *ізвѣкоша елени класти тревѣ. атремиду (так!). і артемидѣ. рекше роду і рожаницѣ*, що однозначно дає одне з тогочасних розумінь назв *род* і *рожаниця*: в еллінів це Артемід (неіснуючий насправді персонаж) і Артемiда.

Тим цікавіше, що автор СлГр не помічає двох яскравих натяків на культу Артемiди 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 таврів<sup>7</sup>, що є не чи іншим, як прямою вказівкою на принесення в жертву на вівтарі Артемiди 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 пьрвенѣць. лаконьскага. трѣвнцѣнага кровь. просажаета ранами. то нхъ епитемья. и тою мажють. екатню. богыню. сню же дѡу творать. и мокошь чтоуѣтъ* (НС). Слово *дѣторѣзанья* виявляється на місці дгр. *ξενοκτονία*, тоді як З9СлГр-ХІ подає тут правильний щодо оригіналу вираз *таврѣскаа стоужегоубленна* [Будилович: 3] при *таврѣскаа чюжегѣвленья* в редакції ХІV ст. [Тихонравов 1862: 99]. Сама по собі південнослов'янська форма у перекладі ХІ ст. також точно відповідає грецькому слову: пор. стсл. *цоуждь, тоуждь, стоуждь* 'чужий' [Старославянський словарь: 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 *стоудодѣланик* 'розпуста, блуд' [Старославянський словарь: 632]) і трансформувати ідею відповідно до якихось своїх знань про жертвоприношення дітей.

Про цілеспрямовання автора на заміну понять тут промовляє й вираз *иже ѿ пьрвенѣць* — 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 Артеміди-годувальниці приносили немовлят, супроводжуючи цю акцію танцями та бенкетами, а в Іонії Артеміді жертвували волосся дітей. У тій же Спарті існував звичай перед вістарем Артеміди до крові бити дітей [САМ: 39–40]. Таким чином, автор СлГр і тут виявляє таку обізнаність, яка виходить за межі того, що повідомляє З9СлГр. Це припущення може спиратися на коментарі до Григорія Богослова: Артеміда *дѣвѣстѣвница во бѣ зато и. дѣтцѣ* *почитааюуѣ волше ѿ старынхъ* [СБЕ: 419зв.].

Разом із тим ця обізнаність не настільки повна, щоб він міг пов'язати культ з образом Артеміди. Зокрема, про це свідчить згадка про богиню-діву: *мажють. екатню. богыню. сню же дѡу творать* (НС) при *имъ же чѣтетьса богыни, и си же дѣва* [Будилович: 3] та *оѣ тѣѣтаи ѡѣѣ, каѣ таѣта парѣѣвоѣ* [Migne: 337–340]. Богиня-діва в Григорія Богослова — це безсумнівний натяк на Артеміду-діву. Очевидно, що автор З9СлГр про нього не здогадується, але при тому прагне назвати богиню на ім'я. Тому сюди переносить теонім *Геката*, який в оригіналі фігурує дещо пізніше. Водночас автор у своєму

редагуванні свідомо нехтує визначеною оригіналом 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 [САМ: 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 [САМ: 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 Гекатою слов'янської богині Мокоші (сноу же двоу творать. и мокошь чтоутъ). 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-диви. Оскільки відсутній в елліністичній традиції атрибут диви 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: нъ и нына по оукраинамъ ихъ. молатся проклатомоу вѣгоу ихъ пероуноу. хърсоу. и мокоши. и виламъ (НС). Далі у більш широкому контексті буде показано, що Перуна з Хорсом тут можна розуміти як слов'янський 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:

тѣмъ же вѣмъ требоу кладоутъ и творать. и словѣньскын  
газыкъ. виламъ. и мокошын. дивѣ. пероуноу. хърсоу. родоу.

и рожаници. оупиремь. и берегынамъ. и переплѣтоу. и  
верьтаче сѧ пьютъ емоу въ розѣхъ. и шгневи сварожицю  
молат сѧ. и навьмь. мѣвь творать. и въ тѣстѣ мосты  
дѣлають. и колодазѣ. и ина многаѧ же оутѣхъ.

Фраза **тѣмъ** же **вогомъ** відноситься до тут же попередньо на-  
званих Афродіти, Коруни, Артеміди, Діомісси (із збереженням на-  
тяку Григорія Богослова на надприродні обставини народження са-  
мого Діоніса: *стегноражание, недоношеньи пород, бог mouжежень*),  
Семели та віл. Автору списку НС ніби не терпиться швидше пояс-  
нити, випередити те, про що протограф каже пізніше: у погансь-  
ких слов'ян теж є род і рожаниці із своїми іменами. Ця вставка і  
справді в основі має проєкцію на подальший зміст — аж до кінце-  
вого нагадування про поклоніння вогню в єгиптян.

Звернемо тепер увагу на словоформу **дивѣ**, яка на фоні загально-  
го переліку сприймається як назва одного з міфологічних персона-  
жів. Але словоформу можна інтерпретувати інакше: можливо, у па-  
м'ятці насправді йдеться не про окремий міфонім, а про епітет —  
Мокош-діва (др. *дѣва*), про що ми вже писали з дещо іншим харак-  
тером аргументації [Зубов 1994а]. 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. По-  
чався він у позиції між м'якими приголосними, де й набув більшо-  
го діалектного поширення. Саме цю позицію фіксує форма **дивѣ**  
при тому, що список пам'ятки новгородський.

Аналіз використання жіночої теонімії у СлГр дозволяє тепер  
посилити аргументацію: Мокош як діва може виявитися контекстним  
аналогом античних богинь-матерів.

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 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. Утім, у  
пам'ятці виявляється ще одна форма з явним переходом **ѣ** в **и**. *НИКИИ*

замість *нѣкыи* (никыи же *цзкътъ гоньзноуль*), що спрацьовує на запропоновану гіпотезу *дивѣ* із *дѣвѣ*.

### 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 тревѣты класти.роду і рожаница<sup>м</sup>. преже перуна бѣ іхъ. а переже того клали тревѣ. оупире<sup>м</sup> і верегниа<sup>м</sup> (ПЗ).

Отже, за цією періодизацією, слов'яни початково поклонялись упрям 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 обоження греками Артеміді [Срезневский 1851: 60–61].

Дійсно, із пізніших дослідників, здається, лише один Б. О. Рыбаков 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 рода 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 [Рыбаков 1981: 24–25 та ін.].

Інші сучасні дослідники також не заперечують цієї середньо-вічної періодизації, але й не роблять з неї далекосяжних висновків. Власне кажучи, вона по суті залишалась поза науковою увагою. Проте як факт першоджерела цю періодизацію не можна оминати.

На перший погляд, схема Б. О. Рибаківа 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 [Петрухін 2000а: 316], щоб переконатися в хисткості побудовань Б. О. Рибаківа: культ Перуна є набагато старшим від давньоруської державності, про що свідчить сам теонім, який, безумовно, є загальнослов'янським і своїми витокami сягає індоєвропейської давнини [Иванов, Топоров 1974: 4–30].

Сам В. Я. Петрухін вбачає витoki періодизації у візантійсько-му впливі. Прообразом її начебто послугувала 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 [Петрухін 2000а: 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 [Петрухін 2000а: 320], пор. проте: [Буланін 1991: 30–32]. Зрештою В. Я. Петрухін зупиняється на тому, що церковні книжники орієнтувались на традиційне для християнства протиставлення творця і тварі [Петрухін 2000а: 320–321]. Але й це пояснення теж не знаходить підтримки у змісті СлГр (тріх 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 автентичного 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 [Срезневський 1851: 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 їх* оцінив як граматично неправильний (оскільки начебто мало б бути *Перуна бога свого*), а тому слово *их* розшифрував як *иньх*. 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 иньх] [словили] и клали требу [имъ и] упыремъ и берегеньамъ. По святѣмъ крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшась. Но и нонѣ по украиннамъ молятся ему проклятому болвану Перуну [перену], и хорсу, и Мокоши, и Виламъ [Срезневский 1851: 57–58].*

Іншими списками СлГр I. I. Срезневський на той час не міг скористатися, він лише висловив сподівання, що такі списки знайдуться і покажуть, наскільки він мав рацію [Срезневский 1851: 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 вѣа ихъ. а преже того клали тревы оупиремъ. и берегыннамъ...* Те ж саме читається за списками КБ. Список Ч має незначну відмінність: *се же словени начаша тревы класти родоу и рожаницамъ пероуна вѣ ихъ. преже того клали оупиремъ. тревы и берегыннамъ.* За букввальним смислом в останньому випадку виходить, що йдеться про рожаниць самого Перуна. Видавець пам’ятки М. Гальковський побачив у цьому місці смислово невідповідність і додав від себе в дужках кон’єктуру *преже*, орієнтуючись на інші списки: *родоу и рожаницамъ (преже) пероуна бога ихъ* [Гальковский 1913: 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. пе/реже пероуна* (пор. *рожаница<sup>м</sup>. преже пе/рѣна* у списку П). Отже, пропуск прислівника міг бути зумовлений повторенням початкового складу двох суміжних слів, одне з яких могло бути в наступному рядку протографа подібно до списку П. 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 Осіріда*, 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 *перезе* стояло взагалі інше слово — *пороженью*:

| П                            | НС               | КБ                          | Ч              |
|------------------------------|------------------|-----------------------------|----------------|
| нзвъкоша                     | нзвъкоша         | древле нзвъкше              | халдѣн.        |
| халдѣн.                      | древле халдѣн. и | халдѣн. начаша              | начаша творити |
| начаша требы                 | начаша требы     | требы творити               | требы великы.  |
| имъ творити                  | творити своима   | великы. родоу и             | родоу и        |
| великы <sup>а</sup> . роду і | бгома бгома.     | роженница <sup>а</sup> . по | рожанницам.    |
| рожанница <sup>а</sup> .     | родѣ. и          | роженію                     | положьню       |
| пороженью                    | рожанници по     | проклѣтаго. и               | проклѣтаго. и  |
| проклѣтаго бѣ                | того роженію.    | сквернаго бѣ                | сквернаго      |
| всирѣ                        | проклѣтаго. и    | осирѣда                     | бога всирѣда.  |
|                              | сквернаго бѣ     |                             |                |
|                              | нхъ. всирѣда     |                             |                |

Таким чином, у всіх випадках йдеться фактично про поклоніння богині-породіллі, акту народження та новонародженому богу. Особливо важливою є тут синонімія слів *пороженью* і *положьню*, яка виразно вказує саме на таке прочитання (пор. сучасне укр. *полози*, рос. *быть в положени* 'бути вагітною' тощо). Стосовно відмінності тотожного уривку за списком НС *начаша требы творити своима бгома бгома. родѣ. и рожанници. по того роженію. проклѣтаго. и сквернаго бѣ нхъ. всирѣда. того же всирѣда. скажеть книга лъживага...* і далі за текстом, то місце *по того роженію* виникло, очевидно, із початкової форми *пороженію* (*пороженью* у списку ПЗ, *по роженію* в КБ, *положьню* в Ч) при пізніших переписуваннях під впливом попереднього виразу *и того створиша богом* та безпосередньо наступного місця *того же Осірида скажеть 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 тревы ... творити ... роду і рожаница<sup>м</sup>. пороженю ... ба всира (ПЗ).

начаша тревы класти. роду і рожаница<sup>м</sup>. преже перуна ба ихъ (ПЗ).

Паралель до елліністичних культів, як бачимо, досить виразна: термінам *пороженъе* (*положенъе*) стосовно Осіріса відповідають слова *преже* (*перезе*) стосовно Перуна. І це дозволяє аргументувати висловлене припущення: дійсно початково на місці слова *перезе* могло стояти слово *пороженю*. Заміна ж цього слова при пізніших переписуваннях могла бути спровокованою наступним протиставленням *а преже* (*перезе*) *того* і далі за текстом. Тоді текст мав би такий смисл:

*Се и словене начаша требы класти роду и роженицамъ — пороженю Перуна бога ихъ. А Perezе 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 отан, сего не могутъ ся лишити проклятого ставленья вторыя трапезы, нареченыя роду и рожаницамъ.*

Уважне прочитання відповідних місць із списків СлГр як раз 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 упирам та берегиням, про яких у даному разі дійсно вже не говориться, що їм ще й нині поклоняються «по українках».

В. Я. Петрухін висовує вагомі критичні аргументи щодо пропонуваної кон'єктури. На його думку, вона, по-перше, суперечить античній міфологемі про Аполлона й Артеміду як породженнях громовержця Зевса: тобто Перун не може бути «нащадком» рожаниці, як і не є Зевс нащадком Аполлона й Артеміди. 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 з сучасними реконструкціями слов'янського «основного міфу», де дружина й діти громовержця виявляються «нижчими» хтонічними істотами [Петрухін 2000а: 316–317] (щодо так званого «основного міфу» див.: [Иванов, Топоров 1983] 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 смислому 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 [Іванов, Топоров 1965: 185–186; Якобсон 1970: 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.

### 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. \*фругь, у морфологічній структурі якого дослідниця виділяє псл. заперечний префікс \*q- 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' [Лукінова 1983: 95–103; Лукінова 1986: 124; 1987: 112–113] (пор. до цього наведену дослідницею дгр. паралель *ѡпѡрос* '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 \**q* бере початок від іє. \**apa* 'вверх, зверху', яке в гетеросилабічній позиції дає псл. \**op-*. Отже, псл. \**ъпъ-рѣгъ//ругъ* має значення 'те, що вилітає; те, що вислизає назовні' [Трубачов 1994: 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* [ЭСлСЯ I: 193; Карпенко 1996а].

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 [Гальковский 1916: 161–162]. Як раз 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 [Гальковский 1913: 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 Радуніці. У цілому пафос пам'ятки полягає в тому, що християнам належить з духовною радістю святкувати воскресіння Христа, а не вшановувати мертвих: *от суботы же Лазоревы не несуться просфоры ни кутья за упокой, но все в честь въскресенію Христову* [Гальковский 1913: 16].

Указана антитеза не могла бути випадковою: вона відображає, як уже зазначено, сутність протиставлення християнства язичництву. Використана вона, здається, і в антирожаничному циклі пам'яток. Так, компілятор СлГр за списком Ч звертається до фігур рода і рожаниць ще й у такому контексті:

сеґо же не моуѡутъ сѧ лишити проклѧтаґо ставленнѧ. вторыѧ трапезы родоу и рожаницѧмъ. на великоу ю прелестъ. вѣрнымъ крѣтъѧномъ. и на хоулоу стмоу крщению. и на гнѣвъ боу. вѣроу ють оупиремъ. и мла<sup>н</sup>ци знамена ють мрѣтвы. и береґенѧмъ нх же нарица ють .з. сестреницъ [Гальковский 1913: 33].

Нагадування про упирів та берегинь розірване в даному випадку вставкою про якийсь обряд хрещення (пор. др. *знаменати* — 'освящати; чинити обряд хрещення' [СлРЯ XI — XVII вв. 6: 41]) померлих нехрещеними немовлят<sup>8</sup>. Це саме вставка, бо вона ламає граматично правильну конструкцію *вѣроу ють оупирем и береґенѧмъ*, 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.

У СлГр за списком НС читається:

тѣмъ же вѣмъ тревоу кладоу ть и твора ть. и словѣнскыи языкъ. виламъ. и мокошн. днѣвѣ. пероуноу. хърсоу. родоу. и рожаницн. оупиремъ. и береґинамъ. и переплѣтоу. и верьтѧче сѧ пью ть емоу въ розѣхъ. и вгнѣви сварожицю молѧт сѧ. и навьмъ. мѣвь твора ть. и въ тѣстѣ мосты дѣла ють. и колодазѣ. и ина мноґаґа 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 вѣмъ тревоу кладоу ть и твора ть. и словѣнскыи языкъ. виламъ. и мокошн. днѣвѣ. пероуноу. хърсоу. родоу.

и рожаници. оупиремь. и берегынамъ. <...> навьмь. мъвь  
творать. и въ тѣстѣ мосты дѣлають. и колодазѣ. и нна  
многаа...

Таким чином, перерахування упирів, берегинь, навій, обрядових дій поховального кола (мости і колодязі в тісті)<sup>9</sup> 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 упирам 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 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, «тримуча суміш» і покликala до життя антирожаничне коло повчань.

### Концепт тварности

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 крѣценіи черевоу работни попове. оуставиша  
трепарь прикладати. ржѣтва бѣи. къ рожаничнѣ трапезѣ.  
Ѡклады дѣюче. такови нарицаются. кормогоузѣци. а не  
равн бѣжи. и недѣли днь и кланяются. написавше женоу.  
въ члвчскѣхъ шбразѣхъ тварь.

Вираз *и недѣли день*, 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 чѣвчѣськѣ шбразѣ тварѣ* як раз 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 вагомі 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 *таковин нарцѣютсѧ. кормогоузыци. а не рави бѣи* теж є вставкою цього автора. Тоді уривок мав би таке прочитання:

*По стѣмь крѣщеніи черевоу работни попове. оуставиша трепарь прикладати. рожѣтва бѣи. къ рожаничнѣ трепезѣ. (Шклады дѣюче.) <...> и кланяютсѧ. написавше женоу. въ чѣвчѣськѣ шбразѣ тварѣ.*

Взятий у дужки пояснювальний вираз *Шклады дѣюче* також викликає підозру на вставку, коли проаналізувати напрями дієслівного керування слів *прикладати* та *дѣюче* щодо словосполучення *къ рожаничнѣ трепезѣ* — 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 трепезѣ и кланяютсѧ, написавше женоу въ чѣвчѣськѣ шбразѣ тварѣ.*

Особливої уваги потребують слова *написавше* та *въ чѣвчѣськѣ образѣ*. На поверхні лежить таке розуміння: йдеться про якесь портретне зображення жінки, якій поклоняються. Насправді це прочитання хибне. Слово *написавше* слід читати “установивши писанням”, а вираз *въ чѣвчѣськѣ образѣ* — “як земну людину”, тобто уривок має таке прочитання: *черевоzapовязтливі 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: *нь саньтоу марию шбыцоу стїцоу чините ю. іако єдиною въ 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 лінгво-текстологічний відступ у зв'язку з зовсім іншою пам'яткою східно-слов'янської гомілетики, відомою під назвою *Слово істолковано мѡдростью ѡ стѣхъ апль і прркѣ. і ѡдѣ. ѡ твари и ѡ днїи рекомомъ недѣѣ* іако не поѣбає крѣтьяноу кланяти недѣѣ. ни целоваѣ ея зане тварь єсть. У повному вигляді повчання знаходиться у Паїсійській збірці, а початок слова зберігся ще й у так званому Фінляндському уривку, датованому XII–XIII ст. [Гальковский 1913: 76–83], що відносить постання пам'ятки до досить раннього періоду. Очевидно, що 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 *недѣли день* первинно міг би бути пояснювальною глосією, 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. Зупинимось саме на цій ідеї тварності<sup>10</sup>.

Початок СлТв *Первое Павеель рече. послѡужиша твари паче Творца. оузрю ѡво дѣло прѣстѣ твонѣхъ і лоуноу і звѣзды. паче ты ѡснова. вѣрніи же видѣвшє тварь почюѡть творчєі моудрости. і творцю поклонѡтьсѡ* відсилає до слів ап. Павла *И изменниша словѣ бѣга* в подовіє образу тлѣнна члѣвѣка, и птиць и четвероногѣ гадѣ: *Тѣмже и предаде ихъ бѣгъ в похотехъ сердець ихъ в нечистотѣ. во еже сквернитисѡ тѣлесемъ ихъ в себѣ самѣхъ. Иже премѣниша истинѣ вѣжю во лжѣ, и послѡужиша 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: *завыша Бога и вѣроваша юже ны вѣ тварь Богъ на работѣ сотворилъ, то то они все боги прозваша: солнце и мѣстаць, землю и водѣ, и звѣри и гадн.*

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 *днь свѣтъ во есть шдинъ. а ѿма емоу днь*, 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 нічю* [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 во *можетъ оуказати шбраза свѣту. но токмо видимъ бываеть. соломан гѣтъ ни хто же во можетъ ѿзобрѣсти всеа твари твореныа. ни шбраза оуказати свѣтоу. тако же во во оутробѣ ражаемо. не разѹти (не разѹмѣти у Фінляндському уривку) та<sup>х</sup> ж і то. пакн рече ш глоѹбнно премоѹдрости вѣа*), автор пам'ятки пояснює далі, що *заря во тако порти сѹть свѣту. вещь во есть сѣнце свѣту. шснаа всю вселеню. а тмѣ око лѹна тѣм же шко темно есть. і пакн швлалася дньное шко не погнѣаа. но вѣ своемъ чиноу стоѣтъ. и свѣтитъ*. У цілому можна зрозуміти, що подається філософсько-богословське потрактування явища як зовнішнього прояву та сутності як внутрішньої властивості: день, зорі, 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), *послѹжиша твари. паче творца. и поклонѹхѹтъ<sup>с</sup> твари мнѣши бѣи. а бѣ творца не вѣдѹща*. Ясно, що йдеться про поклоніння (у розумінні автора повчання) небесним світилам. У противагу до цього автор стверджує:

*намъ же познавшимъ бѣ. і вѣрѹющимъ вѣ стѣю трѣицю шца и сѣа и сѣаго дѣа. поклонати<sup>с</sup> єдиному бѣ. сѹщемѹ вѣ трци а не твари. написанѣи во шбразѣ члѣвчѣ. на прелестъ малоразѹмнымъ. і на пагѹбѹ дшамъ нѣхъ.*

Виділене нами 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 шбразѣ члѣвчѣ* реферує до попередньо названих понять неба, дня, сонця, місяця, зір. Взагалі кажучи, і тут найпрос-

тіша відповідь може бути та, що слов'яни поклонялися антропоморфним зображенням стихій. Саме в такому ключі прочитує пам'ятку, наприклад, Б. О. Рибakov [Рыбаков 1981: 454–456].

Але подібні прочитання неправильні. Вони спадають на думку тому, що асоціюються із звичайними сьогодні значеннями слів: для дієслова *написати* одне з його давніх значень є 'намалювати, написати (ікону, картину)' [СлРЯ XI–XVII вв. 10: 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' [Старославянський словарь: 772], др. *цѣловати* 'вітати; поклонятися' — Аще<sup>ѣ</sup> хто целуеть мѣсаць..., да буде<sup>ѣ</sup> проклѣ<sup>ѣ</sup> — читаємо у ПЗ [Срезневский III: 1453]; *цѣловати* в церковних книгах значить 'поздоровляти, вітати' [Дьяченко 1900: 806].

Таким чином, у контексті пам'ятки для її інтерпретації слід використати інші значення: 'закріпити на письмі' для дієслова *написати* [СлРЯ XI–XVII вв. 10: 175] та значення 'спосіб виявлення внутрішніх властивостей, відмінна риса' [СлРЯ XI–XVII вв. 12: 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, суцьому 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, посилаючись на слова апостола Павла: *писано во єсть погубяю разумъ и мудрость разумныхъ Швергну. гдѣ мудрость книгочна. ꙗко вѣроушии мира сего. понеже в мудрости бнѣи не разумѣ миръ ва<sup>ѣ</sup>*. Виділене місце точно відповідає пропонованому прочитанню: книжники і ті, хто ставить запитання (*вопросници 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 газыци премудрости ищють. премудрость во єсть хъ сѣ  
бни. проповѣдаеть<sup>ѣ</sup> его пропѣтьє і воскрѣньє. і покланяютьсѣ

емоу. і тридневное его воскр̄ньє слават̄. а не недѣлю не рече бѣ в волванѣ. но рече створимъ чл̄вка по шєразу нашєму. шлє не прельщат̄тє вѣрнии. ім̄ущи разумъ бж̄твеннаго писан̄я. да не кланат̄тєса тварн. но творцю всѣхъ вл̄дцѣ.

А далі щодо іудеїв подається вельми красномовне пояснення, у якому є вираз писана недѣля з абсолютно точною адресацією до писаних законів:

аще ли хто речеть. да чєму се єсть писана недѣля. та предана намъ кланат̄тєса єі. і ч̄тити ю. азъ же вы скажу прр̄чкмъ оученьємъ .ā. є. [тобто *перше, по-перше* — М. З.] хотя бѣ ш̄твести Жиды ш̄ шльсти ідольскиа. занє кланах̄т̄тєса идоломъ и тварн. и трєвы нм̄ твора̄т. да то ради законъ нм̄ данъ. <...> Хотя іхъ бѣ на лч̄шні разумъ привести. хотя нхъ пакн ш̄лч̄тити ш̄ того. а инъ законъ лч̄шні датн і посла прр̄ка. глаше. не гл̄хъ ко ш̄тцємъ вашимъ ш̄ жертвахъ і всєсоженьємъ бл̄гволивхъ. хто тако ш̄ васъ вопрошилъ. не придн̄ бо рече на дворь моі. рекше въ црквь мою. новыхъ мц̄ь и с̄вотъ не хощю. ни велика дни вашего... [Гальковский: 80].

Адресація цього місця — Синайські закони Мойсея: *Пам'ятай день суботній, щоб святити його. Шість днів працею 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 противагу 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 х҃то поститӣт̄сѧ ило (так!) ино что творитѧ. въ средоу. или в патокъ. не патку творит̄ честень (а?) х҃ѣ. во нъ (въ нъ) во х҃тихомъ. во нъ вѣрѣемъ. того славимъ. тому кланяемса со ш҃цемъ и сн҃мъ и ст҃ымъ дх҃мъ<sup>12</sup>.

Повертаючись з погляду здобутих результатів<sup>13</sup> до виразу и кланяютса. написавше женоу. въ члвчскъ образъ 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 еретик Несторій, що така трапеза є догматом безбожних еретиків, 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 придѣлѣт̄ вси вѣрнии поклонимъ̄т̄ воскрѣнью х҃воу се во при(али?) х҃а ра̄ радость. а не недѣ̄ла ра̄. то ти х҃са ради празновати. во ть днь крѣомъ смртѣ̄ разрѣши. а не недѣ̄лю. крѣтъ во нарицаеть̄т̄ воскрѣнью х҃во. Смысл цієї частини тексту логічно пов'язаний з усім попереднім викладенням. Відразу після неї з опорою на слова апостола Павель во рече цѣбноу куплени есмь (Или не вѣсте, какъ тѣлеса ваша храмъ живѣщихъ в васъ ст҃агъ дх҃а сѣтъ, его же имате ш҃ бга, и нѣсте свои; куплени во есте цѣбноу. Прославите убо бга в тѣлестѣхъ вашихъ, и в дѣшахъ вашихъ, яже сѣтъ вѣжыа [1 Кор. 6, 20]) пояснюється, що християни куплені ш҃ работы вражьа. во свободу х҃вѣ. свобода во есть х҃ва вѣра правая. дѣлаа 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 г̃наѣа възидѣмъ. да не в забытѣе положимъ первыѣа вѣсѣды. вшедше въ глѣвину стѣхъ словѣсѣ. цѣбноу во кѣплени есми. цѣбна во естѣ крѣтъѣ і кровь х̃ва.

Сам коментар-вставка переписувача до слів апостола Павла полягає у перерахуванні гріхів як протиставлення до *діл благочестивих*:

а дѣвола работа грѣси. паче во согрѣшенъѣ ідолослѣженъе. прикѣпъ корчемноі. наклады рѣзавныѣ. пьянство. еже естѣ всего горѣе ставленъе трапезы рожаницамъ. і прочаѣ всѣа слѣженъѣа дѣвола. трѣвы кладомѣа виламъ и поклонанъе твари. ти же вси тако творѣщимъ. не імѣтъ причастъѣа во црѣтвнѣі вѣжнѣі. но з бѣсы мѣкѣу примоутъ. аще са не встанѣтъ того ни са лишатъ. ни щцнстѣатъ впнтѣемѣамн. аще лишатъ того всего. зла творити. то не токмо бѣдѣтъ того прощени. но і жизни вѣчноѣа причастинци бѣдѣтъ со всѣмн праведнымн. аще ли не тако. і грѣшници с бѣсы мѣчнѣтнѣі имѣтъ.

Прототип подібних переліків знаходиться в тому ж таки апостольському посланні, з посилення на яке починається пам'ятка: *Не льстите себе: ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбоде, (ни сквернители,) ни малаки, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни тати, ни паницы, ни досадители, ни хищники, црѣствѣа вѣжнѣа не наследѣатъ (Не обманойтесь ни блудники, ни идолослужители, ни перелюбники, ни малаки, ни мужеложники, ни злодіи, ни лихоимці, ни п'яници, ни злоречиві, ни хижаки — Царства Божого не наследуютъ)* [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:

Ідолослѣженъе. прикѣпъ корчемноі. наклады рѣзавныѣ. пьянство. еже естѣ всего горѣе ставленъе трапезы рожаницамъ. і прочаѣ всѣа слѣженъѣа дѣвола. трѣвы кладомѣа виламъ и поклонанъе твари.

Дійсно, до якого елемента тексту спрямований анафоричний зв'язок від відносного займенника *еже*? До найближчого слова *пьянство. еже естѣ всего горѣе*? Але ж пияцтво не вважалося

найтяжчим гріхом<sup>14</sup>. Коли ж вилучити виділений у цитаті текст, то одержується абсолютно точна трансляція до таких місць, що викривають рожаничний культ, як-от: *Кто сѣть идоли? Се первыи идолѣ рожаницѣ або се же естъ велми длѣе прикладати трепарѣ сватыа богородица к идолѣстѣи трапезѣ тощо.*

Водночас одержаний текст лексично виявляється також близьким до СлГр (*служіння диявольське, покладання треб, віли*). Але чи немає у пропонованому 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 пропоновані 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 антиохійського патріарха кь архиеп̄пу венетніскому о опрѣсноцѣхъ»:

<...> иже иво кто комѣкаеть оплатки. то впадакть въ кресѣ аполнаркъвѣ. он во тако владашеть. тако снѣ и слово бж̄ник ѿ стѣа бѣа прнаа плоть кдину без дш̄ѣ безъ оума. а имашеть бж̄тво за дш̄ю и за оумѣ. то ти иже кто комкаеть оплатки. мртвѣ плоть комкаеть. а не живѣ. а комкаа просфирѣ комкаеть плоть хвѣ и сѣдш̄нѣ и сѣоумнѣ тако естъ хлѣбѣ животенѣ. и животѣ дакть іадущимѣ ко с вѣрою <...> тако же бѣ при монѣи жидове имахѣ. обычан жрети идоломѣ. и не можахѣ ѿверещи ѿ нихѣ. тощахѣ (тобто *тѣщахѣ*) во сѣ познати бѣ и рече имѣ. тако ѣ не молваю вамѣ не жрѣте. аще жрете идоломѣ. тако жрете бѣ. и створиша тако. да кгда познаша бѣ тѣ жертвѣ ѿвергоша [Попов 1875: 171-173].

Наведене місце важливе з погляду того, що воно прояснює причину обурення представників православної церкви тим, що латини здійснюють таїнство євхаристії 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 ѡ латынѣхъ когда ѡлоучиша ѿ грекъ...»: *всакоу сквьрноу. желвы. и кжи. коткы малыя и великыя. днвѣа и потомыа кже по горахъ и по древесѣхъ скачющнѣ. и мыши днвѣа и всакыа скоты и звѣри падаѣт. медвѣди и лисица и прочаа вса. точью пса и вѣлка ѡвращающеса* [Попов 1875: 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 євхаристії є хулою на Святого Духа (а саме це є головним звинуваченням латинян з боку патріарха Фотія), призводить до хули на Богородицю, зрештою до ідолопоклонства тварі.

Таким чином, підсумовуючи всі міркування щодо ідеї тварності, можна констатувати: фраза *и кланяютса. написавше женоу. въ чѣвчскѣ ѡбразѣ 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.

### Південнослов'янські віли і біблійний Віл

Постання СлГр дослідники давно пов'язують з можливим південнослов'янським впливом на нього. Наводячи кінцівку пам'ятки *досюдѣ могохъ написати даже несоша ны<sup>45</sup> цесарю граду, а мы высѣдше ись корабля идохомъ въ святую гору. нь то бѣше велико слово. нь дотудѣ 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» [Тихонравов 1862: 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; якщо це так, то в такому разі буде зрозумілою присутність віл в нашому тексті» [Гальковский 1913: 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 семелнно.     | и семелино     | и сьмелино                            | и семелвно     |
| требокладеньє   | трѣбокладеньє. | требокладеніє,                        | требокладенне  |
| грому. і        | грому. и       | грому и                               | грому и        |
| моланьгамъ. і   | молъни. и      | мол'ніа <sup>а</sup> и                | молнигамъ. и   |
| вилоу. іже естъ | вилоу. бѣоу    | виламъ. и <sup>а</sup> е <sup>ѣ</sup> | вилоу иже естъ |
| бѣылъ ндолъ     | вавилонскомоу. | бѣ <sup>а</sup> ндолъ вилъ            | былъ змии вилъ |
| нарицаемъи      | его же разби   | нарицае <sup>а</sup> . его же         | нарицаемъ его  |
| вилъ. его же    | данило пррѣкъ. | погѣби данилъ                         | же оуѣи данилъ |
| погѣби данилъ   |                | пррѣкъ в'                             | пррѣкъ въ      |
| пррѣкъ в        |                | вавилонѣ.                             | вавилонѣ       |
| вавилоне.       |                |                                       |                |

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 *есть былъ* (власне, з дієприкметником на *-л* повнозначного дієслова це й був би східнослов'янський плюсквамперфект) стосовно Віла на фоні наступних форм аориста *разби* (*погоуѣи*, *оуѣи*).

Витоки повідомлення про Віла знаходяться у главі 14 Книги пророка Даниїла, де розповідається про поклоніння Вілу при царі Навуходоносорі: *И вѣше кѣмиръ вавилмилномъ, емѣже има вилъ...* [Дан. 14, 3]. Даниїл відмовляється поклонитися ідолові: *понеже не покланяюся кѣмиримъ рѣками сотвореннымъ, но живомъ бѣгѣ сотворшемъ нѣо 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 данила, и разби его и храмъ егѣ 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 бѣгъ тревоу кладають и творають. и словѣньскыи  
языкъ. виламъ. и мокошын. днѣвъ. пероуноу. хърсоу. родоу.  
и рожаницн. оупиремь. и берегынамъ. и переплѣтоу. и  
верьтаче са пьютъ емоу въ розѣхъ. и шгневи сварожицю  
молат са. и навьмь. мѣвь творають. и въ тѣстѣ мосты  
дѣлають. и колодазѣ. и ина многаа 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 *разви* 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 *погоуви* списків ПЗ та КБ є більш приблизною, а аорист *оуви* списку Ч є якоюсь її варіацією. Автор списку Ч взагалі називає Віла змієм, контамінуючи таким чином епізод з Вілом із наступним діянням Даниїла — умиртвіння 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 краху 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 замикати жіночий ряд божеств. Тому слід шукати якість 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 тревокладене, громоу и мол'ніа<sup>м</sup> и виламъ**. Після цього якість подальше вставочне пояснення про Віла виглядає досить органічним і може 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 воґоу вавилонскомоу**. 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 [Толстая 1995: 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 љуби бела вила, — бела вила самовила*) джерела, народжуються крилаті діти з білявим волоссям та *вогненними* очима [Васильев 2001]. 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 [Виноградова, Толстая 1995: 368].

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 південнослов'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:

| П  | НС  | КБ  | Ч  |
|--|---|---|--|
| но і ноне по<br>оукраинамъ.<br>молать̄ емѹ.<br>проклатомѹ бѹ̄<br>перунѹ. і хорсу. і<br>мокоши. і вилѹ. | нѣ и нына по<br>оукраинамъ нхъ.<br>молатса<br>проклатомѹ<br>бѹ̄оѹ нхъ<br>пероѹноѹ.<br>хърсоѹ. и<br>мокоши. и<br>виламъ. | но и ннѣ̄ по<br>оукраина̄.<br>молатса емоѹ,<br>проклатомѹ<br>богѹ перѹноѹ.<br>хер'сѹ̄ мокоши,<br>вила̄. | но и нынѣ̄ по<br>оукраинамъ<br>молатса емѹ.<br>проклатомѹ бѹ̄<br>пероѹноѹ. хорсоѹ<br>мокоши. 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 близький 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 [Толстая 1995: 370], узгоджуються з рожаничними атрибутами богинь, і в цьому теж можна вбачати підґрунтя постановня 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 вишикає 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 *Віл*, а потім припускається, що книжник назву *віли* 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 *віли* мала знаходитися в аналізованому місці ще в тому тексті, який послугував основою протографа всіх відомих списків СлГр і що не згадка про Віла імплікує згадку про віл, а саме навпаки.

#### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> 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 (фрѣгъ) має давній сенс франк і що колись вона стосувалася італійців і французів, а також інших західних народів, подібно як назва латини стосувалася німців [Буслаев 1861: 451]. Етнонім часто згадується

в давньоруських історичних джерелах. Його можна знайти вже у відомому пасажі «Повісті временних літ» про розселення народів за жеребами Сима, Хама та Іафета: Афетово бо и то колъно: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, воляхва, римляне нѣмци, корлязи, венъдици, фрягове и прочии, ти же присѣдять отъ запада къ полуденью и съсѣдятся съ племянемъ хамовымъ [ПВЛ: 11]. У включеній до Новгородського літопису під 1204 роком «Повісті про взяття Царгорода» фрягами називаються хрестоносці [НПЛ: 46-49]. Із циклу повістей про Куликовську битву відомо, що у війську Мамай 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 зокрема говорить, що сам Бог *приведе новохитренняя мудръцы, 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, посягаеш на Русскую землю?»* [Гудзий 1973: 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 *фрязинами*, і це відобразилося навіть і в антропонімах *Іван Фрязин, Марк Фрязин, Антоній Фрязин* і под. [Платонов 1999]. Зрештою, назва утрималася в російській мові практично до наших часів: В. І. Даль наводить вираз *Фрыга, шийш на кокуй* (*Шийш!* — '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* [Даль 4: 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 [Буслаев 1861: 26]. Наведені факти свідчать, таким чином, що західний вектор етноніма є прозорим (при тому, що референційно він може стосуватися різних західних народів: пор. *сын родъ фряжский иже въ бжтвенѣмъ писании германи наричютсѣ* [Попов 1875: 175]) і що сам етнонім виявляє достатньо вагому значущість для давньоруської мови.

<sup>2</sup> Про др. етнонім *обези* див.: [Пайчадзе 1989; Цулая 1975] з подальшою літературою в обох авторів. У «Словнику етнічних назв народів Росії» Г. П. Ковальова др. етнонім *обези* пов'язується із сучасним етнонімом *абазини* [Ковалев 2003: 139]. Але те, що в середні віки обезами на Русі називалися грузини-християни, не викликає сумніву. Так, у «Кієво-Печерському патерику» читаємо: *... иже бѣша отуду пут шествовавшіи с тѣми Грѣци и Обѣзи <...> Тогда игумень изнесе пред всѣми иконѣ ею. Видѣвши же Грѣци 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 післямонгольській період він постає у своєму

антиобразі — на зовнішній арені грузинські князівства виступають сепаратно, кожне зі своєю племінною назвою (пор.: [Цулая 1998: 18, 43]).

<sup>3</sup> У зв'язку з цим звернемо увагу, що в етимологічному відношенні походження назви *фрагъ* (*фрагъ*) викликає певний інтерес: якщо носовий голосний *ε* 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 *ε*, а не в *ο* носовий засвідчується ще небагатьма випадками типу *якір* при гр. *ἀκύρη*, *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 *сфінкс* при написанні *Σφίγξ*, *Σφίγγος*; написання типу *атгель* — пор. ще *Михайла сигтела* і *фрагтга* 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 \**karljь* — цим пояснюється м'який *л*) у східних слов'ян та інослов'янські неповноголосні рефлекси на зразок польск. *król* або сrb. *краљ* 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.

<sup>4</sup> 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. [Попов 1875: 245]; пор. гр. *τά ἄζυμα* 'опрісноки; свято опрісноків'.

<sup>5</sup> Пор. в інших редакціях: *Философъ же рече ко азимитѣ. пакы вопрошаю тѣ за ѓ. и двѣ ереси нѣхъже имате вы фрази полѣвѣрцы. како прѣталъ еца не бѣѣ именовате но санкта мѣро. онѣ стѣю творите тако единѣ стѣхъ женѣ. мы же хрѣтіане бѣѣ проповѣдуемъ нѣе и земли црѣѣ и гжѣ всѣмъ. понеже вѣга роднаа естъ; Рече никифоръ слышите. латыно. естъ оу васъ. ѓ. ереси и двѣ. и рекоша вѣомерскаа латына. скажи намъ ереси наши. и рече имъ никифоръ.*

слышите шкании еретници да скажоу вамъ. Чемуоу не зовете първое прѣтыя вѣа вѣцю. но именуєте ю стаа мѣа. ставите ю со стыми женами въ єдинство. а мы истиннии крѣдѣне мѣрѣ избавителя ншого вѣцоу прославлае<sup>6</sup>. тако роди намъ творца цѣа нбоу и земли и всѣмъ соущимъ таже соутъ на нем [Попов 1875: 274, 283].

<sup>6</sup> 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 кілв були поширені в епоху середньовіччя у Північній Африці, звідки проникали в Європу приблизно з IX 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) [Рабинович 1946: 156–157].

<sup>7</sup> Пор. до цього: «Безжалне 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 Артеміди Таврійської, описаним ще Еврипідом. Лев Діакон вважав також, що “скіфи вшановують тайства 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 дівчиць і юнаків — згідно з руською літописною традицією, у жертву за жеребом також обирали дівчицю 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...)» [Петрухин 2000: 95 з подальшою літературою].

<sup>8</sup> Про існування подібної обрядовості та пов'язаних з нею 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 (6243

л., кал.). Траплялося, що хрестили й після смерті, поливаючи водою з розп'яття й нарікаючи ім'я: подібна дитина називалась *поливанцем* (Карелія). Таке нагальне хрещення в сербів називається *мали крст* (племени Кучі, Васоевичі) і доповнюється церковним хрещенням [Кабакова 1999а: 664–667].

Той же автор зазначає, що на день св. Маккавеїв мати протягом семи років бризкає на могилу святою водою, тоді дитина стає похрещеною



(Прикарпаття). На могилу, з якої доноситься плач, приносять булочки (волин.), землю з могили носять до церкви, щоб її охрестити (брян.), за тим приносять її назад (гомел.). Якщо нехрещену 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) [Кабакова 1999: 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 Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святаыя Богородица» [ІпЛіт: 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» [Голубинський 1901: 430]. Принципово іншу позицію обстоює М. Б. Браїчевський, на думку якого йдеться лише про звичайне перепоховання князів, що були похрещені ще в дитинстві (акт, аналогічний неодноразовому перепохованню Бориса і Гліба) [Браїчевський 1988: 106–108]. Не вдаючись в загальний аналіз позиції дослідника, зазначимо лише хисткість його філологічної аргументації. М. Ю. Браїчевський констатує, що конструкція “положи я” подає назву об'єкта у граматичній двойні 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 [Браїчевський 1988: 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*.

<sup>9</sup> Пор. ще: *мости чинать по мѣртвах и просвѣты. и бдѣльникъ* [Гальковский 2001: 34], див. також: [Топорков 1995: 267–268].

<sup>10</sup> Негативне протиставлення назви дня *неділя* до позитивної назви дня *воскресение*, 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

воскресенье. Можливо, за цим стоїть прихований богословський погляд.

<sup>11</sup> Пор.: Писано во естъ: погъблю премъдрость премъдрыхъ, и развѣмъ развѣмныхъ ѿтвергъ. Гдѣ премъдръ; гдѣ совопросникъ вѣка сегш; Не вѣн ли егъ премъдрость мѣра сегш; Понеже во вѣ премъдрости вѣжей не развѣмъ мѣръ вѣга, блгонзколиятъ егъ вѣйствомъ проповѣди спѣти вѣрбующихъ. Понеже и вѣдее знаменїа просатъ, и елнини премъдрости ницутъ [1 Кор. 1, 19-22].

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Інше тлумачення пам'ятки, у тому числі сприймаючи слова про поклоніння «писаній неділі» як повідомлення про поклоніння антропоморфному зображенню неділі, подає Є. В. Анічков [Аничков 1914: 97-100].

<sup>14</sup> Давньоруські повчання проти пияцтва розрізняють такі його види як помірно-помірковане — для веселощів і відради (нагадаємо ще відому літописну максимум Володимира *Руси веселье пити, не можемъ безъ того быти*) та надмірне. Засуджується церквою саме останній вид [Калиновская 1984], пор. ще: [Успенский 1982: 45-46], де йдеться про св. Миколая як про *пивного бога* росіян.

<sup>15</sup> У рукопису *книгы ты*.

## РОЗДІЛ V КОНЦЕПТОЛОГІЯ ІНШИХ ГОЛОВНИШИХ ПИСЕМНИХ ПАМ'ЯТОК

### 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 [Гальковский 1913: 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 [Голубинский 1901: 828].

М. М. Гальковський зауважує також, що висновок про дату написання пам'ятки зробити важко. Принаймні у XV ст. вона вже існувала, а «Бесіда трьох святителів» у збірці XVII–XVIII ст. містить запозичене місце із СлІс: «*И(оаннь) ре<sup>ѣ</sup>: «Будуть въ лузѣхъ ограды овцамъ?» В(асилій) ре<sup>ѣ</sup>: «Луг нарицается рай, а ограды — райскія мѣста, а овцы — вѣрныя люди, работаютъ Богу, а не діяволу»* [Гальковский 1913: 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 хлѣвы, и сыры, и медъ?* на що дається відповідь: *Боронаше 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 своєю композиційною будовою та цілісним за ідейною спрямованістю. Це значить, що автор мав на меті виразити якусь одну важливу для його часу думку і не розпорошував 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.

### «Книжне почитання» як прагматичний фокус Слова Ісаї пророка

У самій назві (Слово Исана пророка истолковано стымъ Іваномъ златоустомъ. о поставляющихъ вторую 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 повчання. 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 місць із Священного Письма (тлумачення до паремій, вичленовані із СлІс, та поодинокі різночитання у СлІс подаються курсивом):

#### СлІс

Тако г̄голетъ г̄ аще  
вбрацетса гагода в  
грез̄ноу то не  
погублю грез̄на  
того но спасоу.

*то грез̄нъ е ч̄къ в̄ѣрныи. а гагода добраа д̄ѣла, послушаніемъ еж̄твенаго писанія. того же грез̄нъ е аще не имать гагоды в̄ собѣ да поствѣтса и во огнь вмещетса. то поствѣченіе е см̄рть. а во огнь вметаніе шного в̄ѣка огнь негасимыи.*

и сл̄вшающи мене не  
погублю но извед̄.

#### Паремійник 1271 р.

Тако г̄тъ г̄ тако же  
оврацетса гагода в̄  
гроздѣ и рокутъ не  
погуби кого зане  
в̄лгник̄ г̄нє к̄сть в̄  
немь.

такъ сътворю  
слоужащаго ми г̄  
радї. сего ради не

#### Іс. 65, 8–15

Такъ глаголетъ г̄д̄:  
имже образомъ  
вврѣтаетса гагода на  
грезнѣ, и рек̄тъ: не  
погуби ег̄о такъ  
благословеніе естъ в  
немъ:

такъ сотворю  
сл̄вжащаг̄о ми ради,  
не имать всѣх̄хъ

|                                   |  |  |
|-----------------------------------|--|--|
| сѣма доброе Ѡ іакова<br>и Ѡ іуды. | имамъ погубити<br>всѣхъ. изведуу плема<br>соущее Ѡ іакова и Ѡ<br>иуди. | погубити ради егѡ. И<br>изведѡ из Іакѡва<br>сѣма, и из Іуды, |
|-----------------------------------|--|--|

*то сѣма доброе вѣрніи ходяще по закону бжѣтвенномуу.*

|                                   |                                |                               |
|-----------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|
| и ти наслѣдѡтъ<br>гороу стѡюю мою | и наслѣдитъ гороу<br>стѡю мою. | и наслѣдитъ горѡ<br>стѣю мою, |
|-----------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|

*рекше црѣвь. и оученне црѣвное. снни естъ стѡа гора. в ней же гѣ показа  
всю блгѣть и та гора сѡнѣ нарицашеса мти црѣвѣ, в ней же оученне  
всако бжѣтвеннаго писанїа. рече гѣ наслѣдѡтъ гороу стѡюю мою избранни  
мон люѣ сѣтъ то. иже слоужаѣ бгѡу и волю его творять. а не родоу ни  
роженницамъ, коумиромъ соуетныѣ. то соутъ слоуты бжѣа иже приносятъ  
жрѣтвоу чѣтоу живѡѣ бгѡу, во кротости срѣца своего с разѡмомъ  
добраго оучнїа црѣвнаго,*

|                                  |  |  |
|----------------------------------|--|--|
|                                  | и наслѣдѡтъ<br>изьбранни мон. и<br>раби мон'. и<br>вѣселѡтса тоу | и наслѣдѡтъ<br>избранни мон, и<br>вселѡтса тамѡ. |
| и бѡдѡѣ в лоуѣѣ<br>шградѣ ѡвцаѣ. | и бѡдоуѣтъ вѣ лоуѣѣ<br>ограды ѡвцаѡ.                             | И бѡдѡѣтъ в дѡбравѣ<br>ограды стаѡмѡ,            |

*лоуѣ нарицаетса рай. а шградѣ мѣста райскаѡ. а ѡвцин вѣрніи людиѡ.  
иже работають бгѡу, а не роженницамъ.*

|                                     |                                       |  |
|-------------------------------------|---------------------------------------|--|
| и дѡбрь шѡрьскаѡ в<br>покой воломъ. | и дѡбрь дѡхорьска вѣ<br>покок воломъ. | и юдѡль дѡхурьскаѡ в<br>поконце говѡдовѣ |
|-------------------------------------|---------------------------------------|--|

*то дѡбрь охорьскаѡ вышнаго їѡрлїма пажитъ, а волове кротцин еїѣпи и  
попове иже ходѡѣ по црѣвномуу оученїю. и ниѣх добрѣ оучаше,*

|  |  |   |
|--|--|---|
|  | люди монѡхъ иже<br>вѣзискаша мене.                               | людѡмъ монѡмъ, иже<br>взыскаша мене.                    |
| вы же вставѡшен<br>мѡ и забывающе<br>горѡ стѡюю мою. и | вы же вставѡшен мѡ<br>и забывшен гороу стѡю<br>мою. и готовѡющеи | Вы же вставивши<br>мѡ, и забывѡущин<br>горѡ стѣю мою, и |

готовающе трапезоу  
рода и роженицамъ,  
наполняюще чръпаніа  
бѣсомъ, азъ прѣда<sup>м</sup>  
вы на шроужие и вси  
заколеніемъ падете.

рожаницамъ  
трапезоу и  
исполняющен  
дѣмонови чърпанник.  
азъ прѣда вы во  
шроужия вси  
заколеникъ падете.

үготовляющіи  
демннѣ трапезѣ, и  
исполняющіи щастію  
раствореніе, ѿзъ  
предамъ васъ под  
мечъ, вси закланіемъ  
падете:

*то заколенне е̄ смр̄ть. а шроужіе моука вѣчнага,*

и возва<sup>х</sup> не  
ѿзвастеса. и глахъ  
не слышасте. и  
творите злое пре<sup>о</sup>  
мною. их же не хощю  
то вы изврате.  
сего ра<sup>а</sup> тако глѣть  
гѣ. се работающии ми  
пастн начну<sup>т</sup>. [вы же  
възалчетеса. се  
работающен мнѣ  
пити начну<sup>т</sup>]<sup>2</sup> вы  
же вжаж<sup>е</sup>те.

яко възвахъ васъ и  
не звастеса и глахъ  
и ослоушастеса. и  
сътвористе злок  
прѣдъ мною. ихъ же  
не хотахъ изврате.  
сего ради тако глѣть  
гѣ. се работающен  
мне пастн начну<sup>т</sup>  
вы же възалчетеса.  
се работающен мѣне  
пити начну<sup>т</sup> вы же  
въжажетеса

якѣ звяхъ васъ, и не  
послушасте:  
глаголахъ, и  
преслушасте, и  
сотвористе лѣкавое  
предо мною, и яже не  
хотѣхъ, изврате.  
Сега ради такѣ  
глаголетъ гдѣ: се  
работающіи ми пастн  
вѣдѣтъ, вы ж  
взалчете: се  
работающіи ми питн  
вѣдѣтъ, вы же  
возжаждете:

*питіе пьете иже испльниваете чръпаніа бѣсом,*

се работающии ми  
возвеселятса. вы же  
постыдигтеса,

се работающен мнѣ  
възвеселятъса. вы  
же постыдигтеса.

Се работающіи ми  
возрадѣютса, вы же  
посрамигтеса:

*со играющими*

воздра<sup>о</sup>оуютса в  
веселіи срѣца,  
вы же

се работающен мнѣ  
възрадоуютса. вѣ  
веселіи срѣца.  
вы же

се работающіи ми  
возвеселятса в  
веселіи сердца,  
вы же

*работающе бѣсомъ, и слоужаще идоломъ, и ставяще трапезж родоу и  
роженицамъ.*

и възпнете в  
болѣзни ср̄ца своего.  
и Ѡ сокроушенїа ср̄ца  
восплачет̄сѧ,

възыпнете за  
болѣзнь ср̄дца  
вашего и Ѡ  
съкрѣшенїа д̄ха  
въсплачет̄сѧ

возопіете в болѣзни  
сердца вашего, и Ѡ  
сокрѣшенїа д̄ха  
восплачет̄сѧ.

*тому же са збыти не здѣ. но во шномъ вѣцѣ,*

устаните во  
оутѣшенїе ваше. и  
покой боудѣщаго  
вѣка.

избраныи монѧ  
рабомъ, ваѣ же  
оубьеть гѣ бѣ.  
а работающии ми  
возвеселѧт̄сѧ,

устаните во  
има ваше  
до сытости  
и избранымъ монмъ  
васъ же оубникъ гѣ  
бѣ.  
а работающимъ кмоу  
наречетьсѧ има ново.  
еже бл̄гословит̄сѧ по  
всен земли.  
бл̄гословать во ба  
истиннаго.

Устаніте во  
има ваше  
в насыщенїе  
избраннымъ монмъ,  
васъ же избѣт̄ гѣ  
работающимъ же  
мигѣ наречетьсѧ има  
новое, еже  
благословит̄сѧ на  
земли, благословать  
во бѣа истиннаго.

*поюще бл̄ истинномуу. а вы поете пѣ̄ бѣсовскую. и долоу родоу и  
роженцам. и в великоу пагоубоу вводите нсвѣствїе книжное. и велико  
зло еже не разумѣти почтаемаго. и велико зло еже не слоушати  
разумѣнша себѣ. или разоумѣвати не творити волю бжїа. по писаномъ  
закоу. се же слышавше устаните брае того поустошнаго тваренїа, и  
слоуѣ бы сотонинны. и ставленїа трапезы коумирьскыа, родоу и  
роженцамъ. и творите братїе волю бжїю. иже учат ны книги  
пророческыи, и аг̄льскыа. и ѿческыа, да прїимете уставленїе грѣховъ,  
и получиѣ жизнь вѣчнню, ш х̄с̄ѣ їс̄ѣ г̄ѣ нашеѣ (пор.: [Гальковский  
1913: 87–89]).*

У композиції СлІс 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 Сіон — 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 сотворю слѣжащагѡ ми ради* (з тим самим виразом у Паремійнику) та його відповідник *и слѣшающи мене не погѣблю* у СлІс, тобто біблійна ідея служіння Богу витіснена ідеєю послухання.

Слід зазначити, що «послухання божественних слівес» взагалі належать до вищих християнських чеснот [Аничков 1914: 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, трезвенне, братолюбье, нагихъ одѣнье, молчанье, послушанье божественныхъ словесъ...*; пор.: [Гальковский 1913: 242]. У тому ж повчанні «непослухання божественних писанъ» 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, преслушанье, мѣздоимство, хула, осуженье, пьянство, обьяденье, прелюбодѣйство, грабленье, насилье, непослушанье божественныхъ писанин, преступление божинихъ заповѣднн...* (пор.: [Гальковский 1913: 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 [Архангельский 1890: 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 матежи мира сего боудаше почитание книжно естъ. А се же велии естъ зло и погыбель души, еже не слышаще оученна безвѣстно жити. <...> И тако же оузда коневн правитель естъ, тако и человекъкъ въстазаетса от пустошныхъ, слыша ученна святата. Всѣмъ бо дѣломъ добрымъ начало естъ поучение святыхъ книгъ, и велика естъ полза оученне слышати святаго Василна, Иоанна Златоустаго, и Ѳрема, и Кирила философа, и инѣхъ святыхъ, да здѣ богоугоднѣ поживше онамо царства невеснаго сподобилиса... [Архангельский 18<sup>90</sup>: 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 провозвістія 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 видозміна змісту повчання у порівнянні зі Священним Письмом: біблійний текст, викладаючи, що *вѣдѣтъ в дѣбравѣ ограда стадиумъ, и юдоль ахурская в поконце говядовъ людемъ мномъ, иже възыскаша 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 ересіарха Несторія, з контекстом СлІр 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.

### 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 ἐλαύεις ποιμνίων καὶ φάραγξ Ἀχὼρ εἰς ἀνάπαυσιν βοουκόλιων τῷ λαῷ μου*: цсл. *дѣбравѣ* (др. *дуброва*) = дгр. *δρῦμός* 'дїброва'; цсл. *ограда стадиумъ* = дгр. *ἐλαύεις ποιμνίων* при дгр. *ἔλαυις* 'стїйло, стїйбище', *ἔλαυλος*

‘скотний двір, стійло’ та ποίμνη ‘стадо (малої худоби), баран, вівця’ ποίμνιον ‘невелике стадо’ (власне, значення ‘стадо, гурт’ і використане церковнослов’янським перекладом); в поконці говадовъ = εἰς ἀνάπαυσιν βοουκόλων при ἀνάπαυλα ‘перепочинок, спокій; місце відпочинку’ та βοουκόλια ‘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. δρῶμός відповідає лат. campestria ‘рівнина, відкрите поле’ — звідси і з’являється ідея лугу у СлІс та Паремійнику. Відповідно in caulas gregum = ἐπαύλεις ποίμνῶν при лат. caulae ‘хлів (переважно овечий), кошара’ — звідси ідея овець — та grex, gregis ‘стадо, табун’. Нарешті лат. argentum ‘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. оружнѣ ‘зброя, меч’, а в текстах Септуагінти і Вульгати читається про караючий меч божий: под мечь = εἰς μαχάιραν (при дгр. μάχαира ‘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 *се раво̀тающен мнѣ възвеселѣтсѧ, вы же постыднѣтсѧ* (пор. у синодальній редакції Біблії — *Се раво̀тающн ми возрадуютсѧ, вы же посрамнѣтсѧ*). А відразу після цього у повчаннях знаходиться фраза *возрадуютсѧ в веселн сердца*, тоді як у синодальній редакції Біблії читається *возвеселѣтсѧ в веселн сердца* (дещо інше прочитання в Острозькій Біблії: *се раво̀тающен ми възвеселѣтсѧ, вы же посрамнѣтсѧ. се раво̀тающн ми възвеселѣтсѧ в веселн срѣца*).

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 зіставленні виявляється, що Паремійник використовує назву *рожаниця* лише один раз: *вы же вставъшен ма и завьшен (так!) гороу стю мою. и готовоющен рожаницамъ трапезоу и исполняющен дѣмонови чърпаник. азъ прѣда вы во шроужна вси заколеникамъ 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 Fortune mensam et libatis super eam = (ви), що ставите Фортуни трапезу і н'єте на її честь.* Септуагінта позначає дві ідолоські постаті: *καὶ ἑτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα*, що точно передається церковнослов'янським перекладом: *и оуготовлащѣн демвнѣ трапезѣ и исполнящѣн щастїю растворенїе.* Втім, і латинські переклади також знають подібні викладення: відповідний біблійний текст *paratis fortune mensam et impletis daemone poculum* наводить і В. І. Мансікка [Mansikka 1922: 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, розгнужданій розпусті. Наслідки цього культу відомі щодо Содоми і Гоморри, де жителі поклонялись Ваалу. В іудеїв назва Ваал (етимологічно 'господар, господь') була символом найбільш нищого 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» [Лопухин 1993].

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 ідолоської трапези взагалі.

Аналізуючи питання про зміст назв *Гад* і *Вaal* у зазначеному місці, В. І. Мансікка зауважує, що назва *Гад* у Септуагінті передається як *δαίμων* або *δαίμων* 'демон', а *Мені* як *τῆχῆ* 'доля', Тюхе. Зіставлення обох місць настановує на думку, що перекладачі, мабуть, не дуже переймалися абсолютно точною передачею назв давньоєврейського оригіналу: в Септуагінті *Гад* — це *демон*, а *Мені* — це *доля*; 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 позначення 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 *роженіці* 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 [Mansikka 1922: 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) [Mansikka 1922: 146–147].

З висновком про те, що нагадування рода і рожаниць є даниною чистій літературній традиції, можна погодитися хіба що для тієї частини пам'яток, які є вторинними і написані набагато пізніше. Щодо постановки 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 культури 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 совираютьъ дрова, и отцы ихъ зажигаютъ огонь, и жены ихъ мѣсатъ мѣккѣ, да сотворятъ шпрѣсноки вонствѣ невесномѣ, и возліаша возліаніа вогномъ чѣжданмѣ, да прогнѣваютьъ ма* [Єр. 7, 18]; та особливо: *кадити царицѣ небеснѣи и возливати еи возліаніа, іакоже сотворихомъ мы и отцы наши, и царѣе наши и князи наши во градѣхъ Іудиныхъ и внѣ Іерлїма: и насытихомса хлѣбшвѣ, и благо намъ высть, и зла не видѣхомъ. И егда престахомъ кадити царицѣ небеснѣи и возливати возліаніа, шскѣдѣхомъ хлѣвы вси мы, и мечемъ и гладомъ скончахомса. И егда кадихомъ мы царицѣ небеснѣи и возливахомъ еи возліаніа, еда без мѣжен нашихъ творихомъ еи шпрѣсноки и возливахомъ еи 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» Астарті.

### **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. [Гальковский 1913: 36–37]. Серед цих рукописів знаходяться вже знайомі нам ПЗ та НС. Окрім того важливим з погляду різночитань буде також список за рукописом ТС. Постання СлХр Є. Є. Голубинський відносить до домонгольського періоду [Голубинский 1901: 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 [Аничков 1914: 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 [Аничков 1914: 134], із Третьої Книги царств (із гл. 18, 19 про пророка Іллію) 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 христоролюбцю — 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: *Сеже изложено ѿ многословесныхъ книгъ. нѣкимъ христоролюбцемъ. ревнителемъ по правѣн вѣрѣ. на разроушение лъсти неприазниѣ. на оукоръ творящимъ таковага. на поучение правовѣрнымъ. и на причастье боудущаго вѣка. послоушающимъ книгъ снхъ. стыхъ. и творящихъ дѣломъ повелѣнна въ вставленне грѣховъ.* 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 ієреїв і жерців ідолоських [3 Цар. 18, 22, 40; 19, 10, 14], так і цей христоролебець не міг терпіти християн, що живуть двовірно:

*ІАкоже нана ѡезитѣннигъ. заклавъ нерѣта и жерьцѣ. идольскыа. числомъ тако до тринсотъ. и ре<sup>ѣ</sup> ревнота поревновахъ по г<sup>ѣ</sup>дѣ в<sup>ѣ</sup>зѣ моемъ вседержителю. тако и сыи не мога търпѣти. хръстьянъ. двовѣрно живоущиѣ.*

Вираз *и рече ревнуя поревновахъ по господѣ бозѣ моемъ вседержителю* Є. В. Аничков розцінив як пізнішу вставку [Аничков 1914: 32–33]. Навряд чи це можна показати з усією переконливістю.



Принаймні у назві за списками НС і ТС 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 введеної вставки. Є. В. Анічкову його реконструкція потрібна була як прецедентний факт, щоб показати розростання первинного тексту. Тим сміливіше дослідник спрощує зачин:

*Ілья Фезвѣтлвинь, заклавый ерѣя и жерца ідолскія числом 300,  
не мога терпѣти крестьян, во двоєвѣрїи живущихъ* [Аничков  
1914: 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 Ілли з христоролюбцем: 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 настви. 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 во вѣдѣахъ свѣдѣнїа вѣжа. а не вѣдѣающимъ свѣдѣнїа. недостонтъ попомъ вычи. тако во и въ заповѣдехъ влеть. аще невѣжа воудеть поставленъ попомъ. да извѣржеться [Тихонравов: 93].

Наступне хибне вирішення Є. В. Аніčkова ми вбачаємо в тому, що він вважав *усе* подальше текстове повідомлення про слов'янські вірування і про богів пізнішою вставкою [Аничков 1914: 40]:

*вѣрѣнїе в перѣна и хорса и вѣ мокошь и в Фима и вѣ Рьгла  
и вѣ золь (так!) нх же числомъ. ѿ сестрѣнїць. глѣють во  
невѣгласни то все мнѣть вѣгнѣмї и тако покладывають нмъ  
травы. и кѣры нмъ рѣжють. шгнєви са молѣть. зовѣще его  
сварожїцемъ и чесновїтокъ. влѣть творѣть. егда оу кого пиръ  
вѣтъь тогда же и кладѣть вѣ ведра и вѣ чашн и тако пьютъ  
веселѣнїемъ и ш долѣхъ своиъ (ТС).*

Якщо прийняти реконструкцію Є. В. Аніčkова повністю і вилучити це місце, то у подальшому відразу відкривається певна логічна недоречність:

не хѣжши сѣть жидовѣ и еретикѣ иже въ вѣрѣ и во крщени тако творать. не токмо же то творать не<sup>в</sup>жи но и вѣжи попове и книжници. аще ли того не творать вѣжи да пьютъ и ѣдять молекное то брашно (ТС).

Справді, якщо про вираз *иже въ вѣрѣ и во крщени* така творать ще можна сказати, що він стосується слів двоєтінно живоущих, 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: [Аничков 1914: 371]). Пошук у попередньому тексті місця, відповідного до анафоричного зв'язку займенника *то*, виводить на фразу *и тако покладывають имъ требы* (ТС). У свою чергу, фраза також містить вказівку (займенник *имъ*) на якихось ще раніше названих ідолів. Отже, між уподібненням христоробія до пророка Іллі та оцінкою двовірців, що вони не хѣжши сѣть жидовѣ и еретикѣ, 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* тревоу кладоутъ и творать. *и словѣнскыи азгыкъ*. внаемъ. и мокошын. *днѣѣ*. пероуноу. хѣрсоу. *родоу. и рожаници. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и вертаче са пьютъ емоу въ розѣхъ. и шгневи сварожницю молат са.*

ѣаликады. и въ шбразѣ створены. и кланаютса имъ. и требы имъ кладоутъ. *словѣне же. на свадьбахъ вѣкладываюче срамотоу. и чесновитокъ въ*

## СлХр (НС)

и вѣроуцють въ пероуна. и въ хѣрса. *и въ сина. и въ рыга. и въ лекошь. и въ виам. иуже числомъ тридесать сестрениць. бѣють шканьни невѣтраси. и то все творать боги. и богынамъ. и тако кладоутъ имъ требы. и корозан имъ молатъ. коуры рѣжють. и шгневи молатъ же са. зовоуще его сварожичьмъ. и чесновитскъ. зломъ же творать*  
и егда боудеть оу кого пирѣ. тогда кладѣтъ въ вѣдара. *и въ чашѣ. и пьютъ веселашьса. ш ндолѣхъ своиуъ и егда же оу кого*

в'єдра. пьють

нхъ боудеть бракъ и творать съ  
 боубьны. и съ сопѣльми. и съ  
 многыми чудеса в'єсовьскими и  
 иноже сего горѣ есть.  
 оустронвьше срамоту  
 моужьскою. и в'єкрадывающе въ  
 в'єдра. и въ чашѣ и пьють. и  
 вынемьше усморкывають. и  
 шблизываютъ. и цѣлоуютъ.

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, утирі, берегині, Переплут* у СлГр тут виступає номінаційна пара *Сим і Рьгьл*. 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 притаманна списку СлГр індивідуально-авторська стилістика. Це узгоджується із висновком М. С. Тихонравова про те, що збірка НС від початку до кінця писана однією рукою [Тихонравов 1862: 86–87].

Зауваження СлХр про весільні звичаї з бубнами й сопілками та срамотою знаходиться лише у списку НС. У світлі прагнення автора до деталізації воно схоже на пізнішу вставку, бо вводиться в текст тотожним до безпосередньо передуючого виразу: *и егда же оу кого нхъ боудеть бракъ // и егда боудеть оу кого пиръ*. Стилістично 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 хоужьше 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 булгар-мусульман.

Привертає увагу те подальше місце СлХр, де викладається алегорія виноградної лози й виноградного грона:

и самъ ре гѣ. мнози пастъси посмрадиша виноградъ мон: толкъ  
 пастъси сѣть попове и книжници. а виноградъ в'єра а сѣщини

въ виноградѣ члвци въ вѣрѣ и погнивають лихнми пастѣхъ и  
обчтени безумными. да аще. тако твореще не шнибѣтъ  
проклатого молениа и слѣжвы тоа дьавола достонни бѣдете  
огню негасимомѣ (ТС).

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. Аничков посилається на вірш 5 із глави 16 Книги пророка Ісаї [Аничков 1914: 31], пор. у синодальному виданні: **Поля есевина възрыдаютьъ, виноградъ севаманъ: пожирающій языкывъ, поперите винограды егв, даже до ѣзира: не совокупитеса, входите пѣстыню, посланіи всташаса, придоша во море.**

Насправді ближчим є наступне біблійне місце: **Пастыріе мнози растлиша виноградъ мой, wskверниша часть мою, даша часть желаемюю мою въ пѣстыню непроходнью** [Єр. 12, 10]. Щодо виразу и самъ ре гѣ, то він може виявитися контамінацією з іншого біблійного місця: **сице глеть гдѣ бгѣ: такоже лоза винограднаа во древѣхъ дѣвравныхъ, юже дахъ на потревленіе огневи** [Єз. 15, 6]. Взагалі ж алегорія виноградної лози, окрім книг пророків Ісаї та Єремії, має ще опору в Новому Заповіті: **Азъ есмь лоза истиннаа, и оць мой дѣлатель есть: всакѣ розгѣ ѡ мнѣ не творящю плода, изметъ ю: и всакѣ творящю плодъ, штревить ю, да множаншій плодъ приннесетъ <...> аще кто во мнѣ не пребѣдетъ, извержетса вонъ, такоже розга, и изсышетъ: и собираютьъ ю и во огнь влагаютьъ, 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:

кое ли причастье христоу къ бѣсомъ. такоже и слоужащнимъ христоу. кое причастье къ слоужащнимъ идоломъ. и оугодьа дьаволомъ творящнимъ. павелъ коренѣшмъ рече. брате писахъ вамъ въ посланѣмъ писанни. не прѣмѣшатиса намъ къ влоудьникомъ. и к лихоемьцемъ. рекше къ резоньмьцемъ. и къ гравителемъ. и къ коръчьмитомъ. и къ идолослужителемъ.  
*Коеже соуть идолослужители. то соуть идолослужители. иже*

*ставать трапезоу рожаницамъ. корован молать. виламъ. и шгевн. подъ швнномъ и прочее нх проклатъство. и паку рече нынѣ писахъ вамъ. не примѣшантеса. аще ти есть братъ такъ. ли блондникъ. ли рѣзонмець. ли коръчмытъ. ли пыаница. ли слоужитель коумирескъ. с таковыми ни гаси. ни пити. извѣрзѣте злаго ни самѣхъ васъ. таковыи бо не наследать црѣтва вѣжъа [Тихонравов: 94].*

Виділене нами місце як раз 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 первын идолъ рожаницѣ та въпроѣ что еѣ тревокладенъе 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 нхъ шкамененью ненстовное пыанъство. и выша слоугы коумиромъ. пакоже пишеть. сѣдоша бо людие гаси и пити. не въ законъ. и въсташа игратъ. и съблонудиша. и томъ часѣ падоша к̄. и г̄. и погывоша за свое ненстовное пыанъство. того ради не подоаеъ хръстианомъ. въ пирехъ. и на свадѣвахъ вѣсовьскыхъ игръ играти. аще ли то не бракъ наричетса. нъ идолослоужение иже есть пласва. гоудѣва пѣсни вѣсовьскыа. сопѣли. боувьни. и вса жертва идольска. иже молатса. шгевн. виламъ. мокошн. снмоу. рыглоу. пероуноу. хърсоу. родоу и рожаницамъ. и всѣмъ проклатымъ вѣмъ нхъ. се же оучение намъ написаса на конецъ вѣкъ. тѣмже мьаниса стопати. да са не падеть. тѣмъ възлюбленн. вѣганте жьртвы идольскоѣ и трѣвокладенъа. и всеа слоужьбы идольскыа. да не въ лжо боудемъ реклн крыщающеса шрицдемьса сотоны. и всѣхъ дѣлъ его и всего стоуда его. тако же и швѣщахомса хѣви. Да аще са швѣщахомъ хѣви слоужити. то чемоу не слоужимъ емоу. нъ вѣсомъ служимъ. и вса оугодьа имъ творимъ на пагоубоу дши своен. не тако же простотою злѣ слоужимъ. но смѣшаемъ съ идольскою трапезою трѣстѣа вѣа. съ рожаницами. въ прогнѣванне вѣгоу [Тихонравов: 94–96].*

Виділені частини тексту також викликають підозру про їх вставочний характер. У першому випадку знову бачимо структурно

однотипний повтор: спочатку розшифровується поняття ідолослужіння, *нже естъ* і далі за текстом до кінцевого підсумку *и вса жертва ндольска*. Але відразу після нього подається новий перелік виявів марновірства з подібним же підсумком *и всѣмъ проклѣтымъ вѣмъ нхъ*. 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.

### Терміни *род* та *імарменія*

Вираз *марменій. рекъше родъ* із Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського в ранній давньоруській редакції [Баранкова 1998: 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 сам ідею долі, жереба, що й грецьке *εἰμαρμένη* 'доля, жереб'. Підтримується таке розуміння і безпосереднім контекстним оточенням: *ничто же своимъ изволеніемъ члвци не творять. нже бо ноужѣмъ н, марменій. рекъше родъ держитъ*. Виділеному нами уривку відповідає гр. *ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη* [Баранкова 1998: 331], що ще більше посилює усталене розуміння: пор. гр. *ἀνάγκη* в таких значеннях, як 'необхідність, неминучість; визначення (божественне), фатальна доля<sup>3</sup>; потреба (в значенні рос. *нужда*)'. Звернувши далі увагу на те, що в одному із інших списків того ж самого Шестоднева слово *имарменій* в цьому самому місці пояснюється глосою *счастіа* [Баранкова 1998: 331], а також пригадавши наведене вище біблійне місце *исполняющій щастію раствореніе = πληροῦντες τῆ τύχῃ κέρασμα*, можна навіть перекинути семантичний місток *род* = *щастя* (Тюхе) 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, *имарменій* = *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.

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 *марменій*. *рекъше родъ*: подібне значення слова *род* не засвідчується на питомому слов'янському лексико-семантичному рівні, тобто значення 'доля = щастя' до слов'янського *родъ* 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 місце, де сьогодні читається слово *род*, розпочинається задовго до цього місця зі слів *рече гѣ, сѣнце во превратит'сѧ въ кровь, и лоуна не дасть свѣта своего, си знаменїа всего сконьчанїа воудуѣтъ. 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 (генефанологія прив'язує словеса и глѣють, припрѣжена естъ наша жизнь, к' шествию нѣтнѣхъ звѣздъ, сего дѣла и ѿ звѣздъ вывають знаменїа <...> сица ражанїа сѧ сътворѣють, и сица сълюбенїа). 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 своя нѣхъ вѣстѣды на обличенье имь приводѣще) і для застереження тим, хто ще не припустився цього зла (то тѣмь съхраненье даемь. то же не впадѣтъ иже соуѣтъ, генефаналогїю тоу изобреѣли).*

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 тощо<sup>4</sup>). Серед іншого автор ще критикує фаталістичні твердження халдейсько-астрологічного толку про те, що зірки ражанія стьтварюють, а тому не *Ѡ нас сѣ дѣланїа, но Ѡ ражанїа ноужа*. 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 сѣавъ. ни сѣрпа  
наострївъ. превогатѣеть же кѹпец любо хоцеть. любо не  
хоцеть. сѣбирающн емоу имѣнїа марменїн. а великїа надежа  
хрѣтїанскы без вѣсти намъ погыбноутъ. ни правдѣ чтомѣ.  
ни осоужаемоу грѣхѹ. им' же ничто же своимъ изволенїемъ  
члвци не творять. иже во ноужа и, марменїн. рекъше родъ  
держить. то тоу не бываеть. ни хоудѣ по достоанїю. иже  
праведнаго соуда. израдное добро есть, и к тѣмъ же мы  
только глѣемъ. и вы во 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 *імарменїї*, яка приносить урожай селянину 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 *імарменїя* як щасливий чи нещасливий жереб визначаються родом — той жереб передусім *родъ держить*.

Термін *род* в даному разі має, очевидно, основну проєкцію 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 *марменїн. рекъше годъ держить* у світлі значення для стсл. *годъ* ('сприятливий, визначений) час' [Старославянський словарь: 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. *угодье, угодить* і под.



Висока вірогідність подібної підозри підтверджується фразою *а иже въ иномь, мженіе его родѹ родит'са. то нищѣ са родитъ, и просан хлѣва. и скытаася ѿ дверѣи до дверѣи прехоуда* у попередній частині уривку. Сучасний еквівалент фрази такий: *а котрий в іншу мить його роду* (= мить його народження) *народиться, то прошаком народиться*. Проте саме по собі місце *въ иномь, мженіе его родѹ* є зіпсованим: словоформі *родѹ* відповідає гр. *тоѹ кайроѹ* [Баранкова 1998: 323] (пор. такі значення гр. *кайрѹс*, як 'час, пора' тощо). Найвірогідніше, що первинно тут читалося *а иже въ иномь, мженіе его годѹ родит'са*, що 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 *мгновенія учнаго* та *в мгновеніи очнѣмъ* 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: *годоѹ быти всакоа вещи* [Горский, Невоструев 1859: 81]. Мається на увазі вираз із Книги Екклезіаста *Всѣмъ время и время всацѣй вещи под небесемъ* [Проп. 3, 1] з її відповідником у Септуагінті *тоѹс лѣсѹ хрѹвоѹс кай кайрѹс тѣ лавтѣ прѣѹматѣ іпѹ тѹв ѹбранѹв*. Отже, *годоѹ быти всакоа вещи* = *кайрѹс тѣ лавтѣ прѣѹматѣ*.

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 родит'са* (і цей факт беззаперечний у світлі грецького тексту) та *рєкѹше родѹ держитъ* в іншому випадку.

Водночас той факт, що варіант словоформи *роду* ранньої давньоруської редакції Шестоднева є збереженим усіма списками пам'ятки [Баранкова 1998: 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 своєрідно викривляє оригінал).

Тепер важливо звернутися до тих редакторських правок, які виявляються у списках Шестоднева щодо аналізованого уривку. До написання *генефаилогіа* для першого випадку (генефанлогіа

привлачає словесе) в інших списках Шестоднева знаходяться відповідні написання *генетаналогіа*, *гене-олиалогіи*, *генефиалогіи*, *генефаналогіа*, *генефіалогіи* (з глоскою *естествословіи* в останньому випадку), *родословіи*, а в наступному випадку (*иже соуть, генефаналогію тоу изообретѣли*) написанню *генефаналогію* відповідають написання *генетаналогію*, *гене-олиалогіа*, *гене-олиалогію*, *родословію*.

Зрозуміло, по-перше, що усі ці написання передають первинне гр. *γενεθλιαλογія* '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 пол. XVI ст. [Баранкова 1982: 30–31]) подав його слов'янську кальку, яка в іншій модифікації зустрічається також і в СлГр: *и халдѣискага астрономіа. и родопочитанне = каѣ Халδαίων астронομία καὶ γενεθλιαλογία* у 39СлГр при *и халдѣиска астрономіа* и *родочѣтєнне* в його перекладі XI ст. Такі ж кальки знаходяться у Хроніці Георгія Амартола: пор. *звѣздословія и родѣствовловія (родословіа* в іншому списку) *Халдѣискоє вбрѣтаніє глѣтєса* [Истрин 1920 I: 69], пор. також *родѣствовловіє* — *γενεθλιαλογία*; *рождѣствіє* — *γενέθλια τά; γέννησις; γεννητή; τοκετός; τόκος*; *рождѣствовловіє* — *γενεθλιαλογία* [Истрин 1930 II: 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 *родословіє* (новотвір у колишній історичній перспективі), і саме тут до грецького за походженням слова *мармении* подається глоса *счастіє*. 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* [Баранкова 1998: 22–24]. У спеціальному 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) [Баранкова 1982: 30]. Про глоси як джерело Азбуковників говорить і Л. С. Ковтун [Ковтун 1975: 106; 1977; Ковтун и др. 1998]. 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 [Баранкова 1998: 21].

У такому разі повертає 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 повертає увагу те, що в тому місці, де грецизм зустрічається вперше, він залишається без пояснення: *съвп्राощи емоу нмѣнїа мар'менїи*. Глоса *счастїа* з'являється лише при другій появі терміна через невеличкий період. Схоже на те, що редактор, прочитавши тут у редагованому 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 — *счастие*. Таким чином, це був би вже другий крок у ланцюжку перетворень: *годъ* > *родъ* > *счастие*. 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 домї планет тощо. *Ωροσκόπος* перекладає *часовлюецъ*, але *εἰσαρμένη*... залишає без перекладу. Назву зодіаку

перекладає *животъный кругъ*; назви знаків його утримує грецькі, але з перекладом на слов'янську» [Горский, Невоструев 1857: 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. *εἰμαριένη*.

Таким чином, питання про наявність давнього східнослов'янського значення 'доля; жереб' для слова *родъ* і про його синонім *счастье* 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.

### 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 [Рыбаков 1981: 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 [Колесов 2000: 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 хлѣвы та горе пьющим рожаницѣ*. Хоча формально закінчення тут хибне (для

м'якої групи іменників форма Дав. в. одн. має бути *рожаниця*), 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 вживання назви варіюється як у межах одних і тих самих списків, так і в тожовних місцях різних списків: *начаша тревы имъ творити великиѣ. роду і рожаницаѣ*. (ПЗ, у КБ і Ч тотожно) — *начаша тревы творити своимъ бѣома бѣома. (так!) родѣ. и рожаницы (НС); Ізъвыкоша елени класти тревы. атремидѣ. і артемидѣ. рекше роду і рожаницѣ (ПЗ) — начаша елени. ставити трапезоѣ. родоѣ. и рожаницамъ (НС, у КБ і Ч тотожно); се же словенѣ начали трапезоѣ ставити. родоѣ. 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 овцѣи вѣрнѣи людие. иже рабѣтають бѣоѣ, 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 (рожаницама)* 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), има (СлІс-Т), коумиромъ соуетнымъ (СлІс-Т).*

Перетинаються за цим параметром тільки списки СлІс-А і СлІс-Т і лише в одному слові — *оградѣ*. За буквальним смислом у викладенні алегорії про райську огорожу й овець, тобто праведників, у списку СлІс-А йдеться начебто про дві огорожі для багатьох овець; у списку СлІс-Т буквально прочитання стосується двох огорож для двох овець. Семантична незв'язність такого прочитання очевидна. Є в конструкції й граматична незв'язність: адже форма множини дієслова

вѣдѣтъ 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 будеть в лоузѣ ограда овцамъ** або **и будуть в лоузѣ ограды овцамъ**. Саме в такому сенсі говориться у відповідному місці Біблії: **И вѣдѣтъ во двѣравѣ вграды стадшмъ** [Іс. 65, 10]. Тотожний смисл викладає і місце із Паремійника 1271 р.: **и воудѣтъ въ лоузѣ ограды овцама** [Парем1271; Буслаев 1861а: 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. [Іванов 1983: 289], хоча випадки такої втрати трапляються вже в найдавніших пам'ятках східнослов'янського походження [Горшкова, Хабургаев 1981: 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» [Горшкова, Хабургаев 1981: 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 лѣзѣ**. 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<sup>м</sup>** — 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 [Гальковский 1913: 86]. Підтвердження того, що

двоїна вже була неактуальною для мови переписувача, знаходимо також у формі **бѣсама** за типом основ на \*-ā (СлІс-Т), тоді як для основ на \*-ō- правильно є **бѣсома** (пор. правильну форму Дав. в. мн. **бѣсомъ** у СлІс-А).

Зауважимо далі, що хибна формально двоїна **бѣсама** є за змістом начебто цілком доречною, бо узгоджується за цим параметром із попередньою двоїною рожаницяма та наступною двоїною **има**, пор.: **но тою трапезою сыти будете юже створитѣ рожаницяма се работающен ми пити начнутѣ вы же взальчете. но то питье пьете. иже исполнвает черпание бѣсама. работающи има възвеселятса вы же постыдатеся...**

Із семантичного погляду, однак, це місце (пор. переклад *той напій н'єте, який наповнило черпання двом бисам; працюючи заради них двох возвеселяться, ви ж постыдаєтесь*) є абсолютно незв'язним, бо має виразу суперечність: з християнського погляду не може веселитися у потойбічному житті той, хто служить бисам. В інших списках у виділеній фразі насправді йдеться про поклоніння Богу: **се работающи ми възвеселятса. вы же постыдитеся** (СлІс-А); **а кой работающій мнѣ и тѣ оу мене възвеселася. вы же тогда постыдитеся мене** (СлІс-С).

Походження форми двоїни **има** 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 работающи ми пити начнутѣ. вы ж вжажѣте** (СлІс-А); **си работающе ими то и пити начнутѣ; вы же вжадете** (СлІс-С); **се работжци ми пити начинт. вы ж вжадете** (СлІс-П); **се работающен ми пити начнутѣ вы же взальчете...** (СлІс-Т). Тут привертає до себе увагу та обставина, що синтагматичний стик членної форми дієприкметника **работающи** та наступної енклітичної форми займенника **ми** виявляється підступним для переписувачів: при суцільному написанні (без проміжків 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 будете еже сами сотвористе севѣ злыми дѣлы свонми. си работающе ими то и пити начнутѣ; вы же вжадете и**

питие піете. иже толко исполниваете весомъ. 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 работающн нма* за тим самим списком СлІс-Т (пор. його паралелі *се работающнн ми* за списком СлІс-А та *коѣ работающн 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 *нма* 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* (*рожаницама*) 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\** у якомусь попередньому списку (таке написання, наприклад, засвідчене ще у списку Синодального рукопису № 325 (560): *рѣви свѣ иже служать вѣх и волю его творять. и не роду. и роженица<sup>а</sup>. и кѣмиромъ свѣтнымъ* [Гальковский: 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 роженицама, коумиромъ соуетнымъ* (пор.: *избраннн мон лю<sup>ме</sup>*



соуть то. нже слоужаѣ бѣгоу и волю его творять. а не родоу ни роженицамъ, коумиромъ соуетны<sup>м</sup> 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 соуетныма*, 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 соуетныма*. 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 СлІр за списком НС: проклятаго же шсирнда. роженне. мати бо его ражаюци иказисл. и того створиша бѣмъ. и требы емоу силны твораюу шканьнин. и ѿ тѣхъ извыкоша древле халдѣн. и начаша требы творити свонма бѣома бѣома. родѣ. 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 *кумирѣ соуетныма*.

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 шанувували матір Осіріса і самого Осіріса, та про халдеїв, які навчилися від єгиптян поклонятися двом таким самим божествам). До цього долучається цитований вище уривок із СлІр 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: виламѣ. и мокошьи. дивѣ. первоуоу. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремь. и берегинамѣ... Настановна на однину в автора досить виразна: адже він семантично правильно вживає форми множини для таких 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: *Щтогда же начаша елнини ставити трапезоу. родоу и рожаницамѣ.*

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 *кумирама суетньма* у СлІс. Пояснити виникнення двоїни через питому форму множини важче: треба було б припустити, що спочатку множина була пересмислена 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.

### Паралель Род — Саваоф

Особливим місцем церковної книжності, де назва *Род* виразно виявляється як язичницький теонім, а сама фігура Рода постає як антагоністичний персонаж до християнського Бога-Творця, є

невелика стаття в вдѣновеніи дѣха в члѣвкѣ в одному з рукописів XV–XVI ст.:

Вдѣновенне бесмртное нестарѣюще<sup>2</sup>. единѣ вдымаеть всед(є)рѣжитель. иже единѣ безсмертенѣ<sup>5</sup> и непогибающихъ творецъ, дѣиѣ бо емѣ (человѣкъ) на лице дѣхъ жизни, и еѣсть члѣкъ в дѣшо живѣ: то ти не Родѣ, сѣдѣ на въздѣсѣ мечеть на землю грѣды и в томъ ражаютсѣ дѣти, и пакн аггѣн вдымаеть дѣшу, или пакн иномѣ Ѡ члѣкъ или Ѡ аггѣль сѣдѣ бѣгъ предасть, сице бо нѣщѣи еретици глаголють Ѡ книгѣ срачиньскихъ и отъ проклатыхъ болгарѣ; в такихъ владословцѣхъ пррѣкъ рече. попелѣ срдѣце ихъ и перьсти хѣже надежа ихъ и везчестнѣе кала житіе ихъ, ако не развѣмѣша Творца своего, сѣздавашаго ихъ и вдоухнѣвашаго въ нихъ дѣхъ жизни и вложившаго дѣшѣ дѣйственѣ, всѣмѣ бо еѣсть Творецъ Богъ, а не родѣ. аще ли хоцѣмѣ обвѣдати гснѣе телесное еѣтѣво помыслимѣ. Ѡколе мала сѣмене. велика бывають величествѣа телесѣ. не мни же никтоже Ѡ силы сѣменнымъ бываеть величество Ѡкѣдѣ обво можетъ быти великъ. маадѣ сѣмени впадѣшѣ въ чрево матерне. и еѣще<sup>2</sup> мртѣвѣ и не въшбраженѣ. чимѣ ли инѣмѣ вошбражитсѣ или сѣставитсѣ въ чревѣ развѣ мрѣтѣи бѣжѣа. аще ли то изгорѣло бы Ѡ многа крове плѣнѣ и разводнилобысѣ. аще бы силою бѣжѣю творилосѣ. чымъ же ли присѣщеніемѣ сѣхранилосѣ бы Ѡ брѣдѣсти гол. чѣю ли силою не затѣнетсѣ млѣнѣцъ в такой вода лежа. како ли в толица времени кровь не обгоритѣ. хранивосѣ бѣгомѣ. и живиѣсѣ стѣмѣ дѣхомѣ. и крѣпитсѣ снѣомѣ вжнѣмѣ га нашего їса хѣ [Гальковский: 97–98].

При всій спокусливості прямого розуміння змісту цієї пам'ятки (подібне тлумачення див.: [Рыбаков 1981: 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 Родѣ, сѣдѣ на въздѣсѣ...* Вона однозначно відсилає до біблійних портретних

характеристик Саваофа, пор.: *і принесли звідти 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 возсіз 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 въздуѣ** відсилає не безпосередньо до тексту Святого Писання, а до іконографічно-образотворчої традиції зображення Саваофа, що сидить на хмарах (тобто **на въздуѣ**), підтримуваних херувимами. 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 подобі Ісуса Христа, оскільки це єдине зрине явлення незримого Бога. Заборона на інші зображення спирається на текст Старого Заповіту<sup>6</sup> 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 [Аверинцев 1982а: 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 повітряно-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.: [Аверинцев 1982]. 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 і 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 ѿлѣчишася ѿ грекъ...»: *тъгда агаране юже сами нарицаютсѧ срачинѣ оучицы проклатого махмета бывѣше и въ сульманьской (так!) вѣрѣ оутвержьшеса съ аравляны абие и сии ѿ грѣчьскаго цртва ѿлоучишася 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. Рыбаковим того місця, де говориться, що Род *мечеть на землю грѣды*, у тому розумінні, що *груды* — це краплі плодоносного дощу, у зв'язку з чим Род постає еквівалентом Перуна-громівника [Рыбаков 1981: 449–451] (зазначимо, що на цьому ж будує свою інтерпретацію пам'ятки В. В. Мильков [Мильков 1999: 95–96]). Насправді значення слова *груды* прояснюється через контекст Палеї Толкової 1447 р.: *И созда человека не взят ре<sup>а</sup> груду персти, ни велику землю, но дробну персть и созда человека* [Петрухін 2000: 242], пор. також: [СлРЯ XI–XVII вв. 4: 144]. Зауважимо від себе, що ще раніше (витоки Палеї 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 Златоуструї XII ст.: *И взя бѣ персть от земля рукою творящою созда члѣвка, взя персть, а не груду, не дебелу землю, но дробну персть* [СлРя XI–XVII вв. 15: 15]. Про це ж саме говориться в Шестодневі Іоанна екзарха Болгарського за списком 1263 р.: *тѣло дѣше прѣжѣе быѣ. възьмѣшу творяцю прѣсть ѿ земля и сътворившю к и съсоудивъшю вренно. и все вѣсчювъства капище, потомже быѣ дѣша* [Горский, Невоструев 1857: 13]. Процитовані місця, у свою чергу, відсилаються до тексту Біблії: *И созда Бгъ члѣвка, персть [вземъ] ѿ земли, и вдѣнѣ в лице егѡ дыханіе жизни: и высть члѣвкъ в дѣшѣ живѣ* (*І сотворив Бог чоловіка з праху земного, і вдмухнув в обличчя його дихання життя, і став чоловік душею живою*) [Бут. 2, 7]; 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 *дѣнѣ бо емѣ (человѣкъ)* на лице *дѣхъ* життя, и *высть члѣк в дѣшо живѣ* в аналізованій пам'ятці є точним відтворенням біблійного тексту, що разом з іншими 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 [Сирцова 2000: 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 ерессю. Д. А. Казачкова, наприклад, прямо зазначила, що основна думка пам'ятки — спростування тези «проклятих болгар» про те, що Бог не один творив людину [Казачкова 1958: 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 [Ястребов 1993: 270; Пелешенко 2000 з подальшою літературою].

Місце аналізованої пам'ятки то ти не Родъ, сѣда на възвѣсѣ мечеть на землю грѣды и в том ражаются дѣти, и паки агглан вдымаеть дѹшу, или паки иноумъ Ѡ члѣкъ или Ѡ аггла сѣдъ бгѣ предасть, сице во нѣцин 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 єретики.

Одним із вразливих для критики місць такого рішення може видатись ось що: царица 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 нево възвѣдъ, выше звѣздъ невесныхъ поставлю престолъ мон, садѹ на горѣ высоцѣ, на горахъ высокихъ, таже къ сѣверѹ [Іс. 14, 13–14]. У «Повісті временних літ» при викладенні світової історії (п'ятий день творіння) це місце знаходить таке відображення: *И украси Богъ небо, видеъ 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* [ПВЛ: 63]; пор. також типологічно у Хроніці Георгія Амартола: *члѣвци чѣть и славоу бжїю възлошиша на нѣбо и на слнцѣ и на луоноу и на звѣзды. таче паки, темными домышлении сходаще, на бльскѣ [блѣск] и на аероу и соущаа на аерѣ бгѣ нарекоша <...>. что когда [тогда] кѣсть Зевесь? сгрѣвающа, рещи, соущество и вышеа аєра часть, иже и въздоухъ глѣса <...> аще бо аєрь кѣсть Зевесь, аєрь же несловесенъ и неразоумивъ, ктого бо баснь разоумѣетьсѣ. ибо аєрь не бысѣ ѿць никомоуж, никоюго же роди сѣстава, якоже складають баснословци и баснозидьци* [Истрин 1920 I: 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 богомилської єресі утворив Рода як своєрідну паралель до Сатанаїла.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Список повчання за рукописом XVI ст. Синодального зібрання ДІМ (№ 325 (560), арк. 144) вносить таке пояснення: *рави св<sup>ѣ</sup> нже сл<sup>ѣ</sup>жуть в<sup>ѣ</sup> н волю его творять. и не роду. и роженица<sup>м</sup> и к<sup>ѣ</sup>миромъ св<sup>ѣ</sup>тнимъ* [Гальковский 1913: 87].

<sup>2</sup> Це місце, очевидно зіпсоване, відновлюється із біблійного контексту.

<sup>3</sup> Пор.: *ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται* у Платона (з долею навіть боги не змагаються).

<sup>4</sup> Детальніше про астрологію в «Шестодневі» Іоанна екзарха Болгарського див.: [Баранкова, Симонов 2000].

<sup>5</sup> В. В. Мільков подає читання: *иже единъ безс(а)м р(а)тень* [Мільков 1999: 96].

<sup>6</sup> 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 статуї, 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].



## РОЗДІЛ VI ЛІТОПИСНО-ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ЦЕРКОВНОЇ ПОЛЕМІКИ

### 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 смисловим взаємозв'язком. До того ж обидві назви знаходяться в комплікативних 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 [Шеппінг 1889: 11–12]. Енергійно спростовував ідентифіка-

цію Дажбога як Сварожича О. Брюкнер, наполягаючи на тому, що назва Сварожич — це зменшувально-пестлива форма самого імені Сварог, але не патронім [Вгückнер 1985: 77 та ін.].

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 Φαιστος під впливом давньогрецького θεος '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 противагу новій концептуальній формулі християнства *спаси Богъ* начебто стала, за оцінкою книжників-християн, символом поганства. Отож, робить висновок дослідник, нічого спільного з реальним язичництвом теоніми *Сварог* і *Дажбог* не мають [Moszyński 1989].

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)дъ Господи* та *дай Бог* зберігались у східнослов'янському православ'ї з чіткою диференціацією: перша з них уживана в урочистому стилі, контекстах книжного характеру [Сорокина 1971: 242–249], тобто саме там, звідки її мали б вилучати у першу чергу в разі глумачення 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 протопригіналу. Отже, за обома повідомленнями про солярну доміанту 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 имеетъ. да почнеть (= почтеть)  
фронуграфа 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 сребенѣа спадоша. а въ Африкѣи трие камени спадоша превелици и бы<sup>с</sup> по потопѣ и по раздѣленіи ѣзыкѣ. поча црѣствовати первое Местромѣ. ѿ рода Хамова. по немѣ Еремиа. по немѣ Феоста иже. и Соварога<sup>1</sup> (*зварога* в іншому списку). нарѣкоша Егуптане црѣтвующю. сему Феостѣ въ Егуптѣ въ время црѣтва его. спадоша клѣщѣ с нѣбсѣ нача ковати оружье прѣже бо того палицами и каменіемѣ быяхуса. тѣ же Феоста законѣ. оустави женамѣ за единѣ мужѣ. посагати и ходити говеющи. а иже прелюбы дѣющи. казнити повелѣваше сего ради прозваше и бѣ Сварогѣ. преже бо сего жены блоудахоу. к немуже хоташе и бахоу. акы скот блудаще аще родашеть дѣтищѣ. которыи ѣи любѣ бываше. дашеть. се твое дѣта. он же створаше празнество принимаше 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 пещь огнену. сего ради прозваша и Сварогомѣ. и блѣжиша и егуптане. и по семѣ црѣтвова снѣ его именемѣ Слнѣце егоже наричють. Дажбѣ бѣ бо мужѣ силенѣ. слышавше нѣ ѿ кого жену нѣкую. ѿ Егуптанинѣ батѣ (= богату) и всажену (= въ сану) соущю. И нѣкоему въсхотѣвшю блудити с нею искаше еѣ яти ю хотя. И не хотя 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 лежашю съ инѣмѣ с нимѣ же хоташе емѣ же ю и мучи и пусти ю водити по земли в коризнѣ. а того любодѣица всѣкну и бы<sup>с</sup> чисто житѣе по всеи земли. Егупетѣскои. и хвалити начаша [ІпЛіт: 277–279].

Витоки цієї літописної статті беруть початок з Хроніки Іоанна Малали, яка відома в давньоруському перекладі з XI ст. [Удальцова 1966]. Зв'язки літописної статті з Хронікою Іоанна Малали були детально проаналізовані В. М. Істріним [Істрин 1897], а пізніше — О. В. Твороговим [Творогов 1979], 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 Перуна. І в Хорса. І в Мокошь. І в Фима. І ве Р҃гла І вѣ вины <...> І мнѣть богынами. І покладывах҃уть имѣ теревы І к҃ры имѣ рѣжють. І шгневь молѣтсѣ. зов҃ще его сварожичем І чесновитоѣ. вѣмѣ же его твораѣ (СлХр) [Тихонравов: 89];

то со҃уть идолосл҃ужители, нже ставѣть трапезу рожаницѣмѣ, коровѣн молѣть виламѣмѣ и шгневи под швином (СлХр) [Тихонравов: 94];

<...> но и ныне по оукраинамѣмѣ молѣтсѣ ем҃у проклѣтому бо҃гоу Пероуи҃. Хорсу. Мокоши. виламѣмѣ. <...> вѣро҃ють о҃упыремѣ <...> и бере҃гынѣмѣ <...> а дру҃зини вѣро҃ють в Сварожитѣца и Артемида и Артемидию <...> а инни кѣ кладземѣмѣ приносаѣща молѣтсѣ и в водоу мечють велеа҃роу жертву приносаѣще. а дру҃зини под швином и повѣтехѣмѣ скотѣхѣмѣ молѣтсѣ... (СлГр-Ч) [Гальковский: 33–34];

А дру҃зини [моляться.— М. З.] Перену. Хурсу. вилам и Мокоши. о҃упиремѣ и бере҃гынѣмѣ <...> А инни вѣ Сварожитца вѣро҃ють и в Артемиду. <...> А дру҃зини кѣ кладазамѣмѣ приходаѣще молѣтсѣ и вѣ водоу мечють Велеару жертву приносаѣще. А дру҃зини ш҃гнѣви и каменню, и рѣкамѣмѣ, и источникамѣмѣ, и бере҃гынѣмѣ, и в дрова (СлЗл) [Тихонравов 1862: 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 [Скляренко 2003: 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 апел्याтив \**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), див.: [Зубов 1982; 1994; 1995: 46–48].

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 вагомі, 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: [Топоров 1989: 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 здивався князь з *Дажбогом*, рано-рано,  
Там здивався князь з *Дажбогом*, ранесенько.  
Ой ти, боже, ти, *Дажбоже*, рано-рано,  
Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько  
[Весільні пісні 1982: 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 *здивався 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...» [Пісні  
1970: 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 [Золотослов 1988: 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 *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' [Грінченко 1907: 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 — зворотній: 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* [Афанасьєв 1994 I: 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 *Dadzboг*, указаний С. Роспондом [Роспонд 1965: 9], а також інші подібні, до яких апелюють у зв'язку з теонімом *Дажбог* [Топоров 1989: 40]. Слід визнати слушною думку Л. Мошинського, що ці власні назви існування теоніма *Дажбог* потвердити не можуть [Moszyński 1989: 289–290].

І все ж типологічно подібні факти показують, що вираз \**dadj bogъ* весь час знаходився на такому мовному стрижні, який надзвичайно уможлиблював 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.

### **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, зовуце 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 (обоженного 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' [Срезневский 1846a] та з дінд. dag- 'горіти, пекти' [Афанасьев 1994 I: 65]. Принагідно зазначимо, що ці зближення спростовував В. В. Макушев, який, із свого боку, вбачав у теонімі зв'язок із дхрв. *дажь* 'дош' (тобто *Дажбог* — це бог дощу, щось на зразок римського *Jupiter pluvius*) [Макушев 1878: 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' [Абаєв 1971: 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 [ЭСлСЯ 4: 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 індоевропейських діалектів» і що відповідне особове ім'я може бути реконструйоване на семантичному рівні для спільноіндоевропейської мови на підставі зіставлення даних слов'янської, грецької та давньоіндійської традицій і пізньоанатолійських традицій» [Иванов 1975: 75, 77–78].

Не можна полишити поза увагою концепцію Ю. О. Карпенка, 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. Ідея полягає у тому, що псл. \*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' [Карпенко 1996: 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 дперс. *bagā-*, 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 [ЭСЛСЯ 2: 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 [Коломієць 1967]. 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 молосків, що служить для накопичення і розм'якшення страви; воло'. Сюди ж стосується також укр. *дзьоб*: очевидно, первинно із переосмислення дукр. *zobъ* — 'те, що дзьобають', а звідси — 'те, чим дзьобають' [ЕСУМ II: 63]. До цього давньоруська мова фіксує ще *zobъ* 'страва, їжа' та *zobъ* 'сипкий корм' [СлРЯ XI–XVII вв. 6: 53–53]. Подібні ж значення засвідчені у всіх групах слов'янських мов: срб. *zob* 'овес', слн. *zob* 'кормове зерно', ч. *zob* 'корм (пташиний)', п. *zob* 'корм' тощо [Фасмер 1986 II: 102].

Здається, така ж сама паралель простежується й у давніх значеннях слова *живит*: 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' [СлРЯ XI–XVII вв. 5: 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 живит=життя').

Зрештою, назва найбільш вагомим 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. Кереньї, не тільки життя людини й усіх живих істот, але й те, що вживається для харчування. Аналогічне значення має також і слово βίος [Кереньї 2000: 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. фбѣу 'смажу, підсмажую', двн. bahhan 'пекти', вважаючи менш задовільним зближення з псл. \*bogaty 'багатий' [Фасмер 1986 I: 101–102]. Цю ж думку (але не відкидаючи можливість інших етимологій) поділяє О. М. Трубачов, вбачаючи тут праслов'янський лексичний діалектизм східнослов'янської зони [ЭСлСЯ 2:124]. «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 [ЕСУМ I: 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 [Потебня 1891: 117], а другий вбачав тут табуїстичну заміну назви небезпечної стихії, що знищує

багатство [Зеленин 1930: 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 [oʃ]: пор. *почал грѣтися ведле богачу, пришол до них богачу и стал погриватися, а пан ... ударил его по озадку: иди ... по дрова, а тут негрѣйся* [Потебня 1891: 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 [Потебня 1891: 117], А. Кримський і ряд інших дослідників [ЭСлСЯ 2: 158]. Про явище регресивного уподібнення у слові *багатий* говорить також Ю. Шевельов [Шевельов 2000: 136]. Пояснення цього [a] через сакральний аблаут, запропоноване 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’ [СлРЯ XI–XVII вв. 1: 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 *багаття* ‘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 [Фасмер 1986 I: 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 різоче подібне до др. *богатие*. Це слова типу укр. *збіжжя*: п. *zbože*, 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, \*sbožje і нарешті *збіжжя*. Префіксальна частина цього утворення тлумачиться звичайно як \*sū- 'хороший' у паралелі, наприклад, з дінд. *subhagaḥ* 'щасливий; такий, що приносить щастя' [Фасмер 1986: II: 84–85]. Проте у порівнянні з рос. *богатые* 'свіжий хліб (із зерна нового врожаю)', де реалізоване значення сукупної збірності, можна висловити думку, що префікс \*sъ- у слові \*sъbožъje 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 [Азимов, Толстой 1995: 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 овиномъ*), 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» [Максимов 1993: 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 [Зеленин 1930: 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 твора̄ рекъще спорыню сѣща* (= *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 съхне жито. тогда спорыню творить* у списку НС; *шгнь творить спорыню сушить. і зрѣеть того ра̄* (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. *спорый, спор, спора, споро*, укр. *спорий* 'швидкий, успішний, об'ємистий', бр. *спор* 'успіх, прибуток', др. *спорь* 'багатий, рясний', цсл. *споръ* — те ж саме, болг. *спор* 'прибуток, урожай', срб. *сдр, -а, -о* 'повільний; тривкий', слн. *spòg, spòga* 'рясний, споживний', ч. *spogŭ* 'міцний, кремезний; стислий; насичений, місткий', слц. *spogŭ* 'щедрий, рясний', п. *spogu* — те ж саме, вл. *spogu*, нл. *spogu* 'щедрий, рясний; бережливий') зіставляється з дінд. *sr̥hīgās* '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, обуглене, спалене, висушене спекою, взагалі всяка суш* [Якобсон 1970: 615], див. також: [Леже 1908: 190; Иванов, Топоров 1965: 147; Иванов, Топоров 1982: 450]. У свій час Л. Леже відзначив думку П. Сирку про те, що у слов'ян-язичників це слово могло позначати небо, сонце [Леже 1908: 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 *азнало* 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, зовще его сварожичем, моляться огню сварожичу* (пор. ще раз для виразності *огнь творят рекъще спорьню*). Отже, дві назви позначають тут дві сутності, які, принаймні, не зовсім збігаються. У такому разі *\*съ-варогъ* могло початково позначати якийсь продукт, що зазнав дії вогню, як це й засвідчено румунською мовою. А оскільки цей вогонь виразно пов'язаний зі стодолюю (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*.

У плані всього 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': *\*съ-* 'гарний, добрий' + *\*var-* 'огорожа, забор, двір' + *-ькъ* у демінутивній функції [Лучик 2000: 31–32]. Враховуючи те, що літописні Сварог і Дажбог запроваджують закон моногамії, порушення якої карається вогненною пиччу, то назва *зварок* в її проекції на шлюбну обрядовість корелює з літописним поглядом, автор якого двічі підкреслює якусь відому йому мотивацію



походження імені бога: *а иже предлюбы дѣющи. казнити повелѣваше сего ради прозваше и бѣ Сварогъ; аще ли кто переступить да ввергуть и в пещь огнену. сего ради прозваша и Сварогомъ.* Тому не можна виключати, що подальші дослідження висвітлять укр. *зваро́к* як релікт прадавньої назви *сварожич*.

**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.: [Воронин 1962; 1966; Биби́ков 2000: 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» [Карасик 1996: 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 домінанті 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 [Левшун 1989; Мильков 1989; Рыбаков 1987: 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 митрополічій 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 збував 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 [Воронин 1965]).

З такого погляду літопис привертає увагу великою насиченістю згадувань Богородиці, з яких наведемо тільки деякі для ілюстрації:

*милости Божии празнуемъ и пречистыа его Матере; икону пречистыа Богородици и животворящий крестъ Христовъ; предъ образомъ Божиа Матере и честнаго креста; пресвятая Госпоже Владычиця Богородиця, рожшия Христа Бога нашего; Владыко Господи Иисусе Христе Боже нашъ молитвами пречистыа ти Матере ... помози намъ; да прославится пресвятое имя твое и пречистыа твоя Матери; целовавши образъ пречистыа Богородици и честный и животворящий крестъ; И виде ... отъ образа пречистыа Богородици лучя огнены исходяща; и благодарственая Господу Богу и пречистой его Матере воздаша; церковь заложи камену Успение пречистыа Богородицы соборную; Имяшетъ бо велику любовь святей Богородицы; Совершена бысть святая церковь соборная пречистыа Богородицы Успение; къ пречистой Богородице приведе ему Господь Богъ ... мастера, И даде Господу Богу, и пречистой 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 Хризоверга 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 умирается;

яко многи по местомъ молебныа  
домы создалъ еси Богу;

### **ЛукХр(Р)**

яко въ твоей земле *Божиею благо-*  
*датию и милостию, и пречистыа*  
*Богородици помощію ...* благоче-  
стие распространяется;

яко по многимъ местомъ святыа  
церкви и честныа монастыри соз-  
далъ еси *Христу Богу и пречистой*

*Богородице; и сице по велицей вере твоей къ Господу Богу и пречистой Богородице 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 протиположності *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 посиленням 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 *иными черезъ законъ*, 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 пения 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 Богородицу 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 посилання 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 владики у відомий в історії християнської церкви еретичний ухил. У свою чергу, це збочення могло виявитися не у прямому сповідуванні еретичних 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 еретизму аргументацію.

**Літописний образ Перуна:  
до проблеми походження  
переліку східнослов'янських богів**

Іпатіївський літопис під 980 роком повідомляє таке:

... и нача княжити Володимиръ въ Киевѣ шдинѣ. и постави кумиры на холму. внѣ двора теремна<sup>г</sup>. Перуна деревана, а голова его серебряна. а оусть золо<sup>т</sup>. и Хорьса. и Дажьба. и Стриба. и Сѣмарьгла. и Мокошь. И жраху<sup>т</sup> имѣ. наричуще блгы (= боги). и привожаху сны своя. и жраху бѣсомъ. и wskвѣрнаху землю требами своимї. и wskвѣрни<sup>с</sup> требами земля Руская. и холмъ ть <...> Володимиръ же посади Добрыню оуа своего в Новѣгородѣ. и прише<sup>а</sup> Добрына Новугороду. постави Перуна кумиръ. надъ рѣкою Волховомъ... [ІпЛіт: 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.: [Лихачев 1950: 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. Скляренко [Скляренко 2003: 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. [Шахматов 1908: 139, 555]. Цю думку поділяв Є. В. Анічков, змушений водночас визнати, що об'єктивних доказів її не існує [Анічков 1914: 129–130].

Пізніше О. Є. Пресняков, зазначивши, що первинний літописний текст був доповнений «накопиченням імен сумнівних богів руського (в оригіналі — *русского*. — М. З.) “Олімпу”» [Пресняков 1938: 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» [Пресняков 1938: 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 [Vernadsky, Karpovich 1948: 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 Никон, 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 [Łowmiański 1979: 113–121]. До цієї позиції приєднуються також В. Шафранський [Szafranski 1987: 360] та Л. Мошинський [Moszyński 1992: 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 Смаргла, оскільки про теріоорнітоморфний — пес-птах — характер цього божества іранського (сармато-аланського) 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 Смаргл був зображений у вигляді орла [Васильєв 1999: 97–200].

Питання антропоморфності кумирів Володимирового пантеону обговорювалося в науковій літературі. Б. О. Рібаков вважав, що в язичницькому капищі Володимира стояло п'ять антропоморфних кумирів і один собакоподібний покровитель насіння і паростків — Смаргл, зображення якого не може називатися кумиром, бо слово “кумир” начебто завжди означало *тільки антропоморфну статую* [Рыбаков 1981: 415–416, 432]. Але як же тоді бути з літописом, де подібна диференціація не простежується? Адже назва *кумири* 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» [Васильєв 1999: 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 Смаргл 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 Смаргл. В. Я. Петрухін уже констатував, що Смаргл, як химерична істота, цілком випадає з вищого рівня богів і не є персонажем одного з ними рангу [Петрухін 2000: 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 [Петрухін 2000: 260], дослідник потрапляє, на наш погляд, у своєрідну логічну пастку: як пояснити, що у стійкій структурі переліку персонаж нижчого рангу Смаргл 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, Смаргл у його можливій теріморфній 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 визначать 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:

...мнѣще Бѣгы. многы пероуна и хорса дьл, и тролна, и инѣ мнози. иво како то члци были сжѣ старѣшнны пероунѣ въ елннѣх. а хорсѣ въ Кипрѣ. Тролнѣ баше црѣ в римѣ. а друзгн друзгнѣ. нж доврѣн мѣжи блухѣ. а друзгн развоннннннн. таковыя бѣгы призваша мнози члци и тако нѣ начаша трѣбѣ



покладати. и тако прѣлѣсть вниде въ чѣкы. и до сего дне еѣ  
въ поганыхъ. гл҃аѣ бо шво сжѣ божи небѣни. а друѣзи земни.  
а друѣзи польстѣи. а друѣзи воѣни... [Гальковський: 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 Смаргль 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 походженням образ Смаргля справді є іранським і тваринним<sup>2</sup>. Тому можна припускати, що нагадування Смаргля 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 нашоує 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. Міллером звертає увагу на прийом текстологічної передачі літописного свідчення під 980 р. [Васильєв 1999: 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 пролиаша кровь неповинную, кровь сыновъ своихъ и дщереи, таже пожроша истуканнымъ ханаанскимъ: и увенана бысть земля ихъ кровьюми и оскверниша въ дѣлахъ ихъ: и соблаудиша въ начинаниихъ своихъ. Як бачимо, церковнослов'янський текст через переключку 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 [Петрухін 2000: 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 (Іеровоам) капище на узвишші... І поставив у Вефілі священників узвиш, які влаштував, і приніс жертви на жертвовнику...* [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 згвалтування Володимиром дочки корсунського князя на очах її батьків [Шахматов 1906: 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 побѣженъ похотью женьскою. быша ему водимья. Рогънѣдъ юже посади на Лыбеди. идеже е<sup>с</sup> ннѣ селце Пере<sup>а</sup>славино. ѿ неѣ же роди .дѣ. сыны. Изеслава. Мьстислава. Ирсолава. Всеволода. и двѣ дщери. ѿ Гръкыни Стополка. ѿ Чехыни. Вышеслава. а ѿ другия Стослава. ѿ Болъгарыни Бориса и Глѣба. и наложницъ оу него .т. въ Вышегородѣ. .т. в Бѣлѣгородѣ. а .с. на Берестовѣмъ в сельци. еже зову<sup>т</sup> и ннѣ Берестовое. и бѣ не сътъ блуда. и привода к себѣ мужьскыя жены. и двѣи растлаа. бѣ бо женолюбецъ тако и Соломонъ. бѣ бо [жень] оу Соломона, ре<sup>н</sup> .ѡ. а наложницъ .т. мудръ же бѣ. а на конѣць погибе. съ же бѣ невѣгла<sup>а</sup> на конѣць вбрѣте сп<sup>н</sup>іе [ІлЛіт: 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 [Шахматов 1096: 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 чувають, мають ніздрі, але не відчувають запахів, мають руки, але не відчувають 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 чувають, 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 кажанам 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' то бзи но древо. днь єсть а оутро изъгнило єсть. не ѡдѣть бо ни пьють. ни мѡвать. но суть дѣлани руками въ дрѣвѣ. сокирою и ножемъ. а Бѣ единъ єсть. <...> иже створилъ нбо и землю и члѡва и звѣзды и слнце и луну. и даль єсть жити на земли. а си бзи что сдѣлаша. сами дѣлани суть [ІпЛіт: 70].

Удруге про це говориться поруч під 986 роком в епізоді про вибір віри, коли посланці від німців передають Володимиру такі слова папи римського:

земла твоя яко на<sup>ш</sup>. а вѣра ваша не акы вѣра наша. вѣро (так!) бо наша свѣтъ есть. кланаемьса Бѹ иже створи нбо и землю. и звѣзды и м<sup>с</sup>ць. и всако дыхание. а бзи ваши древо суть [ІпЛіт: 72].

Більше того, дещо пізніше в літописній «Промові Філософа» з'являється композиційна ремінісценція до ідолів Володимира:

По семь же дьаволь в болша прелщениа вѣвѣрже члѣвкы. и начаша кум<sup>р</sup>ы твори<sup>т</sup>. шви драваныа и мѣданыа. а друзии моромораны. златы и сребраны. и кланяхутьса имь. и привожаху сны своя. и дьшери своя. и закалаху прѣдъ ними. и бѣ вса земля wskвѣрнена [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 стою Бѣю. тако иже не вѣдуще мнатса. мраморані суща* [ІпЛіт: 101]<sup>3</sup>.

Біблійні тексти не подають явних аналогій, що спонукали б східнослов'янського книжника подати перелік ідолських 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 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 обговорюваних у монографії проблем, стане тією проміжною крапкою в нашому дослідженні, що відкриває обрій для подальших пошуків у цьому напрямку.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> У примітці до цього слова видавці зазначають, що буква *o* після *C* виправлена з *a*.

<sup>2</sup> Протилежну думку про те, що в теонімі Симаргл відбулася контамінація двох назв *Сим* (*Сем*) і *Рьгль* і що новгородський теонім *Рьгль* є іє. рефлексом псл. \**гьdlъ* з його іє. праформою \**gudlos* 'дикий, необтесаний', співвідносний з ведичним теонімом *Рудра* див.: [Витчак 1994].

<sup>3</sup> До речі, відомі свідчення про кам'яний ідол Велеса на Подолі також узгоджуються з атрибутикою біблійних ідолів.

## ЗАКЛЮЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ

Запропонована реконструкція фрагменту 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 канонам 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 ересіарх Несторій, що його встановили після хрещення Русі служителі церкви, які або навмисне збочують його через свою перевозапападливість (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 зви-

нувачення (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. Вірогідно, 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 (власне центон) спрямовує вічний зміст Святого Письма на конкретну ситуацію духовних переживань стародавньої Русі. Така особливість смислової і формальної архітекτονіки 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 (про іконічність як явище християнського світобачення дуже змістовно пише В. Лєпахін у низці досліджень [Лєпахін 2000а; 2000; 1999; 1999а]). При цьому смислова спрямованість одного й того ж самого центону, використаного в різних текстах, увиразнює його смислову навантаженість, 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 *родь* і *рожаниця* позначають не осібні язичницькі персонажі слов'ян, а насправді є культурними концептами тогочасного богословського дискурсу, який стосується сутності догмату про непорочність і цнотливість Діви-Богородиці. Що цей догмат активно обговорювався і що стосовно 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.



Водночас є підстави вважати, що й 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 як прецедентний текст 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-змістовна 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.

Насамкінець зазначимо, що хоча східнослов'янське язичництво як таке залишалося поза межами розгляду, однак результати, здобуті шляхом аналізу передовсім теонімічно-міфонімічної та суміжної лексики, разом із тим мають далекосяжні наслідки для його інтерпретації. Тут слушно нагадати влучну оцінку В. Я. Петрухіна стосовно того, що кінець ХХ століття є в історіографії давньоруського язичництва періодом другого повалення кумирів [Петрухин 2000а: 314]. Наші докази і справді зменшують кількість мешканців перенаселеного «міфологічного теремка» слов'ян (пор.: [Толстой 2003: 24]), не залишаючи жодного місця для Великої Богині Рожаниці з її почетом і вибиваючи таким чином наріжний камінь із-під деяких величких наукових побудов на цю тему та її численних рекурсивних варіацій.

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'єктивнішого висвітлення одного з найскладніших для вивчення фрагментів духовної історичної минувшини, що їх закарбовано в середньовічному слові теренів *Pax Slavia Orthodoxa*.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бєсъда трієхъ святителєй Василя Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго, вопрошеніє съ толкованіємъ. Списано с Патерика Римскаго // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорієм Кушелевым-Безбородко. — СПб.: Б. и., 1862. — Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пылиным. — С. 169-178 (за збірником XVII–XVIII ст.).
2. Вопрошания Кирика Новгородца (Се єсть въпрошание Кюриково, єже въпраша єпископа ноугородьскаго Нифонта и инех) // Русская историческая библиотека. — СПб.: Головин, 1880. — Т. 6. — Стлб. 21–62.
3. Въпрос что єсть требокладенье идольское. еже рече сватыи василии не принимаи приношенья ѿ требокладела идольска // [Тихонравов: 85–86].
4. Житіє и хоженіє Даниїла, игумена Русской земли // [URL]: <http://www.literatura1.narod.ru/texts2/daniil.html>
5. Житіє преподобнаго отьца нашего Феодосія, игумена Печерьскаго / 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 їерея сѣждалца повѣсть како римскіи папа евгении состави ѡсмыи соборъ съ своими единомышленики, за списком Хронографа руської редакції 17 ст. // [Попов: 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. Іпатїєвський літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — Репринт. изд. — 1998. — 648 с.

9. Из послання Константинопольського патріарха Михайла Керуларія до патріарха Антіохійського Петра // [Попов: 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. Лавдинського збора... (уринок без заголовка) // [Тихонравов: 86].
13. Михайла ситгела ієрусалимського изложеніє ш правовѣрнои вѣрѣ повѣданіє выкратцѣ сложено. како и коего ради дѣла отлоучишася ѿ насъ латини. и извръжени быше ѿ книгъ поменных, идѣ же пишутсе православнии патріарси // [Попов: 136–145] (за збірником кін. XV ст. бібліотеки Товариства історії і древностей російських, № 189).
14. Новгородський перший літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры. — Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов: Репринт. изд. — 2000. — XI, 692 с.
15. Швдѣновеніи духа в челоуѣка // [Гальковский: 97–98].
16. О постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ вторыя недѣли // [Гальковский: 14–16.]
17. О фразехъ и ш прочиыхъ латинахъ // [Попов: 58–69] (за списком Кормчої книги 1280-х років із Синодальної бібліотеки № 132).
18. ѿкрывеніє. сватыа божіа. матере ш мѣках. идеже мѣчитса род челоуѣчь за грѣхы. своѣ // [Мильков 1999: 598–608] (за рукописом 1596 р. РДБ, Овчинниківське зібрання, № 201).
19. Палея Толковая // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. — М.: Наука, 2000. — С. 114–147.
20. Патріарший або Никонівський літопис // Полное собрание русских летописей. — М.: Наука. — Т. 9–10: Патриаршая или Никоновская летопись. — 1965. — XXIII, 256, [4], 244 с.
21. Петра антіохійського патріарха къ архиепископу венетіському о опрѣсноцѣхъ // [Попов: 166–173] (за збірником XVI ст. Синодальної бібліотеки, № 269).
22. Пісні з Волині / Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. — К.: Дніпро, 1970. — 156 с.

23. Повѣсть афродитиана персаина сказавшіа сѣ ѿ филипа презвитера сѣггела бывша великааго іоанна златоустаго. ѡ рождествѣ христовѣ. и ѡ свѣздѣ. и ѡ поклоненїи влхвѣ, иже ѿ персиды // [Мильков 1999: 717–723].
24. 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.
25. Повѣсть ѡ латынѣхъ когда ѿлучишасѣ ѿ грекъ. и сватѣа божїа цркви. и како изовбрѣтоша себѣ ереси. еже опрѣсночнаа слоужити и хулу таже на духа сватаго // [Попов: 178–188] (за списком Рум'янцевської Кормчої XVI–XVII ст., № 223).
26. Повесть о Куликовской битве. Текст и миниатюры лицевого свода XVI века. — Л.: Аврора, 1984. — 390 с.
27. Посланіе ѿ Никифора митрополита Кыевскаго к Ярославу князю Сватополичю // [Попов: 111–116] (за збірником кін. XVI ст., що належав видавцеві).
28. Правила Лаодикийского собора // [URL]: <http://www.krotov.org/acts/canons/0343laod.html>
29. Правила святого Вселенского шестого собора, Константинопольского / [URL]: <http://www.krotov.org/acts/canons/0691cano.html>
30. Прѣ [=пря] панагигита костантина съ гардинари ѡ азимѣ // [Попов: 251–265] (за списком 1384 р.).
31. Слово григорїа митрополита. како держать вѣрѣ нѣмцї // [Попов: 320–325] (за рукописом Синодальной бібліотеки XIV ст., № 330).
32. Слово істолковано мѹдростью ѿ сватыхъ апостоль і пророкъ. і тещѣ. ѡ твари и ѡ дниї рекомомѣ недѣлѣ тако не подобает крестьяном кланятиса недѣлѣ. ни целоват еѣ зане тварь естѣ // [Гальковский: 76–83].
33. Слово о постѣ о велицѣмъ и о Петровѣ говѣнни і о Филипѣ // [Гальковский: 224–247].
34. Слово сватаго Григорья Богословца. изъобрѣтено в тѣлцѣхъ его. ѡ том како първое поганї суще ѣзыци служили идолом и иже и нынѣ мнози творять (за списками ПЗ, арк. 40-43; НС, арк. 88зв.-90; КБ, арк. 132зв.-134; Ч, арк. 221-224зв.).
35. Слово сватаго отца нашего Григорья Богослова. епископа бывша Назианзѣ. На сватое крещенье (за рукописами XI ст. [Будилович 1875: 1-14] та XIV ст., ДІМ, Синодальне зібрання, № 954, арк. 13зв.-24).

36. Слово святаго Григорія папы римського // [Архангельский 1890: 71] (за Измарагдом поч. XVI ст.).
37. Сло свѣтаго федосья. игумена печерьскаго монастыра. ѡ вѣрѣ крестыаньскои. ꙗ ѡ латыньскої // [Попов: 70–78] (за списком ПЗ).
38. Слово избрано ѿ сватых писанїи. еже на латыню. и сказанїе ѡ съставленїи всаго збора латыньскаго. и ѡ изверженїи сидора прелестнаго. и ѡ поставленїи в рѣстен земли митрополитѡв. ѡ сихже похвала блговѣрному великому князю василию васильевичю всеа руси // [Попов: 360–406] (за списком Мінеї Четї митрополита Макарія, Московська синод. б-ка, червень, № 996).
39. Слово нѣкоего христолобца. и ревнителѧ по правої вѣрѣ // [Гальковский: 36-48; Тихонравов: 89-96] (за рукописами НС, ТС, ПЗ).
40. Стословець св. Геннадїя, или учительныя наставленїя о вѣрѣ и благочестїи // [Пономарев: 1–16] (за рукописом ТС).
41. Тлумачення на Слова Григорія Богослова (за рукописом XV ст. Синодальної бібліотеки, № 55 (35 за старим каталогом), арк. 1-7зв).
42. Хоженїе пресвѣтыа богородица по мѣкам // [Милюков 1999: 586–597] (за списком пергаментного рукопису XII ст. Троїце-Сергїївської лаври № 12).
43. Шестоднев Иоанна ексарха Болгарського // Шестоднев Иоанна ексарха Болгарского. Ранняя русская редакция / изд. Г. С. Баранкова. — М., 1998. — 768 с.
44. Хронїка Георгїя Амартола (Книги временныя и образныя Георгия Мниха) // [Истрин 1920].
45. S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina (Λόγος ΙΖ'. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα) // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. — Paris, 1858. — Т. 36. — S. Gregorius Nasianzenus. — Col. 336–359.
46. Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων // [Попов: 58–69].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРИ

- Абаев* 1965: Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. — М.: Наука, 1971. — 168 с.
- Аверинцев* 1982: Аверинцев С. С. Троица // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. — С. 528.
- Аверинцев* 1982а: Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. К—Я. — 720 с.
- Аверинцев* 1984: Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии: IV — первая половина VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 272–330.
- Азимов,*  
*Толстой* 1995: Азимов Э. Г., Толстой Н. И. Астрономия // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — М.: Междунар. отношения, 1995—. — Т. 1. — С. 117–119.
- Акентьев* 1996: Акентьев К. К. От издателя // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). — СПб., 1996. — С. XIII–XX.
- Алмазов* 1894: 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.
- Алявдин* 1993: Алявдин А. П. Богоявление // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — Т. 1. — С. 290.
- Андреев* 1995: Андреев И. Д. Несторий // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. — Т. 2. — С. 197–199.
- Аничков* 1914: Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. — СПб: Стасюлевич, 1914. — XXXVIII, 386 с.

- Арутюнова* 1990: Арутюнова Н. Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. — М. Сов. энциклопедия, 1990. — С. 136.
- Архангельский* 1890: 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.
- Афанасьев* 1855: Афанасьев А. Н. О значении Рода и рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России. — М., 1855. — Кн. 2 (полов. 1). — С. 132–134.
- Афанасьев* 1994: 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. (Репринтне видання з видання 1865–1869 рр.).
- Баранкова* 1982: Баранкова Г. С. Глоссирование как прием редактирования в списках поздней русской редакции «Шестоднева» // История русского языка: Памятники XI–XVIII вв. — М.: Наука, 1982. — С. 30–56.
- Баранкова* 1998: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / изд. Г. С. Баранкова. — М.: Изд-во «Индрик», 1998. — 768 с.
- Баранкова,*  
*Симонов* 2000: 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.
- Барг* 1987: Барг М. Эпохи и идеи: Становление историзма. — М.: Мысль, 1987. — 348, [2] с.
- Бегунов* 1973: Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. — София: Изд-во Болгарской АН, 1973. — 560 с.
- Белянин*  
*и др.* 2000: Белянин В. П. и др. От редакции // Текстология.RU. — [URL]: <http://www.textology.ru/memo.html>
- Бибиков* 2000: Бибиков М. В. Византийские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. — М.: Логос, 2000. — С. 69–168.

- Блок* 1986: Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. — 2-е изд., доп. — М.: Наука, 1986. — 254, [2] с.
- Бобров* 1984: Бобров А. Г. «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе // Древнерусская литература: Источниковедение. — Л.: Наука, 1984. — С. 18-30.
- Бобров* 1994: Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. — СПб.: Наука, 1994. — 167, [2] с.
- Богослов* 2000: Богослов Григорий. Собрание творений: В 2 т. Т. 1. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 832 с.
- Болебрух* 2002: Болебрух А. Світосприйняття давньоруських людей // Київська старовина. — 2002. — № 6. — С. 56–80.
- Борковский,*  
*Кузнецов* 1963: Борковский В. И., Кузнецов П. С. Историческая грамматика русского языка. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 512 с.
- Боровский* 1982: Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. — К.: Наук. думка, 1982. — 104 с.
- Брайчевський* 1988: Брајчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. — К.: Наук. думка, 1988. — 259 с.
- Буданов* 2000: Буданов М. А. К вопросу о влиянии еретических воззрений на христианство Древней Руси // Международный исторический журнал. — 2000. — № 10. — [URL]: [http://history.machaon.ru/all/number\\_10/analiti4/attitude\\_print/index.html](http://history.machaon.ru/all/number_10/analiti4/attitude_print/index.html)
- Будилович* 1871: Будилович А. Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи императорской Публичной библиотеки XI века. — СПб.: Акад. Наук, 1871. — 152+7 с.
- Будилович* 1875: Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. — СПб.: Тип. Акад. Наук, 1875. — XII+285 с.
- Буланин* 1977: 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.



- Буланин* 1984: Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека : Неизданные тексты. — Л. Наука, 1984. — 277 с.
- Буланин* 1991: Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе. — München: Verlag Otto Sagner, 1991. — 465 с. (Slavistische Beiträge / Red. Peter Rehder; B. 278).
- Буланина* 1987: Буланина Т. В. Слово некоего христоробца и ревнителя по правой вере // Словарь книжников и книжности древней Руси. — Л.: Наука, 1987. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — С. 428–429.
- Буланина* 1987а: Буланина Т. В. Слово святого Григория изобретено в толщех // Словарь книжников и книжности древней Руси. — Л.: Наука, 1987. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — С. 437–438.
- 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.
- Буслаев* 1861а: Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. — М.: Тип. ун-та, 1861. — 11+1632 стлб.+VIII с.
- Вайнрих* 1978: Вайнрих Х. Текстовая функция французского артикля // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск VIII. Лингвистика текста. — М.: Прогресс, 1978. — С. 370–387.
- Валенцова* 1997: Валенцова М. М. Каша в обрядности славян // Кодови словенских култура. — Београд, 1997. — № 2. — С. 18–29.
- Васильев* 1995: Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. — 1995. — № 2. — С. 12–21.
- Васильев* 1999: Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М.: Индрик, 1999. — 328 с.
- Васильев* 1993: Васильев П. П. Богоявление // Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т.: Т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 290–291.

- Васильев* 2001: Васильев С. Словенска митологија. — Београд: Јанус, 2001 (Интернет издање по I штампаном издању — Србобран, 1928): [URL]: [http://www.rastko.org.yu/antropologija/svasiljev-mitologija\\_c.html#\\_Toc530384684](http://www.rastko.org.yu/antropologija/svasiljev-mitologija_c.html#_Toc530384684)
- Вежбицкая* 1996: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание: Пер. с англ. Отв. ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. — М.: Русские словари, 1996. — 416 с.
- Велецкая* 1978: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М.: Наука, 1978. — 240 с.
- Веселовский* 1890: Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // Сб. ОРЯС. — СПб., 1890. — Т. 46. — С. 172–261.
- Весільні пісні* 1982: Весільні пісні: У 2-х кн. / Упор., прим. М. М. Шубравської. — К.: Наук. думка, 1982. — Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. — 679 с.
- Виноградов* 1977: Виноградов В. В. Слово и значение как предмет историко-лексического изучения // Виноградов В. В. Избр. труды: Лексикология и лексикография. — М.: Наука, 1977. — С. 38.
- Виноградова, Толстая* 1995: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Вештица // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 366.
- Витчак* 1994: Витчак К. Т. Из исследований праславянской религии. 1: Новгородское Ръгль и ведийский *Rudra* // Этимология. 1991–1993. — М.: Наука, 1994. — С. 23–31.
- Владимиров* 1897: 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.
- Владьшевская* 1989: Владьшевская Т. Ф. Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь: [Сб. ст.: Памяти В. Д. Лихачевой]. — М.: Наука, 1989. — С. 145–159.
- Власкина* 1998: Власкина Т. Ю. «Бабина каша» в станице Раздорской // Живая старина. — М., 1998. — № 3. — С. 47.

- Ворожцова и др.* 1999: Ворожцова И. Б., Лыкова А. В., Пушина Л. А. Интенциональная структура текста // Тверской лингвистический меридиан. — Тверь, 1999. — Вып. 2 (электронный вариант).
- Воронин* 1962: Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризовберг (из истории русско-византийских отношений в XII в.) // Византийский временник. — М., 1962. — Т. XXI. — С. 29–50.
- Воронин* 1965: Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. — М., 1965. — Т. XXVI. — С. 190–218.
- Гадамер* 2001: Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. — М.: Искусство, 1991. — 367 с.
- Гальковский* 1913: 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.
- Гальковский* 1916: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Том I. — Харьков: Епархиальная типография, 1916. — 376 с.
- Гальперин* 1981: Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. — М.: Наука, 1981. — 139 с.
- Гаспаров* 1996: Гаспаров Б. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. — М.: «Новое литературное обозрение», 1996. — 352 с.
- Гегель* 1960: Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. — М.: Мысль, 1960. — Т. 1. — 532 с.
- Генсьорський* 1961: Генсьорський А. І. Галицько-Волинський літопис. (Лексичні, фразеологічні та стилістичні особливості). — К.: Вид-во АН УРСР, 1961. — 284 с.
- Гиндин* 1981: Гиндин С. И. Что такое текст и лингвистика текста // Аспекты изучения текста. — М.: Изд-во ун-та Дружбы народов им. П. Лумумбы, 1981. — С. 25–32.

- Гогешвили* 1999: Гогешвили А. А. Три источника «Слова о полку Игореве»: Исследование. — М.: Белые альвы, 1999. — 416 с.
- Голубинский* 1901: 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.
- Гольшченко* 1982: Гольшченко В. С. Немаркированный знак у в ранних восточнославянских рукописях // История русского языка: Памятники XI–XVIII вв.. — М., 1982. — С. 3–29.
- Горлина* 1999: Горлина А. С. Прагматический фокус и связанные с ним коммуникативные неудачи // Тверской лингвистический меридиан. — Тверь, 1999. — Вып. 2. (электронный вариант).
- Горский* 1981: Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. — К.: Наук. думка, 1981. — 207 с.
- Горский,*  
*Невоструев*  
1855, 1857, 1859, 1869: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. — М.: Синод. типография. — Отд. I. Священное Писание. — 1855. — 342 с.; Отд. II. Писания святых отцев. I. Толкование Священного Письма. — 1857. — 201 с.; Отд. II. Писания святых отцев церкви. 2. Писания догматические и духовно-нравственные. — 1859. — XII, 690 с.; Отд. III. Книги богослужебные. Ч. I. — 1869. — 584 с.
- Горшкова,*  
*Хабургаев* 1981: Горшкова К. В., Хабургаев Г. А. Историческая грамматика русского языка. — М.: Высш. школа, 1981. — 359 с.
- Григорьев* 2001: 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.
- Гринченко:* Гринченко Б. Д. Словарь української мови / В 4 т. — К.: Наук. думка, 1996–. — Т. 1. — 496 с.
- Гудзий* 1973: Гудзий Н. К. Хрестоматия по древней русской литературе. Сост. Н. К. Гудзий. — 8-е изд. — М.: Просвещение, 1973. — 528 с.

- Гумбольдт* 1984: Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — 400 с.
- Гуревич* 1989: Гуревич А. Ментальность // Опыт словаря нового мышления. — М.: Париж: Пайо, 1989. — С. 454.
- Гуревич* 1990: Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М.: Искусство, 1990. — 395, [1] с.
- Даль:* 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.
- Данилевский* 1998: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). — М.: Аспект Пресс, 1998. — 399 с.
- Данилевский* 2001: Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII—XIV вв.): Курс лекций. — М.: Аспект Пресс, 2001. — 389 с.
- Дворецкий* 1958: 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.
- Дворецкий* 1976: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. Изд. 2-е, перераб. и доп. — М.: Русский язык, 1976. — 1096 с.
- Демьянков* 1985: Демьянков В. З. Основы теории интерпретации и ее приложения в вычислительной лингвистике. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — 76 с.
- Демьянков* 1989: Демьянков В. З. Интерпретация, понимание и лингвистические аспекты их моделирования на ЭВМ. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — 171+1 с.
- Демьянков* 1994: Демьянков В. З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. — 1994. — № 4. — С. 15–33.
- Дерягин* 1987: 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.

- Дільтей* 1996: Дільтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. — К.: Ваклер, 1996. — С. 33–60.
- Долгов* 1999: Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI—XIII вв. — Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 1999. — 250 с. // [URL]: <http://gardariki.ques.info/history1/index.html>
- Домащенко* 1998: Домащенко А. В. Об интерпретации и толковании // Вісник Донецького університету. Серія Б: Гуманітарні науки. — Донецьк, 1998. — № 1. — С. 89–96.
- Дьяченко* 1900: Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Составил Григорий Дьяченко. — М.: Вильде, 1900. — Т. I. — XXXVIII, 1120 с.
- Е(вгений)* 1828: Е(вгений). Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи ОИДР. — М., 1828. — Кн. 1. — Ч. 4. — С. 122–129.
- Еленски* 1960: Еленски, Й. 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).
- Ельмслев* 1960: Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 264–389.
- ЕСУМ:* Етимологічний словник української мови: В 7 т. — К.: Наук. думка, 1982–. — Т. 1: А–Г. — 1982. — 632 с.; Т. II: Д — Копці. — 1985. — 571 с.
- Живов* 1993: Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого.* — М.: Наука, 1993. — С. 50–59.
- Живов* 2000: 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.
- Жуковская* 1963: 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.
- Жуковская* 1964: Жуковская Л. П. Лексические варианты в древних славянских рукописях // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. — М.: Наука, 1964. — С. 3–26.
- Жуковская* 1968: Жуковская Л. П. Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. — М.: Наука, 1968 — С. 199–332.
- Жуковская* 1969: Жуковская Л. П. Лингвистические данные в текстологических исследованиях // Изучение русского языка и источниковедение. — М.: Наука, 1969. — С. 3–26.
- Жуковская* 1976: Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. — М.: Наука, 1976. — 368 с.
- Залевская* 2001: Залевская А. А. Текст и его понимание. — Тверь: Твер. гос. ун-т, 2001 — 177 с.
- Залевская* 2002: Залевская А. А. Некоторые проблемы теории понимания текста // Вопросы языкознания. — 2002. — № 3 — С. 62–73.
- Зеeman* 1990: Зеeman К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 72–83.
- Зеленин* 1930: 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.
- Зеленина*,  
*Седакова* 1995: 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.
- Зенковский* 2001: Зенковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект, Раритет, 2001. — 880 с.
- Златоструй* 1990: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. — М.: Мол. гвардия, 1990. — 303 с.
- Золотослов* 1988: Золотослов: Поэтический космос Давньої Русі / Упоряд. передм. та перер. М. Москаленко; За ред. Д. Павличка. — К.: Дніпро, 1988. — 295 с.

- Зубов 1981:* Зубов Н. И. О теониме Мокошь // Этимологические исследования. — Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1981. — С. 149-160.
- Зубов 1981а:* Зубов Н. И. Перун и Руевит // Диалекты и топонимия Поволжья. — Чебоксары: ЧГУ, 1981. — С. 75-85.
- Зубов 1982:* Зубов Н.И. Проблема генеалогии киевского пантеона в ономастическом освещении // Русское языкознание. — К.: Вища школа, 1982. — Вып. 4. — С. 14–21.
- Зубов 1988:* 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.
- Зубов 1994:* Зубов М. І. Дажбог, Сварог і вогонь-сварожич: Із історії давньоруської міфологічної лексики // Acta universitatis szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes slavicae. Sectio linguistica. XXIII. — Szeged, 1994. — С. 93–102.
- Зубов 1994а:* 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.
- Зубов 1995:* Зубов Н. И. Квазитеоним Род // Восточноукраинский лингвистический сборник. — Донецк: Изд-во Дон. гос. ун-та, 1994. — С. 73–74.
- Зубов 1995а:* Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. — М., 1995. — № 3(7). — С. 46–48.
- Зубов 1996:* 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.
- Зубов 1998:* Зубов М. І. Про відносну хронологію давньоруських пам'яток, спрямованих проти залишків язичництва // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 1998. — Вип. V. — С. 57–62.
- Зубов 1998а:* Зубов М. І. Слов'янська квазітеонімія старшої доби // Мовознавство (XII Міжнародний з'їзд славістів. Доповіді української делегації). — К., 1998. — № 2–3. — С. 161–168.



- Зубов 1999:* Зубов М. І. Давньоруські міфологічні назви рожаниця і рода. Розв'язка загадки? // Вісник Одеського державного університету. — Одеса, 1999. — № 4. — С. 48–54.
- Зубов 1999а:* Зубов М. І. Друга рожанична трапеза: зміст давньоруського терміна // Щорічні записки з українського мовознавства. — Одеса, 1999. — Вип. 6. — С. 37–41.
- Зубов 2000:* Зубов М. І. 39 Слово Григорія Богослова і списки його давньоруської переробки // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2000. — Вип. VII. — С. 20–27.
- Зубов 2001:* Зубов Н. И. Лексико-тематические сгущения 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.
- Зубов 2001а:* Зубов М. І. Питання про граматичне число назви *рожаниця* в давньоруських антирожаничних повчаннях // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2001. — Вип. VIII. — С. 38–45.
- Зубов 2002:* Зубов М. І. Графічно-орфографічні особливості списків одного давньоруського церковного повчання // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2002. — Вип. IX. — С. 23–30.
- Иванов 1975:* Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. — М.: Наука, 1975. — С. 50–78.
- Иванов 1987:* Иванов Вяч. Вс. О взаимоотношении динамического исследования эволюции языка, текста, культуры // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. — С. 5–26.
- Иванов 1983:* Иванов В. В. Историческая грамматика русского языка. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Просвещение, 1983. — 399 с.
- Иванов,*  
*Топоров 1965:* Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). — М.: Наука, 1965. — 246 с.
- Иванов,*  
*Топоров 1974:* Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — М.: Наука, 1974. — 342 с.

*Иванов,*

*Топоров* 1982: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. — М.: Сов. энциклопедия, 1982. — Т. 2. К — Я. — С. 719

*Иванов,*

*Топоров* 1983: 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.

*Иванов,*

*Топоров* 1995: В. И., В. Т. Род // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М.: Эллис Лак, 1995. — С. 335.

*Истрин* 1897: Истрин В. М. Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 г. // Журнал Министерства народного просвещения. — 1897. — Ноябрь. — Отд. 2. — С. 83–91.

*Истрин* 1920,

1922, 1930: Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мнижа. 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.

*Ишутин* 2003: Ишутин А. А. Восточнославянская теонимия. — Воронеж: Изд-во «Истоки», 2003. — 113 с.

*Ищенко* 1969: 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.

*Ищенко* 1982: Ищенко Д. С. Малоизвестное поучение Феодора Студита в древнерусском переводе // История русского языка. Исследования и тексты. — М.: Наука, 1982. — С. 308–319.

*Ищенко* 1999: 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.

- Ищенко* 2001: Ищенко Д. С. О двух древних славянских переводах Малого катехизиса Феодора Студита // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2001. — Вип. VIII. — С. 29–37.
- Ларіон* 1992: Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — К.: АТ «Обереги», 1992. — 424 с.
- Історія релігії в Україні* 1996: Історія релігії в Україні: у 10 т. — Т. I: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства. — К.: Укр. Центр духовної культури, 1996. — 384 с.
- Кабакова* 1993: Кабакова Г. И. Золотые руки // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. — М.: Наука, 1993. — С. 60–70.
- Кабакова* 1999: 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.
- Кабакова* 1999а: 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.
- Казакова, Лурье* 1955: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. — 544 с.
- Казачкова* 1957: Казачкова Д. А. Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в. // Исторически преглед. — 1957. — Г. 13. — № 4. — С. 45–77.
- Казачкова* 1958: 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.
- Калачев* 1855: Калачев Н. Предисловие // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. — М., 1855. — Кн. 2. — Пол. 1. — С. I–XLII.
- Калиновская* 1984: Калиновская Н. Н. К изучению древнерусских поучений против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение. — Л.: Наука, 1984. — С. 55–63.

- Калинский* 1877: Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — СПб., 1877.
- Калоянов*,  
*Моллов* 2002: Калоянов Анчо, Моллов Тодор. Слово на Тълкувателя — един неизползван източник за старобългарската митология // Българска етнология. — София, 2002. — Бр. 4. — С. 25-41.
- Каменская* 1990: Каменская О. Л. Текст и коммуникация. — М.: Высш. школа, 1990. — 151 с.
- Камчатнов* 1988: Камчатнов А. М. Подтекст: термин и понятие // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. — 1988. — № 3. — С. 40-45.
- Камчатнов* 1998: Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии. — М.: Наука, 1998 (электронный вариант: Камчатнов А. М. Воплощенный Логос. Часть 1 // URL: <http://www.textology.ru/libr/logos1.html#T1> (Фрагмент книги: Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии. — М.: Наука, 1998. — С. 65-138).
- Карасик* 1996: Карасик В. И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты. — Волгоград—Архангельск: Перемена, 1996. — С. 3-16.
- Карпенко* 1996: Карпенко Ю. О. Чи існував скотарський період слов'янського язичництва? // Мовознавство. — К., 1996, — № 2-3. — С. 112-117.
- Карпенко* 1996а: Карпенко Ю. О. То хто ж такі берегині? // Чорноморські новини (Одеса). — 1996, 6 листопада.
- Карский* 1979: Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография — М.: Наука, 1979. — 494 с.
- Карцевский* 2000: Карцевский С. О. Об асимметрическом дуализме лингвистического знака // Введение в языковедение: Хрестоматия: Учебн. пособие для студентов вузов. — М.: Аспект Пресс, 2000. — С. 76-81.
- Кереньи* 2000: Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. Пер. с англ. — М.: «Рефел-бук», 2000. — 288 с.
- Клейн* 1990: Клейн Л. С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. — Л.: ГМЭ, 1990. — С. 13-26.

- Ключевский* 1904: Ключевский В. О. Курс русской истории. — М.: Синодальная тип., 1904. — Т. I. — 456+VI с.
- Ковалев* 2003: Ковалев Г. Ф. Этнос и имя. — Воронеж: Воронежск. гос. ун-т, 2003. — 236 с.
- Ковтун* 1975: Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. — Л.: Наука, 1975. — 351 с.
- Ковтун* 1977: Ковтун Л. С. Древние словари как источник русской исторической лексикологии. — Л.: Наука, 1977. — 111 с.
- Ковтун и др.* 1998: Ковтун Л. С., Биржакова Е. Э., Петрунин В. О. и др. История русской лексикографии — СПб.: Наука, 1998. — 610 с.
- Колесов* 1986: Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. — 311, [1] с.
- Колесов* 1995: 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.
- Колесов* 1999: Колесов В. В. «Жизнь происходит от слова...». — СПб.: «Златоуст», 1999. — 368 с.
- Колесов* 2000: Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. — СПб.: Филол. ф-т Санкт-Петербур. гос. ун-та, 2000. — 326 с.
- Коломієць* 1967: Коломієць В. Т. У пошуках слова // Українська мова і література в школі. — К., 1967. — № 6. — С. 9–15.
- Комарович* 1960: 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.
- Коновалова* 2000: Коновалова И. Г. Восточные источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под. ред. Е. А. Мельниковой. — М.: Логос, 2000. — С. 169–258.
- Котляревский* 1868: Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян — М.: Б. и., 1868. — 252+38 с.
- Криничная* 2001: 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.

- Кубрякова* 1994: Кубрякова Е. С. Начальные этапы становления когнитивизма. Лингвистика — психология — когнитивная наука // Вопросы языкознания. — 1994. — № 4. — С. 34–47.
- Кузьмин* 1973: Кузьмин А. Г. Спорные вопросы методологии изучения русских летописей // Вопросы истории. — 1973. — № 2. — С. 32–53.
- Кузьмин* 1990: Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...» // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. — М.: Мол. гвардия, 1990. — С. 8–34.
- Ле Гофф* 2000: Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 328 с.
- Левкиевская* 1996: Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки культуры славян. — М.: Индрик, 1996. — С. 175–195.
- Левшун* 1989: Левшун Л. В. Позиция Кирилла Туровского в деле Феодора Ростовского и ее отражение в «Слове на сбор святых отец» // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: Б. и., 1989. — С. 106–122.
- Леже* 1908: Леже Л. Славянская мифология. — Воронеж: Кравцов, 1908. — XIV, 192, II с.
- Лепяхин* 1999: Лепяхин В. Икона в изящной словесности. — Szeged: JATEPress, 1999. — 294 с.
- Лепяхин* 1999а: Лепяхин В. Икона в русской поэзии XX века. — Szeged: JATEPress, 1999. — 245 с.
- Лепяхин* 2000: Лепяхин В. Икона в русской прозе XX в. — Szeged: JATEPress, 2000. — 213 с.
- Лепяхин* 2000а: Лепяхин В. Икона и иконичность. — Szeged: JATEPress, 2000. — 264 с.
- Лихачев* 1950: Лихачев Д. С. Комментарии // ПВЛ. — М., Л.: Наука. — Т. 2. — С. 203–484.
- Лихачев* 1964: Лихачев Д. С. Текстология. Краткий очерк. — М.–Л.: Наука, 1964. — 102 с.
- Лихачев* 1979: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е, доп. — М.: Наука, 1979. — 352 с.
- Лихачев* 1988: Лихачев Д. С. Предварительные итоги 1000-летнего опыта.

- Беседа А. Чернова с акад. Д. С. Лихачевым // Огонек. — М., 1988. — № 10. — С. 9–10.
- Лихачев* 1993: Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Изв. РАН. — Сер. лит. и яз. — М., 1993. — Т. 52. — № 1. — С. 3–9.
- Лихачев* 2001: Лихачев Д. С. при участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков. — СПб.: Алетейя, 2001. — 759 с.
- Лозко* 1995: Лозко Г. Українське язичництво. — К.: Фотовідеосервіс, 1995. — 120 с.
- Лозко* 1998: Лозко Г. Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні. — К.: Сварог, 1998. — 176 с.
- Лопухин* 1993: Лопухин А. П. Ваал // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 316.
- Лотман* 1992: 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.
- Лотман* 1996: Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. — М.: Языки рус. культуры, 1996. — 464 с.
- Лукинова* 1986: Лукинова Т. Б. Лексика славянского язычества // Этимология. 1984. — М.: Наука, 1986. — С. 119–124.
- Лукинова* 1987: Лукинова Т. Б. Духовная культура древних славян и лексика славянских языков // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 104–115.
- Лукинова* 1983: Лукинова Т. Б. Лексика слов'янських 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.
- Лучик* 2000: Лучик В. В. Похідні з праслов'янською основою \*сь- в українській мові // Мовознавство. — 2000. — № 6. — С. 29–36.
- Львов* 1966: Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. — М.: Наука, 1966. — 320 с.

- Макарий* 1868: Макарий, архиепископ. История русской церкви. — 2-е изд., испр. — М.: Типогр. Юлия Андр. Бохрама, 1868. — Т. III. — 322+IV с.
- Максимов* 1993: Максимов С. В. Нечистая сила. (Нечистая, неведомая и крестная сила). В 2-х томах. Т. I. — М.: Русский Духовный Центр, 1993. — 288 с.
- Максимович* 1998: Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца (юридические тексты). — М.: Языки рус. культуры, 1998. — 574 с.
- Макушев* 1878: Макушев В. В. О происхождении слова «Дажьбог» // Филологические записки. — 1878. — Вып. 3. — С. 70–72.
- Мальшевский* 1984: Мальшевский И. И. Киевские церковные соборы // Труды Киевской духовной академии. — 1984. — № 3. — С. 487–538.
- Марков* 1964: Марков В. М. К истории редуцированных гласных в русском языке. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1964. — 279 с.
- Маслова* 2001: Маслова В. А. Лингвокультурология. — М.: Издательский центр «Академия», 2001. — 208 с.
- Матхаузерова* 1990: Матхаузерова С. «Слово о законе и благодати» Илариона и древнеславянская традиция // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 84–88.
- Мелиоранский* 1993: Мелиоранский Б. М. Иисус Христос // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: Т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 594–595.
- Мильков* 1989: Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: Исследования и публикации. — М.: Наука, 1989. — С. 5–28.
- Мильков* 1999: Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. — СПб.: Издательство РХГИ, 1999. — 896 с.
- Могила* 1984: Могила А. П. Текстологія // Українська радянська енциклопедія. — Вид. 2-е. — К.: Головна редакція УРЕ, 1984. — Т. 11. — Кн. 1. — С. 181.
- Молдован* 1984: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — К.: Наук. думка, 1984. — 240 с.



- Молдован* 2000: Молдован А. М. «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. — М.: «Азбуковник» (Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН), 2000. — 760 с.
- Молдован,*  
*Юрченко* 1989: Молдован А. М., Юрченко А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона и «Большой Апологетик» патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: Б. и., 1989. — 5–17 с.
- Моллов* 2002: Моллов Т. Мит — эпос — история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания. (992–1092–1492). — Варна, 2002 // [URL]: [http://liternet.bg/publish/tmollov/mei/3\\_2.htm](http://liternet.bg/publish/tmollov/mei/3_2.htm)
- Мордовина,*  
*Станиславский* 1982: Мордовина С. П., Станиславский А. Л. Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина // История русского языка: Памятники XI–XVIII вв. — М.: Наука, 1982. — С. 321–336.
- Москальчук* 1998: Москальчук Г. Г. Структурная организация и самоорганизация текста. — Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1998. — 240 с.
- Мурьянов* 1978: Мурьянов М. Ф. Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. — 1978. — № 2. — С. 52–66.
- Мышкина* 1998: Мышкина Н. Л. Внутренняя жизнь текста: Механизмы, формы, характеристики. — Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1998. — 151 с.
- Мюллер* 1995: Мюллер Л. Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 года) // Славяноведение. — М., 1995. — 2. — С. 3–11.
- Невоструев* 1870: Невоструев К. И. Рассмотрение рецензий, явившихся на описание рукописей Синодальной библиотеки. — СПб.: Типогр. Имп. АН, 1870. — 78 с.
- Николаева* 1987: Николаева Т. М. Единицы языка и теория текста // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. — С. 27–58.
- Никольский* 1974: Никольский Л. Б. Свернутая знаковая ситуация, значение слова и его мотивированность // Проблемы семантики. — М.: Наука, 1974. — С. 279–285.

- Німчук* 1964: Німчук В. В. Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славенорусская / Підгот. текстів, пам'яток і вступ. стаття В. В. Німчука. — К.: Наук. думка, 1964. — 201 с.
- Німчук* 1985: Німчук В. В. З історії формування давньоруської редакції старослов'янської мови // Мовознавство. — 1986. — № 3. — С. 17–25.
- Німчук* 1992: Німчук В. В. Давньоруська спадщина в лексиці української мови. — К.: Наук. думка, 1992. — 416 с.
- Осипова* 1998: 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.
- Осипова* 2000: 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.
- Пайчадзе* 1989: Пайчадзе Г. Г. Название Грузии в русских письменных исторических источниках. — Тбилиси: Мецниереба, 1989. — 68 с.
- Панин* 1988: Панин Л. Г. Лингвотекстологическое исследование минейного Торжественника : Рукописи XIV-XVI вв. — Новосибирск: Наука, 1988. — 262, [2] с.
- Паршин* 1996: Паршин П. Б. Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века // Вопросы языкознания. — 1996. — №. 2. — С. 19–42.
- Пашуто* 1952: Пашуто В. Т. А. Шахматов — буржуазный источниковед // Вопросы истории. — 1952. — № 2. — С. 47–73.
- Пашуто* 1973: Пашуто В. Т. Некоторые общие вопросы летописного источниковедения // Источниковедение отечественной истории. — М.: Наука, 1973. — Вып. 1. — С. 64–77.
- Пелешенко* 2000: Пелешенко Ю. Богомильські мотиви в українській словесності пізнього Середньовіччя: апокрифи і легенди про гріхопадіння // Слов'янський збірник. — Одеса: Астропринт, 2000. — Вип. VII. — С. 178–182.
- Петрова* 1993: Петрова Л. Я. Древнеславянский перевод слов Григория Богослова // Русский язык донационального периода (Проблемы

исторического языкознания). — СПб., 1993. — Вып. 4. — С. 199–209.

- Петрухин* 1994: Петрухин В. Я. Восточнославянское язычество: проблемы подлинные и мнимые // Живая старина. — М., 1994. — № 1. — С. 56.
- Петрухин* 2000: Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 11–410.
- Петрухин* 2000a: Петрухин В. Я. «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. — М.: Индрик, 2000. — С. 314–343.
- Пещак* 1994: Пещак М. М. Розвиток давньоруського і староукраїнського наукового тексту. — К.: Вид-во «Українознавство», 1994. — 270 с.
- Півторак* 1998: Півторак Г. П. Занепад зредукованих ъ, ь і його вплив на формування фонологічних систем слов'янських мов // Мовознавство. — 1998. — № 2–3. — С. 3–14.
- Пісні* 1970: Пісні з Волині / Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. — К.: Дніпро., 1970. — 156 с.
- Платонов* 1999: Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. — СПб.: ЛИТЕРА, 1999. — 798, [1] с. [URL]: [http://hronos.km.ru/libris/lib\\_p/chart1-4.htmlhgl15](http://hronos.km.ru/libris/lib_p/chart1-4.htmlhgl15)
- ПВЛ*: Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. [По Лаврентьевской летописи]. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 405 с.
- Подскальски* 1996: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Византинороссика, 1996. — XX+572 с.
- Пономарев* 1897: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, издаваемые А. И. Пономаревым. — СПб., 1897. — Вып. 3. — 330 с.
- Попов* 1875: Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). — М.: Типография Т. Рис, 1875. — 418 с.

- Попов* 1991: Попов М. Б. Редуцированные гласные в древнерусском языке // Древнерусский язык домонгольской поры. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 20–42.
- Попов* 1994: Попов Р. Бабинден // Българска митология. Енциклопедичен речник. — София: Издателска група 7М+ЛОГИС, 1994. — С. 18–19.
- Попович* 1985: Попович М. В. Мирозрение древних славян. — К.: Наук. думка, 1985. — 168 с.
- Потебня* 1891: Потебня А. Этимологические заметки // Живая Старина. — 1891. — Т. I. — Вып. 3. — С. 117–128.
- Потебня* 1958: Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Том I–II. — М.: Госучпедгиз, 1958. — 536 с.
- Потебня* 1976: Потебня А. А. Эстетика и поэтика. — М.: Искусство, 1976. — 614 с.
- Пресняков* 1938: Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. — М.: Госоцэкзиз, 1938. — Т. 1: Киевская Русь. — VI+278 с.
- Путилов* 2000: Путилов Б. М. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. — СПб.: Азбука, 2000. — 368 с.
- Пуцко* 1987: Пуцко В. Г. Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. — Л.: Наука, 1987. — С. 303–309.
- Рабинович* 1946: Рабинович М. Г. Музыкальные инструменты в войске древней Руси и народные музыкальные инструменты // Советская этнография. — 1946. — № 4. — С. 156–157.
- Рожанский* 1989: Рожанский М. Ментальность // Опыт словаря нового мышления / Под ред. Ю. Афанасьева и М. Ферро. — М.: Париж Пайо, 1989. — С. 459.
- Романов* 1966: Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. Изд. 2-е. — М.–Л.: Наука, 1966. — 240 с.
- Россиус* 2001: 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.

- Роспонд* 1965: Роспонд С. Структура и стратификация древне-восточнославянских антропонимов // Вопросы языкознания. — 1965. — № 3. — С. 3–21.
- Руднев* 1833: Руднев Н. Рассуждение о ересьях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. — М.: Синодальн. типография, 1838. — 292 с.
- Русанівський* 2001: Русанівський В. М. Історія української літературної мови. Підручник. — К.: АртЕк, 2001. — 392 с.
- Рыбаков* 1981: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981. — 608 с.
- Рыбаков* 1987: Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М.: Наука, 1987. — 784 с.
- Рылов* 1989: 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.
- Савва* 1858: 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.
- Селиванова* 2002: Селиванова Е. А. Основы лингвистической теории текста и коммуникации: Монографическое учебное пособие. — К.: ЦУЛ, «Фитосоциоцентр», 2002. — 336 с.
- Сендерович* 2000: 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.
- Сирцова* 2000: Сирцова О. М. Апокрифічна апокаліптика: Філософський ексегеза 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.

- Скляренко* 2003: Скляренко В. Г. «Темні місяця» в «Слові о полку Ігоревім». — К.: Довіра, 2003. — 147 с.
- Славянская мифология* 1995: Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухин и др. — М.: Эллис Лак, 1995. — 416 с.
- Славянские древности* 1999: Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. — М.: Международный отношения, 1995—. — Т. 1. — 584 с; 1999. — Т. 2. — 699 с.
- СлДРЯ*: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): В 10 т. — М.: Рус. яз., 1988—. — Т. 1. — 528 с.
- СлРЯ XI—XVII вв.*: 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.
- САМ*: Словник античної міфології. — К.: Наук. думка, 1985. — 236 с.
- Соболевский* 1908: Соболевский А. И. Славяно-русская палеография. — СПб.: Синод. типография, 1908. — 120 с.
- Соколова* 1930: 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;
- Солнцев* 1974: Солнцев В. К вопросу о семантике, или языковое значение // Проблемы семантики. — М.: Наука, 1974. — С. 3–11.
- Соловьев* 1851: Соловьев С. М. История России с древнейших времен. — СПб., 1851. — Т. I. — С. 71.
- Сорокина* 1971: Сорокина В. К. К истории императива нетематических глаголов дати и ѣсти // Проблемы истории и диалектологии славянских языков. — М.: Наука, 1971. — С. 242–249.
- Срезневский* 1846: Срезневский И. И. Святинища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. — Харьков: Ун-т, 1846. — 107 с.

- Срезневский* 1846а: Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. — 1846. — Июль. — С. 36–60.
- Срезневский* 1851: Срезневский И. И. Свидетельство Паисьева о языческих суевериях русских // Москвитянин. — 1851. — № 5. — Кн. 1. — Ч. 2. — С. 52–64.
- Срезневский* 1855: Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. — Кн. 2. — пол. 1. — М.: В типографии Александра Семена, 1855. — С. 119–120.
- Срезневский* 1863: 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.
- Срезневский* 1958: 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.
- Старославянский словарь:* 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.
- Степанов* 1998: Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. — М.: Языки русской культуры: Кошелев, 1998. — 779 с.
- Степанов* 2001: Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: Академический Проект, 2001. — 990 с.
- Страхов* 2003: Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. — Cambridge — «Palaeoslavistika» — Massachusetts, 2003. — 380 с. (Palaeoslavistica XI. Supplementum 1).
- Сумцов* 1889: Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. — 1889. — Т. XXVI. — № 8. — С. 402–427.

*Супрун,*

*Плотников* 1974: Супрун А. Е., Плотников Б. А. Манифестация значения и его исследование // Проблемы семантики. — М.: Наука, 1974. — С. 255–262.

*Сусов* 1998: 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).

*Творогов* 1979: 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.

*Терновская,*

*Толстой* 1995: Терновская О. А., Толстой Н. И. Баба // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 122.

*Тимошук* 1993: Тимошук Б. А. Языческое жречество в Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) // Российская археология. — 1993. — № 4. — С. 110–121.

*Тихонравов* 1862: 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.

*Ткаченко* 1998: Ткаченко О. Б. Українська фонетика на історико-типологічному тлі // Мовознавство. — 1998. — № 2–3. — С. 14–25.

*Толстая* 1995: Толстая С. М. Вила // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — Т. 1: А–Г. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 370.

*Толстой* 1995: Толстой Н. И. Богородица // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. — М.: Междунар. отношения, 1995. — С. 217–218.

*Толстой* 1995а: 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.

*Толстой* 1995б: 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.
- Толстой* 1997: 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.
- Толстой* 1998: 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.
- Толстой* 2003: Толстой Н. И. Сербский историк XVIII века о славянском язычестве // Живая старина. — 2003. — № 2. — С. 22–24.
- Топорков* 1995: Топорков А. Л. Мост // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М. Эллис Лак, 1995. — С. 267–268.
- Топорков* 1997: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Индрик, 1997. — 456 с.
- Топоров* 1961: Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Института славяноведения. — 1961. — № 30. — С. 14–32.
- Топоров* 1983: Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура — М.: Наука. 1983. — С. 227–284.
- Топоров* 1989: Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. — М.: Наука, 1989. — С. 23–60.
- Трубачев* 1994: Трубачев О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // Вопросы языкознания. — 1994. — № 6. — С. 3–15.
- Трубачев* 1998: Трубачев О. Н. Славянская филология и сравнительность. От съезда к съезду // Вопросы языкознания. — 1998. — № 3. — С. 3–25.
- Трубачев* 2003: 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.
- Тураева* 1986: Тураева З. Я. Лингвистика текста: (Текст: структура и семантика). — М.: Просвещение, 1986. — 127 с.

- Удальцова* 1966: Удальцова З. В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археографический ежегодник. 1965. — М.: Наука, 1966. — С. 47–58.
- Успенский* 1982: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). — М.: Изд-во МГУ, 1983. — 245 с.
- Ушаков* 1961: 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.
- Фалев* 1928: Фалёв И. А. Заметки о «13 словах Григория Назианзина», рукописи XI в. // Сборник ОИРЯС 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.
- Фасмер I–IV*: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. — М.: Прогресс. — Т. I, 1986. — 576 с.; Т. II, 1986. — 672 с.; Т. III, 1987. — 832 с.; Т. IV, 1987. — 864 с.
- Филиппов* 2001: 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.
- Флоренский* 1990: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины [Историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева)]. — М.: Правда, 1990. — С. 494–839, [5].
- Флоря* 2000: 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.
- Фоменко* 2001: Фоменко Ю. В. Человек, слово и контекст // Концепция человека в современной философской и психологической мысли. — Новосибирск: Новосибирск. кн. изд-во, 2001. — С. 164–168.

- Франчук* 1976: 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.
- Франчук* 1985: Літописні оповіді про похід князя Ігоря // Мовознавство. — 1985. — № 3. — С. 25–34.
- Франчук* 1986: Франчук В. Ю. Киевская летопись: Состав и источники в лингвистическом освещении. — К. Наук. думка, 1986. — 180+3 с.
- Фрейденберг* 1997: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. — М.: Лабиринт, 1997. — 445, [3] с.
- Фрумкина* 1995: Фрумкина Р. М. «Теории среднего уровня» в современной лингвистике // Вопросы языкознания. — 1995. — № 2. — С. 55–67.
- Харре* 1996: Харре Р. Вторая когнитивная революция // Психологический журнал. — 1996. — № 2. — С. 3–15.
- Христианство*: Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. — М.: Большая Российская энциклопедия: — Т. 1: А — К. — 1993. — 863 с.; Т. 2.: Л — С. — 1995. — 671 с.; Т. 3: Т — Я. — 1995. — 783 с.
- Цулая* 1975: Цулая Г. В. Обезы по русским источникам. — Советская этнография. — 1975. — № 2. — С. 99–105.
- Цулая* 1998: 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]: [http://www.krotov.org/acts/09/ilari\\_1.html](http://www.krotov.org/acts/09/ilari_1.html)
- Черепанова* 1993: 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.
- Черепнин* 1972: Черепнин Л. В. Спорные вопросы изучения Начальной летописи в 50–70-х годах // История СССР. — 1972. — № 4. — С. 46–64.

- Чурмаева* 1994: Чурмаева Н. В. Слово в древнем тексте // Русская речь. — М., 1994. — № 4. — С. 77–88.
- Шахматов* 1906: Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира (Оттиск из Сборника статей в честь В. И. Ламанского). — СПб.: Типография Имп. АН, 1906. — 126 с.
- Шахматов* 1908: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб.: Тип. Александров, 1908. — IX, 686 с.
- Шевельов* 2000: Шевельов Ю. Исторична фонологія української мови. — Х.: Вид-во «Акта», 2000. — 1056 с.
- Шевченко* 1998: Шевченко Т. Жіночі божества в українському язичництві передхристиянської доби // Пам'ять століть. — К., 1998. — № 4. — С. 67.
- Шеппинг* 1851: Шеппинг Д. О. Опыт о значении Рода и Роженицы // Временник Московского общества истории и древностей Российских. — М., 1851. — Кн. IX. — С. 25–36.
- Шеппинг* 1889: Шеппинг Д. О. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии. — Воронеж, 1889. — 76 с.
- Шпет* 1989: Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 11–342.
- Шпет* 1989а: Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989. — М.: Наука, 1989. — С. 229–255.
- Шпет* 1990: Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы (продолжение) // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 219–259.
- Щапов* 1988: Щапов Я. Н. Об изучении древнерусских письменных источников // Древности славян и Руси. — М.: Наука, 1988. — С. 179–184.
- Щёкин* 2001: 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.

- Щёкин* 2002: 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 всероссийской 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.
- Щепкин* 1999: Щепкин В. Н. Русская палеография. — М.: Аспект Пресс, 1999. — 270 с.
- ЭСЛСЯ*: 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.
- Яacobson* 1965: Яacobson P. 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.
- Яacobson* 1970: Яacobson P. 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.
- Яacobson* 1998: Яacobson P. O. Роль языкознания в экзегезе «Слова о пълку Игоревъ» // Яacobson P. Избранные работы по лингвистике. — Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. — С. 421.
- Ястребов* 1993: Ястребов Н. В. Богомилы // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: т. 1: А — К. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — С. 270.
- Brückner* 1985: Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / Wstęp i opracowanie St. Urbańczyk. — Warszawa: PWN, 1985. — 370 s.
- Lewicki* 1963: Lewicki T. Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations de voyages et des écrivains arabes // Folia orientalia. — Kraków, 1963. — Bd. 5 (1–2). — S. 1–74.
- Łowmiański* 1979: Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII). — Warszawa: PWN, 1979. — 433 s.

- Migne* 1858: Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Series graeca.* — Paris: Bibliothecae Cleri universae, 1858. — T. 35. — 1366 col.
- Mansikka* 1922: Mansikka V. J. *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen.* — Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1922. — 408 S.
- Minčeva* 1998: Minčeva A. *Entstehungswege der frühesten christlichen Terminologie bei den Slaven // Orpheus.* — 1998. — № 8. — S. 53–63.
- Moszyński* 1989: Moszyński L. *Daz(ь)bogъ — rzekomy prastowiański teonim // Slavia orientalis.* — 1989. — T. XXXVIII — № 3–4. — S. 289–290.
- Moszyński* 1992: Moszyński L. *Die vorchristliche Religion der Slaven im Licht der slavischen Sprachwissenschaft.* — Köln; Weimar; Wien: Bröhlau Verlag, 1992. — X, 144 S.
- Moszyński* 1993: Moszyński L. *Kierunki zmian semantycznych prastowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników // Philologia slavica: K 70-letniu akademika Н. И. Толстого / Ин-т славяноведения и балканистики РАН.* — М.: Наука, 1993. — S. 102–113.
- Vernadsky,*  
*Karpovich* 1948: Vernadsky G. V., Karpovich M. M. *History of Russia.* — New Haven: Yale University Press, 1948. — Vol. II. — xii + 412 pp.

## ПОКАЖЧИКИ

### Цитовані і згадувані автори

- Абаєв, В. І. 55, 232, 260  
Абрамович, Д. Г. 257  
Аванесов Р. І. 12  
Аверинцев, С. С. 50, 51, 218, 220, 260  
Адріанова-Перетц, В. П. 258  
Азимов, Е. Г. 236, 260  
Акентьєв, К. К. 21, 23, 26, 260  
Алексєєв, А. О. 277  
Алмазов, А. 74, 260  
Алявдіц, А. П. 85, 260  
Андрєєв, І. Д. 81, 261  
Анічков, Є. В. 17, 18, 19, 26, 45, 68, 83,  
84, 86, 87, 93, 94, 95, 123, 125, 151,  
184, 191, 198, 199, 200, 202, 244, 261  
Арутюнова, Н. Д. 32, 33, 261  
Архангельський, А. С. 192, 259, 261  
Афанасьєв, О. М. 57, 58, 59, 103, 231,  
232, 261, 282  
Балаш, М. О. 31  
Баранкова, Г. С. 109, 204, 207, 208, 209,  
222, 259, 261  
Барг, М. 47, 261  
Бенвеніст, Е. 45  
Бегунов, Ю. К. 143, 261  
Белянін В. П. 29, 31, 261  
Бібіков, М. В. 239, 261  
Білецький, А. О. 12  
Біржакова, О. Е. 275  
Благова, Е. 285  
Блок, М., 46, 47, 262  
Боас, Ф. 45  
Бобров, А. Г. 150, 262, 277  
Богатирьов, А. А. 31  
Богослов, Григорій 102, 262  
Болебрух, А. 15, 262  
Болховітінєв, Є. О., *див. Є(вген)*  
Борковський, В. І. 114, 149, 262  
Боровський, Я. Е. 53, 262  
Брайчевський, М. Ю. 21, 25, 53, 183,  
262  
Брюкнер, О. 224, 291  
Буданов, М. А., 21, 262  
Будилович, А. 10, 86, 87, 88, 94, 95, 96,  
97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108,  
124, 126, 127, 130, 143, 148, 153, 262  
Буланін, Д. М. 86, 121, 157, 262, 263  
Буланіна, Т. В. 18, 85, 263  
Буслаєв, Ф. І. 83, 179, 180, 212, 263  
Вайррих, Х. 31, 263  
Валенцова, М. М., 73, 263  
Васильєв, М. О. 18, 24, 134, 245, 247,  
263  
Васильєв, П. П. 85, 263  
Васильєв, С. 177, 264  
Вежбицька, Г. 48, 264  
Велецька, Н. М. 52, 264  
Вернадський, Г. В. 244, 292  
Веселовський, О. М. 57, 58, 59, 264  
Вечерка, Р. 285  
Виноградов, В. В. 28, 37, 38, 264  
Виноградова, Л. Н. 177, 264  
Вітчак, К. Т. 252, 264  
Владимиров, П. В. 10, 15, 82, 83, 264  
Владишевська, Т. Ф. 51, 264  
Власкіна, Т. Ю. 74, 264  
Ворожцова, І. Б. 35, 265  
Воронін, М. М. 239, 240, 265  
Гадамер, Г.-Г. 41, 44, 265  
Гальковський, М. М. 10, 13, 15, 59, 61,  
69, 72, 82, 83, 84, 85, 91, 96, 114, 119,  
136, 158, 164, 164, 167, 174, 175, 183,  
185, 186, 190, 191, 197, 212, 214, 217,  
222, 227, 247, 257, 258, 265  
Гальперін, І. Р. 31, 265  
Гаспаров, Б. М. 35, 265  
Гегель, Г. І. Ф. 36, 265

- Генсьорський, А. І. 22, 265  
 Герман, І. О. 31  
 Геродес, С. 285  
 Гіндін, С. І. 31, 265  
 Гогешвілі, А. А. 50, 51, 266  
 Голищенко, В. С. 104, 266  
 Голубинський, Є. Є. 23, 26, 184, 186, 197, 266  
 Горліна, А. С. 32, 266  
 Горський, В. С. 54, 266  
 Горський, О. В. 86, 207, 209, 210, 220, 266  
 Горшкова, К. В. 212, 266  
 Григор'єв, О. В. 52, 266  
 Гріпченко, Б. 230, 266  
 Гудзій, М. К. 180, 266  
 Гумбольдт, В., фон 40, 42, 43, 44, 45, 46, 267  
 Гуревич, А. Я. 36, 45, 47, 48, 267  
 Даль, В. І. 180, 267  
 Данилевський, І. М. 49, 50, 51, 267  
 Дворецький, І. Х. 267  
 Дем'янков, В. З. 35, 43, 46, 54, 267  
 Дерягін, В. Я. 37, 38, 267  
 Дільтей, В. 268  
 Дмитрієв, Л. О. 256  
 Долгов, В. В. 93, 129, 268  
 Домащенко, О. В. 54, 268  
 Дьяченко, Г. 169, 268  
 Еленський, Й. 107, 268  
 Є(вген) – Болховітінов, Є. О. 268  
 Єльмслев 54, 268  
 Живов, В. М. 15, 52, 70, 268  
 Жуковська, Л. П. 22, 29, 30, 268, 269  
 Залевська, А. А. 31, 32, 269  
 Звегінцев, В. А. 291  
 Зеєман, К. Д. 39, 269  
 Зеленін, Д. 2343, 235, 237, 269  
 Зеленіна, Е. І. 75, 269  
 Зенковський 23, 269  
 Зубов, М. І. 19, 24, 56, 61, 62, 155, 228, 270, 271  
 Іванов, В. В. 212, 271  
 Іванов, В'яч. Вс. 34, 60, 157, 161, 162, 232, 238, 271, 272  
 Іларіон, митрополит 184, 273  
 Ілівський, П. 224  
 Істрін, В. М. 77, 78, 91, 149, 208, 221, 226, 259, 272  
 Ішутін, О. О. 60, 272  
 Іщенко, Д. С. 16, 22, 121, 134, 272, 273  
 Кабакова, Г. І. 73, 182, 183, 273  
 Казакова, Н. О. 21, 273  
 Казакова, О. М. 121  
 Казачкова, Д. А. 21, 220, 273  
 Калачев, М. 63, 64, 273, 285  
 Калиновська, Н. Н. 184, 274  
 Калининський, І. П. 74, 274  
 Калоянов, А. 20, 26, 102, 121, 131, 274  
 Каменська, О. Л. 31, 274  
 Камчатнов, О. М. 29, 38, 39, 40, 41, 43, 54, 274  
 Карасик, В. І. 239, 274  
 Карпенко, Ю. О. 16, 163, 232, 235, 270, 274  
 Карпович, М. М. 244, 292  
 Карський, Є. Ф. 105, 108, 274  
 Карцевський, С. Й. 37, 274  
 Кереньї, К. 90, 122, 234, 275  
 Кінцель, О. В. 31  
 Клейн, Л. С. 58, 61, 62, 275  
 Ключевський, О. В. 58, 275  
 Ковальов, Г. Ф. 180, 275  
 Ковтун, Л. С. 209, 275  
 Колесов, В. В. 47, 48, 49, 210, 275  
 Коломієць, В. Т. 233, 275  
 Комарович, В. Л. 59, 275  
 Коновалова, І. Г. 25, 275  
 Котляревський, І. 230  
 Котляревський, О. О. 53, 275  
 Крєкотень, В. Т. 257  
 Кринична, Н. А. 60, 275  
 Кронгауз, М. А. 264  
 Кубрякова, О. С. 46, 276  
 Кузнецов, П. С. 114, 149  
 Кузьмін, А. Г. 28, 64, 276  
 Кукушкіна, О. В. 29  
 Кушельов-Безбородко, Г. 257  
 Ламанський В. І. 290  
 Лампе, Г. 70  
 Ле Гофф, Ж. 47, 276  
 Левицький, Т. 53, 291  
 Левкієвська, О. Є. 60, 276  
 Левшун, Л. В. 76, 240, 276  
 Леже, Л. 238, 276  
 Лєпахин, В. 254, 276  
 Ликова, А. В. 265  
 Лихачев, Д. С. 22, 26, 30, 45, 49, 50,



- 243, 256, 258, 264, 276, 277  
Ловмянський, Х. 244, 291  
Лозко, Г. 61, 277  
Лопухін, О. П. 195, 277  
Лотман, Ю. М. 129, 277  
Лукінова, Т. Б. 162, 277  
Лур'є, Я. С. 21, 273  
Лучик, В. В. 238, 278  
Львов, А. С. 29, 277  
Макарій, архієпископ 10, 259, 278  
Максимов, С. В. 236, 278  
Максимович, К. О. 143, 278  
Макушев, В. В. 232, 278  
Малишевський, І. І. 25, 278  
Мансікка, В. І. 19, 67, 74, 83, 195, 196, 292  
Марков, В. М. 107, 278  
Маслова, В. А. 51, 54, 278  
Маткаузєрова, С. 79, 278  
Меліоранський, Б. М. 76, 278  
Мельникова, О. О. 276  
Мишкіна, Н. Л. 31, 32, 279  
Мільков, В. В. 20, 21, 53, 69, 91, 150, 219, 222, 240, 257, 258, 259, 278  
Мінчева, А. 34, 292  
Мінь, Ж.-П. 10, 85, 87, 88, 89, 90, 95, 98, 99, 100, 101, 104, 111, 112, 126, 130, 143, 148, 153, 259, 291  
Могила, А. П. 45, 279  
Молдован, О. М. 22, 278, 279  
Моллов, Т. 20, 26, 102, 121, 131, 151, 274, 279  
Мордовіна, С. П. 103, 279  
Москаленко, М. 269  
Москальчук, Г. Г. 31, 32, 279  
Мошинський, Л. 24, 224, 231, 244, 292  
Мур'янов, М. Ф. 37, 279  
Мюллер, Л. 50, 247, 248, 279  
Невоструєв, К. І. 86, 207, 209, 210, 220, 266, 279  
Ніколаєва, Т. М. 31, 279  
Нікольський, Л. Б. 37, 279  
Німчук, В. В. 22, 30, 280  
Оккам, У. 246  
Осіпова, О. С. 22, 53, 280  
Ошуркевич, О. Ф. 257, 281  
Павличко, Д. 269  
Падучева, О. В. 264  
Пайчадзе, Г. Г. 180, 280  
Панін, Л. Г. 29, 280  
Паршин, П. Б. 46, 280  
Пашуто, В. Т. 28, 280  
Пелешенко, Ю. 221, 280  
Петрова, Л. Я. 86, 280  
Петрунін, В. О. 275  
Петрухін, В. Я. 19, 23, 24, 25, 53, 54, 58, 61, 70, 84, 143, 157, 161, 182, 219, 246, 248, 255, 281, 284  
Пешчак, М. М. 22, 281  
Пипін О. М. 103, 256  
Пищальникова, В. А. 31  
Півторак, Г. П. 106, 281  
Підскальський, Г. 21, 22, 260, 281  
Платонов, С. Ф. 180, 281  
Плотников, Б. О. 37, 286  
Поликарпов А. А. 29  
Пономарьов, О. І. 10, 79, 82, 83, 259, 264, 281  
Попов, М. Б. 106, 281  
Попов, О. М. 10, 70, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 173, 174, 180, 181, 256, 257, 258, 259, 281  
Попов, Р. 75, 282  
Попович, М. В. 61, 282  
Потебня, О. О. 28, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 73, 75, 234, 235, 282  
Пресняков, О. Є. 244, 282  
Путилов, Б. М. 71, 72, 282  
Пуцко, В. Г. 26, 282  
Пушина, Л. А. 265  
Рабинович, М. Г. 182, 282  
Рибаков, Б. О. 25, 60, 61, 85, 93, 94, 128, 144, 156, 157, 169, 182, 210, 217, 219, 245, 283  
Рилов, С. О. 31, 283  
Рожанський, М. 47, 282  
Романов, Б. О. 146, 258, 282  
Романські, Ст. 268  
Роспонд, С. 231, 283  
Россіус, А. А. 54, 282  
Руднев, М. 21, 283  
Русанівський, В. М. 16, 283  
Савва, архімандрит 86, 283  
Селиванова, О. О. 32, 54, 283  
Сендерович, С. Я. 28, 29, 283  
Сепір, Е. 45  
Седакова, І. О. 269  
Симонов, Р. О. 222, 261

- Сирку, П. 238  
 Сирцова, О. М. 61, 220, 283  
 Скляренко, В. Г. 22, 228, 243, 284  
 Смирнов, А. А. 29  
 Соболевський, О. І. 105, 284, 288  
 Соколова, М. О. 107, 108, 284  
 Солнцев, В. 37, 284  
 Соловійов, С. М. 58, 223, 284  
 Сорокін, Ю. О. 31  
 Сорокіна, В. К. 224, 284  
 Сосюр, Ф., де 44  
 Срезневський, І. І. 57, 68, 83, 96, 99, 100,  
 102, 125, 156, 157, 158, 159, 169, 223,  
 232, 284, 285, 289  
 Станіславський, А. Л. 103, 279  
 Степанов, Ю. С. 57, 70, 93, 286  
 Стоянов, І. А. 16  
 Страхов, О. Б. 81, 285  
 Сумцов, М. Ф. 73, 285  
 Супрун, А. Є. 37, 286  
 Сусов, І. П. 46, 286  
 Таранець, В. Г. 16  
 Творогов, О. В. 149, 226, 286  
 Терновська, О. О. 75, 286  
 Тимошук, Б. А. 25, 286  
 Тихонравов, М. С. 10, 15, 56, 63, 65, 66,  
 82, 83, 86, 96, 97, 98, 99, 100, 105,  
 136, 150, 153, 174, 199, 201, 203, 227,  
 256, 257, 286  
 Ткаченко, О. Б. 106, 286  
 Толстая, С. М. 75, 177, 178, 264, 286  
 Толстой, М. І. 15, 26, 44, 51, 52, 70, 72,  
 236, 255, 260, 268, 273, 284, 286, 287,  
 292  
 Топорков, А. Л. 58, 183, 287  
 Топоров, В. М. 36, 56, 60, 157, 161,  
 162, 229, 231, 238, 271, 272, 287  
 Трубачов, О. М. 13, 27, 28, 36, 60, 163,  
 233, 234, 270, 287, 288  
 Тураєва, З. Я. 31, 287  
 Удальцова, З. В. 226, 287  
 Уорф, Б. Л. 45  
 Успенський, Б. А. 184, 288  
 Ушаков, В. Є. 107, 288  
 Фальов, І. А. 108, 288  
 Фасмер, М. 233, 234, 235, 236, 237, 288  
 Февр, Л. 46  
 Ферро, М. 282  
 Філін, Ф. П. 288  
 Філіпов, Г. Г. 20, 288  
 Флоренський, П. О. 46, 288  
 Флоря, Б. М. 137, 144, 288  
 Фоменко, Ю. В. 43, 288  
 Франчук, В. Ю. 22, 30, 288, 289  
 Фреге, Г. 43  
 Фрейденберг, О. М. 146, 289  
 Фрумкіна, Р. М. 46, 48, 289  
 Харре, Р. 46, 289  
 Цейтлін, Р. М. 285  
 Цулая, Г. В. 180, 181, 289  
 Черепанова, О. О. 61, 289  
 Черепнін, Л. В. 28, 289  
 Чурмаєва, Н. В. 41, 289  
 Шахматов, О. О. 17, 28, 244, 249, 251,  
 280, 283, 290  
 Шевельов, Ю. 235, 290  
 Шевирьов, С. П. 57  
 Шевченко, Т. 72, 290  
 Шеппінг, Д. О. 57, 223, 290  
 Шпет, Г. Г. 23, 38, 39, 41, 290  
 Шубравська, М. М. 264  
 Щапов, Я. М. 15, 290  
 Щепкін, В. М. 105, 291  
 Щерба, Л. В. 48  
 Щокін, О. С. 20, 120, 290  
 Юдін, О. В. 16  
 Юрченко, А. І. 22, 279  
 Якобсон, Р. 15, 37, 43, 44, 162, 238, 291  
 Ястребов, Н. В. 221, 291

### Історичні та легендарні особи

- Августин 39, 41, 43  
 Адонія, *бібл.* 248  
 Амартол, Георгій *див.* Георгій Амартол  
 Андрій Боголюбський 11, 62, 239, 240,  
 241, 254, 265  
 Андрій Юродивий 279  
 Аполлінарії 77  
 Арій 78, 140  
 Арренат, цар персидський 150  
 Афродітіан, царський радник 150, 151,  
 258  
 Ахаз, *бібл.* 248  
 Бахмет, *див.* Магомет  
 Болдуїн I Фландрський, король еру-

- салимський 144  
 Бонавентура 39  
 Борис, князь, св. 249  
 Бохміт, *див.* Магомет  
 Валентиніан, імператор 90  
 Варда Фока 25  
 Василь II, імператор 25  
 Василь Васильович, князь усія Русі 12, 259  
 Василь Великий 64, 94, 192, 256  
 Василь, імператор 140  
 Вишеслав Володимирович 249  
 Вірсавія, *бібл.* 248  
 Володимир, князь, св. 15, 24, 25, 52, 53, 63, 137, 140, 178, 184, 229, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 283, 290  
 Всеволод Володимирович 249  
 Георгій Амартол 76, 78, 79, 91, 129, 149, 208, 221, 259, 272  
 Георгій, митрополит Київський 137  
 Гліб, князь новгородський 53, 99  
 Гліб, князь, св. 183, 249  
 Гомер 23, 38  
 Григорій Богослов 10, 11, 12, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 100, 101, 112, 121, 122, 123, 124, 129, 143, 149, 152, 153, 154, 155, 174, 177, 182, 207, 255, 256, 258, 262, 271, 280, 290  
 Гумберт, римський легат 137  
 Давид, *бібл.* 248  
 Даниїл, пророк 145, 175, 176  
 Данило Заточник 50  
 Данило Паломник, ігумен 85, 256  
 Еврипід 182  
 Євтихий, патріарх Константинопольський 77  
 Єзекія, пророк 219  
 Єремія, пророк 198, 202  
 Іафет, *бібл.* 180  
 Іван III, великий князь московський 180  
 Іван Грозний 283  
 Іеремія, патріарх Константинопольський 74  
 Іероваам, *бібл.* 248  
 Ієронім 39  
 Ізяслав Володимирович 249  
 Іларіон Грузин 283  
 Іларіон, митрополит Київський 278, 279  
 Ілля, пророк 69, 198, 199, 200  
 Іоав, *бібл.* 248  
 Іоанн II, митрополит Київський 137  
 Іоанн, екзарх Болгарський 89, 94, 109, 184, 217, 220, 222, 259  
 Іоанн Злагоуст 11, 12, 39, 187, 192, 256, 258, 291  
 Іоанн Малала 224, 226, 228, 229, 288  
 Ісая, пророк 65, 187, 193, 195, 197, 198, 202, 291  
 Ісідор, митрополит Московський 12, 259  
 Карл Великий 138, 140, 181, 182  
 Кирик Новгородець 11, 186, 210, 211, 216, 253, 256, 268  
 Кирило Олександрійський 80  
 Кирило Турівський 76, 276  
 Кирило Філософ 192  
 Кирило, архієпископ Кіпрійський 12  
 Климент, папа римський 137  
 Козьма Пресвітер 143, 261  
 Костянтин Великий 78  
 Костянтин Панагіот 138, 258  
 Костянтин Філософ 52  
 Костянтин, імператор 140  
 Лев III, папа римський 138  
 Лев Діакон 182  
 Лука Хризовєрг 11, 241, 265  
 Магомет 124, 128, 134, 219  
     *Бохміт 134, 135*  
     *Мамед 128*  
 Македоній I, єпископ Константинопольський 140  
 Максим Грек 262, 263  
 Малала, Іоанн *див.* Іоанн Малала  
 Малуша 248  
 Мамай 180  
 Мамед, *див.* Магомет  
 Мані 77  
 Микита Іраклійський 86, 89, 103, 130  
 Микола I, папа римський 137  
 Михайло Керуларій, патріарх Константинопольський 137, 181, 257  
 Михайло, митрополит Київський 74, 253  
 Мстислав Володимирович 249  
 Навуходносор 145, 175  
 Несторій 63, 64, 67, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 128, 138, 139, 171, 193, 253  
 Никифор, митрополит Київський 137, 138, 258  
 Никифор, патріарх

- Константинопольський 181, 279  
 Никон Черногорець 130, 143, 278  
 Нифонт, єпископ Новгородський 11, 186, 210, 256, 268  
 Олег Святославич 183, 248  
 Оріген 39  
 Павло, апостол 65, 80, 136, 146, 167, 169, 171, 172, 198, 203  
 Павло, посадник ладозький 225  
 Павло Самосатський 76, 77  
 Палеолог Зоя-Софія 180  
 Перро, Ш. 68  
 Петро Перший 23, 180  
 Петро, патріарх Антіохійський 173, 257  
 Платон 222  
 Плутарх 181  
 Претекстат, проконсул 90  
 Рогніда 248, 249  
 Роланд 182  
 Святополк Володимирович 249  
 Святослав Володимирович 249  
 Святослав Ярославич, князь 143
- Святослав, князь 182  
 Северіан Гавальський 209  
 Сим, *бібл.* 180  
 Соломон, *бібл.* 168, 248, 249  
 Стефан, король угорський 141  
 Феодор Студит 272, 273  
 Феодорець, єпископ 62, 239, 240, 242, 243, 253, 254, 276  
 Феодосій II, імператор 80  
 Феодосій Печерський 70, 137, 143  
 Флацій Іллірійський 41, 43  
 Фотій, патріарх Константинопольський 137, 138, 174  
 Хам, *бібл.* 180  
 Храбр 23, 103  
 Юліан Відступник 24, 86, 90  
 Ярополк Святославич 183, 248  
 Ярослав Володимирович 249  
 Ярослав Мудрий 183  
 Ярослав Святополчич 138, 258  
 Ях'я Антіохійський 25

### Теонімія та міфонімія

- Аїд 121  
 андрогін (*див. також* Діоніс) 90, 122  
 Андротеа (*див. також* Афіна) 122  
 Апіс 91, 127  
 Аполлон 121, 122, 152, 161  
 Арея, *див.* Рея  
 Артемід 152, 216, 227, 228  
*Артемід 120, 152, 211*  
 Артеміда 57, 62, 95, 120, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 161, 182, 211, 216, 227, 228  
*Артемідія 227*  
 Артемідія, *див.* Артеміда  
 Астарта 149, 195, 197, 248  
 Атремід, *див.* Артемід  
 Афіна (*див. також* Андротеа) 90, 100, 122  
 Афродіта (*див. також* Порне) 90, 112, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 176, 177  
 берегені, *див.* березині  
 березині 60, 115, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 176, 179, 200, 201, 216, 227  
*березині 164*
- біла віла, *див.* віли  
 Богородиця (*див. також* Діва, Марія, Людинородиця, Христородиця, Цариця небесна,) 53, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 91, 127, 138, 142, 147, 150, 152, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 180, 183, 197, 204, 239, 240, 241, 242, 243, 253, 254, 259, 284, 287  
 Ваал (*див. також* Ґад) 195, 196, 199, 277  
 Велеар 227  
 Велес (Волос) 55, 70, 252  
 Велика Богиня 121, 255  
 Велика Мати 121  
 відьми 73  
 Віл 174, 175, 176, 177, 178, 179  
 віли (*див. також* самовіла) 65, 73, 154, 155, 160, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 203  
*біла віла 177*  
 Власій, св. 70  
 Волос, *див.* Велес  
 Ґад (*див. також* Ваал) 195, 196  
 Ґеката 57, 62, 91, 153, 154

- Геліос 223, 232  
 Гера (*див. також* Гра, Рея) 112, 122, 149, 150  
 Геракл 122  
 Гермес 122  
 Гефест (*див. також* Феост) 223, 224, 232  
 Гея 121, 122  
 Горе 58  
 Дажбог 56, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 238, 246, 270, 292  
 Деметра 90, 121, 122, 151  
 дива (*див. також* дива) 115, 155, 156, 164, 176, 200, 216  
 Дива (*див. також* Мокош) 270  
 Дий 112, 120  
 Діана 57  
 Діва (*див. також* Богородиця, Марія) 62, 66, 67, 154  
 діва (*див. також* дива) 90, 98, 148, 151, 152, 153, 154, 155  
 діви долі (*див. також* Предметний показжчик) 58  
 Діомісса, *див.* Діоніс  
 Діоніс (*див. також* андрогін) 57, 90, 97, 100, 114, 122, 148, 155  
*Діомісса 97, 148, 155*  
 домошник  
*дедушка домової 58*  
 дракони 90, 122, 176  
 Естерелла 68  
 Зевс 89, 90, 97, 100, 103, 111, 112, 120, 121, 122, 124, 143, 152, 157, 161, 221  
 Злидні 58  
 змії 176  
 Літія 152  
 Гра (*див. також* Гера, Рея) 112, 149, 150  
 Ісіда 91  
 Ісус Христос 23, 67, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 124, 150, 151, 158, 160, 164, 168, 218, 241, 242, 254  
 Іфігенія 152  
 Кадм 122  
 Келей 90, 122  
 Кібела 89, 121  
 Кора 151  
 Корун Кесеңджія 151  
 Коруна 95, 149, 151, 155  
 Кронос 121, 130, 157  
 Кручина 58  
 Лада 60  
 Леля 60  
 Лёля 60  
 Лето 152  
 Людинородиця (*див. також* Богородиця, Христородиця) 62, 64, 80, 81, 253  
 Люцина 68, 154  
 Люцифер 220  
 Мануфі 195  
 Марія (*див. також* Богородиця, Діва) 78, 79, 80, 81, 138, 150, 167, 181  
 Мені 195, 196  
 Миколай, св. 184  
 Мітра 85, 91, 113, 121  
 мойри 57  
 Мокош (*див. також* Дива) 62, 65, 70, 153, 154, 155, 158, 160, 178, 179, 201, 203, 216, 227, 243, 245, 246, 270, 272  
 навії 110, 115, 155, 164, 165, 176  
 норни 57  
 нужда 206  
 Нужда 58  
 Орфей 113, 126  
*Ефрон 113, 117, 126*  
*Ефрен 113*  
 Осіріс 57, 62, 91, 96, 97, 125, 127, 135, 160, 162, 215  
 Параскева П'ятниця 70  
 Переплут 155, 164, 165, 201  
 Персефона 90, 121, 122, 151  
 перун 156, 161, 179  
 Перун 25, 55, 62, 69, 134, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 174, 178, 179, 201, 203, 219, 220, 227, 243, 244, 245, 246, 250, 251, 270  
 Порне (*див. також* Афродіта) 149  
 пристрітник 57  
 пряжи 57, 58  
 Рея (*див. також* Гра, Гера) 89, 95, 112, 121, 130, 131, 149, 150, 151  
*Арея 130*  
 Род 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 221  
 род 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 69, 80, 83, 106, 115, 120, 125, 147, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 174, 176, 178, 179, 185, 186, 187, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 214, 215,

- 216, 217, 219, 221, 222, 227, 228  
 рожаниці (роженіці), 12, 19, 51, 55, 56,  
 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 68, 69, 71,  
 72, 73, 75, 82, 83, 97, 98, 120, 125, 147,  
 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 165,  
 172, 173, 174, 179, 186, 187, 192, 195,  
 196, 197, 201, 203, 204, 210, 211, 214,  
 215, 216, 217, 222, 227, 240  
   *рожаниць (роженіць) (двоїна) 211,*  
   *213, 214, 215*  
 Рожаниці 58  
 Рожаниця 53, 57, 59, 68, 69, 70, 71, 179  
   *Велика Богиня 255*  
 рожаниця 55, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 67,  
 68, 73, 80, 115, 120, 125, 135, 147, 151,  
 152, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 164,  
 176, 178, 179, 185, 186, 187, 190, 192,  
 193, 195, 210, 211, 215, 216, 228, 253,  
 254  
   *роженіця 62, 120, 215, 253*  
 Рудра 252, 264  
 Руєвит 270  
 русалки 73, 163  
 Рьгл, *див.* Смаргл  
 Рьгл, *див.* Смаргл  
 Саваоф 216, 218, 219  
 самовіли (*див. також* віли) 177  
 самодіви (*див. також* віли) 177  
 Сатанайл 220, 221  
 Сварог (*див. також* Предметний покаж-  
 чик) 56, 223, 224, 225, 226, 228, 238,  
 239, 246  
 сварожич (*див. також* Предметний
- покажчик) 56, 155, 164, 165, 200,  
 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232,  
 237, 238, 239, 270  
   *Сварожич 223, 224, 225, 227, 228*  
 Семаргл, *див.* Смаргл  
 Семела 90, 103, 112, 122, 155, 176, 177  
 Сим, *див.* Смаргл  
 Смаргл (Семаргл) 245, 246, 247, 252  
   *Рьгл 227, 252, 264*  
   *Рьгл 203 Сим 203*  
 Суд 60  
 суденіці 60  
 судиці 73  
 Тантал 122  
 Тріптолем 90, 122  
 Трофоній 91  
 Троян 246  
 Тюхе 196, 204  
 упирі 105, 155, 156, 158, 161, 162, 163,  
 164, 165, 176, 179, 200, 201, 216, 227  
 Уран 121, 157  
 Феост (*див. також* Гефест) 223, 226  
 фортуна 196  
 Хорс 62, 107, 115, 134, 154, 158, 160,  
 164, 176, 178, 179, 199, 200, 201, 203,  
 216, 227, 232, 244, 246, 263  
 Христородиця (*див. також* Богородиця,  
 Людинородиця) 78, 80, 81, 253  
 Христос, *див.* Ісус Христос  
 Царія небесна (*див. також* Богородиця)  
 197  
 Юнона 68  
 Юпітер

### Етніоніми та етноконфесіоніми

- абазини 180  
 агаряни 141, 219  
 агняни 180  
 азиміт 138  
 азиміти 138, 181  
 аравляни 141  
 болгари 72, 73, 116, 117, 125, 128, 132,  
 133, 134, 135, 136, 140, 141, 151, 180,  
 201, 217, 219, 220  
 бретонці 68  
 булгари 151, 201  
 венеці 180  
 волохи 180
- галичани 180  
 германи 180  
 готи 180  
 греки 23, 25, 53, 57, 61, 90, 121, 140,  
 141, 151, 154, 156, 174, 180, 183, 219,  
 258  
 грузини 180  
 деревляни 243  
 дреговичі 243  
 елліни 80, 82, 88, 89, 91, 93, 103, 120,  
 123, 124, 125, 129, 136, 143, 147, 152,  
 156, 161, 163, 165, 176, 182, 184, 197,  
 211, 216, 246, 253

- египтяни 91, 125, 127, 129, 136, 155, 178,  
215, 223, 226, 228
- ізмаїльцяни 141
- іпіді 141
- італійці 179
- іудеї 25, 129, 134, 170, 195
- іфюфали 91, 104, 112, 129, 133
- комлі 117
- корибанти 89, 95, 121, 129, 130, 143, 151
- корляві 180
- кривичі 243
- кумани 141
- курети 89, 121, 129, 130, 143
- латиняни 10, 25, 81, 114, 120, 129, 136,  
137, 138, 144, 145, 166, 167, 174, 181,  
282 латини 12, 137, 139, 140, 141,  
143, 145, 173, 174, 179, 219, 257, 258  
латина 70, 138
- литвини 180
- ляхи 180
- магери 140
- мадяри 140
- мордва 180
- німці 179, 180
- обези 117, 180
- огузи 133
- орфіки 91
- уни 141
- пеони 140, 141
- перси 141
- поляни 243
- римляни 93, 120, 125, 134, 136, 137,  
180, 198
- руси 141
- русин 180
- русь 25, 180
- сарацини 110, 128, 134, 136, 141, 142,  
144, 219
- свеї 180
- серби 180
- сіверяни 243
- скіфи 140, 182
- слов'яни 19, 24, 27, 51, 52, 53, 56, 57, 58,  
60, 61, 69, 70, 72, 80, 82, 93, 95, 115,  
125, 132, 133, 139, 154, 155, 156, 160,  
161, 163, 165, 169, 171, 176, 179, 181,  
182, 193, 194, 196, 197, 200, 208, 216,  
223, 229, 234, 236, 238
- словіни 243
- таври 91, 113, 129, 152, 153
- тавроскіфи 182
- туркмени 136
- турки 180
- търкме 117
- търкмени 135
- тюрки 134
- търкмени 117
- угри 140, 141
- узи 133
- урмани 180
- фали 104, 131, 132, 133
- фівійці 90
- фракійці 91, 144
- франки 143, 179, 181
- французи 179
- фрігійці 89, 95, 96, 114, 121, 129, 130,  
142, 143
- фряги 12, 114, 128, 134, 136, 137, 138,  
139, 142, 143, 144, 145, 179, 180, 181,  
182, 257  
*Фрязин Іван 180, Антоній 180, Марк  
180*
- халдеї 125, 129, 136, 159, 215, 216
- хольми 117
- хрестоносці 180
- черкаси 180
- ятвяги 250

### Предметний показчик

- аполлінаризм 76
- «Арго» 122
- аріанство 62, 66, 76, 80, 81, 141, 240
- астрологічні вірування 61
- астрологія 206, 222
- астрономія 91, 99, 101, 117, 126, 208,  
260
- бабка 57, 74, 75
- повивальня 75, 182*
- повитуха 74, 75*
- хреціальниця 182*
- багаття 231, 232, 233, 234, 235, 237
- багач 235
- барабани 121
- бджоли 236
- бик 180

- блискавиця 90, 177  
 блискавка 103, 122, 177  
 богатие 236  
 богаття 235  
 богатъе 236  
 богач 235  
 Богослово 78  
 бубни 144  
 видра 180  
 вовк 180  
 вовна 236  
 вогонь 56, 65, 91, 121, 127, 145, 155,  
 162, 164, 165, 176, 178, 187, 197, 199,  
 200, 202, 203, 222, 223, 224, 225, 227,  
 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237,  
 238, 270  
 вода 91  
 водопілля 236  
 воїство небесне 197, 222  
 воло 233  
 волосся 236  
 воскресение 183  
 воскресенъе 183  
 воскресіння 164, 168  
 гади 91, 92, 167  
 геніталії 95, 121  
 год 206, 209  
 годувальниця 57, 152, 153  
 Гоморра 135, 195  
 грім 90, 103, 134, 175, 177  
 громовиця 178  
 гусла 130, 143, 144, 145  
 двовір'я 18, 20, 26, 69, 70, 240  
 двовірний 53, 198, 199  
 двовірці 66, 70, 200  
 двоєв'рєць 70  
 день 85, 87, 168, 170, 171, 221, 222, 232  
 дерев'яний, *див.* кумири  
 дерево 53, 227, 243, 248, 250, 251  
 діви долі 57  
 додонський дуб 91, 101, 102, 122  
 доля 57, 58, 59, 61, 71, 99, 101, 121, 190,  
 196, 204, 205, 208, 219, 222, 232, 233  
 дощ 219, 232  
 еллінізм 24, 91, 134, 140  
 Ергін 122  
 жито 127, 234, 237  
 замара 95, 96, 130, 131, 134  
 замарьня пискі 130  
 збіжжя 236  
 зварок 238, 239  
 звѣзды (звѣзды) 53, 91, 167, 205, 221,  
 250, 251  
 зерно 236  
 зірки 91, 205  
 змія 180  
 зоб 233  
 золотий, *див.* кумири  
 золото 145, 146, 234, 243, 245, 250, 251  
 зорі 168, 222  
     *зоряне небо* 236  
 зоря 168  
 зустріч 57  
     250  
 імарменія 204, 205, 206, 209  
 іудаїзм 134  
 капища мідні 251  
 Кастальське джерело 91, 92, 101  
 кастрація 95  
 каша 72, 73, 74, 75  
     *бабина* 74  
     *бабини каші* 74  
     *Бабы каши* 75  
     *бабы каши* 73, 74, 75  
     *бабья* 74  
     *гарбузяна* 75  
 кила 116  
 кимвали 121  
 клубук 183  
 комахи 236  
 коні мідні 251  
 короваї 200, 203, 227  
 кров 90, 98, 116, 153, 172, 205, 217, 247  
 кроенія 95, 114, 130, 142  
 кумири  
     *дерев'яні* 251  
     *золоті* 251  
     *мармурові* 251  
     *мідні* 251  
     *срібні* 251  
 латина 12, 70, 81, 137, 138, 142, 144,  
 181, 253, 258  
 луна 53, 91, 168, 205, 250  
 любов 66, 141, 146, 191, 241  
     *вечері любові* 146  
     *еллінська* 146, 147  
     *трапеза* 146  
     *трапези любові* 146



- малакії 172  
 малакія 91, 98, 116  
 мали крст 182  
 мармуровий, *див.* кумири  
 мідний, *див.* коні, кумири  
 місяць 53, 91, 154, 167, 168, 169, 222  
 мітраїзм 24, 85, 121  
 молоко 178  
 моногамія 238  
 монофелітство 76  
 монофізитство 76  
 мора 131  
 мука 67  
 небо 53, 168, 170, 177, 218, 219, 221, 222,  
 224, 236, 238  
 неділя 166, 167, 170, 183  
 немовля 121  
 немовлята 68, 71, 72, 153, 164, 178  
 несторіанство 62, 66, 76, 81, 139, 146,  
 147, 240  
 нужда 204  
 оліфант 182  
 органи 144  
 орфіки 126  
 скоплення 89, 95, 121  
 писання 123, 125, 141, 166, 167, 170  
*фюфільські і аравітські* 125, 132  
 Писання 180, 191  
 плазуни 91  
 повітуха 72, 74, 75  
 поливанець 182  
 пол'яв'рцы 181  
 половець 236  
 пологи 62, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75,  
 152, 154, 159  
 породілля 62, 66, 68, 71, 72, 73, 76, 82,  
 90, 159, 161, 204, 253  
 пострижини 72  
 пристрій 58  
 пшениця 122, 226  
 разводьє 236  
 Різдво 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76,  
 85, 121, 166  
 род 207  
*ход > род > щастя* 209  
*доля, жереб* 210  
*культурний концепт* 254  
*на роду написано* 62, 206  
*народження* 207  
*народження; час пологів* 62  
*щастя* 209  
 родниці 72  
 рожание 161  
 \*свароць 238  
 свирели 95, 144  
 симфонії 145  
 слонниці 95, 96, 114, 128, 130, 142, 143,  
 144, 145, 182  
 Содом 135, 195  
 содомія 136  
 сонце 53, 91, 121, 167, 168, 205, 222,  
 223, 224, 238, 250  
 сопілки 130, 145  
*св'рели* 130  
 спориня 127, 237, 238  
 среѣа 57  
 срібло 243, 244, 250, 251  
 срібний, *див.* кумири  
 субота 170  
 судьба 57, 58, 71, 264  
 сурми 96, 130, 144, 145  
 суш 238  
 суша 238  
 сушина 238  
 счастие 204, 205, 208, 209, 210  
 твар 12, 78, 80, 91, 115, 127, 139, 157,  
 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,  
 174, 258  
 тимпани 145  
 трапеза 68, 147, 213  
*ідолам* 65  
*ідольська* 65, 66, 173, 195, 203, 204  
*в дамї повітухи* 75  
*двом рожаницям* 213  
*демону* 189, 195  
*друга* 12, 68, 69, 118, 147, 160, 164,  
 187  
*друга рожаницина* 51, 55, 68, 69, 73,  
 76, 271  
*друга рожаницина трапеза* 71  
*друга роду і рожаницям* 291  
*законна* 69  
*рожанична* 14, 62, 63, 64, 68, 73,  
 75, 79, 115, 128, 146, 147, 154, 166,  
 171, 193, 217  
*рожаніці* 64  
*рожаніцям* 203  
*рожаніцям* 65, 172, 189, 195, 227

- роду і рожаниці 55, 120, 190, 192, 193  
 роду і рожаницям 125, 189, 192, 216  
 розділення на законну і другу 79  
 любові 146  
 крутитчатими хлібами і сирами 66  
 кумирська 190  
 кутійна 69  
 на честь Богородиці 64, 67  
 на честь рожаниці 64  
 на честь родин 73  
 на честь палогів Богородиці 73  
 на другий день Різдва Христового 71  
 незаконна 79  
 незаконна роду і рожаниці 69  
 перша законна 69  
 перша рожанична 69  
 неканонічна 68  
 породільна 73  
 палогова 64, 76  
 сатанина 65  
 Христова 65  
 Фортуні 195  
 як догмат єретиків 171  
 як релігійна образа 71  
 як образа для Бога і Богородиці 64  
 трапези 142  
   ідольські 146, 196  
   братчини 147  
   братоловства 147  
   братські 66, 146  
   рожаничні 147  
   любові 146  
   порушення церковних канонів 147  
   спільні 146  
 труби 144  
 тур 180  
 фалос 112, 131, 132  
 флейти 121  
 хвіст вогняний 177  
 хліб 66, 72, 73, 173, 174, 186, 197, 207, 210, 224, 235, 236, 237, 238  
   хлебное печение 67  
 хула 53, 64, 70, 76, 164, 174, 191, 239, 242, 243, 253, 254, 258, 271  
 хутро 236  
 цитри 145  
 цівниці 145  
 часник 115, 132, 133, 199, 200, 227  
 щастя 57, 189, 195, 196, 204, 205, 236  
 \*bag- 232, 234, 235  
 bagëti 235  
 \*bog- 233, 234, 235  
 \*bogaty 234  
 \*bogatyje 236  
 \*bogъ 232, 233, 235  
 \*dadj 232  
 \*dadj bogъ 224, 230, 231, 233  
 \*dag- 232  
 \*dagus 232  
 \*dati 232  
 \*dipistja 70  
 \*duopistja 70  
 \*karljъ 181  
 \*kъnezъ 24  
 \*оругъ 162  
 \*руг- 162  
 reverant 162  
 \*rudlos 252  
 \*гдлѣ 252  
 \*sûbogъje 236  
 \*sbozje 236  
 sfarog 238  
 \*spor- 237  
 subhagař 236  
 \*sъbozъje 236  
 \*sъvarogъ 238  
   \*svarogъ 228  
 zboze 236  
 zboži 236  
 zbožie 236  
 \*var- 238  
 \*varъ 238  
 \*vëd- 99  
 \*въп-рігъ//ругъ 163

## **ДОДАТКИ**

Додаток А  
S. Gregorii Theologi Oratio XXXIX. In sancta Lumina  
(ΛΟΓΟΣ ΙΖ΄. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα)

Уривок за виданням Ж. П. Миня [Migne 1858: Col. 336–359]

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 ἅγια τῶν Φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἦν ἐορτάζειν ἡξιώμετα σήμερον, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐμοῦ Χριστοῦ βάπτισμα λαμβάνει, τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς, τοῦ φωτίζοντος πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον ἐνεργεῖ δὲ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν, καὶ βοηθεῖ τῷ φωτὶ, ἢ παρὰ αὐτοῦ λαβόντες ἄνωθεν ἀπ' ἀρχῆς, ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἐξοφώσαμεν τε καὶ συνεχέμεν.

Β΄. Τοιγαροῦν ἀκούσατε θείας φωνῆς, ἐμοὶ μὴν καὶ λίαν σφοδρῶς ἐνηχούσης, τῷ μύστῃ καὶ μυσταγωγῷ τῶν τοιούτων, εἶη δὲ καὶ ὑμῖν Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Καὶ διὰ τοῦτο, Προσέλθετε πρὸς αὐτὸν, καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταίσχυνηθῇ, τῷ ἀληθινῷ φωτὶ σημειούμενα. Καιρὸς ἀναγεννήσεως γεννηθῶμεν ἄνωθεν. Καιρὸς ἀναπλάσεως τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀναλάβωμεν. Μὴ μείνωμεν ὅπερ ἐσμέν, ἀλλ' ὅπερ ἦμεν γενώμεθα. Τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, τῷ βίῳ τούτῳ, καὶ τῷ σαρκίῳ καὶ ὑπὸ τῆς σκοτίας διώκεται μὴν, οὐ καταλαμβάνεται δὲ, τῆς ἀντικειμένης λέγω δυνάμεως, τῷ φαινομένῳ μὲν Ἀδὰμ προσπηδῶσης ἐξ ἀναιδείας, τῷ Θεῷ δὲ περιπιπτούσης καὶ ἡττωμένης ἵνᾳ ἡμεῖς τὸ σκότος ἀποθέμενοι, τῷ φωτὶ πλησιάζωμεν, εἶτα καὶ φῶς γενώμεθα τέλειον, τελείου φωτὸς γεννήματα. Ὅρατε τῆς ἡμέρας τὴν χάριν; ὄρατε τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν; οὐκ ἀπὸ γῆς ἦρθητε; οὐκ ἄνω θέθεισθε σαφῶς ὑψωθέντες ὑπὸ τῆς ἡμετέρας φωνῆς καὶ ἀναγωγῆς; Καὶ ἔτι μᾶλλον τεθήσεσθε, ἐπειδὴν εὐδοῶση τὸν λόγον ὁ Λόγος.

Γ΄. Μὴ τις τοιαύτη κάθαρσις νομικῆ καὶ σκιώδης, προσκαίροις ῥαντίσμασιν ὠφελούσα, καὶ σποδῶ δαμάλειος ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους; μὴ τι τοιοῦτο μυσταγωγούσιν Ἕλληνες, ὧν λῆρος ἐμοὶ πᾶσα τελετὴ καὶ μυστήριον, δαιμόνων εὐρημα 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 αἰσχρο δείκνυσθαι εἰ δὲ ψευδῆ, μὴ θαυμάζεσθαι, μηδ' οὕτως ἰταμῶς ἐναντιωτάτας ἔχειν

δόξας περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος ὅσπερ ἐν ἀγορᾷ μεираκίων παίζοντας, ἢ ἀνδρῶν κακοδαιμόνων ὡς ἀληθῶς, ἀλλ' οὐκ ἀνδράσι διαλεγόμενους νοῦν ἔχουσι, καὶ Λόγου προσκυνηταῖς· κἄν τὴν ἔντεχνον ταύτην, καὶ ῥυπαρὰν πιθανότητα διαπτύωσιν.

Δ'. Οὐ Διὸς ταῦτα γοναὶ καὶ κλοπαὶ, τοῦ Κρητῶν τυράννου, κἄν Ἕλληνες ἀπαρᾶσκονται οὐδὲ Κουρήτων ἦχοι, καὶ κρότοι, καὶ ὄρχήσεις ἔνπλοι, θεοῦ κλαίοντος ἔχῃν συγκαλύπτουσαι, ἵνα πάτερα λάθῃ μισότεκνον δεινὸν γάρ ὄν ὡς παιδίον κλαυθμυρίζεσθαι, τὸν ὡς λίθον καταποθέντα· οὐδὲ Φρυγῶν ἔκτομαί, καὶ αὐλοὶ, καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ἑραν ἄνθρωποι μαίνονται, τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, καὶ τελεύμενοι, ὅσα τῇ μητρὶ τῶν τοιούτων εἰκὸς οὐδε κόρη τις ἡμῖν ἀρπάζεται, καὶ Δημήτηρ πλανᾶται, καὶ Κελεύς τινας 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 Ἐλευσίς ταῦτα, καὶ οἱ τῶν σιωπωμένων, καὶ σιωπῆς ὄντως ἄζλων ἐπόπται. Οὐδὲ Διόνυσος ταῦτα, καὶ μὴρὸς ὠδίνων ἀτελὲς κῆμα, ὅσπερ ἄλλο τι κεφαλῇ 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 μάστιξι, καὶ τοῦτο μόνον κακῶς ἀνδριζομένων, οἷς τιμᾶται θεὰ, καὶ ταῦτα παρθένος. Οἱ γὰρ αὐτοὶ, καὶ μαλακίαν ἐτίμησαν, καὶ θρασύτητα ἐσεβάσθησαν.

Ε'. Ποῦ δὲ θήσεις τὴν Πέλοπος κρεουργίαν, πεινῶντας θεοὺς ἐσιῶσαν, καὶ φιλοξενίαν πικρὰν καὶ ἀπάνθρωπον; ποῦ δὲ ῥεκάτες τὰ φοβερὰ καὶ σκοτεινὰ φάσματα, καὶ Τροφώνιου 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 θυτικὴ, καὶ πρόγνωσις ἔντομος καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία, τῇ τῶν οὐρανίων κινήσει συμφέρουσα τὰ ἡμέτερα, τῶν μὴδὲ ἑαυτοῦς ὃ τί ποτε εἰσιν, ἢ ἔσονται, γυῶναι δυναμένων οὐδὲ Θρακῶν ὄργια ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκευεῖν, ὡς λόγος οὐδὲ Ὀρφῆως τελεταὶ καὶ μυστήρια, ὄν τοσοῦτον Ἕλληνες ἐπὶ σοφίᾳ ἐθαύμασαν, ὥστε καὶ λύραν αὐτῷ ποιοῦσι, πάντα τοῖς κρούμασιν ἔλκουσαν οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἔνδικος, κατὰ τῶν μνεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων οὐδὲ ἌΟσίριδος σπαραγμοὶ, ἄλλη συμφορὰ τιμωμένη παρ' Αἰγυπτίους οὐδὲ Ἰσιδος ἀτυχήματα, καὶ τράγοι Μενδησίων αἰδεσιμώτεροι, καὶ Ἄπιδος φάτνη, μόσχου κατα-τρυφῶντος τῆς Μεμφιτῶν εὐθηθείας οὐδ' ὅσα τὸν Νεῖλον ταῖς τιμαῖς καθυβρίζουσι, τὸν καρποδότην, ὡς ἀνυμνοῦσιν αὐτοὶ, καὶ εὐσταχυν, καὶ μετροῦντα τὴν εὐδιμονίαν τοῖς πῆχεσιν.

Σ'. Ἐὼ γὰρ λέγειν ἐρπετῶν καὶ κνωδάλων τιμὰς καὶ τὸ τῆς ἀσχημοσύνης φιλότιμον ὧν καθ' ἕκαστον ἰδία τις τελετὴ καὶ πανήγυρις, καὶ κοινὸν τὸ τῆς

κακοδαιμονίας ἐφ' ἅπασιν ὡς εἶπερ ἀσεβεῖν αὐτὸς ἔδει πάντως, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης ἀποπεσεῖν, εἰς εἰδῶλα κατενεχθέντας, καὶ τέχνης ἔργα, καὶ χειρῶν πλάσματα, μὴ ἂν ἄλλο τι κατ' αὐτῶν εὐξασθαι τοὺς γε νοῦν ἔχοντας, ἢ τοιαῦτα σεβασθῆναι, καὶ αὐτῷ τιμῆσαι, ἵνα τὴν ἀντιμοθίαν, ἣν ἔδει τῆς πλάνης, ὡς φησι Παῦλος, ἀπολαμβάνωσιν, ἐν οἷς σέβονται· οὐ μᾶλλον τιμῶντες, ἢν δι' ἐκείνων ἀτιμαζόμενοι <...>

## Додаток Б

Св. отця нашего Григорія Богослова...

Слово на Святе Хрещення (уривок)

За виданням А. Будиловича [Будилович 1875: 1–4]

*Арк. 1, ствп. 1*

Стааго Шца на  
шего григорія богословца,  
бывша епископа нанзи  
пазѣ. слово на сток крь  
штеник. гї бѣгслови:

*Арк. 1 зв., ствп. 2*

<...> видите ли  
дѣнѣжѣмъ благодаѣ

*Арк. 2, ствп. 1*

тъ: видите ли та  
нижю слаоу. не  
сѣ земля ли въ  
застеса. не горѣ  
ли възложисте  
са: павѣ възвы  
сивѣшен нѣшимъ  
гласомъ и възво  
дѣмъ: и еште па  
че възложитеса  
егда слово оупра  
внтъ слово: еда  
къде сица чисто  
та законна же  
и истѣнѣна: не ма  
логодьнымн. по  
кропы ползю  
шти. ни попеломъ

теличнымъ  
посѣважштн  
оскврѣнѣжштл

*Арк. 2, ствп. 2*

аса. еда на сицевою  
танноу привода  
тъ елнини. ихъ  
же блади  
мѣнѣ вса жрѣтвы  
танны. бѣсовьско  
изобрѣтение ть  
мно: и мыслѣ  
нѣн потворъ зъ  
ловѣсовъ. лѣ  
томъ помагае  
мъ. и коштюно  
ю крадомо. имъ же  
бо тако истинѣ  
нѣнимъ поклоня  
ютса. тако и ко  
штюны же по  
крываютъ:  
подоба же, аште  
истинна есть. не  
коштыжнѣ име

*Арк. 2 зв., ствп. 1*

новати. нѣ акы  
не страмѣнѣ пока

зовати. аште ли  
лѣжны. то не  
чюдитиса. ни  
такo поспѣнѣ  
сжпротивѣны  
а имѣти славы  
тонжде вешти:  
акы на трѣжи  
штн отрочиште  
мѣ игражште  
мѣ. нан мѣже  
мѣ зѣловѣрѣны  
мѣ: тако по исти  
нѣ: нѣ не мѣжѣ  
мѣ зѣлѣ вѣсѣдоу  
ѣштемѣ. оумѣ  
имжштем.  
и словеси кланѣ  
ѣштемѣса. и

*Арк. 2 зв., ствн. 2*

хытрое се и скврѣ  
нѣное прѣпира  
нине шгѣмештж  
тѣ. не дыева се сѣ  
мена и крадени  
а критѣскааго  
мжчигелѣ: аще  
и елани негодж  
ѣтѣ. ни кѣри  
тѣсти звѣци и  
пласѣци: и пла  
саниа вѣ оржжи.  
боу плачжштоу  
са гласѣ покры  
важште. да оца  
оугантѣса нена  
видашта <sup>члѣ</sup> лют<sup>о</sup>  
бо бѣаше тако и  
дѣтиштю цви  
лнги: его же тако  
и камы пожърѣ:

*Арк. 3, ствн. 1*

Ни фрѣжскаа кро  
ениа: и свирѣли  
и корванти и. ели  
ко же о рен чѣвци  
бѣсатѣса жѣ  
ржште матери бо  
жѣстѣи и жѣре  
ли. еанко же ма  
тери тацѣхъ по  
добаетѣ: ꙗ: ни дѣ  
ва намѣ вѣсхы  
штаетса: и дими  
тирѣ скытаетѣ  
са: и келеа ка  
кы привираетѣ:  
и трипѣголоми и  
змневѣ: ти ово  
творитѣ. ово же  
примаетѣ: сты  
ждж бо са дѣневи  
дати ношннж<sup>м</sup> жрѣ

*Арк. 3, ствн. 2*

твж. ти творит  
зѣлообразие та  
ино: вѣстѣ же оу  
лисен и іже млѣчи  
маго и млѣчани  
ѣж по истинѣ до  
стонны <sup>хъ</sup> видѣць:  
ни дншннсъ снн  
и стегно ражда  
ниж несѣноше  
нѣи породѣ. акы  
инѣгда бѣ прѣ  
вое. и бѣгѣ мѣжеже  
нѣ. и ликѣ пнѣ  
нѣнхъ: и вон осла  
бѣвѣшнн: и ѡи  
вейское безжмие.  
сего чѣты. и семе



лінно трѣснове  
никі кланѣмо.  
ни афродиты

*Арк. 3 зв, ствп. 1*

блѣдныа таи  
ны. еже скврѣнѣ  
нѣ тако же ти глѣж  
тѣ и бывѣши и  
чѣтомѣ.

Ни фали кацин. ни  
нѣфали срамѣ  
нин образы и дѣ  
лы. ни таврѣскаа  
стоужегоуѣленна  
и лаконѣскѣнхѣ  
трѣбештѣнаа  
крѣвь. прочасе  
ма ранами: ти се  
тѣчнѣж зылѣ крѣ  
паштѣмѣса: имѣ  
же чѣтетѣса бо  
гыни и си же дѣ  
ва. тижде во и  
ма<sup>44</sup>кнѣж чтоша.  
и боуестѣ почѣто

*Арк. 3 зв, ствп. 2*

ша. кѣде ли поло  
жиши пелопово ма  
сотворенник. алчѣ  
ны бы богы насыща  
иштю и гоще<sup>ннн</sup> стоу  
жде горько: и не  
чѣвчс<sup>ко</sup>. кѣде же е  
ката страшнаа  
и тѣмѣна мечѣ  
танна. и трофо  
ниж по земли и  
гранна и влѣ  
вхвованна: или  
додонскаго дж  
боу блѣденна:

и трипода дель  
фичѣскааго прѣ  
мѣждранна.  
или касталино  
враженое питне.  
се тѣчѣж не оуѣра

*Арк. 4, ствп. 1*

жено свое оумлѣ  
кновение. ни влѣ  
швенна трѣбѣна  
та провѣдѣ пропо  
рѣна: и халдѣи  
ска астрономна.  
и родочѣтеник  
небесѣнѣнхѣ шѣ  
ствнемѣ строн  
мо наше. иже са  
ми севѣ аште кѣ  
гда сжтѣ или и  
блѣжтѣ мож  
тѣ вѣдѣти.  
не ѳрачѣскѣм  
мѣнимѣм чѣ  
стыа таины.  
отѣ нихѣ же и  
трискиа са про  
зѣва. рекше:  
жрѣтва и вѣра.

*Арк. 4, ствп. 2*

тако же слово: ни  
орфеовы трѣбы  
и таины. емоу  
же толѣма са елли  
ни о мѣдрости  
чюдиша. тако  
же и гоусли емоу  
цѣвѣнничѣны  
а творгати. вѣсе  
вращание влѣ  
коушта. ни ми  
ѳрова мѣжа пра

въдънаа: на оу  
ча<sup>ша</sup>са сице при  
кмяштал:  
ни осиридово ра  
здражанне. дроу  
гаа напастъ чъ  
тома егѹптиа  
ми. ни иснды  
неполоучаниа.

*Арк. 4 зв., стѣп. 1*

и колъ мендръ  
скънхъ чъстнѣ  
иши. и апида га  
сли тельца пита  
ющаса. мемфи  
тъскимъ несть  
мысльмъ. ни ели  
ко же нила чъсть  
ми коудатъ пло  
додавца. тако  
же хвалатъ и ти  
и доброкрасна и  
мѣраща гоби  
но лакъты.  
Оставляж же  
                  земли  
плѣжьныа и  
гадъскыа и чьсти  
и еже зълообрази  
жъ лъвочъсти  
жъ: нхъ же по еди

нои своа конждо  
*Арк. 4 зв., стѣп. 2*

жрѣтва. и празды  
никъ: и овѣште  
навѣдѣние на въ  
сѣхъ. да тако же  
въ нечѣстник имѣ  
бѣ подоба въ то въ  
нити. и бжиа  
славы отъпасти.  
въ капишта въ  
шедъшемъ. и хы  
трнаа дѣла и  
ржчьныа твари.  
инного ничесоже  
на на не молити  
иже оумъ имжтъ.  
нъ къ тацѣмъ въ  
ровати. ти сице  
чисти да отъда  
ник тако же подо  
ба прѣльсти ти  
примжтъ. тако

*Арк. 5, стѣп. 1*

же рече паулъ при  
емжтъ въ на  
же вѣроужтъ. не  
же паче чьтжше  
собоиж чьтомаа.  
нъ тѣми вѣчьстоу  
жштеса <...>

Додаток В  
Сказання про скверних богів еллінських

За сербським рукописом 1423 р. ДІМ, Синод. збір.,  
№ 307. Арк. 417 зв.—421

Арк. 417 зв.

Сказаніє о скверныхъ божѣхъ еллинскихъ.  
сѣт же имена тѣхъ. въ прьвомъ славѣ  
грѣхуріа бгослава, на бготавакніе.  
емоу же зачело. паки їс мон паки таинство: †

Бжгъ еллинскын нѣо, оцѣ кроншвъ.  
емѣ же кршнь Ѡрѣза срамныхъ оуды, снѣ еѣ  
и въврже въ море. кршн же родн діа:  
повѣсть о кршнѣ шврѣте кршнь боѣ  
еллінскын како хоцетъ изьгнанъ быти Ѡ  
црѣтвіа богшвъ. единѣмъ Ѡ дѣтєи его.  
и елика раждааше реа богыня жена кроно  
ва, мѣжськь полъ. погантааше кронъ.  
и родн реа діа. и видѣ красно отршче. и съ  
крык въ критѣ. и школо бѣси сѣтворн.  
да швстоупеть отршче съ орѣжѣмъ. и да  
твореть клопштъ и клнчъ школо штро  
чета, да не чюеть кршнь глас діевъ.

Арк. 418

плакаше бо не тако отршче. нѣ глаѣ бѣше  
такo мшци до нѣсѣ въсходити. и повнши реа  
камень вьмѣсто діа. и кршнь мнѣвъ, тако діа  
поглыноу. поганта камень. тако оубо и прѣ  
вѣ дѣтцоу извлюва кршнь, погантае камень:  
ш рєн женѣ кршновѣ: Фрїгїанє твораа  
хѣ праздникъ въ светлици, рєн женѣ кроншвъ.  
и Ѡрѣзоваахоу срамные оуды свое и сѣстрада

вааху рен. занк скръбѣше реа за дѣтцѹ кою  
 крвнѣ погнѣтааше. и пискове твораахуѹ. да  
 не чюють волѣзни ѿ писквѣ пискающиѹ. и да се  
 подвижоуть. въ ѿрѣзаніе срамныхъ ѹдѣ своихъ: ч—  
 ѡ димитрѣ. Димитръ бѣше богыня ѿ  
 старыхъ богвѣ еллінскихъ. и имааше дѣщерѣ  
 персифонію. и всхытѣ ю павѣтъ, рекше адѣ.  
 и заблоуждааше по вѣсен земли ище ю, и не ѡ  
 вѣрѣтааше ю. и срѣте въ елевсидѣ мѣѣ, клевна,  
 и триптолема. и ѡни сказаше еи ѡ дѣщерѣ ее.  
 и потомѣ не искааше ее. и даде имѣ пшенично сѣме  
 и ечменно. еше бо не бѣхѹ сѣмена по земли. и  
 даде имѣ колесницю съ змѣями крилатѣми.  
 пѡ вѣздѹхѹ возимѹ. да постѣють жито по землѣ  
 вѣсен съ высоты. и съблѣди съ нима. и прѣда  
 де имѣ празновати тѣ праздникъ еднѣци въ годиниѣ  
 въ елевсинѣ градѣ въ аѡнинѣхѹ въ пещерѣ нѣ  
 коки. блѣдомѣ и безаконіемѣ и нечистотами. ч—  
 Семеліа дѣщи кадма аѡнвнскаго цѣра. и съблѣ

*Арк. 418 зв.*

ди съ нею зевсѣ. и жаль быѣ ирѣ, женѣ дѣвѣѣ. и  
 реѣ семеліи, прѣлѣцаешѣ се. не приходѣтъ к те  
 бѣ зевсѣ, нѣ простѣ чѣкъ. а коли к тебѣ при  
 ходѣтъ дѣе, рыци емоу, да прѣидетѣ съ мльнѣи  
 ми и громвѣи. како же приходѣтъ къ мнѣ ирѣ.  
 и помолѣ се семеліа дѣю да прѣидетѣ съ мльнѣи  
 ми и громвѣи. и прѣиде съ мльнѣи ми и громвѣи. и  
 ѡпалѣ ю не хотѣ но ѹмрѣ. и разпра оутрѣбѹ  
 ее, вѣѣ бо дѣтѣица. и изе дѣте несѣврѣшено.  
 и разрѣза стегно свое дѣе. и полужѣ дѣте.  
 и егда бѣѣ дѣте. изѣте е и именовѣ его дѣѡ  
 нусѣ. и вѣѣ женомоужѣ. и творааше блѣѣ  
 съ женами како мѣжѣ. и моужѣ съ нимѣ тако съ  
 женю. ч—

И паки дѣева глава роди аѡн  
 ню богыню. заче съзѣди въ тилѣѣ. и егда прѣде  
 родитѣи. ѹдарѣ его сѣкыромѣ снѣ его феста  
 въ тиль. и роди се богыня аѡнниа:  
 Вакхѣи нѣщи анковаахѹ съ дѣѡнусѣмѣ. и почитѣа  
 хѹ его. и мльнѣю ѡпалѣвшѣю мѣтерѣ его семелію:  
 вѣста дѣе на ѡца своего крѣна. и ѿрѣза емоу  
 срамные оуды, и вѣрже въ мѡре. и роди се ѿ нѣѣ

афродитъ. и тоу почитають вьсакын<sup>а</sup> мръз  
кынымъ смѣшеніемъ и стоуднымъ:  
Дѣвнвсь вѣсхотѣ видѣти ада. и не оумѣше  
коудѣ съннити. и нѣкто юнвша просемнонь.  
сказа емоу на мьздѣ блѣда. и ре<sup>ѣ</sup> дѣвнвсь. е  
г<sup>а</sup> вѣзвращоу се изъ ада да съблѣди<sup>т</sup> съ нимъ.

*Арк. 419*

и диндеже вѣзврати се дѣвнвсь изъ ада.  
Ѹмрѣ ть просемнонь. и шнѣ Ѹрѣза Ѹ смѣкве  
дрѣво, и оучини срамныи оудѣ. и сѣде не нкмь,  
и плати просемнонѸ мьздѸ блѣда. и тако на  
чеше празновати мръзкын ть празникъ: —  
ЧинпаахѸ людѣ фалы, итифалы. рекше срам  
ныи оуды. и сталаахоу (так!) право горѣ. и сѣдаа  
хѸ врѣхоу нхѣ голомь задницомь. и тако тво  
раахоу странныи градове по тѣх<sup>ѣ</sup> мѣстѣх<sup>ѣ</sup>. —  
Блаиномь оустрьмльшим се на трою. и вѣ мѣ  
стѣ нѣкоемь навидѣ. близъ нѣкоего прѣ  
дѣла. сташе нмь корабли, и не можаахоу  
плавати. и сътворише чародѣаніе. и оувѣ  
дѣше за кое дѣло не плавають. Агамемно<sup>н</sup>  
нѣкто оустрѣли кошоутоу. и похвалив се  
ре<sup>ѣ</sup>. ни сама арѣемида не вѣ ю тако и оустрѣ  
лила. да тако агамемнонь не Ѹмоли арѣеми  
дѸ дѣщерію своєю, не вѣзмогоу плавати. и Ѹмо  
ли арѣемидѸ агамемнонь, и даде шн дѣщерь  
свою агамемнонь. и Ѹсла ю арѣемида вѣ та  
ври, и вы<sup>ѣ</sup> ен слоужителница вѣ таврохѣ. и Ѹбн  
вааше странныи<sup>ѣ</sup> вѣ жрѣтвѣ арѣемидѣ. и имѣ<sup>ѣ</sup>  
дѣвици, ифигіиѣ: Лаконы же нѣкон  
празникъ твораахѸ арѣемидѣ. и междѸ со  
бою рать твораахоу. и Ѹрантаахоу се до крови  
нази влачеше се. и шкръвавлпаахоу светлице  
арѣемидино кровви моужьствѣвни твореще се.

*Арк. 419 зв.*

да се швычають вѣ ранахѣ. да не чюють ра<sup>н</sup>  
егда вранѣ съ чюждынми твореть. и тако  
празноваахоу арѣемидѣ. чрѣвовьбѣде  
нѣемь, и пѣанствомь, и блѣдомь и моуже  
лшжствомь. и тако оугаждаахоу ен крѣво  
пролитіемь:— Дѣвьєтьвница бо бѣ за

то и. и дѣтцѹ младѹ почитаахоу болше  
 Ѡ старыихъ. Кандаль снѣ дѣвѣ. гости  
 боге заклавѣ снѣ своего пелупа, и испекъ  
 прѣдѣстави имъ. они же ѹдививше се стра  
 ннопрѣмствоу его.— Едина же димѡ  
 ѡра изѣдшии рамо его. и вѣмѣсто того и  
 зѣденїа полжише кость Ѡ слѡна. и того  
 ради пелопигане празноуютъ. имѣюще ра  
 мо слѡново, и почитаютъ еѣ.—

Екатоу богыню именууютъ лѡнѣ. а дроу  
 зїи екатоу богыню глїють. имѣюще коле  
 сницю съ лѡвы гадцоу. и бѣхоу зѣмїе и зѣ  
 мїеве и члѡвци прѣвелици зѣмѡглавы.  
 и хождаахоу въ ноци. и кто хотѣше видети.  
 въ томъ часѣ бѣсомъ моучааше се:

Ѳрофонїе же вѣхъовѣ бѣше. и вѣсхотѣ зѡ  
 ти се бѣ Ѡ члѡвкѣ. и затвори себе въ пещерѣ  
 поѡземльнои. и тамо сконча се. и вѣсели се  
 бѣсь въ пещероу. и мнѣхоу тако тѣ самѣ еѣ  
 ѡрофонїе. и вѣшьествовааше бѣсь. Тогѡа  
 вѣхождаахоу члѡвци въ пещерѣ, и прїмаахоу

*Арк. 420*

вѣшьество. и Ѡтолѣ не бѣхѣ смѣхливѣ,  
 нѣ поныкли. Ѡ страха бѣсѡвскаго иже въ пе  
 церѣ. Въ градѣ додѡнїи. дѡбѣ бѣ велнкѣ  
 и прѣкраснѣ. и бѣсь живѣше въ нѣмѣ. глїти  
 того сѣтвори, и вѣшьествовати.—

Вѣ делфинѣхъ же. градъ бѣ еладинѣ. и вѣ свѣ  
 тлїици аполѡновѣ, столь бѣ мѣдѣнѣ, три  
 ногѣ. и на нѣмѣ нѣкаа ѹхщренїа. и нсходжаа  
 хѣ Ѡ нѣ вѣшьества. Касталїа же въ ан

тїѡхїи истовчникѣ еѣ, нсходе съ клопото<sup>к</sup>  
 и дѡх<sup>м</sup>. Ѡ нїго же пїюще вѣшьествоваа  
 хѣ мнѡго. тѣкмо не вѣшьествовааше,  
 тако хоте силою хѣою ѡмѡлкнѣти.—

Ѣзыкѣ димискѣ, прѡсѣцаахоу жнѡвѣтнаа Ѡ  
 ѡтрѡвѣ и Ѡ ѡдаренїи крѡвїи. и Ѡ стаанїа  
 вѣнѣтрѣнїи бѣдѡцаа назнаменоваахѣ.—  
 Алден же иже зѡвѣздочѣтци бѣхѣ. и Ѡ зна  
 менїи зѡвѣздѣ мнѣхѣ сїсти себе и ннѣхѣ. и рѣ  
 гае се имѣ Ісаїа пррѣкѣ, и глїеть. Сїсите люди

надѣюще се на звѣзды: Фракіане вѣрѣ  
о вбразѣхъ ўмыслише. Таинства же и  
трѣбвы, ѡрфевсь прѣдаде. и нѣкыими цѣ  
вницами привлачааше къ веселію. Мнѣрѣ  
гѣть персы, слѣце. И праздници бываахѣ  
слнцѣ наипаче ѿ халден. и празнѣюще слнцѣ  
десетими ранами ѡзвѣтаахѣ се. глaдeмъ.  
горѣнемъ слнца. стѣденію. и нынѣ ранами.

*Арк. 420 зв.*

и тако страдаахоу. и правдивоу моукоу  
наре<sup>ѣ</sup>ю бѣславъ. за страданіа ради лѣдааго. —  
Усирндъ и ѡивосъ брата бѣста и бога бѣста  
егѣптскаа. съпротивна дроуѣ дроуга.  
и усирндъ бѣше правъ, и ѡивосъ лѣкавъ. и ѣ  
ви ѡивѣ<sup>ѣ</sup> усирнда. и зато егѣптѣне празнѣ  
ють ѣвѣненіе усирново. стрѣжоуще пльти  
своен оурантающе. и плачюще въ чьсть усирн  
дѣ: бѣхоу же сн црѣе. Иснда нѣкаа двца,  
и всхотѣ ю дѣе богъ. и всхотѣ ѣтантн се ѿ  
жены свое, іре. и прѣложи ю въ кравѣ. ѡна  
же ѣвѣдѣвшн. вьлѡжи въ ню ражѣеженіе. и  
хождааше по всен земли завѣждающн. —  
Мендисіе градъ егѣптскын. въ нкм же е<sup>ѣ</sup> ко  
зль богъ. Мендисіане почнтаахѣ козлове, воли  
ѿ себе. и празникъ нмъ твораахѣ. Мемфитн же  
имаахоу юнца бога. именовъ апнда. и псли  
твореще емѣ и хранаахѣ его. и жрѣтви прино  
сеще жрѣтствоваахъ емѣ. И раждааше се  
юньць съ вѣлѣгомъ въ чрѣдѣ:  
коего бога имаахоу егѣптѣне. Нила так<sup>ѣ</sup>  
бога имехоу. При брѣгоу имааше ниль мр<sup>ѣ</sup>  
мѡръ, лакты именовемы. и мѣраахоу ла  
кти ниль. да познають по водѣ обнлїе лѣ  
тоу. и твораахѣ празникъ ниль. различными  
магкрїами. и чрѣвошьгаденіемъ. и блѣдо<sup>ѣ</sup>  
и мѣжелшжствомъ. А за ныне богы кто

*Арк. 421*

можетъ изреци. вьсакын во члѣкъ своего  
бога имааше. ѡви почнтаахѣ звѣрн. ѡви же  
зьмїе. гады ли псове. ѣе и инаа рнзличнаа (так!).

## Додаток Г

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (НС)

За списком рукопису кін. XV — поч. XVI ст. (півустав)  
РНБ, Соф. зібр., № 1285. Арк. 88 зв.—90.

*Арк. 88 зв. Стен. 2*

Вло<sup>ѣ</sup> ст҃го григоріа в҃госло  
вца. изъвѣрѣтено въ тѣ  
лцѣхъ его. ѡ то<sup>ѡ</sup> како първое пога  
ні с҃ще шзыци сл҃ужил идоло<sup>ѡ</sup>  
и иже и ннѣ мнози творять.

Видите ли шканьюю сню. и  
сквѣрнююю слоужьбою. ства  
рлемоую ѿ сквѣрныхъ га  
зыкѣ. елини шканьнии, бл  
дѣвѣна жьрты. оученье  
мъ дѣводемъ. изъвѣрѣ  
тено потвореньемъ тѣмъ  
наго вѣса. и кошоунамъ злы  
мъ кладомы тревы. зло  
вѣрнии. мнѣше соуетоу исти  
ною. слоужаще кланяюще сѧ и  
доломъ. нѣкое оушценне  
вѣсовьско творѣще. мы же  
сиухъ чада шмьщемсѧ. нечти  
выа жьрты. дѣвола. сл҃  
жениа. и кладенна тревъ.  
критьскаго шканьнаго оучи  
тела. моамеда. проклѣтаго  
срачиньскаго жерца. и елинь  
скыа любве. боувеньнаго пле  
сканна. свирлини звоуци.  
пласанна сотонна. ѡражъ

скыа слоньница. и гоусли. моу  
сикна. и замаара. иже вѣса  
т сѧ жроуше. мѣри вѣсовь  
стѣни. афродитѣ вогыни.  
короуиѣ. короуна же воуде

*Арк. 89. Стен. 1*

тѣ и антихрѣца мѣни. и арте  
мидѣ. проклѣтѣни. дивли  
сѣѣ. стегноражанию. и недо  
ношеныи породѣ. и вѣгъ моу  
жеженѣ. и ѡивѣнское безоу  
мное пыаньство. почнта  
ють тако вѣга. и семелино трѣ  
бокладенье. громоу. и молъ  
ныи. и вилоу. вѣгоу вавилонь  
скомоу. его же разви данило  
пррѣкъ. тѣмъ же вѣгмъ тре  
боу кладоутъ и творять.  
и словѣнськыи шзыкѣ. ви  
ламъ. и мокошыи. дивѣ.  
пероуноу. хърсоу. родоу. и ро  
жаници. оупиремъ. и береги  
намъ. и переплѣтоу. и верь  
таче сѧ пьютъ емоу въ розѣ  
хъ. и шгневи сварожницю мо  
лат сѧ. и навѣмъ. мѣвѣ тво  
рять. и въ тѣстѣ мосты  
дѣлають. и колодазѣ. и ни  
на многата же оутѣхъ. ѡа



анкады. и въ шеразъ ство  
рены. и кланяютса имъ. и  
требы имъ кладѹтъ. сло  
вѣне же. на свадьбахъ въ  
кладываюче срамотоу. и че  
сновитокъ въ вѣдра. пью  
тъ. Ѡ юнофильскихъ же.  
и Ѡ аравитльскихъ писани  
и. наоучыше са болгаре. штъ

*Арк. 89. Ствн. 2*

срамныхъ оудъ. истѣкаю  
щюю сквърноу въкоушають.  
и соутъ всѣхъ языкъ сквъ  
рнѣише и проклатѣише. та  
вьрская. дѣторѣзанья.  
иже Ѡ пьрвѣнѣць. лаконь  
скага. трьвищнага кровь.  
просажаемга ранами. то и  
хъ епитемья. и тою мажю  
тъ. екатню. богыню. сню же двѹ  
творать. и мокошь чтоу  
тъ. и кылоу. и малакыю. иже  
есть роучьныи блѹдъ. пело  
пово. тѣмное масотворье  
иже насыщае бгы твора е а  
лъчьны. ли трипода. дьлдн  
чьскаго. ворожа. и розгоне  
танне. и адниѣнскага ме  
танна. писаннага въ книгахъ.  
ли калоуцнство запонство.  
чтоутъ тако бга. и елинское  
вольхвованне. и вольшебнѹ  
ю проповѣдь. и наоузи смра  
дъни. Ѡ нихъ же никын же  
языкъ гоньзноулъ. и халдѣ  
искага астрономна. и родо.  
почитанне. еже есть марто  
лон. и дражьскыга сны. и чл  
ры и оусрмчѣ и къшь. еѹрѣ  
новы. сквърныиыга басни. га  
же и всюда соутъ. и кощюны.

митрода. моука. нарица

*Арк. 89 зв. Ствн. 1*

емага правѣднага. проклатга  
го же шсирнда. роженне. ма  
ти бо его ражающи шказиса.  
и того створиша бгмъ. и  
требы емоу силны твора  
хоу шканьни. и Ѡ тѣхъ  
извыкоша древле халдѣи.  
и начаша требы творити  
своима бгома бгома. родѹ.  
и рожаници. по того рожен  
ю. проклатгаго. и сквърнъ  
наго ба ихъ. шсирнда. то  
го же шсирнда. скажетъ кнн  
га лъживага и сквърннага.  
срачиньскаго жьрца. моаме  
да. и бохмита проклатгаго.  
тако не лѣпымъ проходомъ  
пронде. рожагаса. того радн  
и бгмъ его нарекоша. и што  
лѣ начаша мыти гоузицѣ.  
срацини. и болгаре. и тьркме  
ни. и шанко ихъ есть въ вѣ  
рѣ то. и шмытѣе то въ  
ливають въ рѣтъ. штоу  
да же начаша елини. стави  
ти трапезоу. родоу. и рожа  
ницамъ. таже егюптлане.  
таже римлане. до же и до сло  
венъ донде. се же словенѣ  
начали трапезоу ставити.  
родоу. и рожаницамъ. пе  
реже пероуна бга ихъ. а пр  
*Арк. 89 зв. Ствн. 2*  
еже того клали требы оупире  
мъ. и берегынлмъ. по стѣмъ  
крѣцини. пероуна шринѹша.  
а по хѣа гѣа ба гашаса. нъ и ны  
на по оукраннамъ ихъ. мола  
тса проклатомоу бгоу ихъ

пероуноу. хърсоу. и мокоши.  
и видамъ. нъ то творать  
аки шган. сего же не могоу  
т са лишити. наченше въ по  
ганьствѣ. до же и доселѣ. про  
клатога того ставлениа.  
вторыа трапезы родоу и ро  
жаницамъ. на прѣльсть въ  
рнымъ хрѣтыаномъ. и на хоу  
лоу стѣмоу крѣщению. и на гнѣ  
въ вѣгоу. По стѣмъ крѣщеніи  
черевоу работни попове. оу  
ставниша трепарь приклада  
ти. ржѣтва бѣн. къ рожани  
чынѣ трапезѣ. Шклады дѣ  
юче. таковни нарицаютса.  
кормогоузыци. а не равн бжъ  
и. и недѣли днь и кланяютса.  
написавше женоу. въ члвчъ

скъ шбразъ тварь. паки  
же и сен еше егюптане тре  
бы кладоутъ. нилоу. рѣцѣ.  
и шгневи. рекоуше. нилъ.  
плододавецъ бгъ. и расти  
тель класомъ. а шгнь бгъ  
егда съхне жито. тогда спо

*Арк. 90. Ствп. 1*

рыню творить. того ради ш  
каньни. полоуднье чтоутъ.  
и кланяютса на полѣдне шбра  
тивше. досюдѣ. бесѣда си бы  
сть. досюдѣ могоухъ написа  
ти. даже несоша книгы ты  
цѣрюградоу. а мы высѣдше нсѣ  
корабл. ндохомъ въ стѣою  
гороу. нъ то баше велико сло  
во. нъ до тоудѣ написахъ.

## Додаток Д

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (ПЗ)

За списком Паїсїївської збірки, рукопису кін. XIV — поч. XV ст.  
(півустав) РНБ, Кир.-Білоз. зібр., №4/1081. Арк. 40—43.

Арк. 40

Бло<sup>а</sup> ста<sup>а</sup>. григорь<sup>а</sup>  
Ізобрѣтено. в толъ  
цѣхъ в томъ. како пе  
рвое погани сѹще а  
зыци. кланали сѧ  
Ідоломъ. і требы им  
клан. то і ны<sup>а</sup> твора<sup>а</sup>.

Видите ли вканицю сню ск  
верненю слѹжбѹ. ства  
рѧемѹ ѿ скверныхъ га  
зы<sup>а</sup>. елени вканныи.  
блѧднѹга жертвѹ. оҹче  
нѧемъ дѧволимъ. Ізow  
брѣтено потвореньемъ.  
темнаго бѣса. і кощоннаг.  
злымъ кладомъ. зловѣ  
рнии мнѧще сѹетѹ истиннѹ  
ю. слоҹжаце і кланѧюще<sup>е</sup>  
Ідоло<sup>а</sup>. нѣкое оҹхищренье

Арк. 40 зв.

твора<sup>а</sup>. мы же сиухъ ча<sup>а</sup> ѿ  
мѣтаемъ нечѣтивыхъ  
жертвѹ. і дѹева слѹже  
нѧ<sup>а</sup>. і кладень<sup>а</sup> требы . кри  
тська<sup>а</sup> вканныаго оҹчите<sup>е</sup> .

і мамеда проклѧта<sup>а</sup>. сра  
цинська<sup>а</sup> жерца. еленьски<sup>а</sup>  
любви. бѹвеннаго плеска  
нѧ<sup>а</sup>. свирѣлнаго зѹка. пла  
сань<sup>а</sup> сотонина. фрѹжьски<sup>а</sup>  
слонница. і гоҹслеі. моҹсикѣ  
искиа. і самара. Іже бѣ  
сѧтѣ<sup>е</sup>. жрѹще мѣри бѣсо  
вѣстѣі. афродитѣ вѣгнѣ.  
і корѹнѣ. и артеמידѣ. про  
клѧтѣі. дѧвмисѣ. і не  
доношенѹи породѣ. і фи  
нѣіское безѹмное пѧа  
нѣство почитаю<sup>т</sup>. іако ба.  
и семелино. требокладе

Арк. 41

нѣ грому. і моланѧмъ.  
і вилоу. Іже естѣ бѹлъ ндолъ  
нарицаемѹи вилѣ. его же  
погѹби данилъ прркѣ в ва  
вилоне. фаликаци же і фю  
фѹли. чтѹтѣ<sup>е</sup> срамнѧа  
оҹдѹ. і кланѧютѣ<sup>е</sup> нмѣ. и  
требы нмѣ кладоу<sup>т</sup>. ѿ ннхъ<sup>а</sup>  
болгаре наоҹчивше<sup>е</sup> ѿ сра  
мныхъ оҹдѣ истекшюю с  
квернѹ. вкѹшають реку

це симъ вкушеньемъ ѡ  
цѣщають грѣси. таверь  
скаа дѣторѣзанъ. Ідолю  
Ѡ первѣнецъ. лаконьска  
тревницьнаа кро. просаж  
ема ранами. ею же мажю.  
екадью бгнню сню же дѣ  
вѣ вмѣняю. І мокошь чтѣ.  
І малакию велми почитають.

*Арк. 41 зв.*

рекуци бѣтакини пелепе  
вое темное мако. імъ  
настыщють бгн. делфинъ  
скаа ворожа. Іли касте  
лино запоіство. І волшев  
наа проповѣ. наоузи смра  
днии. халдѣискаа ѡстроно  
оумѣа. І родопочитанье  
І еврачьски сны. І чары.  
Ізвыкше. ефроновы скве  
рныа басни. І коцинты.  
митрофа мѣка. нарицае  
маа праведна. прокла  
та же ѡсираа роженъ.  
мти во его ражаючи І того  
сѣвориша емъ собѣ. І требы  
емоу силны творахѣ ѡка  
нни. Ѡ тѣхъ извыкоша ха  
лдѣи. начаша требы имъ  
творити велики. родѣ І ро

*Арк. 42*

жаница. пороженью прок  
лааго бѣ ѡсира. сего же  
ѡсирида. скажю книги  
сороциньски. тако не лѣпы  
проходомъ проіде. но сме  
рдаци. того раа сороцини

мты ѡходъ. І болгаре. І те  
рканни І холми. Ѡтоудѣ  
Ізвыкоша елени класти  
требы. атремиду. І арте  
мидѣ. рекше родѣ І рожани  
цѣ. тацн же ігуптлане. та  
ко І до ловѣи доіде се слов.  
І ти начаша требы класти.  
родѣ І рожаница. преже пе  
рѣна бѣ Іхъ. а переже того  
клали тревѣ. оупирѣ І вере  
гинна. по стѣмъ крещеньи пе  
рѣна Ѡринуша. а по хѣ а  
ша но І ноне по оукраинамъ

*Арк. 42 зв.*

молать емѣ. проклатоу  
бѣ перѣну. І хорсу. І мокоши.  
І вилѣ. І то твора ѡтаі. се  
го не могутъ лишити. про  
клатога ставленъ. . в.га т  
рлпезы нареченыа родѣ.  
І рожаница. велику пре  
лестъ вѣрны крѣтъаном.  
І на хѣлу стѣмѣ крѣпнью. и  
на гнѣвъ бѣ. а се егуптлане  
чѣть и требы кладу. нилѣ  
І ѡгневѣ. рекуще нилѣ пло  
даецъ. І раститель кла  
со. ѡгнь твори спортыню  
сѣшитъ. І зрѣеть того раа ѡ  
канни. полудень чѣтъ.  
І кланяють на полѣднь.  
ѡвратившеса. си же по  
вѣсть велика естъ. но мѣ  
лѣности раа. Ѡ многа ма  
*Арк. 43*  
ло ізбрахо.

## Додаток Е

Слово св. Григорія, укладене в тлумачення його... (КБ)

За списком рукопису XVII ст. (півустав) РНБ  
Кир.-Білоз. збір. №43/1120. Арк. 132 зв.–134.

*Арк. 132 зв.*

Сло<sup>ѣ</sup> ст<sup>ѣ</sup>го гри  
горіа б<sup>ѣ</sup>гослова. нзъобрѣтено в то<sup>ѣ</sup>ци  
его. ш то<sup>ѣ</sup> како первое поганін языци  
кланалиса идоло<sup>ѣ</sup> и требы н<sup>ѣ</sup> приносили,  
[н<sup>ѣ</sup> и ннѣ то творятъ мнози]

Вн<sup>ѣ</sup>те ли окаанноую и скверн<sup>ѣ</sup>оую слоу<sup>ѣ</sup>  
боу. с<sup>ѣ</sup>творяемоу ѿ скверных<sup>ѣ</sup> языкъ.  
ел<sup>ѣ</sup>нини окааннини. бладивыа жерт<sup>ѣ</sup>вы,  
оученіе<sup>ѣ</sup> д<sup>ѣ</sup>лаволи<sup>ѣ</sup> нзобрѣтено потворе  
ніемъ темнаго б<sup>ѣ</sup>гса. и коц<sup>ѣ</sup>зна<sup>ѣ</sup> злы<sup>ѣ</sup>

*Арк. 133*

кладомы требы. зловѣрніи мн<sup>ѣ</sup>ше соу  
етоу истиною. слоу<sup>ѣ</sup>ще и кланяющеса  
идоло<sup>ѣ</sup>. нѣкое оухищреніе б<sup>ѣ</sup>гсов<sup>ѣ</sup>ское т<sup>ѣ</sup>  
раше. мы<sup>ѣ</sup> си<sup>ѣ</sup> чада ѿмещем<sup>ѣ</sup>са. неч<sup>ѣ</sup>тивы<sup>ѣ</sup>  
жрт<sup>ѣ</sup>вть. диева слоу<sup>ѣ</sup>нна. и кладеніа т<sup>ѣ</sup>  
б<sup>ѣ</sup>. кри<sup>ѣ</sup>скаго оу<sup>ѣ</sup>ч<sup>ѣ</sup>т<sup>ѣ</sup>ла окаан<sup>ѣ</sup>наго, и ма  
меда прокл<sup>ѣ</sup>таго срачи<sup>ѣ</sup>скаго жер<sup>ѣ</sup>ца. е  
л<sup>ѣ</sup>нин<sup>ѣ</sup>скіа любви. боу<sup>ѣ</sup>вен<sup>ѣ</sup>наго плесканіа  
свѣрѣл<sup>ѣ</sup>нини звоуци. пласаніа сатани  
на. фрл<sup>ѣ</sup>скіа слон<sup>ѣ</sup>ница, и гоусли моу<sup>ѣ</sup>  
к<sup>ѣ</sup>ла. и замара. иже б<sup>ѣ</sup>гсат са жроу<sup>ѣ</sup>  
ци матери б<sup>ѣ</sup>гсов<sup>ѣ</sup>ст<sup>ѣ</sup>ни. афронитъ. и бо  
гини. короу<sup>ѣ</sup>нѣ и артеמידѣ и прокл<sup>ѣ</sup>  
т<sup>ѣ</sup>ни. д<sup>ѣ</sup>л<sup>ѣ</sup>мисіа. стегнораженію, и не  
доношени поро<sup>ѣ</sup>въ. и богомоу<sup>ѣ</sup>женъ,  
и фивѣиское без<sup>ѣ</sup>уміе планственое по

читаю<sup>т</sup> тако ба̄. и съмелно требокла  
деніе, громоу и молніа<sup>м</sup> и виламъ. и<sup>х</sup> е<sup>с</sup>  
бы<sup>а</sup> идолъ вилъ нарицае<sup>м</sup>. его же погуб  
би данилъ прркъ в' вавилонѣ. фали  
каци же и фодоули чтоу<sup>т</sup> срамныа. оу  
ды. и кланяютса и<sup>а</sup>. и и требы и<sup>а</sup> кла  
доу<sup>т</sup>. ѿ нихъ же писаніи вол'гаре наоу  
ч'шеса. ѿ срамны<sup>х</sup> оудъ истекшоу  
ю сквер'ноу вкоушаютъ. рекоуще  
тако тѣ<sup>м</sup> вкоушеніемъ очищаются  
грѣси. тавер'скаа дѣторѣзаніа  
идоло<sup>м</sup>. иже ѿ пер'венець, лакон'скаа

*Арк. 133 зв.*

трьбницаа кровь просажаета рана<sup>ми</sup>.  
ею<sup>х</sup> мажоу<sup>т</sup> екадию богиню. сию<sup>х</sup> двоу  
мѣнл<sup>т</sup>. и мокошь чтоу<sup>т</sup>, и малакнию. и  
килоу вел'ми почитаютъе, рекоуще е<sup>с</sup>  
акини. пелепово темное масо, творе  
ніе. им'же насыцаа идолы твора и<sup>х</sup> во  
ги. ли трипода, д'флич'скаго ворожа.  
ли касталино записство. и вол'хвова  
ніе. и во'шевнаа проповѣ<sup>а</sup>. и наоузи съ  
мрадніи, и хал'дѣискаа астрономіа.  
и родопочитаніа. и фрач'скыа сны, и ча  
ры, и оустрача, и къшь. ефрѣновы  
скверныа васни, и коцоуны. митрода  
мѣка, нарицаемаа праведна. прокла  
таго<sup>х</sup> осрида роженіе. мѣи бо его ра  
жаюции оказиса, и того сотвориш<sup>а</sup>  
богомъ. и требы емоу сил'ны творахъ  
окааніи. ѿ тѣ<sup>х</sup> же древле извыкше ха  
л'дѣи. начаша требы творити вели  
ки. родоу и роженца<sup>м</sup>. по роженію про  
клатаго. и сквер'наго ба̄ осрида. то  
го<sup>х</sup> осри<sup>а</sup> да скажетъ книга срацин'ск<sup>а</sup>  
а. тако не лѣпы<sup>м</sup> проходо<sup>м</sup> проиде. сме  
р'дичи<sup>м</sup>. того ра<sup>ми</sup> срацини мыють оу  
дъ, и вол'гаре, и тьр'кмени, и комли.  
ѿноудоу<sup>х</sup> извыкоша ел'лини. класти  
требы. родъ. и ро<sup>ж</sup>ница<sup>м</sup>, таче егип'тла  
не . до же и до словенъ донде. се<sup>х</sup> словете

## Арк. 134

ни начаша требы класти, родоу и роже  
 ница<sup>а</sup>. пре<sup>ж</sup> перѣна бога и<sup>а</sup>. а преже то<sup>т</sup> тре  
 бы клали оупире<sup>а</sup>, и берегиня<sup>а</sup>. По сто<sup>а</sup> же  
 крѣпни, пероуна Ѡриноуша. а по х<sup>а</sup> б<sup>а</sup>  
 ашеса. но и ннѣ по оукраина<sup>а</sup>. молат с<sup>а</sup>  
 емоу, проклатому богу перѣноу. хер'сѣ  
 мокоши, вила<sup>а</sup>. и то твора<sup>т</sup> отан. сего<sup>а</sup>  
 не могоут с<sup>а</sup> лишити. проклатога ста  
 вленіа, в'торья трапезы. наре<sup>т</sup>инныа  
 родѣ и ро<sup>т</sup>ницамъ. на ве<sup>а</sup>коу прелестъ в'ѣр'  
 ны<sup>а</sup> хр'тіаномъ, и на хоулоу ст<sup>а</sup>моу крѣ  
 нію, и на гнѣвъ боу. паки<sup>а</sup> и еше и се еги  
 п'тлане, ч'тъ и требы кладоу<sup>т</sup>. нли рѣци  
 и огневи, рекоуше. нилъ. плододавецъ.  
 и раститель класо<sup>а</sup>. а огонь твора<sup>т</sup> рекѣ  
 це, спорыню сѣща ег<sup>а</sup>а зрѣет. того ра<sup>а</sup>  
 оканни ч<sup>а</sup>тоу<sup>т</sup> полоудніе, и кланяют'  
 с<sup>а</sup> на по<sup>а</sup>днь обративше с<sup>а</sup>. се<sup>ж</sup> повѣст' вели  
 ка е<sup>т</sup>, мы<sup>ж</sup> лѣности ра<sup>а</sup> мало написахо<sup>а</sup>.

## Додаток Ж

Слово св. Григорія, укладене в тлумаченні його... (Ч)

За рукописом XVII ст. (півустав)  
ДІМ, Чуд. збір. № 270, арк. 221–224зв.

*Арк. 221*

Гло<sup>а</sup> стго григорья изъвѣрѣтено в толь  
цѣхъ его. о томъ како первое поганин.  
соуще языци кланялися идоломъ. и тре  
вы имъ клани иже нынѣ то творять.

Ведите ли шканьюю и сквернуюю  
слоужбою створяемою ш скверны<sup>х</sup>  
языкъ. елини шканыни. бладивыя же  
рты оучениемъ дьяволомъ. изъвѣрѣ  
тена потворениемъ тѣмнаго бѣса. и ко

*Арк. 221 зв.*

щонамъ злымъ и требы кладоуть. зло  
вѣрнии мнѣше соуетоу истинною. слоу  
жаще и кланяющеса идоломъ. некое оу  
хыщрение бѣсовское творяще<sup>т</sup>. мы же  
сиухъ чада шмещемса. неч<sup>т</sup>твы<sup>х</sup> жертв  
дьявольскаго слоужения. и кладение  
жертвъ. криньскаго шканьнаго оучите  
ла и мамеда проклѣтаго. сорочиньскаго  
жерца. и елиньскыя любве. боувеньна  
го плесканиа свирьлини звоуци плѣса  
ниа. фроужьскыя слоньца. и гоусли и за  
моуsikниа и замара. иже высатса жроу  
ще мтри бѣсовствѣй. афродити боги  
ни короуни. и артѣмиди и проклѣтѣй.  
дишмнеси стѣгноражанню. и недоше  
ный породы и бѣ. моужь и женъ. афи  
вѣйское везоумное пьянство. почи  
тають акы ба. и семелвино тревокладе  
ниа громоу и молниамъ. и вилоу иже  
естъ былъ змий. вилъ нарицаемъ. его



же оуби данилъ пррѣкъ. въ вавилонѣ.  
 филикаци же и фюфоулий чтоутъ срам  
 ныа оуды. и кланяютса имъ. и требы  
 имъ кладоутъ. ѿ ннх же наоучышеса  
 болгаре. ѿ срамныхъ оудов истекшую

*Арк. 222*

скверноу. вкоушають ркоуще тако тѣмь  
 вкоушениемъ. шчищаютса грѣси. та  
 врьската дѣлорѣзаніе. идоломъ. еже  
 ѿ первенець. ланьската тревнищнага  
 кровь. просажается ранами ею же мажи  
 ть едакиню бгыню. сиюже двоу миа  
 ть. и мокошь чтоутъ. и малакию. и килоу.  
 вѣльмы почитаютъ рекоуще боутакини.  
 пелеповоу темное масотвореніе кладе  
 нне. имже насыщаета бгы творѣ алчны.  
 ли трипода делфическаго. върожа. и ка  
 лнозапойство. вольхвованна. вѣлше  
 бнага проповѣдь. и наоузи смрадний.  
 и халдѣйскага шстронома. и родъчита  
 нне. и фрачьскага зны и чары и оусраца.  
 и кощы. еврѣйловы сквернены басни.  
 и кощюны митрофана. моука. ворожа  
 нарнцага праведнага. проклѣтаго шсри  
 да роженне. мти бо ражающи шкажи  
 са и того створиша вгомъ. и требы  
 емоу творѣху. шканьний. ѿ тѣх же  
 древле извыкше халдѣи. начаша творн  
 ти требы великы. родоу и рожаницамъ.  
 положьню проклѣтаго. и скверне  
 наго ба шсрида. того же шсрида ска

*Арк. 222 зв.*

жють книги сорочиньскага. како не  
 лѣпыѣ проходомъ пройде смердащи.  
 и тоуда ронишаса сорочина. и того ради  
 сорочина мыють шходы. и болгаре. и тѣ  
 ркме и швизи. и комли. и Шоуда же иъзъ  
 выкоша елнини. класти требы рожани  
 цамъ. таче егуптане. таче римляне. то  
 же и до словенъ дойде. се же словени нача  
 ша требы класти родоу и рожаницамъ.  
 пероуна ба ихъ. а преже того клали оупи

ремъ. тревы ѿ берегынамъ. по стѣмъ  
крѣщеніи. пероуна ѿзвьргоша. а по хѣа ба гаша  
сѧ. но ѿ нынѣ по оураннамъ молатсѧ емѹ.  
проклѣтомуѹ бѹ пероуноѹ. хорсоѹ мокоши.  
виламъ. и то творять штан. сего же  
не моугоут сѧ лишити проклѣтаго став  
ленія. вторыа трапезы родоѹ ѿ рожани  
цамъ. на великоѹю прелестъ. вѣрнымъ  
крѣтъганомъ. и на хоулоѹ стѣмоѹ крѣщенію.  
и на гнѣвъ боѹ. вѣроуютъ оупирем.  
и младѣнци знаменають мртвы. и береге  
намъ ихъ же нарицають .з. сестрениць.  
а дроузни вѣроуютъ въ сварожитьца.  
ѿ артемида ѿ артемидию имъ же члѣци  
невегласи. молатсѧ. и коуры имъ рѣжю

*Арх. 223*

тъ. и то блѣутнвшѧ то же сами гадѧтъ. ѿ  
оубогыа кокоши. гажѧ не чѣтъ. стѣмъ  
породистесѧ. не на чѣтъ вѣрны члѣкомъ  
ѿ оубогаа коурага. гажѧ на жертвоѹ ндо  
ломъ рѣжютсѧ. ѿнни въ водахъ потапла  
емѧ сжтъ. а ѿнни къ кладеземъ прино  
сѧще молатсѧ. и в водоѹ мечють. велѣхоѹ  
жертвоѹ приносѧще. а дроузни подъ шви  
номъ. и в повѣтѣхъ скотыахъ молатсѧ.  
аки поганни. а ѿнни требами мерзѣми  
молатсѧ блѣутнвшѧ. а ѿнни пьютъ коу  
скы. ѿ ростѣкы лоуковыми. и коутноѹ  
бѹ и велѣ бгыни. и гдрѣю. ѿ обилоухѣ.  
и скотноѹ бгоѹ. и попоутникоѹ и лѣснѹ  
бѹ. и спорынами. и спѣхоѹ. аки безаконни  
елени. и халдѣи. многомъ бгомъ молатсѧ.  
они бо не знающѧ ба се творять. а си не токмо  
ба знающѧ. нѣ и крѣтъгане сѧ нарицающе. а го  
рши поганыхъ соущѧ дѣла твораще. да тѣмъ  
горше ѿхъ моукоѹ приимоутъ. а дроузни ѿгневи.  
ѿ каменію. ѿ рѣкамъ. ѿ ѿсточникомъ. не то  
кмо же то въ поганьствѣхъ творахоѹ. но ѿ мно  
зи ннѣ то творять. крѣтъгане сѧ нарицающе.  
а дѣла сотонниа творять. мосты чинѧтъ по мртвыхъ.  
ѿ просвѣты. ѿ бдѣлникъ. и вричьемъ играють.

## Арк. 223 зв.

и шахы. и лѣкы. и тавлѣи. и чересъ огнь  
скачють. коли громъ гримить. и водоу  
къ коути за оупо(ко?)инѣи. и ставляють на  
столци. и сметье оу воротъ жгоуть в ве  
лкон четвергъ. молваще тако оу того  
огна дша приходаще огрѣваются мн  
ще сѧ крѣтъяне. а поганьскаѧ дѣла тво  
раще. и попеломъ посрѣа сыплютъ. про  
повѣдають. мацо молоко. масло янца.  
и всѧ потребнаѧ вѣсомъ на печь льють.  
мытисѧ имъ твораше. чехлы и оубероу  
съ оу мѣвнищѣ вѣшають. мывшесѧ  
цѣлоують переть и кланяются. вѣси же  
злооумию ихъ смѣющесѧ. порѣпрютъсѧ  
въ попеле томъ. и слѣды своѧ показываютъ  
имъ. на прельщенне имъ. Ѡ нихъ же видѣ  
вше то. Ѡходатъ повѣдающе дроугъ дру  
гъ. и то все проповѣданое сами гадатъ пи  
ють. ихъ же не достонть ни псомъ гисти. и  
злаѧ дѣвола прелестъ иже ни поганин то  
го не творять. что крѣтъяне творять. дру  
жий вѣроують въ стрѣба. и дажьба. и пе  
реплоута. иже вертачесѧ и пиють емоу  
въ розѣ. а ииний вѣроують въ сны. въ кошъ  
въ оустрачю. въ оуроки. въ ворожю.

## Арк. 224

въ ковленне. и наоузы носать. и на дѣти  
вѣжють. и ногти вѣрѣзавше кладоутъ. и за  
надра мецють. а ножний на голову. и пиво  
вараше соль сыплютъ в кадъ. и оуголь мечють  
завывше ба створшаго нѣо и землю. морѧ и рѣ  
кы источники. и тако веселаше о дѣлехъ своихъ.  
не помнаше слова реѣнаго. слѣще снѣеть на пра  
ведныѧ. и не на праведныѧ и грѣшныѧ. паже  
еще и се. егоуптане. нечѣтыѧ треѧы кладоутъ  
нилоу. и огнѣви рекоуше. инлъ плододаве  
ць. и раститель класомъ и огнь творять. рекъ  
ще спорыню. соуша егѣа зрѣеть. сего раѧ вканы  
ний полоуднѣе чтоутъ. и кланяются полъ  
днѣ вѣративше. а се инаѧ злоѧ в крѣтъянеѧ.

ножемъ крѣтатъ хлѣвъ. а пиво крѣтатъ чашею.  
 ѿ а ѿнымъ чимъ. а се поганьскы творатъ. смо  
 кочють къ пивоу. ѿли к медоу. а се поганьская  
 жертва. оже что прокынетса. ѿли прольеть<sup>ѣ</sup>.  
 то шни припадше на колѣне<sup>х</sup>. аки пси. пиють<sup>4</sup>  
 ѿли водоу. а се поганьскы творатъ. водать  
 невѣстоу на водоу даюче замоужь ѿ чашю  
 пиють бѣсомъ ѿ кольца мечють в водоу  
 и поясы. о злое дѣло крѣтыяномъ се творити  
 вставляше бѣ давшего намъ всако шнлье ѿ зе  
 мны<sup>х</sup> плодовъ. мы же вставляше живодавца

*Арк. 224 зв.*

къ дьяволоу бѣжимъ. ѿ того волю творимъ.  
 а ѿ дѣла его дѣлаемъ. ѿже не хочеть никомоу  
 же спѣнна. но съ собою хочеть въ дно адово вѣве  
 сти. апѣль рѣ<sup>ѣ</sup>. свираши собѣ гнѣвъ въ днь гнѣва.  
 ѿ павлення праведнаго соуда бѣжиа. еже ѿдасть  
 комоужѣо по дѣломъ его. бѣгоу же наше<sup>а</sup> слава. си<sup>ѣ</sup>  
 повѣсть велика. но мы лѣности ра<sup>а</sup>. написахо<sup>м</sup> мало.

## Додаток 3

### 39 Слово Григорія Богослова

#### «На святі світи явлень Господніх» (переклад уривку)

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 світитимся*, 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 досконалим 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 попелом 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 дотримуватися 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 Дня — 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 фрігійців, 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 дівка якась викрадається, не Деметра блукає, вводить до себе якихось Келеїв, Тріптолемів і драконів, і то діє, то страждає. Соромлюся виставляти на світло 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 винижене військо, не безумство фівійців, що вшановують Діоніса, не Семелине поклоніння блискавиці, не блудні таїнства Афродіти, що, як самі кажуть, і народжена і чествується соромішки, не якісь там фали та іфюфали, мерзенні і на вигляд і справами, не умертвлення чужоземців у таврів, не обагрююча жертвник кров лакедемонських 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, Трофонієві з-під землі омани і пророкування, або пустослів'я Додонського дуба, або обопільні пророкування дельфійського триніжка, або води Кастальського джерела, що дають дар передбачення? Одного тільки не передрекли 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 орґії фракійців, від яких, як кажуть, бере свій початок слово τὸ ὄρθρσκέειν, 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 египтянами); не нещасні пригоди Ісиди; не козли шанованіші мендезіан; 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 доброколосьний, вимірюючий благоденство жителів ліктями. Не

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 маму в тому* [Рим. 1, 27], що вони вшановують, не стільки вшановуючи шановане, скільки безчестячи себе <...>

## Додаток I

Слово св. Григорія Богослова,  
укладене в тлумаченні про те,  
як раніше у поганстві суці народи служили ідолам,  
що й нині багато хто робить (переклад)

Чи бачите окаянну цю і мерзенну службу, що твориться з-посеред поганських народів еллінами окаяними? Облудні жертви, від учення диявольського винайдені, 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 тріб, критського окаянного учителя, Магомета — проклятого сарацинського жерця, і еллінських трапез любові, плескання в бубни, звуків соплки, танців сатанинських, фрязьких сурм, і гусел, музик. І [є народ?] замара, які біснуються, жертву приносячи матері бісівській, Афродіті богині, Коруні — Коруна ж буде й Антихристова мати, і Артеміді проклятій, Діоміссі, стегнонародженню, [із: Діоніса стегнонародженню], і недоношеному плоду, і богу-андрогіню. І фівійську безумну пиятику вшановують як бога, і Семелине поклоніння грому і блискавиці, і Віту — богу вавилонському, його ж розбив Данїїл пророк.

Тим же самим богам требу покладають і творять слов'яни: вілам, Мокошідіві, Перуну, Хорсу — роду і рожаниці; упирам, берегиням, і Переплуту — йому, вертячись, п'ють в рогах. І вогневі-сварожичу моляться, і нав'ям лазні 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 [що] 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? Кастальське пиття вважають за бога і еллінське волхвування; і наузи смердячі — від них же якийсь народ згинув; і халдейська астрономія і гороскопи — це є мартолой. І фрязькі сні, і чари, і пристрій, і кош, Єфронові [= Орфейові] бридкі вигадки, що всюди є, і кощуни; справедлива мука, установа Митрою.

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 говорить 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 обези, і комлі (?), 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 упирам 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 череззапопадливі 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.

*Наукове видання*

**Микола Іванович Зубов**  
*кандидат філологічних наук, доцент*

**Лінгвотекстологія середньовічних  
слов'янських повчань проти язичництва**

**Монографія**

Відповідальний редактор  
Н. В. Бардіна – доктор філологічних наук

Макет М. І. Зубов

Підписано до друку 02.07.2004.

Формат 60x84/16. Папір друкарський  
Гарнітура “Петербурґ”. Друк цифровий. Обл.-вид. арк. 17,25  
Тираж 300 прим. Зам. № 17/7

Наклад видано коштом автора

Надруковано з оригінал-макету у видавництві  
Одеського регіонального інституту державного управління  
Національної академії державного управління  
при Президентові України  
**Свідоцтво ДК № 1434**  
від 17 липня 2003 р.  
65009, м. Одеса, вул. Генуезька, 22  
тел. (0482) 63-26-65, 68-14-62



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 ἀγία τῶν Φώτων ἡμέρα, εἰς ἣν ἀφίγμεθα, καὶ ἣν ἐορτάζειν ἡξιώμεθα σήμερον, ἀρχὴν μὲν τοῦ τοῦ ἔμοῦ Χριστοῦ βάπτισμα λαμβάνει, τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, τοῦ φωτίζοντος πάντα ἄνθρωπον ἐσγόμενον εἰς τὸν κόσμον ἐνεργεῖ δὲ τὴν ἐμὴν βοηθεῖ τῷ φωτὶ, ἢ παράαυτοῦ λαβόντες π' ἀρχῆς, ἐκ τῆς ἀμαρτίας ἐξοφώσαμεν. ἔαμεν.

Β'. Τοιγαροῦν ἀκοσμίαν σφοδρῶς ἐνηγῶν τῶν τοιούτων, εἶη ὁ κόσμος. Καὶ διὰ τὸν φωτίζοντα πρὸς αὐτὸν, καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχνυθῆ, τῷ ἀληθινῷ φωτὶ σημειούμενα. Καιρὸς ἀναγεννήσεως γεννηθῶμεν ἄνωθεν. Καιρὸς ἀναπλάσεως τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀναλάβωμεν. Μημείνωμεν ὅπερ ἐσμὲν, ἀλλ' ὅπερ ἦμεν γενώμεθα. Τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, τῷ βίῳ τούτῳ, 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 ἥττωμένης ἰνᾷμεῖς τὸ σκότος ἀποθέμενοι, τῷ φωτὶ πλησιάζωμεν, εἶτα καὶ φῶς γενώμεθα τέλειον,

