

© 2003 г. Е. М. ВЕРЕЩАГИН

НАБЛЮДЕНИЯ НАД ЯЗЫКОМ И ТЕКСТОМ АРХАИЧНОГО ИСТОЧНИКА – ИЛЬИНОЙ КНИГИ*: АНАЛИЗ ТРОПАРЕЙ IX-Й ПЕСНИ КАНОНА ДИМИТРИЮ СОЛУНСКОМУ

В последний раз я видел О. Н. Трубачева в начале февраля 2002 г. в больнице, из которой ему, к несчастью, не дано было выйти. О. Н., смотревший бодро, еще порывистый в движениях, живо интересовался новостями, говорил без усталости и строил планы. В частности упомянул о статье Г. Шустера-Шевца, над переводом которой как раз тогда работал (этот перевод публикуется в настоящем номере журнала). Потом сказал: «И Вашу статью для 'Вопросов' читаю». И задал несколько уточняющих вопросов. Я опешил. О. Н. старались разгрузить, и никак нельзя было предположить, что он, невзирая на измотавшую его болезнь, продолжает просматривать портфель 'Вопросов языкознания'. Приспомятому титульному редактору двух своих книг¹ я и хотел бы посвятить разыскания, которые, хотя бы отчасти, были им прочитаны незадолго до кончины.

На 26 октября выпадает память великомученика *Димитрия Солунского*, или *Мироточца* (τοῦ Μυροβλύτου). Богослужбное последование Димитрию принадлежит к числу древнейших церковнославянских гимнографических текстов. В литературе вопроса старший список Димитровского последования обычно усматривают в известной (по месту первоначального хранения именуемой *Типографской*) Служебной минее за октябрь 1096 г. (сокращенно далее – *Tn*)² здесь имеются два канона святому, они опубликованы, см. [Ягич 1886: 182–186 (первый канон²), 186–190 (второй канон)].

Внимание палеославистов издавна³ привлекает к себе *второй канон Tn*⁴ (известный и по другим спискам), к которому, в отличие от первого, до сих пор не приискан греческий оригинал. Ниже и рассматривается только упомянутый второй – славянский – *Димитровский канон* (далее – ДК).

Как известно, имеются серьезные основания полагать, что ДК не переведен с греческого, а прямо сочинен по-славянски. Соответственно составители Предварительного списка Кирилло-Мефодиевских источников⁵, суммировав мнения большинства исследователей, поставили ДК на первое место среди оригинальных сла-

* Статья третья. Серийность публикаций показана общим заголовком (до двоеточия). Статьи первую и вторую см. соответственно в ВЯ [1999, 2 и 3]. Исследование выполнено в рамках проекта 'Текстология и язык древнейших славяно-русских переводных источников. На материале гимнографии', поддержанного РГНФ (грант № 02-04-00356а).

¹ См. [Верещагин 1996, 2001а].

² Первый канон (исcript Бѣжъвѣнымъ мѣниа вѣньцѣмъ оуказъ са) представляет собой точный перевод того канона, который в греческих служебных минеях усвадается известному гимнографу – Феофану Начертанному (исcript Τὸν θεῖον τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀναδησάμενος).

³ С момента, когда о каноне упомянул А. В. Горский и напечатал из него несколько фрагментов [Горский 1865].

⁴ Исcript второго канона: Отъ мѣглы лютыя и невѣдѣннѣа очисти мѣ. Его вынес в заголовок недавней своей статьи Л. Матейко [Matejko 2001].

вянских текстов IX в.⁵ Что касается поисков возможного автора ДК, то хотя позиции ученых разделились, все же превалирует всесторонне и многократно мотивированная догадка, согласно которой ДК сочинен Мефодием⁶ Нижеследующие разыскания также указывают на авторство первоучителя – во-первых, уточняем время и первоначальные обстоятельства написания канона, во-вторых, излагаем доводы, согласно которым Мефодий предпринял редактуру канона, когда эти обстоятельства изменились

Впрочем, наши материалы, подкрепляя аргументы, изложенные в литературе вопроса, и увеличивая их число, все же не меняют природы догадок и остаются *гипотезами*⁷ Это означает, что их критика, при минимальной дисциплине ума, методологически возможна или демонстрацией нового фактического материала, или путем выдвижения альтернативных гипотез⁸ Огульные ссылки на сомнительность ('аргумент Станиславского *Не верю!*') – несостоятельны по существу, а также этически (ибо эгоцентричны) они противоречат принятой в современной текстологии практике опоры на здравый смысл⁹ и консенсус специалистов¹⁰ У тотальных отрицателей самоуверенность нередко находится в обратной пропорции к объему и качеству аргументации¹¹

Гиперкритичность (например, Тюбингенской школы), вопреки декларациям, по сути иррациональна, но мода на нее, хотя и не идет ни в какое сравнение с нигилизмом XIX века¹², все еще считается хорошим тоном. Напротив, любые текстологические догадки, особенно в том, что касается конъектур, выявления реминисценций и аллюзий, датировок по косвенным по-

⁵ С Кожухаров отмечает, что 'среди письменных источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия должен, несомненно, присутствовать и Канон Димитрию Солунскому в качестве свидетельства о духовной культуре эпохи, о духовной биографии первоучителей, независимо от того, кого мы посчитаем автором – Кирилла, или Мефодия, или кого-то из их учеников [Кожухаров 1986 72–73]

⁶ Наиболее развернутую собственную аргументацию предложили Р.О. Якобсон [Jakobson 1965] и Т. Батлер [Бътлър 1987], общий обзор аргументации [со ссылками на работы предшественников] в пользу авторства первоучителя Мефодия (не только Канона, но и стихир) см. [Кожухаров 1988, 421–430]. Общий вывод исследователя таков: "Исследователи, коим се застъпват за Методиевото авторство на канона, приемат, че той е написан в *началото на 80-те г.* на IX в. В полза на такава датировка говорят редица реални в творбата, особено в топарите на девета песнь [Кожухаров 1995 216] (курсив наш – Е.В.) Точка зрения автора настоящих строк, как будет видно из дальнейшего, состоит в том, что ДК Мефодий сочинил *до 880 г.*"

⁷ С ДК, как одним из важнейших Кирилло-Мефодиевских текстов, связано множество гипотез

⁸ Это означает также, что очевидные суждения типа *Ascriptions of the canon variously to Cyril, Methodius or Clement of Ochrid are all purely speculative* [Thomson 1992 69] не могут считаться состоятельной критикой

⁹ В частности, здравый смысл ограничивает применимость аргумента *ex silentio*

¹⁰ Естественно, в науке решения не принимаются перевесом голосов. Тем не менее, если приходится идти против т.н. "принятого мнения", т.е. мнения, доказательно разделяемого многими, то, во-первых, аргументы большинства следует непременно принимать во внимание и, во-вторых, обстоятельно опровергать их один за другим. 'Принятое мнение' может быть разрушено, если вводится новый фактический материал, который, естественно, предшественники не могли учесть

¹¹ Так, в частности, оценил итоги в свое время нашумевшей книги А. Брюкнера с претенциозным названием [Bruckner 1913] его оппонент Г. фон Шуберт [Schubert 1916 3]. Сам Брюкнер весьма скептически оценивал состояние исследования Кирилло-Мефодиевской проблемы: *Nichts scheint festzustehen – die tollsten Einfälle jagen einander* [Bruckner 1913 4]

¹² Как пишет современный исследователь, метод радикальной историческо-филологической критики, в XIX в. приложенный к Евангелию, несмотря на отдельные конкретные достижения, привел к негативному итогу: "Результат подобного пути отрезвляет. Собственно профессора хотели всего лишь сорвать с Иисуса 'догматические' облачения, смыть с Него церковные подмалевки', высвободить Его из 'оков' догмы. Но в итоге подлинный образ Иисуса из Назарета так и не был получен. Нам стали предлагать один за другим образы Иисуса, несшие на себе приметы того или другого умонастроения, или духа, своего времени" [Schonbom 2002 30]

казателям, прочтения (= интерпретации) текстов в интенциональном аспекте и т.д., предполагают согласие умеренной части коллег со вниманием относиться к гипотезам, имеющим не строго доказательный, а вероятностный (правдоподобный) характер. Здравый смысл – это и есть рационалистическая критика текста¹³

В 1986 г. С. Кожухаров перечислил 7 древних (не моложе XIV в.) списков ДК (см. [Кожухаров 1995: 216–217]), причем два из них ввел в научное обращение сам исследователь¹⁴. В 1998 г. по *Ильиной книге* (далее – *Ил*), архаичному славяно-русскому богослужебному сборнику¹⁵, мы опубликовали 8-й список¹⁶. Обратившись к ныне забытым источникам, на которые указывали исследователи XIX в., а также на основании собственных разысканий, Л. Матейко довел количество списков ДК до 14 [Matejko 2001: 388–390]. Сейчас мы можем указать и на еще один, 15-й, вновь отысканный список: имеется в виду ДК в т.н. *Шестодневе служебном*¹⁷ второй половины XIV в. (сокращенно Шд, РГАДА, ф. 381, № 70, см. описание [Каталог № 170]).

Указанный список ДК интересен среди прочего, тем, что в нем представлен редкий тропарь IX-й песни канона *Потѣши сѧ славне*¹⁸, к тому же в особой редакции. Этот тропарь имеет значение для гипотезы, развиваемой в настоящей статье, и соответственно (впервые) публикуется ниже¹⁹.

¹³ Аналогичная точка зрения представлена в исследовании [Алексеев 2001]. Эта же позиция развернуто изложена также в руководстве К. и Б. Аландов [K. Aland, B. Aland 1989: 299], причем авторы сопоставили «здравый смысл» со здравым учением Свщ. Писания (οὐδ' αἰνουςα διδασκαλία, 1 Тим. 1:10). Поскольку практически все конъектуры и другие догадки текстолога имеют вероятностный характер, без их оценки с точки зрения здравого смысла прогресс в текстологии был бы заранее исключен.

¹⁴ Ученый [Кожухаров 1986] фототипически опубликовал два списка: 1) по Служ. минее XIII в. за три первых месяца церковного года из собрания Зографского монастыря на Афоне (сокращенное наименование источника Зг), явл. № которой он указал как 88 (воспроизведены лл. 126^v–128^v); 2) по Служ. минее конца XIII – начала XIV вв. за те же месяцы из собрания Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия в Софии (№ 516, описание см. [Цонев 1923: 26], воспроизведены лл. 22^r–28^v). Этв. минею Кожухаров предложил именовать (по месту хранения) – *Софийской* (сокращенно *Сф*). Обе рукописи – южно-славянского (сербского) происхождения. Кожухаров приводит номер Зг по известному описанию [Ильинский 1908: 253–276], по новому каталогу Зографского монастыря источник имеет теперь № 53 (см. [Райков, Кожухаров 1994: 52, Турилов, Мошкова 1999, № 367]).

¹⁵ *Ильина книга* – это славяно-русская рукопись из собрания Российского Государственного Архива Древних Актов (РГАДА [Москва]) ф. 381 [Син. тип.], № 131, см. ее описания [СК № 76, Каталог № 16]). Наименование получила по выходной записи *Ил* с точки зрения ее состава, а также особенностей языка и текстов, представляет собой древнейший (из сохранившихся) слав. минейно-триодный сборник (так, она архаичнее знаменитой Путятиной минеи [XI в.]). Ныне *Ил* содержит только минейные последования: триодная часть анонсирована, но изъята. Книга, в отличие от других миней или триодей, не подверглась правке по Студийско-Алексеевскому уставу. Об архаичности самой *Ил*, о ее восхождении к южнославянскому протографу и о том, что она была переписана на Руси, свидетельствуют многочисленные данные языка и текста (см. [Верещагин, Крысько 1999]), источник подробно обсуждается также в кн. [Верещагин 2001а: 251–418].

¹⁶ Димитровское последование по *Ил* (канон, три стихир, седален, всего 29 отдельных песнопений на шести листах [28^r–33^v]) опубликовано нами дважды: один раз – строка в строку, слово в слово, буква в букву, тождественно (с приложением ксерокопий страниц) [Верещагин 1998: 27–41] и другой раз – стихометрически (с вариантами по *Тн*) [Верещагин 2001а: 384–390].

¹⁷ Полное название источника: *Шестоднев служебный, праздники со вставками из Триоди цветной и службы избранным святым*. Присутствие последования вмч. Димитрию Солунскому в Каталоге отмечено.

¹⁸ Он представлен в *Ил* а также в т.н. Скопльской, или *Второй Софийской*, служебной минее (сокращенно – *2Сф*) опубликованной Б. Ст. Ангеловым [Ангелов 1958: 19–35].

¹⁹ Нами подготавливается и полное издание ДК по *Шд*.

Как упоминалось, старшим списком ДК по традиции считается текст, содержащийся в *Тп*. Так продолжает думать и Л. Матейко: *Najstarší zachovaný odpis skládby pochádza z r. 1096* [Matejko 2001: 390]. Между тем версия ДК по *Ил* в аспекте языка явно архаичнее, и как раз Матейко мог бы сам наглядно убедиться в этом. Он напечатал, опираясь на предшествующий опыт Р. 122122Якобсона, реконструкцию IX-й песни (четыре тропаря и троицен; см. [Matejko 2001: 398–400]). Если взять его реконструкцию и сопоставить ее с версиями *Ил* и *Тп*, то по количественным показателям *Ил* намного меньше (примерно на одну треть) отходит от реконструированного текста, чем *Тп*.

Ниже, построив троестрочие, мы предприняли подобное сопоставление применительно к тропарям IX/1.2²⁰ и троицну IX/Г: первая строка (подчеркнутая) – реконструкция по Матейко; вторая (корпус) – по *Ил*²¹; третья (курсив) – по *Тп*. (Публикация этих трех песнопений потребует и для дальнейшего изложения.) Расхождения учитываются лишь в употреблении редуцированных, литер ѣ/ѣ и замены носовых (йотация, как признак конвенциональной орфографии, не учитывается); приняты во внимание и показательные морфологические варианты. Варьирование *отъ/ѡ*, естественно, не засчитывается. Фрагмент слова, содержащий расхождение, подчеркнут и набран полужирным шрифтом; в конце каждой строки показано количество расхождений. Притекстовые комментарии, набранные петитом, нужны для дальнейшего.

IX/1

(1) Прѣстолюу божію свѣтъло прѣдѣстоа, мѣдре дѣмитріе,
 Прѣстолюу бѣію свѣтъло прѣдѣ|стоа, мѣдре дѣмитріе, (0)
Прѣстолюу бѣію свѣтъло прѣдѣстоа, мѣдре дѣмитріе, (4)

(2) не забѣди насъ нъ чѣстъно моли са
 не забѣ|ди же насъ нъ чѣстъно моли са (0)
не забѣуди насъ нъ чѣстъно моли са (1)

(3) о нашѣмъ окаѣнни страннѣемъ, свѣте,
 о| нашѣмъ окаа|нни страннѣѣмъ,| сѣте, (2)
о нашѣмъ окаа|ннѣ страннѣѣмъ, сѣте, (2)

(4) нѣнѣ поѣцннмъ твоѣ величѣ
 нѣнѣ поѣцннмъ а|твоа величѣа (2)
нѣнѣ поѣцннмъ твоа величѣа²²(1)

(5) ѣко възираемъ надѣѣще са твѣрдо на твоѣ мольбѣ.
 ѣко възирающе^a надѣѣще| са твѣрдо на твоѣ сѣѣню.| (2)
ѣко възирающе²³ надѣѣемъ са твѣрдо на твою мольбоу. (3)

²⁰ Тропарь IX/3 отсутствует в *Ил*, а Тропарь IX/4 отсутствует в *Тп*.

²¹ Здесь и далее следуем эдичионным правилам, принятым в российско-германском коллективе, осуществляющем издание Декабрьской служебной минеи по древнейшим рукописям (см. [Верещагин, Ротэ 1996]). Древний текст воспроизводится буква в букву. Пунктуация и диакритика рукописи, за исключением титл, вообще говоря, опущены, но в ирмосе точки сохранены; выносные литеры показаны так, как в источнике. Анахронистически вносим от себя только опоясывающие запятые (чтобы выделить обращения). Словоделение и стихометрия (счет стихов-строк) привнесены (они отражают интерпретацию текста публикатором). Стихометрия по принципиальным соображениям предпринята только на синтаксической основе, отсюда количество строк тропарей в одной и той же песни каноно может не совпадать. Конец строки в рукописи обозначается одной вертикальной чертой (|), конец страницы – двумя (||). Сторона листа знаменуется поднятыми лат. литерами (*лицевая*^г и *оборотная*^г). После номера страницы в рукописи указаны строчные границы песнопения.

²² Поскольку фрагмент *твоа величѣа* отсутствует в *Ил*, он исключен из подсчетов.

²³ Поскольку фрагмент *ѣко възирающе* отсутствует в *Ил*, он исключен из подсчетов.

а-а: Фрагмента в строках (4–5) твоя величѣя яко възграюще в Ил нет; между тем, если судить по ирмосу Всакъ зѣмьнѣ (он хорошо известен, а о его месте в литургических книгах судим по современной практике²⁴), а также по другим тропарям IX-й песни, в указанных строках наблюдается нехватка слогов. Поэтому мы предприняли восполнение по *Tn* (заключено в квадратные скобки). – По отношению к этому вставному фрагменту, однако, нужна контекстно-смысловая конъектура: не възграюще (что не дает смысла), а възиграюще. Глагол възиграти *са* употреблен в ирмосе.

IX/2

(1) Оуслыши, славыне, ницаа твоя нзынѣ
 Оуслыши нзы, сѣе, ницаа *своя* ра|бѣы (0)
Оуслыши, славыне, ницаа твоя^а нзынѣ (0)

(2) и оумниа са ꙗко отължчихомъ са
 и оумниа са яко ѡлжчихомъ са (1)
 и оумниа са яко ѡлоучихомъ са (2)

(3) далече сѣще отъ свѣтъла храма твоего
 далече сѣще ѡ свѣтъла| храма твоего (0)
далече соуше ѡ свѣтлаго храма твоего (2)

(4) и горатъ възнѣтръ наша сръдѣца
 и горатъ възнѣтръ| наша сръдѣца (2)
и горатъ възноутръ сръдѣца наша (2)

(5) и желаемъ, свѣте, твоеа цркъве
 и желаемъ, сѣе, тво|еа цркъве (0)
и желаемъ, сѣе, твоеа цркъве (0)

(6) и поклонити са кѣгда твоими молитвами.
 поклонити са *когда*| твоими *мольбами*.| (1)
и поклонити са кѣгда твоими молитвами. (0)

а: Поскольку рабѣы представлено в четырех списках [Matejko 2001: 398], вероятно, в *Tn* – пропуск.

IX/T

(1) Безначальнаѣ тронце, еаже трепещитъ
 Безначальна трѣце, *еаже* трепещо|тъ (2)
Безначальная трѣце еаже трепещоутъ (2)

(2) анѣли и страшнаѣ серафимъ
 анѣли и многострашная сера|фимъ (1)
анѣли и страшная серафимъ (1)

(3) даждь хвалацѣмъ тѣ
 дан хвалацѣмъ тѣ (1)
дан хвалацѣмъ тѣ (1)

²⁴ Он взят из набора ирмосов Троичного канона 4-го гласа Воскресной полунощницы.

(4) вѣрж оупѣванне и любѣвь неразлѣчнмѣж
вѣроѣж оупѣванне и лѣбѣвь неразлѣчнмѣж (2)
вѣроѣ оупѣванне и любѣвь неразлѣчнмоѣю (3)

(5) къ цѣсарѣствоу божію наставляѣици
къ црѣвнѣж бжю наста|вляици нѣи (1)
къ црѣствоу сѣоумоу наставляици нѣи (1)

(6) мольбами нѣинѣ мѣченика тн
мольбами мѣнка тн (0)
мольбами мѣнка тн (0)

(7) и застѣпника твѣрда градоу нашему
и застоѣпника твѣрда гра|доу нашему (2)
и застоѣпника твѣрда гра|доу нашему (2)

Таким образом, языковых расхождений с реконструкцией у *Ил* – 18, у *Тп* – 26 Наряду с количественными показателями (в *Тп*, по сравнению с *Ил*, отличий больше примерно на треть²⁵), важны и качественные (скажем, в *Ил*, хотя и представлены случаи неорганичных написаний, присутствует и обычно правильно употребляется ж, тогда как в *Тп* большой юс вообще не представлен)²⁶ О близости текста *Ил* к южнославянской основе Матейко упоминает сам [Matejko 2001 394] Иными словами, не затрагивая сейчас вопроса абсолютной датировки *Ил*, подчеркнем, что этот источник по языку, да и по литургическим признакам²⁷, архаичнее *Тп* Соответственно *pajstarší zachovaný odpis* ДК находится в *Ил*

Почти все исследователи, начиная с А В Горского, обращали внимание на IX ю песнь ДК и выдвигали гипотезы о ее природе и происхождении В отличие от других песней она, во-первых, написана не от лица всех христиан экумены, празднующих 26-го октября память великомученика Димитрия, а от лица *конкретной группы*, которая четко описана Кроме того, во-вторых, тропари и троицен IX-й песни ДК, отражают не всеобщие рече-поведенческие ситуации, а *ситуации конкретные* (причем, как увидим, в одном из тропарей можно заметить даже следование за изменениями текущей ситуации) Наконец, в-третьих, молитвенные интенции, изложенные прямо или аллюзивно, также имеют не всеобщий, а *конкретно-избирательный* (отражающий нужды группы) *характер*

Это означает, что содержательное прочтение песнопений IX-й песни лингвистом может быть представлено в виде трех исчислений²⁸ Во-первых, предполагается применение референтного анализа (в итоге которого будет получен перечень отличительных признаков конкретной группы) Во-вторых, следует предпринять исчисление рече-поведенческих тактик (далее – *РП-тактики*), вследствие чего надеемся получить список характеристик конкретной ситуации (поскольку для рече-поведенческой ситуации типична *переменчивость*, ожидается фиксация ситуации для определенного временного периода) В-третьих, в силу специфики литургического (*прекативного*²⁹) текста, необходимо выявить молитвенные интенции, которые дадут

²⁵ Этот показатель в среднем выдерживается и по всему канону

²⁶ О других архаичных языковых характеристиках *Ил*, в том числе о развитой паронимии см [Верещагин, Крысько 1999]

²⁷ См подробнее [Верещагин 2001а 251–299]

²⁸ О лингвистической методике *исчисления* референций, рече-поведенческих тактик и интенций см подробнее [Верещагин, Костомаров 1999 20 и сл.]

²⁹ Развернутый анализ *прекативного* (от *precatio* молитвословие) общения см [Кунцлер 2001–2002]

представление о том, в каком направлении, по мнению составителя ДК, по вмешательству святого должна измениться (или, может быть, уже изменилась) текущая ситуация. Для этого требуется исчислить иллюкативные цели. Иными словами, речь идет о трех видах лингвистического анализа³⁰, сумма итогов которого приводит к прочтению источника.

Когда будут получены все три исчисления, то (такова гипотеза) не исключено, что окажется возможным соотнести конкретную группу, как она обрисована в IX-й песни, с определенной группой людей, известной по другим источникам. Не исключено также, что полученные выводы приведут к гипотетичному разрешению спорных вопросов Кирилло-Мефодиевской проблематики. В этом мы и усматриваем пошл нижеследующих разысканий.

Таким образом, ниже, в **части I** статьи, предлагается чисто лингвистический анализ IX-й песни ДК, в **части II** анализ имеет историко-филологическую природу.

I

Итак, по контрасту с другими песнями ДК, тропари IX-й песни отражают нужды группы людей, имевших бытие во времени и пространстве. Такой была допустимая практика сочинения канона в начальный период бытования жанра гимнографы. Обязывались в песнях канона I–VIII безличностно (или обобщенно-лично) отражать молитвенные нужды *всех* христиан, а в IX-й песни имели право изложить и свою личную жизненную ситуацию.

Об этом писал, например, Н. Л. Туницкий в IX ю. песнь, ' по правилам византийской гимнографии составители служб могли вносить собственный автобиографический материал и возбуждаемые им чувства. [Тунцкии 1913: 79]. Не все гимнографы пользовались этой привилегией: в ДК перед нами довольно редкий случай.

Прежде чем перейти к анализу, необходимо в дополнение к тропарям IX/1 и 2 и тропарю IX/Т поместить еще два тропаря – (по нумерации Л. Матейко) IX/3 и IX/4. Тропарь IX/3 представлен в *Тп*, но отсутствует в *Ил* (так что печатается по *Тп*), тогда как тропарь IX/4, напротив, имеется в *Ил* (по которой и печатается), но отсутствует в *Тп*.

Всего сейчас по всем спискам мы знаем в составе IX-й песни (общим числом) восемь песнопений. Три из них Л. Матейко по веским причинам исключил из рассмотрения, и мы разделяем его позицию.

IX/3 (по *Тп*)

- (1) По чѣто, моудре, ниции твои раби
- (2) едини лишаемъ сѧ твоего оубо красоты
- (3) любве ради зжителя
- (4) по чѣжимъ землямъ и градомъ ходяще
- (5) на посрамление, блжне,
- (6) триаѣчѣникъ и еретикъ лютъ
- (7) воини бывающе

Этот тропарь представлен в 13-ти списках и в 12-ти из них имеет обычные (т. е. типичные для всего ДК) орфографические, морфологические и лексические варианты³¹.

³⁰ Что касается *референтного анализа*, то мы *mutatis mutandis* преимущественно держимся взглядов Е. Гоффмана [Goffman 1974]. *Рече-поведенческий анализ* покоится на собственной концепции *рече-поведенческих тактик* и *логоэпистемы* (см. из последних публикаций [Верещагин, Костомаров 1999, 2000а, 2000б: 72–118, 2000в, 2002]). В исчислении *перлокутивных целей* в целом не отходим от взглядов, принятых в теории речевых актов (см., например [Серль 1986, Серль, Вандервекен 1986]).

³¹ Сводку разночтений см. [Matejko 2001: 399].

(типа *чьто/что, чѣжимъ/тоужимъ, градомъ/градовомъ, посрамленик/ пострададаник*). Между тем в одном-единственном списке (а именно: *Сф*³² [27^v 22–26; по фотокопии, опубликованной С. Кожухаровым³³]) три последние строки текста настолько радикально отличаются от версии *Тп*, что обычное варьирование, объясняемое бытованием источника во времени и в пространстве, приходится исключить. Ср.:

- (5) и посрамилъ еси
- (6) перетнѣгы тринеязычникы
- (7) лютии воини оубѣли еси.

Об этой концовке еще предстоит говорить, а сейчас ниже следует последний тропарь IX-й песни:

IX/4 (по *Ил*)

- (1) Потѣци сѧ, славне, <и> [в]арн³⁴ дь|ньсь
- (2) воеводство сѧ льсть попираѧ тринеязычникъ||
- (3) и чьство нѣ сѣхрани
- (4) и варварѣхъ, сѣе, сѣца оѣства ти
- (5) напра|ви аenie въ пристанище
- (6) чьстномѣ хѣо не вѣлающе сѧ.

Тропарь IX/4 мог бы вызвать затруднения при прочтении, если бы в двух других списках, содержащих это редкое песнопение (*2Сф*³⁵; *Шд* [см. выше]), – строка (4) не читалась значительно яснее. Поскольку в дальнейшем потребуются полный текст тропаря по *Шд* (лист 222^v), он и публикуется ниже:

- (1) Потѣци сѧ, славне, и вари днь
- (2) мужествомъ сѧ льсть попираѧ нѣнѣ поганыхъ тремъзы
- (3) чѣтно нѣнѣ схранен
- (4) и въ варварѣхъ, сѣе, сѣца оѣства ти
- (5) настави и въ пристанище
- (6) честномѣ хѣо не влающе.

Напротив недописанной лексемы *тремъзы* (а ею в рукописи начинается строка) поздней рукой на поле даны пять букв **А Б В Г Д**. Тропарь несет на себе следы модификаций не вследствие бытования, а – редактуры. Интенции тропаря изменились: он теперь написан не от 1-го, а от 3-го лица. Вместо *нѣ* стоит *нѣнѣ*. *Въ варварѣхъ сѣца* – это больше не "мы", а "они": ср. местоимение *ѣ* в строке (5). Лексема *тремъзы*, скорее всего, попала из антиграфа: переписчик хотел заменить ставшее неактуальным слово *тринеязычникъ* на более понятное именование язычников. Он вписал от себя новую лексему *поганыхъ*, а дальше по инерции начал писать и слово антиграфа, написал шесть букв, затем спохватился и не стал дописывать.

В *2Сф* строка (4) имеет вид: *въ варварѣхъ, сѣе, сѣцѣ ѡчства ти*. С учетом данной версии и версии *Шд* ясно, что эта строка в *Ил* пострадала в процессе бытования, так что ее следует читать с двумя конъектурами: *въ варварѣхъ, сѣе, сѣца*.

Все пять песнопений IX-й песни (четыре тропаря и троицен) имеют прозрачную синтаксическую структуру и, за исключением версии *Шд*, не содержат испорченной лексики. Соответственно их можно герменевтически читать без дальнейших конъектур.

³² См. сн. 30.

³³ См. [Кожухаров 1986], в альбоме репродукций – приложение к указанной статье, №№ фотокопий: 1–14. Листу 27^v соответствует фотокопия № 12.

³⁴ Трудночитаемые в рукописи литеры, заключенные в скобки, прочитаны В.Б. Крысько.

³⁵ См. сн. 18.

В то же время следует помнить об особенностях *прекативной* коммуникации: лукавство и утаивание здесь исключаются³⁶.

Референтным анализом, как известно, могут быть, выявлены не только фоновые семантические доли объекта номинации, но и характеристики самого адресанта. В частности, выявляется ряд референтных семантических долей, т.е. частных смыслов, характеризующих группу, от имени которой пишет автор ДК. В качестве подтверждающего материала приводим (в минимальных контекстах) выписки из *Ил* (применительно к тропарю IX/3 – из *Тн*).

Итак, **референтная группа:**

[в аспекте духовности]

1) состоит из горячих приверженцев св. Димитрия: *Оуслыши ны ... свои рабы* (2:4)³⁷, *твой раби* (3:1), – особо отмечены величие святого: *поючимъ твою величю* (1:4), его мудрость: *мудре димитрие* (1:1), близость к Богу: *престолю вѣню свѣтло прѣдстою* (1:1) и скорый отклик на молитву: *направи аки* (4:5);

2) (*группа*) возносит ему (литургические) хваления-песнопения: *нынѣ поючимъ твою величю* (1:4);

3) твердо надеется на его заступление: *надѣюще сѧ твердо на твою стѣну* (1:5);

[в локальном аспекте]

4) включает в себя уроженцев Солуни, отчества св. Димитрия: *свѣта отѣства ти* (4:4)³⁸,

5) считает Димитрия надежным заступником родного ("нашего") города: *мольбами ... заступника твоего градоу нашему* (Т:7);

6) знает и помнит великолепную базилику св. Димитрия в Солуни³⁹: см. ниже п. 7;

7) отделена расстоянием от базилики: *далече еще ѿ свѣтла храма твоего* (2:3), *лишаемъ сѧ твоею оубо красоты* (3:2);

8) сердечно скорбит по этому поводу: *горать вънутрь наша срѣца* (2:4)⁴⁰;

[в аспекте текущего времени]

9) сознает свое нынешнее положение как несчастное: *Оуслыши ... нища свои рабы* (2:1), *нищій твой раби ... лишаемъ сѧ* (3:1–2)⁴¹;

³⁶ См. сн. 29.

³⁷ Цифры от 1 до 4 и литера Т до двоеточия указывают соответственно на номер тропаря или на трончен; цифры после двоеточия указывают номер строки внутри песнопений.

³⁸ Об этом свидетельствует седален 2-го гласа, известный по *Ил*. Для него не отыскалось греч. соответствия. Гимн представляет собой вдохновенное прославление Солуни. Примечательно, что город назван не Солунью (*селѹнь*), а по-гречески, путем транскрипции (Фессалоники). Ср.:

(1) Хвали вѣроу, фессалоники,
(2) тебе просвѣщаю мѣнимъ димитрии дѣньсѧ
(3) всепрѣданоу славоу твоему свѣтло просвѣщающе
(4) яко прѣмудрости аки и въ дѣвѣствѣ
(5) трыплетынъ вѣнцы носить и вѣнчати
(6) яко въ страсти всеславноу памѧть твою
(7) поюща и славаща чѣстю
(8) прѣчѣстную славоу и прѣбогатъ дѣнь
(9) яко просвѣщающе вѣрныа бо/гоугодно дѣньсѧ!

³⁹ Судя по окличке св. Димитрия, не может быть сомнения, что речь идет о главном храме Солуни (*храмъ твой, црькы твоя* = *Димитриев[а]*), в котором совершается торжество в день памяти святого.

⁴⁰ Рецензент статьи предлагает видеть здесь реминисценцию Лк 24:32.

⁴¹ Лексема *нищѧ*, употребленная дважды, не означает просто "бедный" и тем более "просящий подаяние", а применена в расширительном духовном смысле ("терпящий какой-либо недостаток"): *нищими* в обоих случаях названы отлучившиеся от базилики св. Димитрия в Солуни и лишенные зрения ее красоты.

10) считает молитвы святого особо действенными: **ΜΟΛΥΒΑΜΙ ΜΥΗΚΑ ΤΗ** (Т:6), **ΤΩΝΜΙ ΜΟΛΥΒΑΜΙ** (2:6);

[в аспекте будущего времени]

11) надеется, по молитвам святого, когда-нибудь вернуться в Солунь и к базилике: см. ниже п. 12;

12) чтобы поклониться там (имплицитно: мощам святого): **ΖΕΛΑΚΜЪ, СΤΕ, ΤΒΟΚΑ ЦРЪВЕ ΠΟΚΛΟΝΙΤΤΙ ΣΑ ΚΟΓΔΑ** (2:5–6).

Референтный анализ, как всегда бывает, может проводиться на разных семантических основаниях и с различными степенями подробности, но тем не менее исследователи как правило приходят к сопоставимым результатам. Так, С. Кожухаров отметил, что хотя "содержание девятой песни не дает прямых указаний об авторстве канона", тем не менее "несомненно, что его автор – уроженец Солуни" [Кожухаров 1988: 423]. Соответственно ср. выше 4-ю референтную семантическую долю.

Переходим к исчислению *РП-тактик*, реализованных в песнопениях⁴². Итоговая совокупность РП-тактик, по замыслу, позволит выявить главные смыслы текущей ситуации, в которой оказалась референтная группа.

Концепция РП-тактик покоится на пресуппозиции, что адресант, говорящий от себя (или от имени референтной группы) и о себе, особенно если он предается реминисценциям (о себе) или говорит о (своем) будущем, действует по закону *непосредственного вербального реагирования* на актуальный раздражитель. Важно при этом, чтобы аффект был сильным, и тогда человек невольно фиксируется на нем, вплоть до навязчивости; особенно текущие негативные аффекты (травмы) способны надолго завладеть произвольным вниманием говорящего. Конечно, непосредственное реагирование как правило не охватывает всего текста целиком; оно способно содержаться во фрагментах текста, временами весьма малых. Реагирование имеет множество конвенциональных ограничителей, прежде всего этического и этно-культурного свойства. На бытовом уровне закон выражен в пословицах: например, в евангельской: 'Εκ ὕψους περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ ("От избытка сердца глаголют уста"; Мф 12:34) или народной: "У кого что болит, тот о том и говорит". Адресант, говоря о себе, но даже и на отвлеченные темы, время от времени, как бы ходя по кругу, возвращается к своим актуальным раздражителям⁴³. РП-тактики актуального реагирования зачастую бывают закомуфлированы, реализованы вскользь, в шутке или оговорке; они сублимируются. Задача герменевта как раз и состоит в том, чтобы заметить и расшифровать их⁴⁴. Правда, в прекативных текстах информация, в том числе облекаемая в привычные метафоры, обычно сообщается открыто.

Скажем в заключение, что РП-тактики сами по себе – невербальны, так что их именование привносится исследователем.

Поскольку тропари – это распетые молитвы, то по свойствам жанра молитвы (напомним, что в IX-й песни может выражаться личностное содержание) адресант вправе, во-первых, от-

⁴² См. сн. 30.

⁴³ В бихевиористских терминах параллелизм ситуации и речи обстоятельно изложен К. Пайком [Pike 1967: 120–149]. См. также: [Аршинов 1999; Бахтин 1979; Брудный 1998; Гадамер 1991; Гаспаров 1996; Гиренок 1999; Грайс 1985; Иссерс 1999; Крипке 1986; Лопатин 1896; Лурья 1970; Серебrenников 1988; Чейф 1983; Russel 1922] и др.

⁴⁴ Прекрасные образцы выявления затекстной информации оставили свв. отцы, толкователи Свщ. Писания. Ср., например, интерпретацию Иоанном Златоустом лексемы **τότε** (*тогда*) в начале фразы **Τότε πορευθεῖς ... Ἰούδας Ἰσκαριώτης** ("Тогда шед ... Иуда Искариотский"; Мф 26:14) [Творения 1899: 416]. Герменевт задается вопросами: "...Евангелист ... не просто сказал: *шед*, но прибавил: *тогда шед*. *Тогда*; скажи мне: *когда*? И для чего он означает время? Чему он хочет научить меня? Не без цели сказано это: *тогда*, – говорящий Духом не говорит напрасно и без цели. Что же значит это *тогда*?" Герменевт отдает себе отчет в том, что без специального исследования скрытая информация не открывается: "Эти слова, по-видимому, ясны и ничего более в них не подразумевается; но если кто тщательно исследует каждое из этих слов, то найдет в них много предметов для размышления и великую глубину мыслей" (Там же).

кровенно говорить о своих обстоятельствах и, во-вторых, просить помощи свыше (но не проявляя при этом нетерпения). Множество святоотеческих наставлений о молитве построено именно таким образом.

Итак, РП-тактики IX-й песни ДК таковы:

[в аспекте общения со святым]

1) озабоченность тем, что молитва может оказаться недоходна до святого: **не зажди же насъ** (1:2), **оуслыши ны, сѣ** (2:1);

2) препоручение себя покровительству святого: **своа рабъ** (2:1), **твои раби** (3:1);

3) апелляция к милосердию святого: **и оумли сѧ**⁴⁵ (2:1);

4) предвосхищение (в будущем) радости от того, что святой поможет: **яко възиграюще** (1:5);

5) надежда (в настоящем) на помощь святого: **надѣюще сѧ твердо на твоѧ сѣ** (1:5);

6) право на заступничество именно Димитрия, поскольку молитву возносят – земляки святого: **застоупника твѣрда градоу нашему** (Т:7), **сѧщаа оѣства ти** (4:4);

7) демонстрация горячей любви-приверженности святому посредством метафоры: **горать въ нѣдѣрѣ наша сѣдѣ** (2:4);

[в аспекте изложения неблагоприятной ситуации]

8) сетование (θρῆνος) на нынешнее неблагоприятное местопребывание: **ѡлжнихомъ сѧ далече ... ѡ ... храма** (2:2–3);

9) сетование на духовный ущерб от неблагоприятного местопребывания: **лишаемъ сѧ твѣка ... красотъ** (3:2);

10) указание на желанное местопребывание в будущем: **желаемъ ... твѣка црѣве поклонити сѧ когда** (2:5–6);

11) сетование на (по макроконтексту: вынужденный) неоседлый, скитальческий (стало быть, в том числе и опасный) образ жизни: **окааник** конкретно названо **страннѣмъ**⁴⁶ (1:3) – да еще и за пределами своей страны: **по чѣжимъ землямъ и градомъ ходяще** (3:4), да еще и в среде варваров: **въ варварѣхъ ... сѧщаа** (4:4);

12) соответственно общая оценка ситуации как тяжелой, достойной жалости: **наше окааник**⁴⁷ (1:3); **раби Димитрия** дважды назвали себя **нищии** (2:1; 3:1);

[в аспекте выставления собственной добродетели]

13) ссылка на благородный мотив противоборства с неправо верующими христианами: **на посрамленнѣ ... триаѣзычникъ**⁴⁸ и **еретникъ ... вонни бѣвающе** (3:5–7);

⁴⁵ Характерный вариант в *Тп* и других источниках: **оумоли сѧ**.

⁴⁶ **Страннѣ** – "путник, странник; человек, идущий куда-либо (иди бродящий без цели) и потому сейчас, временно или постоянно, не имеющий дома" (ср. в Маринском четвероевангелии [Мф 25:35]: **страннѣ вѣхъ и въ вѣстѣ ма**).

⁴⁷ Лексема **окаѣник/окааник**, как и лексема **страннѣ**, на фоне русского языка принадлежит к числу межъязыковых омонимов: **окаанный** – "проклятый, греховный, нечестивый; очень плохой". Отчасти эта семантика присутствовала и в церковнославянском древнейшего периода; ср. пс 136:8 по Синайской псалтыри: **Дѣшті вавилоньска окаанаа** (ή τολλόλιπρος; синодальный перевод: "опустошительница"). Между тем **окаанѣ** или **окаанѣ** имело и другое значение – "достойный жалости, злосчастный, бедный (= попавший в беду)"; оно реализовано в контексте тропаря IX/1.

⁴⁸ По мнению Ф. Томсона, созданный Кириллом обличительный термин **трыаѣзычникъ** – неудачен, поскольку противоречив: это и trilinguist и triparan [Thomson 1992: 67]. Известна также попытка А.Д. Воронова понять лексему **трыаѣзычникъ** как геминированную номинацию язычников (τρίσ-εθνικοί) [Воронов 1878, IV: 157]. Можно также думать, что варьирование **поганыхъ/трыаѣзычникъ**, представленное в *Шд*, отражает синонимизму. Между тем отождествление "пилатников" и "триаѣзычников" (**пилаатныи** и **трыаѣзычникы**), предпринятое в Пространном житии Мефодия, исключает возможность понять обличительную номинацию как triparan и предписывает прилагать ее лишь к тем людям (христианам), которые говорили: **не достонѣ никомуже ѧзъкоу имѣти боукѣ своихъ, разве евреи и грѣкъ и латинѣ**.

14) при этом восприятие триязычников как большей опасности, чем еретики, – они упоминаются в двух тропарях на посрамление **триязычникъ** (3 5–6) и **лъсть триязычникъ** (4 5–7),

15) ссылка на собственную жертвенность, ради любви Бога-творца **лишаемъ сѧ любѣве ради зижителя** (3 2–3),

[в аспекте изменения ситуации по вмешательству святого]

16) побуждение святого к молитве с целью изменения общей ситуации **чѣстно моли сѧ о нашемъ окаании** (1 2–3),

17) моление (ἐκτενής) о прекращении скитальчества и обретении оседлого места (пристанища) **о нашемъ окаании страннѣымъ** (1 2–3), **направи абикъ въ пристанище не вълажце сѧ**,

18) моление о возвращении в Солунь, к базилике святого **желаемъ, сѣе, твою цркви твоими молитвами** (2 5–6)

Результаты референтного и рече-поведенческого анализов, как видим, частично перекрываются. Это не удивительно: характеристики референтной группы органично выражаются в однородных РП-тактиках адресанта, говорящего от ее лица. Что же касается перлокутивной цели адресанта в речевом акте⁴⁹, т.е. его интенции, – а святой выступает как адресат молитвы, – то и формулировка перлокуции как правило отчасти пересекается с информацией, добытой в референтном и рече-поведенческом анализе.

В тексте – в том числе и небольшом по размеру, может быть несколько перлокутивных целей (своя для каждого фрагмента), но может быть и только одна. Напомним, что в теории речевых актов наряду с перлокутивной целью, входящей в замысел адресанта, учитывается еще и приводящий иллокутивный эффект⁵⁰, но сейчас от него отвлечемся.

Итак, нам предстоит выявить, с какими конкретными целями написаны четыре тропаря и троицен.

В двух песнопениях выявлено по одной перлокутивной цели и в еще двух – по две. В IX/1 перлокутивная цель имеет не конкретный, а общехристианский характер.

Тропарь IX/1 структурно состоит из пяти компонентов: оклички-инвокации святого (строка 1), призывания его на помощь (строка 2), изложения основной для группы нужды (в данном случае – именованная бедствия, проистекающих из бездомности и скитальчества) **[моли сѧ] о нашемъ окаании страннѣымъ**; строка 3), самоидентификации группы (строка 4) и выражения твердой надежды на помощь святого (строка 5).

Поскольку окличка святого, призывание его на помощь и твердое на него упование – это рутинные элементы молитвы (*loci communes*⁵¹) и так как самоидентификация группы, естественно, не может быть основной целью прекратившей коммуникации, путем исключения получаем, что единственная перлокутивная цель тропаря – **сетование** (θρήνος) на **скитальческий образ жизни**, который группа хотела бы при помощи святого переменить.

Таким образом, вопреки представленному даже в Свящ. Писании стереотипному представлению, что скитальчество – общий признак христианина, в данном случае сетование на скитальчество представляет собой именно *locus proptius* – признак конкретной ситуации, в которой оказалась данная референтная группа.

⁴⁹ Или, в иных терминах, основной интенции.

⁵⁰ Так, одна и та же перлокуция находит себе выражение в иллокуции определенного вида [Серль, Вандервекен 1986: 252–263].

⁵¹ Если сказать точнее, то это *loci theologici*, т.е. общепринятые богословские атрибуты коммуникации между земным адресантом и носителем святости.

Тропарь IX/2 также состоит из оклички святого, *supplicium*'a (призыва его на помощь), а далее недвусмысленно сказано, в чем состоит бедствие референтной группы – в невозможности в день памяти св Димитрия побывать в его храме и поклониться его мощам Почему? Потому что "мы отлучились" Причина отлучки не названа Ясно лишь, что отлучка воспринимается как тягота Следовательно, перлокутивная цель тропаря IX/2 не отличается от таковой тропаря IX/1 *сетование на скитальчество*, одним из бедствий которого является удаленность от "светлого храма"

Собственно, на первый взгляд может показаться, что та же перлокутивная цель характерна и для **тропаря IX/3**, причем на сей раз скитальчество отчетливо названо по имени – "по чужим землям и градам хождение" (3 4) Тем не менее в третий раз называть одну и ту же прекратившую интенцию было бы излишним на сей раз обозначена, наконец, причина скитальчества – посрамление неправоверия, в частности *ложной доктрины* (в следующем тропаре будет сказано *лести*) трязычников Отметим, что, похоже, дружина скитальцев (употреблен термин военной сферы *воини*) надеется справиться с неправоверными собственными силами

Видимо, сопротивление неправоверных оказалось упорным, так что в **тропаре IX/4**, напротив, оставлена надежда на свои силы и на борьбу с лестью трязычников призван святой (*потъщи са, славне, вари дньсь*, 4 1–2) Здесь снова употреблена лексема военной тематической сферы *вождество* Здесь даже предвидится возможность поражения дружины в борьбе с трязычниками, так что святой должен вступить и *чъстьно нъ съхрани* (4 3) Таким образом, перлокуция состоит в побуждении святого присоединиться к борьбе с неправоверными Кроме того, поскольку тропарь IX/4 распадается на две тематически самостоятельные и даже количественно равные части (строки 1–3, строки 4–6), в нем легко выявляется и вторая перлокутивная цель, выраженная метафорически святого умоляют *положить конец скитальчеству* группы, находящейся в среде варваров.

Что же касается трязычников то упоминания о борьбе с ними имеются в *Ил* еще в двух случаях в составе Последования на успение первоучителя Кирилла (под 14-м февраля) в 1-м тропаре III-й песни (128^r 6–10) и в заключительном седальне (132^v 1–10) Ср

- (1) *Словомъ и срдцѣмъ и вѣзъкомъ* | *ѿ са прѡповѣда*
 (2) *прѣмждо|сть же и сила и слово вѣплъщѣ|ше са вѣне*
 (3) *стрѣлами прѣтѣчѣ|нами оудави* * *трѣязъчѣнникы* |
 *В рукописи Син 164 (XII в ГИМ) *оудави*⁵²

- (1) *ѿко зарѣ прѡсвѣщѣ всю землю* | *еретикъ гонѣши въ каа*
 (2) *на вѣстоцѣ и западѣ и сѣверѣ и оустѣ*
 (3) *и трѣязъчѣнны* * | *правѣши прѡповѣдаа коньцѣмъ*
 (4) *въ вѣзъкъ нхъ гла книгъ прѣлагаа*
 (5) *рѣма же дошѣдѣ* | *тѣмъ и тѣло свое положи вѣжне*
 (6) *и дшю свою въ рѣцѣ тѣмъ прѣда|сть*
 (7) *вѣлгоуѣрѣнѣмъ оучителю* |
 (8) *моли ѿ ба грѣховъ оставае* |

*Испорчено (галлография) должно быть (по Син 164) *трѣязъчѣнникы*

Наконец, обращаемся к последнему песнопению IX-й песни ДК В **троичне IX/Т** выделяются две части первая – это моление к Пресв Троице, состоящее из общих догматических мест, вторая – инвокация святого, примечательная тем, что референтная группа самым недвусмысленным образом объявляет себя уроженцами города, избирательным заступником которого является св Димитрий, т е Солуни Перлокутивная цель в троичне для целей настоящего исследования не имеет значения, поскольку она изложена в обще-христианском духе и лишена конкретности

⁵² Ф Томсон считает первичным именно это чтение *оудави* (= stifled) [Thomson 1992 69] Здесь и далее мы учитываем мнения Ф Томсона, поскольку он является автором серьезной монографии о доктрине трязычия

Таким образом, референтный, рече-поведенческий и перлокутивный анализ текстов IX-й песни ДК (за исключением IX/Т) позволил выявить две основных интенции, содержащихся в них: 1) сетование на скитальческий образ жизни; 2) переживание острой борьбы с неправовверными. Эти тяготы сопряжены: скитальчество обусловлено борьбой с неправовверными. Ситуация, в которой оказались члены референтной группы, по их самосвидетельству, характеризуется именно названными двумя бедами. Примечательно, что они обе изложены в тропарях не путем аллюжирования (как нередко бывает в гимнографии), а совершенно открыто и явно.

II

Теперь наступило время соотнести информацию, извлеченную исключительно из песнопений, с теми сведениями о первоучителях Кирилле и Мефодии и дружине их учеников, которые известны из других надежных источников. Гипотеза, согласно которой тропари IX-й песни отражают нужды и чаяния именно этой группы, многократно высказывалась в литературе вопроса.

Были первоучители скитальцами-странниками? Да, были. Начиная от сарацинской миссии, первоучители – сначала вместе, а затем один лишь старший брат (с учениками) – постоянно перемещались в пространстве.

Может быть, состояние скитальца является обязательным для христианина? Нет, не является. Множество христиан живет оседло, имеет домá и обитает в них (такова обходная жизненная норма, имеющая, кстати сказать, по Платону, характер врожденной идеи: "жилище – это благо").

С одной стороны, христианство не отрицает ни оседлого образа жизни, ни важности для человека собственного дома. Наиболее характерна, пожалуй, притча о благоразумном и безрассудном домохозяине: "Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному (ἀνδρὶ φρονίμῳ), который построил дом свой на камне [...]. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному (ἀνδρὶ μωρῷ), который построил дом свой на песке [...]" (Мф 7:24–27). Ясно видно, что Иисус исходит из обычной предпосылки, что иметь дом – ничуть не зазорно; напротив, благоразумный домохозяин удостоен похвалы. 132132

На пресуппозиции важности дома в жизни человека построены, например: призыв бодрствовать, чтобы не пустить вора в дом (Мф 24:43); заповедь ученикам приветствовать тех, кто находится в доме (Лк 10:5); предостережение против разделений в доме (Мф 12:25); ссылка на бедствия от запустения в доме (Мф 23:38) и т.д.

С другой стороны, сам Христос все же был скитальцем ("странствующим раббим")⁵³, а его апостолы также не имели постоянно жилища. Действительно, Христос, не имея, где приклонить главу (σὴν χέψεκτι не имать кѣде главы подѣклонити [Мф 8:20; так же Лк 9:58; здесь и далее цитируем по Марииинскому евангелию]); он неоднократно призывал своих учеников последовать своему примеру. Отъвѣштавъ же Ісѣ рече. аминь глѣх вамъ. никтоже есть нже оставитъ домъ [...] мене ради и еванѣлиѣ. аште не имать прияти [...] въ вѣкъ граджштнн животъ вѣчннн (Мк 10:29–30). Призыв нашел многочисленных последователей. Например, объясняя, почему первоверховный апостол Петр, совершивший троекратное отречение от своего учителя, тем не менее помилован, Иоанн Хризостом в знаменитом Поучении в неделю Пасхи вкладывает в уста Христа риторический вопрос (цитируем по старопечатному Златоус-

⁵³ Это его состояние всячески подчеркивалось в святоотеческой книжности. В частности, см. цепочку соответствующих предикаций в Слове на погребение Христово Епифания Кипрского (по тексту Супрасльської рукописи). Иосиф Аримафейский является к игемону Пилату и увещевает его выдать тело Иисусово: даждь ми тѣло мрътво на погребение ... Ісуса ништааго. Ісуса бесхрамника ... неврѣгома въѣми ... Даждь ми сего страннааго. емоуже мѣста и жилишта не съѣмъ ... Даждь ми сего страннааго. не имжштааго съде кѣде главы подѣклонити. даждь ми сего страннааго въ странннхъ ѡко странна бесхрамника ... Даждь ми сего страннааго ... нже ни града ни вьси. ни храма ни обитѣли ни рода имать. въ стоужден странѣ (Супр 454,15–455,6).

ту): Тегѣ же, ѡставльшѣ менѣ ради дѡмѣ, женѣ и дѣти, єдинагѡ ли грѣхѡ не ѡставлю; Далее, ап. Павел, перечисляя жизненные испытания, которые христиане взяли на себя ради проповеди новой религии, пишет: *καὶ ὁποιοῦμεν "и скитаемся"* (1 Кор 4:11). Ср., наконец, тематический ряд тягот, в который поставлено скитальчество (цитируем по синодальному изданию слав. Библии): ... до нынѣшнягѡ часа и ѡлчемъ, и жаждемъ, и наготѣемъ, и страждемъ, и скитаѣмса, и трѹждаѣмса, дѣлающе своими рѣками.

С учетом возможности выбора между оседлой и скитальческой жизнью члены референтной группы не последовали (совсем не зазорному) императиву обыденной этики иметь жилище, а выбрали для себя альтернативный путь этики строгой⁵⁴. Этот выбор едва ли был им навязан; ясно сказано, что он был сделан добровольно: **любѣве ради зжителя** (3:3).

В свете сказанного сошлемся на ситуацию аналогичного выбора, известную из Пространного жития Мефодия. О последних днях Константина-Кирилла в нем сказано: **По днѣхъ же многѣхъ философъ, на соудѣ градъти, рече къ мефодию братоу своему:** "се, брате, бѣ соупроуга бѡхове, кѡннѡу враждѡу тажаща, и азъ на лѣстѣ падаю, свои днѣ съконьчавъ; а ты любниши гороу вельми, то не можи горы ради вставиши оучениа своего, паче же можеши кымъ спсѣнъ быти" (цитируем Успенский сборник; по изданию [Лавров 1930: 73]). Говоря иначе, незадолго до смерти, Кирилл, почувствовав опасение, что брат его Мефодий (по человеческому естеству, ищущему оседлости и покоя), пожелает вернуться на место игумена в свой любимый монастырь (предположительно Полихрон на малоазийской горе Олимп). Оседлость и покой, как упоминалось, – желанная и законная цель любого человека. Тем не менее Кирилл призывает брата продолжить тяжкий путь скитальчества и беспокойства. Спасительной для брата первоучитель объявил "безместную", благоприятную жизнь: проповедью оучениа своего среди славян Мефодий может спсѣнъ быти. Поскольку в увещании содержится фактическое предупреждение против оседлой жизни (ты любниши гороу вельми, но: не можи горы ради вставиши оучениа), имплицитно, что в данной конкретной ситуации скитальчество скорее (паче же) приведет к спасению души. Мефодий сделал выбор и последовал заповеди брата.

Тема скитальчества развернута в замечательной стихире 5-го гласа из последования Димитрия по Зг (в издании [Кожухаров 1988: 425])⁵⁵:

- (1) Приди, мѣниче хвѣ, къ намѣ
- (2) трѣбоующимъ мѣтва на посѣщенна
- (3) иззави ѡзловленна мѣнычними прѣщени
- (4) и лютиимъ неистовствомъ нереси
- (5) ююже бѣко плѣнени и назн гоними исьми
- (6) мѣсто ѡ мѣста често прѣхажюще
- (7) и влоудѣе въ врьтѣпѣхъ и въ горахъ
- (8) оуцѣдри оубо, прѣхвальне,
- (9) и дажь намѣ ослабѡу и оустави боуру
- (10) и разрѣши негодование юже на насѣ
- (11) боу помолн се подающемоу мироу велию мноасть

⁵⁴ Вопрос выбора скитальчества как образа жизни ради служения Нуминозному (термин Рудольфа Отто), т.е. по императиву сильной этики, подробно обсуждается в кн. [Верещагин, Костомаров 2002: 108–129]. Нуминозное, по Отто, не передаваемый словами, но реальный опыт человека, когда тот в определенные моменты отчетливо переживает присутствие чего-то радикально иного, чем он сам и окружающий его мир; нуминозное – первопричина *строгой* (или *сильной*) этики [Отто 1963: 13–16, 42 и сл.].

⁵⁵ В целокупном последовании Димитрия среди стихир имеются песнопения, переведенные с греческого [Верещагин 2001а: 389]. Известны и стихирь, для которых греч. соответствия не приисканы. Стихира из Зг, по мнению С.Кожухарова, входит в число последних: "Предварительные наблюдения върху стихирарния състав дават основание да се допусне, че Методий е написал и стихирь към Канона, чийто брой засега е невъзможно да се предположи. Със сигурност обаче може да се приеме, че авторът на Канона е автор и на стихъира [...] "Приди, мѣниче хвѣ, къ намѣ" [Кожухаров 1986: 77].

На этом заканчивается конкретно-историческое рассмотрение сетования на скитальчество – первой из двух главных интенций IX-й песни ДК. Что же касается второй главной интенции – противоборства с триязычниками, то ее анализ, на наш взгляд, может послужить уточнению времени создания ДК, точнее – выявить *terminus ante quem*, а также поставить вопрос о редактировании одного из тропарей канона под влиянием изменившейся текущей ситуации.

Мотив противостояния триязычникам звучит в житиях неоднократно⁵⁶

В Пространном житии Мефодия читается: *бл҃гоу же етера мно҃га чадь, таже гоу҃жахоу словѣньскыа книги, гл҃юще ꙗко не достонѣ никоторомоу҃же ꙗзыкоу имѣти воуковъ свонхъ, развѣ евреи и грѣкъ и латинѣ, по пилатовоу писанию, ꙗже на крѣстѣ г҃ни написа, еже апостоликѣ*⁵⁷ *пилатъны и трѣязычникы нарекаѣ проклѣтъ*⁵⁸

В Пространном житии Константина-Кирилла сказано: *въ латцѣхъ (= Венеции) же бывшоу емоу, собравшесѣ на нѣмъ латиньстѣи епископи и поповѣ и чернорисци, ꙗко врани на соквалѣ, и въздвигоша триязычноу҃ю ересь, глаголюще (чловѣче,) скажи намѣ, како ты еси нынѣ створиѣ словѣномъ книги, и оучиши а, нѣже нѣсть никтоже нѣтъ перѣѣ оврѣлѣ, ни апостолѣ, ни римьскыи папѣжѣ, ни феологѣ григоріи, ни иеронимѣ, ни августиномѣ мы же три ꙗзыки токмо вѣмѣ, имиже достонѣ въ книгахъ славити бога, еврѣиски, еллиньски, латиньски.*

Сведения о концепции триязычия в связи с миссией Кирилла и Мефодия к славянам Центральной Европы можно найти в ряде публикаций⁵⁹

Триязычная доктрина, как известно, состоит в том, что в скриптурном⁶⁰ и литургическом употреблении могут быть по праву всего лишь три «священных» языка, – те самые, которые использовал Пилат в надписании на кресте Иисуса Христа, а именно: еврейский, греческий и латынь. Пропоненты концепции ссылались на суждения некоторых отцов и учителей Церкви – Иеронима Стридонского (ок. 342–420), Илария Пиктавийского (или из Пуатье, ок. 310/320–367), Исидора Севильского (ок. 560–636) и др.

В середине XIX в. австрийский историк Э. Дюмлер (см. [Dummler 1854: 179 и сл.]) выступил с догадкой, согласно которой истоки концепции триязычия усматриваются именно у Исидора, богослова энциклопедической образованности в эпоху темных веков (*postri saeculi doctor egregius*⁶¹). Действительно, в знаменитом трактате *‘Etymologiae’* Исидор отстаивает мысль об исключительности иврита, греческого и латыни, во всяком случае, у него в эксплицитном виде присутствует понятие «священного языка», и именно он приводит «аргумент от Пилата»: *Tres autem sunt linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. Hic enim tribus linguis super Crucem Domini a Pilato fuit causa eius scripta [Etymologiae, XI,13⁶²]* («Имеются всего три священных языка: еврейский, греческий, латинский, и они наиболее выделяются во всем мире. Посему и Пилатом на трех языках была сделана надпись на Кресте Господнем») В *‘Etymologiae’* – (IX,1, XI,13)

Суждения Исидора можно интерпретировать по-разному, но в сап. 50 поместного Франкфуртского собора 794 г. следы концепции триязычия выражены недвусмысленно: там говорится, что в проповеди и во внелитургических молитвах использование родных языков паст-

⁵⁶ Славянские тексты выписываем по изданию [Лавров 1930]: переводы житий на современный русский язык заимствуются из кн. [Флоря 2000]

⁵⁷ Те папа Римский. Имеется в виду папа Адриан II.

⁵⁸ По мнению Ф. Томсона, когда папа Адриан II произвел термин *пилатъны* и проклял *латиников*, речь может идти не об *анафеме*, а только об *отлучении* от церкви (*экскоммуникации*). Именно в IX в. в Риме и в Империи франков стали проводить четкое различие между *анафемой* (вечным проклятьем) и *отлучением* (оно предполагало [временный] запрет причащаться) [Thomson 1992: 68].

⁵⁹ См., например, [Grivce 1960: 76–77], [Dujčev I 1961], [Dvornik 1970: 367], [Kujew 1966: 53–65], [Флоря 2000: 251–252] и т.д., в названных книгах см. и библиографию вопроса.

⁶⁰ Скриптурный (от [sacra/divina] scriptura) жанр книжности – жанр книг Свщ. Писания.

⁶¹ Так его называли на VIII-м поместном Соборе в Толедо (653 г.).

⁶² Migne, PL, t. 82, 3–4 (1878) col. 326.

вы – разрешается⁶³, этим имплицировано, что не допускается использование за богослужением и при чтении Свщ Писания родных языков⁶⁴

Соответственно в полемическом анонимном трактате "Opusculum Contra Francos" (Περὶ Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων)⁶⁵ доктрина триязычия приведена в качестве одного из заблуждений латинян. Хотя сочинение восходит ко 2-й половине XI в. (или даже к началу XII в.), в нем содержатся заимствования из трактата 2-й половины IX в., приписываемого патр Фотию (опубликован Гергенротером [Hergenrother 1869 62–71], см также [Papadopoulos-Kerameus 1897]). В частности, в трактате с осуждением говорится (франки = латиняне) λέγουσι μὴ δεῖν ἄλλοις γλώσσαις τὸ θεῖον ὑπαίρεσθαι⁶⁶, εἰ μὴ ταῖς τρισὶ ταῦται διαλέκταις ἑβραϊστὶ, ἑλληνιστὶ, ῥωμαϊστὶ⁶⁷ [Hergenrother 1869 68]. Если сделать скидку на полемический задор трактата, все-таки в нем адекватно отражается превалирующая практика Западной Церкви⁶⁸.

Что касается позиции самого патр. Фотия, современника Кирилла и Мефодия, то она ко свенно отразилась в документе конца XII в. – ее подытожил великий канонист Феодор Вальсамон, патриарх Антиохийский (род ок 1140 – ск не ранее 1195 г.)⁶⁹. Вальсамон, как известно, толковал канонические тексты, написанные задолго до него, – например, при патр Фотии и раньше, – так что и в его авторитетном определении относительно переводного богослужения не-ромеев усматривается отражение многовековых воззрений. Отвечая на вопросы патриарха Александрийского Марка, в частности на 5-й вопрос⁷⁰, он сначала сослался на авторитетнейшее мнение ап Павла⁷¹, а затем (как бы в качестве вывода) заявил

⁶³ Впрочем, в сн 52 указанное ограничение как будто снимается. Ut nullus credat, quod non in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit ("Никто да не верует, что Богу можно молиться только на трех языках, поскольку Богу можно поклоняться, и человек будет услышан, на любом языке, если он просит то, что праведно") [Dvornik 1970 367]. На деле же здесь говорится о том, что допустимы на родных языках лишь частные молитвы. В решениях поместных соборов Западной Церкви начала IX в. (Аахенском 802 г., Майнцском 813 г.) говорилось о необходимости "для духовенства проповедей населению на домашнем языке" и даже предписывался "с этой целью перевод некоторых проповедей на народную латынь или немецкий. Одновременно людям, которые не знают латыни, разрешалось молиться Богу на своем языке. Однако совершение богослужения допускалось лишь на трех 'священных' языках" [Флоря 2000 251–252]. Исключительное употребление латыни как литургического языка на Западе продолжалось вплоть до решения II Ватиканского собора от 4 декабря 1963 г., отменившего монополию.

⁶⁴ Даже весьма ангажированный Ф Томсон, выражаясь очень осторожно, решения Франкфуртского собора признал свидетельством, пусть и "единственным", способным указать на концепцию, которая подобна триязычию в смысле Кирилла и Мефодия.

⁶⁵ См подробнее [Beck 1977 538].

⁶⁶ По Лексикону Лиддела/Скотта, ὑπαίρω – 1) *to honour or reward with a gift*, 2) *to celebrate*. По Лексикону Лампе, 1) *to honour*, 2) *esp. to God, worship*. Если семантика истолкована правильно, – а Лампе ссылается на целый ряд выписок из свв отцов, – то речь идет специально о запрете совершать богослужения, т. е. о запрете именно на литургию.

⁶⁷ Есть и точный слав. перевод: *молваѣть во тѣм, ꙗко не достоитъ нѣмѣмъ языкомъ хвалити Бога, но токмо тремя языки, жидовьскимъ языкомъ, еллинскимъ и римскимъ* [Попов 1875 115].

⁶⁸ Ф Томсон исследовал еще три полемических каталога латинских заблуждений с упоминаниями о трингвизме (из рукописи митр Кирилла Кизичского [после в 1204 г.], из кодекса, переписанного в 1281 г. неким Львом, из послания, направленного митр Никифором Киевским [1104–1121] Ярополку Волынскому [ск в 1123 г.]), все они взяты из Opusculum a. Все византийские ссылки на западный трингвизм не связаны с миссией Кирилла и Мефодия и представляют собой самостоятельный источник.

⁶⁹ Подробнее о личности и трудах Феодора Вальсамона см [Beck 1977 657–658] и [Красножен 1911].

⁷⁰ "Нет ли ущерба при совершении священных действий на местном диалекте православными верующими, сирийцами или из Армении, а также из других областей, или им необходимо священнодействовать по греческим книгам?" [Migne 1865 957].

⁷¹ "Ὁ μέγας ἀπόστολος Παῦλος, Ῥωμαίοις ἐπιστέλλων, φησὶν ἡ Ἰουδαίων μόνον ὁ Θεός, οὐχὶ δὲ καὶ ἐθνῶν; καὶ καὶ ἐθνῶν [Migne 1865 957] ('Великий ап Павел, в послании к Римлянам, говорит: Неужели Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников' [Рим 3 29]).

Οἱ τοῦν Ὁρθοδοξοῦντες ἐν πάσι, καθ' ὅσι τῆς Ἑλληνίδος φωνῆς πάντων ἀμέτοχοι, μετὰ τῆς ἰδίας διαλέκτου ἱερουργήσουσιν, ἀντίγραφα ἔχοντες τῶν συνήθων ἀγίων εὐχῶν ἀπαράλλακτα, ὡς μεταγραφέντα ἐκ κοντακίων καλλιγραφηθέντων διὰ γραμμάτων Ἑλληνικῶν [Migne 1865: 957]. Таким образом, он указал, что православные не-ромей вправе священнодействовать на родных языках, но (лишь) при условии, что они "имеют совершенно одинаковые"⁷² списки принятых святых молитв, переведенные⁷³ с исправно переписанных греческих литургических книг⁷⁴". Феодор Вальсамон, как представляется, фактически выставил два ограничивающих условия: во-первых, все литургические книги на местном языке должны быть одинаковыми; во-вторых, литургические книги должны содержать точные переводы с греческого. Если эти (вполне выполнимые) условия соблюдены, то нет препятствий для богослужения на местном языке. Будучи патриархом Антиохийским, он прекрасно знал, что в его патриархате богослужения издавна правятся на сирийском и арабском языках.

Иными словами, если для Восточной Церкви доктрина триязычия, можно считать, нехарактерна, то для Церкви Западной прямое отрицание присутствия такой доктрины – невозможно.

Иное дело, как квалифицировать эту доктрину. Ф.Томсон назвал триязычие "мифической ересью Запада". Собственно, ученый не отрицает присутствие триязычной доктрины на Западе⁷⁵, и пафос его монографии фактически состоит в том, чтобы именовать ее не ересью⁷⁶, а как-то иначе, слабее (например, *erratum*, *propositio falsa*, *sententia improbabilis*; см. [Thomson

⁷² Переводческим эквивалентом "*совершенно одинаковые*" (можно было бы также сказать: "*ни в чем не отличные*") мы передаем (употребленный патр. Феодором) ключевой патристический термин ἀπαράλλακτος. В Лексиконе [Lampe 1976: 174–175] он толкуется как: *invariable, unchanging, precisely similar, identical, in no way varying or differing*.

⁷³ Употребленный здесь в подлиннике глагол μεταγράφω в медиопассиве означает 'переводить с языка на язык'.

⁷⁴ Словосочетанием *литургические книги* мы передали оборот оригинала ἐκ κοντακίων. Κοντακίον – это не только жанр литургической поэзии, сопряженный с именем Романа Сладкопевца, но и тип литургической книги – род служебника, содержащий литургии Иоанна Златоуста, Василия Великого и Преждеосвященных Даров [Lampe 1976: 768]. В данном контексте термин употреблен в расширительном смысле.

⁷⁵ В большей мере доверия латинским источникам, чем славянским, Ф.Томсон тщательно исследовал их (Легенду Кристиана [Vita et passio S. Wenceslai et S. Ludmille], Моравскую легенду [Tempori Michaelis imperatori], Богемскую легенду [Diffundente sole] и Легенду Quemadmodum) и пришел к выводу, что они определенно сообщают о разногласиях относительно славянской литургии и о подозрительности папства (they record initial papal suspicion of the innovation) [Thomson 1992: 70].

⁷⁶ Томсон дает собственное определение *ереси*: "намеренное, упорное отрицание определенной сформулированной вероучительной догмы, или сомнение в ней, или же исповедание и распространение доктрины, которая была осуждена как противоречащая откровенной истине" [Thomson 1992: 98]. Между тем, конечно, имеются и другие, значительное более широкие, понимания того, что есть *ересь*. Так, в Номоканоне XIV титулов читается: "Кто не православный – тот еретик" (αἱρετικός ἐστὶ πᾶς μὴ ὀρθόδοξος) [Правила 1994, II: 370]. В Алфавитной Синтагме Матфея Властаря сказано: "И тот еретик и поддежит законам на еретиков, кто и мало уклоняется от православной веры" [Алфавитная Синтаagma 1996: 58]. Собственно, достаточно бывает отличия в обычае: например, *аристеры* всего лишь гнушались принимать что-либо левой рукой, и уже были причислены к еретикам. Некто Нават, не желавший иметь общения с двубрачными, не совершил догматических ошибок, но за "братоненавидение" был, по сообщению Евсевия Памфила, отлучен и предан анафеме на Римском соборе, бывшем при Папе Корнилии (понификат: 251–253 гг.). В Кормчей печати патр. Иосифа на л. ҃҃ (в главе ѿ фрлзѣхъ, ѿ ѿ прѣчихъ латинѣхъ) сказано: ѡбоже западныхъ страны хр҃тіане ... ничіимъ же ѿ вѣтхихъ ѡлинь разлічнн со҃гъ.

1992: 98)). Пусть будет так⁷⁷; суть противостояния, острота и *odium theologicum* от этого не меняются.

Рассмотрим документы, которые без натяжек можно признать за подлинные⁷⁸.

Папа Иоанн VIII (понтификат: 872–882 гг.) в апостольском послании⁷⁹ от конца июня – начала июля 879 г. запретил⁸⁰ Мефодию служить литургию (= мессу) по-славянски и потребовал, чтобы она служилась или по-латыни, или по-гречески, но в согласии с канонам Франкфуртского синода допустил славянскую проповедь и катехизацию.

Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua, unde iam litteris nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebres, sed vel in Latina vel in Graeca lingua [...]. Predicare vero aut serminem in populo facere tibi licet, quoniam psalmista omnes ammonet Dominum gentes laudare et apostolus: 'Omnis', inquit, 'lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris'. "Мы слышали еще, что ты служишь Мессы на варварском, стало быть славянском, языке, что мы запретили в нашем письме, направленном тебе посредством Павла, епископа Анконского⁸¹, чтобы ты служил святые торжественные мессы не на их языке, а или по-латыни, или по-гречески [...]. Тебе, однако, подобает говорить или проповедовать к народу⁸², как псалмопевец зовет все народы восхвалять Господа (Пс. 116:1) и апостол говорит, чтобы 'всякий язык исповедал, что Господь Иисус в славу Бога Отца'".

Такова одна папская позиция – фактической поддержки доктрины триязычия (с ее церковно-дисциплинарными следствиями). Она вскоре, даже вдруг сменилась другой, противоположной, – отрицания доктрины, и опять-таки с последствиями для церковной дисциплины. В апостольском послании князю Святополку, написанном в июне 880 г., ныне широко известном по начальным словам "Industriae tuae", тот же папа Иоанн VIII, упомянув о "трех главных языках", совершенно недвусмысленно одобрил славянские переводы, выполненные св. Кириллом, проверил и подтвердил правоверие св. Мефодия и, приведя серьезное богословское обоснование, допустил на славянском языке как богослужение (и суточного круга Часов, и Мессы = Литургии), так и чтение Свщ.Писания. Иными словами, не кто иной как сам Римский папа в решительных выражениях дезавуировал доктрину триязычия.

⁷⁷ Со снисходительной же точки зрения, триязычников можно причислить к *парасинагоге* (*παράσυναγωγῇ*, *illicitus conventus*), поскольку их отступничество выразилось, в частности, в том, что они обходили своего законного епископа и хулили его за поступки (например, совершение Литургии по-славянски), отнюдь не предосудительные. Снисходительная точка зрения может применяться и к таким церковным потрясениям, как, например, иконоборчество. В Житии исповедника Никиты, игумена Мидийского, сказано: "Некоторые считают эту ересь менее важной и не ставят ее ни во что [...]; а некоторые полагают, что это и не ересь, а только препирательство. Я же думаю, [...] что она очень страшна, потому что идет против домоостроительства Христова" [Житие 2001: 119].

⁷⁸ В Житии Мефодия [Лавров 1930: 73–74] и в Похвальном слове Кириллу и Мефодию [Лавров 1930: 85] содержится славянская версия апостольского послания Адриана II, относимая к 868–869 гг. Она весьма значима для нашей темы. Тем не менее не ссылаемся на нее, поскольку латинский документ в Ватиканском архиве не сохранился.

⁷⁹ Нередко эти документы 879 и 880 гг. в научной литературе называют *буллами*. Между тем в слав. традиции (в Житии Мефодия, гл. VII; [Лавров 1930: 73]; в Слове похвальном на память Кирилла и Мефодия [Лавров 1930: 85]) употреблен другой церковно-дипломатический термин – *ἐπιστολή* (*ἐπιστολῇ* "письмо, послание"). Кроме того, лицо, которому надлежит вестись, также называет документ 880 г. не *буллой*, а *посланием* (см. [Апостольское послание 2001: 313]).

⁸⁰ Он использовал недвусмысленный глагол *prohibeo* "препятствовать, не допускать, запрещать".

⁸¹ Это письмо не сохранилось.

⁸² Имплицируется: на славянском языке.

Документ 880 г. очень важен⁸³, и ниже из него приведены показательные выписки в порядке их следования в источнике

*Igitur hunc Methodium, venerabilem archiepiscopum vestrum, interrogavimus coram positus fratribus nostris episcopis, si orthodoxe fidei symbolum ita crederet et inter sacra missarum sollempnia caneret, sicuti Sanctum Romanam Ecclesiam tenere et in sanctis sex universalibus synodis a sanctis patribus secundum evangelicam Christi Dei nostri auctoritatem promulgatum atque traditum constat. Ille autem professus est, se iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, sicuti Sancta Romana Ecclesia docet et a patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse repperientes, vobis iterum ad regendam commissam sibi Ecclesiam Dei remisimus.*⁸⁴ 'Затем мы задавали вопросы сему Мефодию, вашему высокопочтимому архиепископу, перед соборием наших братьев-епископов, исповедует ли он по-православному Символ веры и поет ли за святыми торжествами Мессы так, как хранит Святая Римская Церковь и как было изложено и передано на шести Вселенских соборах и свв. Отцами, в согласии с Евангельской властью Христа, Бога нашего. Он же публично объявил, что сохраняет [Евангелие] и поет [Мессу] в согласии с евангельским и апостольским учением, как учит Святая Римская Церковь и как заповедано Отцами. Мы же, нашедши его православным во всех церковных учениях и умелым в служении, посылаем его к вам назад для управления Церковью Божию, врученной ему."

Litteras denique Sclaviniscas, a Constantino quondam Philosopho repperitas, quibus Deo laudes debite resonent, iure laudamus, et in eadem lingua Christi Domini nostri preconia et opera enarrantur, iubemus. 'Наконец, мы по закону похвалием славянские письма, некогда созданные Константином Философом, которыми по достоинству воспеваются похвалы Богу, и предписываем, чтобы на этом языке возносились хвалы Господу нашему Иисусу Христу и его деяниям.⁸⁵

После этого в апостольском послании дается богословски фундированное утверждение роли всех языков в проповеди Христа и в богослужении, а триязычная доктрина осуждается даже по имени: *Neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare auctoritate sacra mone mur, que precipit dicens: "Laudate Dominum omnes gentes et collaudate eum omnes populi"* ('Священная власть требует, чтобы мы похвалили Господа не только на трех, но на всех языках, как предписано в словах: "Хвалите Господа, все народы, прославляйте Его все племена"⁸⁶).

Далее в апостольском послании содержится ссылка на событие Пятидесятницы, когда апостолы, по дару Св. Духа, заговорили на многих языках (Деян 2 1–12) и выделено место и подчеркнута фраза (2 11), подтверждающая правомерность использования всех языков для похваления Бога. Согласно 'Деяниям', парфяне, мидяне, эламиты, жители Месопотамии, Иудеи, Каппадокии, Понта, Азии, Фригии, Памфилии, Египта, частей Ливии, прилежащих к Кирине, критяне, аравитяне и представители других народов "все изумлялись и дивились, говоря между собою": "Как же мы слышим каждый собственное наречие, [] слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих?" (Деян 2 7–11).

⁸³ Папские письма IX в. в одновременном сборнике не дошли до нас. Однако сохранился точный список этих регистров, выполненный в XI в. (может быть, с черновиков писем IX в.). Этот сборник написан т. н. бевентанским письмом, содержит 314 посланий папы Иоанна VIII за период 876–882 гг. и хранится в Ватиканском архиве под шифром Reg. Vat. I (см. подробнее [Дуйчев 1972: 261]). Интересующее нас письмо № 257 занимает в источнике листы 99^v–100^v. Оно многократно публиковалось, (легко читаемое) факсимильное воспроизведение см. [Od slovianskij liturgie 1992: 10–12]), мы цитируем по критическому изданию [Sveta brata 1985: 93–95], но в использовании прописных букв придерживаемся пиетических написаний.

⁸⁴ Этот фрагмент и следующий по-русски приведен в кн. [Флоря 2000: 383]. Предпочитаем, однако, пользоваться собственным переводом.

⁸⁵ Папа Иоанн Павел II 31 декабря 1980 г. выпустил апостольское послание "Egregiae virtutis", приуроченное к 1100-летию апостольского послания папы Иоанна VIII князю Святополку. В послании 1980 г. свв. Кирилл и Мефодий объявлены, наряду со св. Венедиктом Нурсийским, "на все времена небесными сопокровителями всей Европы у престола Божия". В послании 1980 г. дана высокая оценка послания 880 г., содержится выписка из последнего и, в частности, сказано: "В этом послании одобряется и рекомендуется употребление славянского языка в литургии, чтобы 'на этом языке возносились хвалы Господу нашему Иисусу Христу и его делам'" [Апостольское послание 2001: 313].

⁸⁶ Пс. 116 1.

В документе приводится, далее, выписка из послания ап Павла (Флп 2 11), в которой содержится призыв, чтобы "всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца" Дается ссылка на другое послание того же апостола (1 Кор 14 5) "Желаю, чтобы вы все говорили языками"

Не удивительно, что на столь солидном богословском фоне сделан и вполне эксплицитный вывод о легитимности славянского языка в церковном употреблении *Nec sane fidei vel doctrine aliquid obstat sive Missas in eadem Sclavinica lingua canere sive Sacrum Evangelium vel lectiones divinas Novi et Veteris Testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere, quoniam, qui fecit tres linguas principales, Hebream scilicet, Grecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam* "Никакая здравая вера или учение не препятствуют, чтобы на этом славянском языке пелись Мессы, или прочитывались как Священное Евангелие, так и божественные наставления Нового и Ветхого Завета, если они хорошо переведены и истолкованы, равно как совершались прочие службы Часов⁸⁷, ибо Тот, кто сотворил три главных языка, то есть еврейский, греческий и латынь, Тот же сотворил и все прочие на похвалу Себе и славу".

Сделано единственное и несущественное ограничение папа предписал, повторяя отчасти повеление своего предшественника Адриана II, как оно отразилось в славянской версии⁸⁸, чтобы за богослужением Евангелие сначала прочитывалось по-латыни, а затем в переводе на славянский, да сѧ испълнитъ книжнѧе слово, ѡко въсхвалѧтъ ѿ всѧх ѧзыци

Послание 880 г. было отправлено князю Святополку через посредство Мефодия, стало быть, Мефодий прочитал о прямом осуждении триязычников – одним из первых

Соответственно текущая ситуация для Мефодия и его дружины изменилась теперь радикальным образом, и изменилась к добру Отсюда, по закону непосредственного вербального реагирования только на актуальный раздражитель, должны были радикально измениться и РП-тактики, а также и перлокутивные цели в прекативной коммуникации Лукавить в анабатическом общении со святым (например, не замечать изменения к благу и не благодарить за него) – этически невозможно.

Действительно, получив папскую поддержку, Мефодий с учениками, естественно, мог в дальнейшем предъявлять триязычникам авторитетнейший документ – приговор крайнего судьи в богословских вопросах, наместника первоверховного апостола Петра Триязычники, по церковной дисциплине, были теперь обязаны или замолкнуть⁸⁹ и покаяться, или же им надлежало выйти из ограды Церкви Папский авторитет, в отличие от авторитета епископского и тем более священнического, в состоянии искоренить ересь

Соответственно для славянского первоучителя триязычная опасность подрыва всего его (и Кириллова) жизненного дела существенно пошла на спад и даже совсем исчезла В любом случае, она больше не стояла, как раньше, на переднем плане

⁸⁷ Под *horarum officia* (службы Часов) понимаются последования суточного круга, ныне включающие в себя утреню, дневные часы, вечерню и повечерие, за исключением Мессы (= Литургии) (Состав службы Часов в IX в. точно не известен) О допустимости совершения Мессы по славянски в цитируемом фрагменте сказано также и отдельно

⁸⁸ Имеется в виду апостольское послание папы Адриана II славянским князьям Ростиславу, Святополку и Коцелю, отправленное ориентировочно в 868–869 гг. и, к сожалению, не сохранившееся в Ватиканском архиве Отсюда сомнения в его подлинности Послание дошло до нас в славянском переводе (в Житии Мефодия, гл. VIII), и в нем сказано сѧ же кдинѧ хранити обѣчан, да на мѣши пьрвѣе чѣтѡуть аплѧ и еванѣлиѧ римскѣ, тѧче словѣнскѣ [Лавров 1930 73–74] В этом послании, далее сказано аще же кѣто [] начьнетъ, дьрзновѣтъ, инѧко разврацѧти въ, гада книгѣ ѧзыка вашего, да боудѣтъ отълоученъ [] си бо соутъ вълци, а не овьца, ѡже достѡитъ ѿ плодѧ ихъ знѧти и хранитисѧ ихъ

⁸⁹ К ним можно отнести заключительные слова Жития Мефодия первоучитель оуста многорѣчньныхъ заградѧ

Формулируем гипотезу. В прекратившей коммуникации столь страстная словесная борьба с триязычниками, какую мы видим в тропарях IX/3 и IX/4 ДК, после июня 880 года невозможна. Напротив, для первоучителя и его присных должен был наступить период или умолчания о том, что отодвинулось в прошлое, или реминисценций о прошлом, но тогда с использованием глаголов прошедшего времени⁹⁰. Следовательно, имеются основания для мотивированной догадки, что оба тропаря написаны в момент актуального противоборства с триязычниками, а отсюда, путем отсеечения невозможного, и может быть установлен (по отношению ко времени написания ДК) *terminus ante quem* – до июня 880 г.

После указанного рубежа новые (= другие) ковы противоборцев-франков завладели вниманием первоучителей⁹¹. (Иное дело, что в дальнейшем для позиции преемников папы Иоанна VIII, начиная уже с 885 г., были характерны колебания и даже рецидивы впадения в осужденную ересь.)

Собственно, изложенная выше аргументация, добытая лингвистическим анализом, сама по себе уже достаточна для изложения гипотезы. Мы, однако, можем подтвердить ее еще аргументами, полученными от введения в научный оборот нового фактического материала (не известного исследователям предшествующего времени). Всего ниже обсуждаются две версии тропарей по источникам XIII–XIV вв.

Так, выше мы поместили версию концовки тропаря IX/3 по Сф, серьезно изменяющую перлокутивный эффект: **и посрамилъ кси кретигы триязычникы лютик конни оубъылъ**⁹² кси.

При сопоставлении с тропарем IX/3 по версии *Tn* видно, что содержательные перемены значительны: они отражают иную (переменившуюся) реальность. Пала триязычная ересь, триязычники посрамлены; их посрамление в Сф, в отличие от версии *Tn*, приписано теперь не часмой и отнесенной к будущему деятельности Мефодиевой книжной дружины, а – великомученику Димитрию, уже сыгравшему свою роль.

Грамматически дважды использованы формы перифрастического прошедшего времени (перфекта), а они показывают, что борьба с триязычниками отныне отошла в прошлое.

Естественно, мы не можем точно знать, кто предпринял редактуру текста, дошедшего до нас в Сф. Ясно, однако, что правка текста ДК предпринята человеком, который входил в ту же самую референтную группу, от лица которой писал автор ДК. Иначе он, редактор текста, переменял бы также строки (IX/1–4), отождествляющие совокупность скитальцев по землям и градам (Мефодий и его дружина). Следовательно, на редактуру решился из числа членов группы человек, обладавший на то полномочиями и авторитетом. Это, конечно, в первую очередь мог быть сам автор ДК.

Ситуация реконструируется следующим образом: когда при очередном праздновании памяти Димитрия (в октябре того же 880 года или, вероятнее, позже на год или два-три) Мефодию стало ясно, что предикации наличествующей версии устарели, он и решился переписать текст и воздать должное уже проявившему себя заступничеству великомученика. Фактически строки (5)–(7) – это благодарение.

⁹⁰ Если же предположить реминисценцию, то после триумфа воспоминания бывают спокойнее, а главное – все признаки текста, указывающие на текущий момент, переводятся в прошедшее время.

⁹¹ Противники слав. архиепископа не успокоились: по выражению писателя Жития Мефодия, "не прекратилась их злоба". Но теперь они стали выдвигать новые обвинения (в частности, в том, что он нарушает сложившиеся границы между диоцедами) и строить новые козни, о чем и говорится в заключительных главах Жития (дело дошло даже до ареста первоучителя); характерно, однако, что триязычная ересь в источнике больше не упоминается ни разу.

⁹² Вероятно, нужна конъектура – **оубылъ**. Она обсуждалась с А.А.Туриловым, которого благодарю за советы.

Первоучитель, несомненно, сознавал, что ересь разрушилась отнюдь не только по усилиям его книжной дружины. Переменить за год умонастроение одного и того же лица (Римского первосвященника) и перенастроить его от фактической поддержки ереси к ее отвержению – естественным путем невозможно. Исследователи и до сих пор не могут ответить на вопрос о том, что стало причиной радикальной перемены.

Стало быть, с учетом кончины первоучителя, а также если предположить, что правка была предпринята именно по случаю праздника, модификация текста могла иметь место – самое позднее в октябре 884 г. Первоучитель не только переменял грамматическое время, но и перестроил синтаксическое членение.

Итак, как мы думаем, первая версия тропаря была создана до июня 880 г., а вторая – или в октябре 880 г., или, вероятнее, в 881–884 гг., когда падение ереси стало общеизвестным.

Когда высказывается лингвотекстологическая гипотеза, необходимо, во-первых, рассмотреть другие возможные объяснения генезиса явления и, во-вторых, описать вероятный механизм, приведший к изменениям именно наблюдаемого вида.

Итак, не может ли быть такого, что строки (5) и (6) претерпели в *Сф* модификации просто вследствие бытования текста, т.е. в ходе его копирования? Выше мы показали, какого характера варьирование возникает спонтанным путем: на этом фоне столь масштабная перестройка текста может быть названа только редактурой-справой. Доводы идут от противного: на фоне строк (1)–(4) перемены в строках (5)–(7) слишком сконцентрированы (тогда как ошибки в тексте одинаковой сложности должны быть распределены примерно поровну); в строках (5)–(7) нет ни одного случая атомизма слова⁹³, т.е. нарушения когерентности текста песнопения (тогда как уже при неполно-синонимических и тем более паронимических заменах несвязность текста как правило возникает⁹⁴).

Следовательно, речь может идти не о спонтанной порче тропаря, а о его целенаправленной и сознательной правке. Чем руководствовался этот справщик (Мефодий), легко понять, если согласиться, что значение триязычной ереси после 880 г. сошло на нет. Просительная молитва стала благодарственной.

Теперь о возможном механизме редактуры. Поскольку мерность тропаря не нарушена и объемы исходного и отредактированного текстов по количеству слов и букв примерно одинаковы, представляется, что редактура проходила путем смыва или подчистки фрагментов, которые надлежало устранить, и написания на подчищенном месте фрагментов, которые вводились заново. Такова обычная процедура соразмерной справки (например, когда одно слово заменяется на другое при условии примерно одинакового числа литер). При этом редактор мог использовать те исходные фрагменты, которые сохраняли свое значение, т.е. не смыть, не подчистить их, а, напротив, навести заново.

Гипотетичная справа протекала так, как представлено ниже. Вверху – текст 5–7-й строк тропаря по версии *Тп* (т.е. предполагаемого текста до редактуры; внизу – тот же тропарь по версии *Сф* (т.е. после редактирования). Прямым шрифтом с подчеркиванием показаны сохраняемые при справе фрагменты; курсивом показаны вверху – подчищенный текст, внизу – текст, написанный по подчищенному:

на посрамление, блжне, триязычникъ и еретикъ лютъ воини бывающе.
и посрамилъ исн еретикъ триязычникъ люти воини оубили исн.

⁹³ Атомизм слова в древнем тексте – осмысленность отдельного слова (ошибочного варианта) при возможной смысловой гетерогенности текста; писец, совершая ошибку, тем не менее следил, чтобы отдельное слово давало смысл. См. подробнее [Верещагин 2001a: 280, 595].

⁹⁴ См. подробнее: [Верещагин 2001a: 280–281, 595].

Если принять догадку о записи справщика поверх подчищенного текста, то возникает вопрос: почему он не использовал фрагмент **триязычникъ и еретикъ**, а посчитал нужным предпринять перестановку – **кретигы триязычники**? (В других списках такой перестановки нет.) Ответов, на наш взгляд, может быть два; мы придерживаемся второго.

Прежде всего, возможно, что **кретигы триязычники** – это результат обычной в процессе бытования текста спонтанной метатезы парного словосочетания с равноположенными членами.

В то же время можно предположить и мотивированную, намеренную перестановку.

Тропарь IX-й песни ДК прописан богословски точно, акрибически. Так, в IX/4 содержится прошение уничтожить триязычную "лесь" и сказано, выражаясь по-современному, аккурратно: святой должен выступить не на телесную, а на духовную брань и попать не самих людей-триязычников⁹⁵, а исключительно их учение – **лесь попираа триязычникъ**.

Такую же точность предполагаем и относительно тропаря IX/4 *Тп*: пока папа Римский, как высший авторитет в богословских спорах, не обозначил сторонников триязычной доктрины как *еретиков*, они и в тропаре не получили клейма. *Триязычники*, правда, поставлены с еретиками в один ряд: **на посрамленик, блжне, триязычникъ и еретикъ**, но тем не менее копулятивный союз и имплицитно, что триязычники и еретики – разные категории людей⁹⁶.

Точно так же, кстати сказать, триязычники и еретики разведены в седальне *Ил* из Последования Кириллу Философу (см. выше). Триязычники не подходят под категорию, например, *еретиков на Востоке*. Стало быть, *триязычники и еретики* не слиты; догматико-вероисповедный статус триязычников оставлен без квалификации.

Когда в июне 880 г. высший авторитет дезавуировал главный тезис триязычников об исключительности священных языков для богослужения и богопознания, теперь сторонников тезиса можно было не по субъективному суждению (пусть даже архиеерея), а по церковному праву (*iure*) именовать *еретиками*. Эта перемена, на наш взгляд, и отразилась как в перестановке слов, так и в неслучайном пропуске союза *и*: по итогам строго грамматического анализа порождения смыслов, **кретигы триязычники** – это единая, цельная группа людей⁹⁷, а именно: людей, учение которых является разновидностью ереси.

Метатеза лексем – не случайна, еретики-*триязычники* теперь встали в ряд с еретиками-*арианами* или еретиками-*монофизитами* и т.д. Перед нами не бывшее соположение номинаций, а новая единая номинация: синтаксическая модель (не с копуляцией, а с примыканием существительных) – **кретигы триязычники** – первую позицию замещает лексемой, называющей видовой понятийный признак, а вторую – лексемой, называющей родовой.

Победа над триязычниками не была продолжительной. После смерти папы Иоанна VIII (882 г.), а также когда ушел из жизни архиепископ Мефодий (885 г.), т.е. когда исчезли сдерживающие авторитеты, триязычники снова подняли голову⁹⁸. Изгнанные из Моравии ученики Мефодия восприняли свою участь как возобновление преследований со стороны триязычников.

⁹⁵ Т.е. не уничтожить их телесно.

⁹⁶ Сошлемся на аналогию: *мытари и грешники* (Лк 15:1), *фарисеи и книжники* (Лк 15:2), *друзья и соседи* (Лк 15:6), *подруги и соседки* (Лк 15:9) и т.д. – это хотя и близкие, но разные категории людей.

⁹⁷ Т.е. не две группы, как раньше, – отдельно *еретики* и отдельно *триязычники*.

⁹⁸ Так, уже преемник Иоанна папа Стефан в послании Святополку (от времени ок. 885 г.), еще полагая Мефодия в живых, обвинил святителя в том, что он якобы неправо судит о Троице (стало быть, о *Filioque*) и что он при жизни назначил себе преемника (Горазда). Для князя, и без того настроенного враждебно, это был сигнал к атаке.

Действительно, одна стихира Шафариковой и Орбельской триодей, вошедшая в последование пятка пятой седмицы Великого поста (обнаружена и опубликована И. Карабиновым [Карабинов 1910: 227]), содержит горькое сетование и прямо указывает на "еретиков триязычников" (строка 3). Стихира пострадала в процессе бытования, и В. Мошин (на основе ряда списков) предпринял ее реконструкцию, которая (в нашей стихометрической версии) и помещается ниже [Mošin 1972: 123]:

- (1) Страсти спасныя приемъ ты, спасе рода чловѣческаго,
- (2) от страсти хотѣ своводити ны, новозванные языки,
- (3) прогнавъ еретики триязычники
- (4) по земѣмъ и странамъ страсти приемлѣще
- (5) оутѣши, мношестве, съхрани, оумножи и възрасти
- (6) нѣже искоупи кривизнъ своелъ чьстноюж
- (7) тѣло страстно, прѣщедре боже, вьсмьртне господи

Н.Л. Туницкий считал стихиру произведением Климента Охридского [Тунцкий 1913: 79].

Иными словами, период торжества над триязычниками продолжался с июня 880 по апрель 885 г., лишь при жизни Мефодия; это наблюдение лишний раз подтверждает, что редакция тропаря IX/3, сохранившаяся в *Сф*, скорее всего, выполнена им.

Приведем в заключение еще один, последний, аргумент. В том, что редактором тропаря IX/3 *Сф* был член той же самой референтной группы, что и автор того же тропаря в *Тп*, можно убедиться, если исследовать качественные особенности справки текста, явно предпринятой "посторонним". У нас есть подобная счастливая возможность: тропарь IX/4, представленный в *Шд* (публикацию см. выше), отредактирован именно сторонним лицом.

Если редакция антиграфа *Сф* проходила путем смыва или подчистки старого текста и записи на том же пергамене новой версии, то, напротив, непосредственную редактуру, имевшую результатом версию *Шд*, предпринял переписчик прямо в ходе своей работы с антиграфом: он пошел на модификацию текста, поскольку тот, по всей видимости, показался ему непонятным.

Все признаки установки на внесение ясности в текст – налицо.

Переписчик-редактор оставил неприкосновенной 1-ю строку (*Потщи сѧ, славне, и вари днѣ*), а во 2-й предпринял две замены: вместо *вокводѣство* вписал *мужѣство*, а вместо *триязычникъ – поганыхъ*. К моменту копирования канона (вторая половина XIV в.) представление о ереси IX в. уже давно утратилось, и существовавшая временно и сейчас позабытая *льсть триязычникъ* была заменена на всегда актуальную *льсть поганыхъ*. Антиграф, однако, к счастью, оставил свой след: редактор, написав *поганыхъ*, должен был был выпустить заменяемую лексему *триязычникъ* антиграфа, но по инерции он принялся выписывать излишнее слово, пока не спохватился. Подобные недосмотры особенно часты при переходе со строки на строку, что и наблюдается в данном случае. Однако, уже написанные шесть букв *триязы* переписчик оставил; возможно, в дальнейшем он намеревался их вымарать.

В строке (3) элиминировано местоимение 1-го л.: вместо конкретного *чьстною ны съхрани* стало всеобщее *чтно нынѣ схранан*.

Далее, референтная номинация 4-й строки *въ варварѣхъ, сѣе, сущаа оѣства*, видимо, также показала редактору неясной: отнести ее к себе, в том числе к себе как к члену христианской екумены, он не мог, поэтому номинация была отнесена к кому-то неизвестному – к "ним". Отсюда включение местоимения 3-го лица: *настави ꙗ въ пристанище чьстнок*. Из моления "за себя" тропарь превратился в моление "за другого", и соответственно, конечно, переменялась его перлокутивная цель.

Если теперь сравнить две редакции по сущностным характеристикам, то в первой мы без труда видим модификацию текста (вслед за изменением ситуации) членом той же самой референтной группы выходцев из Солуни, тогда как во второй модификация предпринята человеком, не имеющим к ней отношения. Редактором версии *Шд* Мефодий не мог бы быть ни в коем случае. Однако, чтобы посчитать его редактором версии *Сд* – препятствий нет.

Итак, результаты референтного, рече-поведенческого и перлокутивного анализа IX-й песни ДК, затем сопоставленные со свидетельствами других источников, а также подключение нового материала (на первом месте тропаря IX/3 в версии *Сф*) позволили изложить догадку о времени создания и редакции знаменитого канона. Разнообразные аргументы столь велики числом, что дают основание для выдвижения гипотезы⁹⁹

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев А А 2001 – Текстология переводных произведений (Священное Писание) // Д С Лихачев при участии А А Алексеева и А Г Боброва Текстология на материале русской литературы X–XVII вв. СПб 2001
- Алфавитная Синтагма 1996 – Алфавитная Синтагма М Властара / Перевод с греческого Н Ильинского (Допечатка) М, 1996
- Ангелов Б Ст 1958 – Из старата българска, руска и сръбска литература София 1958
- Ангелов Б Ст 1966 – Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски // Климент Охридски Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му София 1966
- Апостольское послание 2001 – Апостольское послание “Egregiae virtutis” // Православие и католичество от конфронтации к диалогу Хрестоматия / Сост А Юдин М, 2001
- Аршинов В 1999 – Событие и смысл в синергетическом измерении // Событие и смысл (Синергетический опыт языка) М, 1999
- Бътлър Т 1987 – Методиевият канон в чест на Димитър Солунски // Кирило-Методиевски студии Кн 4 София, 1987
- Бахтин М М 1979 – Высказывание как единица речевого общения. Отличие этой единицы от единиц языка (слова и предложения) // М М Бахтин Эстетика словесного творчества М 1979
- Брудный А А 1998 – Психологическая герменевтика Учебное пособие М 1998
- Верецагин Е М 1996 – Христианская книжность Древней Руси / Отв редактор акад О Н Трубачев М, 1996
- Верецагин Е М 1997 – История возникновения древнего общеславянского литературного языка Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников М 1997
- Верецагин Е М 1998 – Древний список последования св Димитрию Солунскому // Palaeobulgarica Старобългаристика XXII (1998) 4
- Верецагин Е М 2001а – Церковнославянская книжность на Руси Лингвотекстологические разыскания / Под редакцией и с предисловием акад О Н Трубачева М, 2001
- Верецагин Е М 2001б – Еще раз об этнической принадлежности славянских первоучителей Кирилла и Мефодия // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья “Славяне и их соседи” XX конференция памяти В Д Королюка Сборник тезисов М, 2001
- Верецагин Е М В Г Костомаров 1999 – В поисках новых путей развития лингвострановедения концепция рече-поведенческих тактик М, 1999
- Верецагин Е М В Г Костомаров 2000а – В поисках новых путей развития лингвострановедения сингулярные рече-поведенческие тактики М, 2000
- Верецагин Е М В Г Костомаров 2000б – Хранитель и Творец русского языка и культуры Опыт применения методик исчисления смыслов к произведениям А С Пушкина М 2000
- Верецагин Е М В Г Костомаров 2000в – Рече-поведенческое исследование Притчи Пушкина о блудной дочери // ВЯ 2000 № 2
- Верецагин Е М В Г Костомаров 2002 – Мирознание вне и посредством языка В поисках новых путей развития лингвострановедения гипотеза (10го)эпистемы М 2002
- Верецагин Е М В Б Крысько 1999 – Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги Статья первая // ВЯ 1999 № 2, Статья вторая // ВЯ 1999 № 3

⁹⁹ Содержание статьи обсуждалось с В Б Крысько и А А Туриловым, благодарю их за большую помощь

- Верещагин Е М Г Ротэ 1996 – Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям XII–XIII вв. Наборное издание. Последования дней декабря с 1-го по 8-ой / Подгот и прокоммен Е М Верещагин, А Г Кравецкий, Д Кристианс, Л П Медведева Г Ротэ Н Трунтэ / Под ред Е М Верещагина, Г Ротэ // Abhandlungen der Nordrhein Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd 98 Opladen, 1996
- Воронов А Д 1878 – Древнеславянский канон св Димитрию Солунскому // Труды Киевской духовной Академии Вып I, IV за 1878 г
- Гадамер Г Г 1991 – Семантика и герменевтика // Г-Г Гадамер Актуальность прекрасного М, 1991
- Гаспаров Б М 1996 – Язык, память, образ Лингвистика языкового существования М, 1996
- Гиренок Ф 1999 – Археография события // Событие и смысл (Синергетический опыт языка) М, 1999
- Горский А В 1865 – О древних канонах святым Кириллу и Мефодию // Кирилло-Мефодиевский сборник В память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, [] изд М [П] Погодиным М, 1865
- Горский А В Невоструев К И 1917 – Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки Отдел 3 Книги богослужебные Вып 2 М, 1917
- Грайс Г П 1985 – Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике Вып XVI М 1985
- Дуйчев И 1972 – За документите из Ватиканския архив, относящи се до българската история (IX XIV век) // И Дуйчев Българско средновековие Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България София, 1972
- Житие 2001 – Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев Житие св исповедника Никиты, игумена Мидийского / Перевод, составление, статья Д Е Афиногенова М, 2001
- Жития на светиите 1974 – Жития на светиите София, 1974
- Ильинский Г А – Рукописи Зографского монастыря на Афоне // Известия Русского археологического института в Константинополе Т XIII, 1908
- Иссерс О С 1999 – Коммуникативные стратегии и тактики русской речи Автореф докт дис Екатеринбург, 1999
- Карабинов И – Постная триодь Исторический обзор ее плана, состава редакций и славянских переводов СПб, 1910
- Каталог – Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв, хранящихся в ЦГАДА СССР Ч 1–2 М, 1988
- Климент Охридски 1970 – Събрани съчинения Т I Обработили Б Ст Ангелов, К М Куев Хр Кодов София, 1970
- Кожухаров С 1986 – Методиевият канон за Димитър Солунски (нови данни за история на текста) // Кирило-Мефодиевски студии Кн 3 София, 1986
- Кожухаров С 1988 – Мефодий и Наум Охридский и формирование славянской гимнографической традиции // Symposium Methodianum / Hrsg von K Trost, E Volkl, E Wedel Neuried, 1988
- Кожухаров С 1995 – Канон за Димитър Солунски // Кирило-Мефодиевская энциклопедия Т II София 1995
- Красножен М (Е) 1911 – Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви Аристин Зонара и Вальсамон Юрьев, 1911
- Крикпе С 1986 – Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике Вып XVIII М 1986
- Кунцлер М 2001–2002 – Литургия Церкви / Пер с нем Ч I–II М, 2001, Ч III М, 2002
- Лавров П А 1930 – Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности Л 1930
- Лопатин Л М 1896 – Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии Т VII Кн 2 (32) 1896
- Лурья А Р 1970 – Мозг человека и психические процессы Т 2 М, 1970
- Попов А [Н] 1875 – Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян XI–XV вв, М, 1875
- Правила 1994 – Правила Православной Церкви С толкованиями Никодима, еп Далматинско-Истринского Т I СПб 1911, Т II СПб, 1912 (Допечатка) М, 1994 (в 2-х тт)
- Райков Б Кожухаров Ст Миклас Х, Кодов Хр 1994 – Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора София, 1994

- Серебренников Б А 1988 – Общественное и индивидуальное сознание // Б А Серебренников Роль человеческого фактора в языке Язык и мышление М , 1988
- Серль Дж 1986 – Косвенные речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике Вып XVII М , 1986
- Серль Дж Вандервекен Д 1986 – Основные понятия исчисления речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике Вып XVIII М , 1986
- СК – Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв М , 1984
- Соболевский А И 1990 – Церковнославянские тексты моравского происхождения // Русский филологический вестник 1990 № 1–2
- Творения 1993 – Творения св отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп Константинопольского в русском переводе Т II Кн 1 СПб 1899
- Туницкий Н Л 1913 – Св Климент еп Словенский Его жизнь и просветительская деятельность Сергиев Посад, 1913
- Турилов А А Мошкова Л В 1999 – Славянские рукописи Афонских обителей / Сост А А Турилов, Л В Мошкова Под редакцией А Э Н Тахиаоса Фессалоники, 1999
- Флоря Б Н 2000 – Сказания о начале славянской письменности СПб , 2000
- Цонев Б 1923 – Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека Т II София, 1923
- Чейф У Л 1983 – Память и вербализация прошлого опыта // Новое в зарубежной лингвистике Вып XII М , 1983
- Ягич 1886 – Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г Труд орд акад И В Ягича СПб , 1886
- Avenarius A 1973 – Die Awaren und die Slaven in den Miracula sancti Demetrii // Byzantina Bd 5 1973
- Aland K und Aland B 1989 – Der Text des Neuen Testaments Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik Stuttgart, 1989
- Beck H - G 1977 – Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich München, 1977
- Bruckner A 1913 – Die Wahrheit über die Slavenapostel Berlin, 1913
- Дуичев I 1961 – Il problema delle lingue nazionali nel Medio Evo e gli Slavi // Ricerche slavistiche VIII, 1961
- Dummler E 1854 – Die Pannonische Legende vom hl Methodius // Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen Bd XIII, 1854
- Dvornik F 1970 – Byzantine missions among the Slavs SS Constantine-Cyril and Methodius New Brunswick, 1970
- Goffman E 1974 – Das Individuum im öffentlichen Austausch Frankfurt-am-Main, 1974
- Grivec F 1960 – Konstantin und Method Lehrer der Slaven Wiesbaden 1960
- Halkin F 1957 – Bibliotheca Hagiographica Graeca Brussels, 1957
- Hergenrother J 1869 – Monumenta Graeca ad Photium eiusque Historiam Pertinentia Ratiosbonae (= Regensburg), 1869
- Jakobson R 1965 – Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi // Sborník prací Filosofické Fakulty Brněnské University XIV, 1965, řada uměnovědná, F 9 (= Selected Writings, VI, 1, 1985)
- Jakobson R 1985 – Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody Commemorations of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius // Selected Writings V VI Berlin etc , 1985
- Kujew K M 1966 – Zur Geschichte der "Dreisprachendoktrin" // Byzantinobulgarica Vol I Sofia 1966
- Lampe 1976 – A Patristic Greek Lexicon / Ed by G W H Lampe Oxford, 1976
- Lemerle P 1953 – La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula s Demetrii // Byzantinische Zeitschrift, Bd 56, 1953
- Lemerle P 1979–1981 – Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Demetrius V I–II Paris 1979–1981
- Matejko L 1001 – *Отъ мѣглы лютыя и невѣжды ствѣ очисти ны* // Cyrillo-Methodiana In honorem Aemiliae Blahová et Venceslai Konzal Praha, 2001
- Migne J - P 1865 – Patrologiae Cursus Completus Series Graeca accurante J P Migne T 88 Paris, 1865
- Mošin V 1972 – Heretici trojezičnici u staroslavenskom prijevodu Trioda // Slovo V 22 Zagreb, 1972

- Obolensky D* 1994 – The Cult of St Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations // Dimitri Obolensky Byzantium and the Slavs Crestwood, 1994
- Od slovienskiej liturgie* 1992 – Od slovienskiej liturgie ku slovenkej provinci Korene kresťanskej kultúry na Slovensku Bratislava 1992
- Otto R* 1963 – Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen München, 1963
- Papadopoulos Kerameus A* 1897 – Φωτισκὰ St Petersburg, 1897
- Pike K L* 1967 – Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior The Hague, Paris, 1967
- Russel B* 1922 – The analysis of mind London, New York, 1922
- Schonborn Ch* Unter Mitarbeit von M Konrad und H P Weber 2002 – Gott sandte seinen Sohn Christologie AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie Bd VII 2002
- Schubert H* 1916 – Die sogenannten Slavenapostel Constantin und Methodius Ein grundlegendes Kapitel aus den Beziehungen Deutschlands zum Südosten Vortrag, gehalten in der Gesamtsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am 26 Februar 1916 Heidelberg, 1916
- Sveta brata* 1985 – Sveta brata Cyril in Method v zgodovinskih virih ob 1100 letnici Metodove smrti Ljubljana, 1985
- Thomson F* 1991 – SS Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy Trilingualism A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages // Analecta Bollandiana, Revue critique d'hagiographie T 110 Fasc 3–4 Bruxelles, 1992