

## БАЛТИЙСКАЯ «БАСНЯ» В СОСТАВЕ ХРОНОГРАФА 1261 ГОДА. ФОЛЬКЛОРНЫЙ НАРРАТИВ О СОВИИ

ИЛЬЯ ЛЕМЕШКИН

*Философский факультет Карлова университета,  
Институт славистических и восточноевропейских исследований, Прага*

Сказание о Совии и древнеславянский перевод Иоанна Малалы, находящиеся в «Хронографе 1261 г.», имеют длительную традицию изучения. Впервые Совьево сказание было опубликовано в 1851 г. кн. М. Оболенским. Первоиздатель настаивал на «графическом» способе передачи *Архивского* списка<sup>1</sup> Хронографа (далее – *ACh*): «Надобно, чтоб исследователь имел перед своими глазами все филологические и палеографические подробности разбираемого им памятника. Употребление тех или других букв и знаков часто может указать место и открыть время составления и переписки памятника»<sup>2</sup>. Текст Совьева сказания по *Виленскому* списку<sup>3</sup> (далее – *VCh*) появился позднее, в 1882 г., в «Описании рукописей Виленской публичной библиотеки...», причем на вес Хронограф издателем (Ф. Добрянским) было отведено смехотворных десять страниц<sup>4</sup>.

Несмотря на декларируемый палеографический метод, избежать ошибок, бесспорно и целостно издать *каждый* составной текст было просто не по силам. Говоря о публикации Совия, нельзя забывать, что М. Оболенский и Ф. Добрянский не имели ничего общего с балтистикой. Исходя из требований избранного научного жанра, издатели преследовали совсем иные цели и задачи. М. Оболенский вводит в научный обиход новую рукопись, знакомит читателя с древнеславянским переводом Малалы, с «Летописцем Переяславля Суздальского» (входящим в состав того же сборника), формулирует вопросы, некоторые из которых остаются нерешенными вплоть до наших дней. Ф. Добрянский вскрывает еще более обширный пласт: описывает не один сборник, а все церковнославянские и древнерусские рукописи, хранимые в Виленской публичной библиотеке.

М. Оболенскому и Ф. Добрянскому наверняка были известны тексты внутри Хронографа, так или иначе связанные с Совьевым сказанием, однако

размах их научных начинаний не позволял останавливаться на «мелочах». Из хронографа ими выхватывается только *часть* Совия, но зато часть наиболее для них важная – содержащая датировку протографа (и, соответственно, Малалы). Только поэтому в их трудах звучит имя Совия.

Несмотря на объективную неудовлетворительность публикаций 1851 и 1882 гг., они до сих пор воспринимаются в качестве надежных и отправных. Безграничное доверие к перепечаткам полуторавековой давности в конечном итоге обернулось возникновением ряда научных мифов, напр., об искаженности Виленского и большей сохранности Архивского списков. Избежать подобных недоразумений будет можно только тогда, когда появится целостное и критическое издание Хронографа. Настоящая статья имеет целью посылить способствовать критическому изданию текста.

### **Несколько замечаний общего характера**

Будучи предметом пристального интереса, Хронограф изучался в двух аспектах. Византинисты, а вместе с ними историки славянской письменности, рассматривали Хронограф как одну из реализаций переводной хроники Иоанна Малалы на славянской почве. Совьева «глосса», находящаяся в Хронографе, привлекалась исключительно в целях датировки «древнерусского Малалы». На основании «вставного» балтийского сегмента историки письменности пытались установить когда, где и кто взялся за переписывание Малалы. В балтистике за Хронографом с самого начала закрепился статус «ценнейшего источника по балтийской религии и мифологии». Уникальный фольклорный нарратив механически извлекался из повествовательной ткани и изучался вне зависимости от текстового окружения (по Оболенскому или Добрянскому производилась интерпретация темного мифотекста). Для первых хронографическая «вставка» являлась дополнительным атрибутом, высвечивающим историю древнерусского Малалы, для вторых та же самая «вставка» представляла замкнутый мифолого-балтистический интерес.

Будучи атрибутивным археографическим средством, с одной стороны, и самодостаточным повествовательным звеном, с другой, сказание о Совии никогда не рассматривалось в контексте литературно-художественного целого, не соотносилось – содержательно и типологически – со своим текстовым окружением.

В авторитетных «Источниках по балтийской религии и мифологии» Совьево сказание кодифицируется как «Jono Malalos kronikos intarpas»<sup>5</sup>. Справедливости ради необходимо отметить, что подобное определение лишь очень приблизительно отражает существо вопроса. Данного взгляда можно придерживаться, встав на позицию византинистов. Для них, увлеченных поиском и реставрацией византийского текста, не существует ничего, кроме Малалы. Однако те же самые исследователи вынуждены признать, что на славянской почве Малала в качестве самостоятельного произведения не существует<sup>6</sup>.

Совьева «сказа», соответственно, привлекается не в состав Малалы, а в Хронограф. Помимо переводной Хроники и Совия в Хронографе используются библейские тексты, апокрифические сказания, «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского и пр. тексты. Отдельной, самостоятельной Хроники Малалы как таковой нет. Существует объединяющий жанр Хронографа и только с ним мы вправе работать.

Употребление термина «intarpas» вызывает большие сомнения. Вставка вставку – рознь. По отношению к обобщающему «своду» все компоненты, образующие единое строение, являются своего рода вставками: и книги Мала-лы, и Совий, и ветхозаветное Бытие и все остальные сочасти. По ходу даль-нейшего изложения будем избегать подобной характеристики. Она подспудно предполагает спорадичность и механичность при использовании балтийского материала. Именно понятие «intarpas» навело на мысль, что в Хронографе ни-чего иного балтского уже нет и быть не может. Как будет показано ниже, это не так. Художественная специфика балтийской глоссы заключается в том, что по воле автора Совьева «вставка» становится если не несущим каркасом, то одним из краеугольных камней всего художественного строения.

## Принципы структурной организации производства. Связочный нарратив о Совии

Все органические сочасти хронографического произведения, и сказание о Совии не исключение, отвечают определенным структурным требованиям. Начало каждого слова\* украшает киноварное заглавие, каждый тематический блок, маломальское смысловое единство начинаются с инициала. При ближайшем рассмотрении оказалось, что внутри текста, между конкретными нарративными звеньями, подчас вставляются *связочные элементы*. Они служат переходниками от одного источника к другому и, подготавливая читателя к дальнейшему изложению, сжато излагают содержимое следующего повествовательного блока. Редкие связочные части призваны восполнить компилятивный шов, озаглавить начало нового текста, *важного для писателя*.

Хронограф открывает «Шестоднев» Иоанна Экзарха. После событий первых дней творения, в конце шестого дня-слова находится первый по очереди связочный элемент – пространное заглавие хроники Малалы:

иꙗзложеніе, і ѿ а́нѣна вывшаго ѿ а́нтіѡхінска ꙗ́велї  
каго града. сꙋрїа малыа, ѡ лѣтѣхъ мирж. ~  
сѣло добро мно҃ єъ кратѣхъ сказаѹти, кѡѡждо  
глаꙗзнь повѣстїи. ю моу҃ссѣмъ хранографо  
повѣдаемы со҃у, и дїдоу҃мо, и фео̀дѣло и климе  
нто, и діѡдоро, и домнино, и еѡѡстафїе, и инѣ

\* Хронограф поделен на «слова» – отдельные части-главы.

много трѣѣшиса, хронографъ, ѿ историкъ, ѿ  
 творецъ сказаѣти ѿ мнѣ по истинѣ, слъчѣша//  
 ѿса вѣ части, ѿ вѣ лѣта црѣ. вѣшѣша въ оуши мои,  
 глго оубо ѿ црѣва sinona, ѿ пото<sup>м</sup> црѣтвоявѣшѣ.  
 лѣпо<sup>ж</sup> ѿи, ѿже воудѣ по мнѣ писати. ѿ по сѣ<sup>м</sup> блго//  
 дати дѣла. сказаѣша оубо прѣѣ списавѣшѣ.  
 мирскоѣ вѣтѣ сѣце сѣще. + (VCh-10v<sup>7</sup>)

[‘Jono, kilusio iš Mažosios Sirijos Antiochijos didžiojo miesto, atpasakojimas apie pasaulio istoriją. Laikau geru dalyku trumpai perpasakoti kiekvieną skyrių tą pasakojimą, kuriuos išdėstė kronikininkas Mozė, Didumas, Teofilas, Klemensas, Diodoras, Dominas, Eustatijas ir kiti daug darbavęsi kronikininkai, istorikai ir kūrėjai. Taip pat teisingai nusa-  
 kyti ir ką pats sužinojau, ir kas nutiko karaliaus valdymo laikais jo valdose, kitaip sakant, karaliaujant Zenonui ir po jo valdžiusiesiems. Man nurašius pasaulio istoriją, lengviau bus rašysiantiems po manęs.’]\*

Далее, с седьмого и вплоть до тридцать третьего слова, в тесном переплетении с основополагающей библейской историей преподносятся древнегреческие мифы в изложении Иоанна Малалы.

Совьево сказание располагается «внутри Малалы», а именно в 18 слове Хронографа, однако уже в конец 17 слова заблаговременно помещена связочная часть. *Связочный текст о Совии* в композиционном отношении занимает такое же исключительное положение, что и заглавие Малалы. Обе связки – и заглавие Малалы (кон. 6 сл.), и связочный Совий (кон. 17 сл.) – предуведомляют, сигнализируют о начале следующего, *ценного для писателя источника*. Первая связка помещается после «Шестоднева» и перед византийской хроникой, вторая – внутри Малалы перед балтийским устно-поэтическим материалом. Другие, механические и «повседневные» компиляционные швы, напр., соединение Малалы, ветхозаветных книг, апокрифов, Бесед Иоанна Златоуста и т.д., оставлены без особого внимания, лишены связочных нарративов.

В настоящее время идет подготовка отдельной публикации со всеми хронографическими свидетельствами о Совии. Пользуюсь случаем поблагода-

---

\* Редакции *Tautosakos darbai* первоначально была предложена более обширная статья, содержащая пространное приложение. В связи с эдиционными ограничениями было решено издать исследование без материалов, на которых оно базируется. Все тексты, в которых описывается или только упоминается Совий, готовятся к изданию отдельной книгой. Некоторые вопросы и проблемы были предметом специального рассмотрения в статьях: «Иоанн Малала и фольклорное сказание о Совии в составе Хронографа 1262 г. Переводная византийская хроника и древняя литовская литература» – *Byzantinoslavica*; «Dar kartą apie Sovijaus vardo etimologiją» – *Acta Baltico-Slavica*; «1262 m. chronografas ir senoji Lietuvos raštija» – *Senoji Lietuvos literatūra*. Оригинальные места Хронографа, впервые вводимые в научный оборот, решено издать с параллельным переводом на литовский язык. Общеизвестный (по изданию *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* – BRMS) текст о Совии в целях экономии места заново и целостно здесь не переводится – И. Л.

ритель Институт литовской литературы и фольклора, взявший на себя хлопоты по изданию древних текстов. Здесь приведем текст-связку (по Виленскому списку) в упрощенном виде, без указания вторичных исправлений, нумерации строк и маргиналий:

~ Нї совѣѣа многого родѣ оуѣѣ//  
 дати коротѣ великаго ѡграженїа. оуловнѣш ди//  
 еїи вепрь, стоуѣнѣ дааше тѣ пищѣ, и кѣшаа//  
 шѣ пройти въ адаз, невозмогѣш же са емѣ пройти  
 ерѣты ѡсмыѣ въ адаз, кѣ декаѣтѣ же прїше оумоли  
 роженѣ ѡ негѣ, и пѣсти и въ адаз. котораѣше же са  
 нанѣ братїа егѣ, нѣкѣ испѣсти ѡца ихъ въ адаз.  
 ѡнѣ ижеже который кѣ ѡцю своѣмоу въ адаз снї//  
 де, егѣ въ земли черѣвѣми снѣдаѣ бывааше и инѣми мнѣ//  
 гыми, и въ дреѣхъ бѣчелами, и ѡсѣлами, и камаѣри снѣ//  
 даѣмъ бывааше. емоу на крадѣ ѡгньнѣхъ сѣгорѣшѣ.  
 нѣкѣ на въздѣжѣ покойнѣ быти.+ (VCh-27)

[‘Sovijaus gausiai giminei neregėti didžiojo aptvėrimo vartų. [Jam] pagavusiam laukinį šerną netinkamai davė tiems valgi ir bandė nueiti į pragarą. Jam nepajėgusiam praeiti pro aštuonerius vartus į pragarą, prie devintųjų priėjęs permaldavo gimusį iš jo, ir [tas] įleido jį į pragarą. Užsirūstino ant jo broliai, kad išleido jų tėvą į pragarą, jis gi pabėgo nuo jų, pas savo tėvą į pragarą nužengė. Jis gi žemėje kirminų ir kitų daugybės buvo suėstas; o medyje bičių ir vapsvų bei uodų suėstas buvo; jam gi ugniniame lauže sudegusiam – kaip ore ramybę gavo.’]

### Малала и Совий. Галерея погребальной обрядности

Значимость Совьева сказания\*, подкрепляемая исключительными приемами структурной организации, находит подтверждение и одновременно объяснение в плане содержания.

Хроника Малалы в изложении древнерусского писателя напоминает своеобразную антологию погребальных обычаев. Изображение смерти и «студного» погребения становится неотъемлемой частью жизнеописания древних героев и богов. Ахиллес, Эант и иные по радоу ѣллини [‘graiķų kilmės’] сжигают свои тела на крадах огненных. Прославленный Геракл самъ са въ ѡгнь възрѣже и оумре (VCh-50v) [‘pats įpuolė į ugnį ir numirė’]. Смертным, а потому и

\* Необходимо особо подчеркнуть, что с Совием приоткрывается завеса над авторством памятника. Совьево сказание – единственное место Хронографе, где писатель, датируя свой труд от первого лица и в полный голос заявляет о себе и о своей литературной позиции: лѣ же имѣю ѡ акїмелѣхъ, и многогѣ родѣ сквернаго совѣѣ, до сего лѣта енаѣ начахѣ писати кнїгы сї, естъ лѣ во. г. и ѣ и. м. и. с. лѣ тобѣио.

погребенным изображается сам Зевс: оὔμῖραᾰ <...> ζεοῦς повелѣ положить въ крѣстѣ ѡстровѣ. ѿ сѣтвориша ѿмх хра̑ снѣвѣ егѡ. ѿ положиша ѿ въ крѣстѣ ѡстровѣ въ гробѣ. егѡ гробъ естъ въ критѣ ѿ доселѣ. на нѣ же пишѣ здѣ лежѣ оὔμρз, ζεοῦς, егѡ ѿ δῖα наричѣо (*VCh*-33r) [‘Mirdamas... Zeus liepė paguldyti jį Kretos saloje. Sūnūs pastatė jam šventyklą ir įdėjo jį į karstą Kretos saloje. Tas karstas iki šiol esąs Kretoje. Ant jo užrašyta: „Čia guli miręs Zeus, jį gi ir Dzeusu vadina“.’] Вводимый им способ погребения становится более понятным, когда речь заходит о смерти его сына Диониса: ѿ делѣфи пришѣ тоῦ оὔμρѣ, положено бѣ въ гробѣ тѣло егѡ тоῦ, ѿ ѡрѣжѣ своѣ тѣ повеси сам <...> естъ видѣти рѣ гробъ егѡ, вѣ делѣфѣ, блѣ аполона златагѡ, подлзгъ ѡснованѣа зѣнѣа, на немже е писанѡ, зѣ лежѣ оὔмерлз дѣѡнѣ (*VCh*-40v-41r) [‘I Delfus atėjes, čia numirė. Jo kūnas buvo paguldytas į karstą, o savo ginklus čia pats pakabino... Kalbama, kad Delfuose netoli auksinio Apolono, skersai pastato pamatų, matyti jo karstas, ant kurio užrašyta: „Čia guli miręs Dionisas“.’] В другом месте эквивалентом пресловутого гроба выступает некий ковчег внутри языческого требника: ѿ тѣло егѡ положѣша вѣноуѣтрѣ, оῦ требника на честь, посланѣи же с нѣмз сѣтвориша ѿмх ковчегъ ѿ положиша ѿ. ѿ написавше на нѣ трѡѡсъ црѣ асѣнскъ съ требѡѡ, лежащаго здѣ нагоῗмида снѣ бѡѣго положи оῦ дѣѡса, сѣ сѣтвори танѣталъ. на оῦтѣшенѣ ѡцѣю своѣмоῗ. нѣбѡ бѣ ѡбѣчѣѣи елѣлинѡ погребѣти въ требѣници вѣнѣтрѣ трѣпа мѣртѣа члѣкъ за ѡскверненѣе тѣѣ (*VCh*-47v) [‘Jo [Ganimedo] kūną padėjo šventovės viduje, prie pat aukuro, šlovinimui. Kartu su juo keliavę pasiuntiniai padarė jam skrynią ir jį įdėjo, ant jos užrašė: „Azijos karalius Trosas su auka. Čia gulintį Ganimedą, savo sūnų, padėjo prie Dzeuso“. Visa tai Tantalas padarė, idant pradžiugintų savo tėvą, nes buvo graikų paprotys šventuosius išniekinusių mirusių žmonių lavonus laidoti aukuro viduje.’]

В том же самом ключе подается местное балтийское сказание. Как Зевс и другие смертные, возмнившие себя богами, Совий вводит *свой* способ погребения, очередною сказою пополняя коллекцию языческих прегрешений. Сovieй не придумывает ничего принципиально нового. До него всемирная история знала другого основоположника кремации. Им является Заратустра, по хронографической генеалогии, внук Крона, сын Нина и Семирамиды: *zēroāstrz, narocitʰ āstronʰ przso. iŋe načā ēġā хотѣти оумрѣти, молиса ѿ ѿгна нѣнā потрѣлѣ быти, рекз прзсо, ѣкѡ аще сожжѣ мѧ ѿгнь, горащѣ костѣи моѣ возмете ѣ скрыйте ѣ оу себе, ѣ неймать ѿскзѣти црѣво ѿ вашѣ землѧ. елико лѣ хранили моѧ кѡсти, ѣ моѣи выкржильѧ ѿ ѿгньнаго воздѧха потрѣлѣ бѣи, ѣ сзтвориша прзси ѣкѡ рѣ имз ѣ имѡѣ хранишѣ ѿстанѡ ēġво ѣспепелѣвѣши даже ѣ доселѣ* (*VCh-32r-32v*) [*‘Zaratustra – žinomas persų astronomas. Panoręs mirti, meldėsi, kad būtų sunaikintas ugnies. Persams pasakė: „Kai mane ugnis sudegins, paimkite mano degančius kaulus ir paslėpkite juos savo žemėje [pažodžiui ‘pas save’], ir jūsų karalystėje nebus skurdo, kol saugosite mano kaulus“*. Meldėsi žvaigždėms, ir ugnies oro buvo paimtas. Ir padarė persai taip, kaip jiems pasakė, ir saugojo supelenėjusius palaikus iki šios dienos.] Среди других форм похоронной обрядности пример Заратустры наиболее близок Совию. Оба в разное время, но первыми вводят практику трупосожжения: один у древних персов, второй у прусов и их соседей.

Бросается в глаза фонетический параллелизм этнонимов прэсы – прэсы, который не выпадит случайным. Почитатели Заратустры названы *персами* в честь Персея, учредившего культ огня: и по<sup>ч</sup>юкса бы<sup>и</sup>хш прэсѣоу<sup>с</sup>з. ѿ тогѣ ѿгна възжѣ двѣ ѿгнь, и имѣаше его хранаше оу себѣ. и то ѿгнь нест сз собою, градѣ въз прэскыа страны. въз црѣва своа, и наоу<sup>ч</sup>и на чѣтити и теорѣ<sup>и</sup> томоу ѿгню и повѣдаше и. видѣ вса егѣ снѣси снийде. и и до ннѣ чѣтнз и тѣ имѣть прэси акы бѣ ѿгнь (VCh-38v) [‘Ir pasirodē čia buvusiesiems, tarsi Persējas nuo tos [dangaus] ugnies užsidegė ugnį. Ir ėmė ją saugoti patys. Ir tą ugnį nešėsi keliaudami į persų šalį, į savąją karalystę. Ir išmokė juos [persus] gerbti ir rūpintis ta ugnimi, ir papasakojo jiems, esą matę, kaip ji iš dangaus nusileidusi. Iki šiol tą ugnį gerbia ir dievu laiko.’] С другой стороны, *совицею* называются почитатели Совия, а, значит, сторонники трупосожжения. Персы и прусы (и в целом балты) были известны своим огнепоклонничеством, поэтому их взаимное сближение в средневековой историографии не кажется удивительным (ср., напр., *Olaus Magnus. Historia de gentibus septentrionalibus*, 1555. Lib. III, cap. 1).

Хронограф 1261 г., как следует из вышеприведенных примеров, пестрит описаниями похоронных обычаев. Свои особые правила есть у эллинов, персов, египтян, балтов. Одни добровольно ввергают себя в огонь, другие сжигают умерших на крадах, третьи для мертвых тел изготавливают особые ковчег, возводят кумиры и пр. Мартирологическая хаотичность, свойственная язычникам, напрямую связывается с боготворческими стремлениями реально-исторических шарлатанов. Придумать погребальный обычай для себя и своих потомков значит – самому стать богом. Изобретая свою «прелесть», божки-самозванцы нарушают библейско-христианские установления всемирной истории, не случайно поэтому в самом начале хронографа, в первом дне-слове «Шестоднева», особо акцентируется библейско-догматический противовес языческой изощренности: и тогда землѣ оу<sup>т</sup>терзди. землѣ бѣ не<sup>и</sup>дима и не<sup>н</sup>крашенна. чѣтѣ рѣ нѣо сѣтѣло и оу<sup>к</sup>рашенно приве<sup>д</sup>ѣ. землѣ не<sup>о</sup>бразно показѣ, иного рѣ правѣ, не<sup>о</sup>бразноу тоу приве<sup>д</sup>ѣ. по<sup>н</sup>ѣ та бѣ кѣрмитель. и мѣти нѣша. и ѿ то<sup>е</sup>вы<sup>х</sup>омз и кѣрмимса. и кѣ тои пѣкы възвѣра<sup>ш</sup>еніе нѣмз выва<sup>е</sup>тъ (ACh-10r) [‘...ir tada sutvėrė žemę. Žemė buvusi padrika ir nepapuošta. Dėl ko dangų sukūrė šviesų ir išpuoštą, o žemę padriką parodė? Dėl to ją padriką sukūrė, kad ji yra mūsų maitintoja ir motina, ja mes mintame ir į ją vėliau sugrįžtame.’]

У Иоанна Экзарха данный пассаж отсутствует. Здесь нас интересует не столько источник, из которого взята цитата (им, вероятно, явились «Беседы Иоанна Златоуста»), сколько причина самого ее появления в тексте. Сквозная идея «из земли взят и в землю вернешься» с самого начала устанавливает единственно верный, самим Богом установленный первопорядок. Практическое применение незыблемого, с библейской точки зрения, предписания тут же прослеживается на примере первого человека: и потѣ живѣ адаамз лѣтз .з. сѣ, и оу<sup>м</sup>рѣ живѣ всѣ лѣ .д. сѣ. и лѣ .гѣкѣ е написано. прэвѣе вѣ земли ѿ не<sup>и</sup> възлѣ бы, и погревѣса. и гробз ёмоу въз ієврѣмстѣи земли бы (VCh-17v) [‘Paskui Adomas gyveno 800 metų ir numirė. Iš viso Adomas gyveno 930 m., ir, kaip jau buvo parašyta,

buvo palaidotas žemėje, iš jos gi paimtas buvo. O kapas jo buvo Jeruzalės žemėje.>] (Примечательно, что и здесь хроникер отходит от *Быт.* V,3.) За рамки Адамова образца один за другим выводятся возмнившие себя богами герои (родоначальники отдельных этносов), мифы о которых вливаются в Хронограф. Своевременное растолкование догматической нормы, помещенное в самом начале хронографа в «Шестодневе», служит объясняющей основой для последующего перечисления древних сказ. В противном случае было бы не совсем понятно, *сказой* (т.е. порчей) чего являются нововведения Совия, Заратустры, Зевса и пр.

Итак, у Малалы изображение смерти и неподобающего погребения является неотъемлемой частью жизнеописания древних героев и богов. Ахиллес, Эант и иные «греки по роду» сжигают свои тела на крадах огненных. Прославленный Геракл «сам вверх себя в огонь и умер». Видя у себя, в местном балтийском окружении, продолжение древнего обычая (первоначально введенного «греком» Заратустрой у персов), писатель выдает Совия за эллина: сї прѣлєсть сквернаа [захоронения по примеру Совия – *И. Л.*] прїидє в нѣ ѿ ѣлїннз [‘o šis bjaurus paklydimas atėjo pas juos iš graikų.’]

Антикизируя Совия, вписывая местную языческую историю во всемирно-исторический контекст, автор объясняет, развивает Малалу. Из византийской хроники писатель узнает о многих способах погребения. На один «детский» вопрос он все же не нашел ответ. *Почему* мартирологическая хаотичность постепенно сводится к обряду кремации, чем трупосожжение лучше? Вот эту дополнительную информацию, отсутствующую у Малалы, книжник и черпает из «живой старины», из балтийского этиологического предания о закреплении традиции трупосожжения. На примере псевдоэллино-Совия объясняется, *почему* надо сжигать умерших и как этот обычай завелся у балтов.

Хронографическое сказание привлекает спаянностью с Малалой, полнотой, своего рода историчностью<sup>8</sup>, но не ограничивается любопытной погребальной коллизией. Фольклорный нарратив о Совии дополняется подробным аналитическим литературным приложением. Создатель Хронографа закрепляет за Совием заслугу культурного первораспорядителя, т.н. культурного героя. Именно он устанавливает действующий порядок, обычай приносить жертву Андею, Перуну, Жворуне и др. Мифологизированный первопредок, согласно хронографической статье, является попечителем многих народов: литовцев, ятвягов, прусов, ливов и т.д. Все они считают Совия *своим* богом и поэтому величают себя *совицею*. Тут же очерчивается центральная, с точки зрения мифотекста, функция героя – родового загробного помощника, проводника в мир иной.

Работая с Хронографом, мы имеем дело, во-первых, с подборкой мифологических книг Малалы, во-вторых, с уникальной фиксацией фольклорного этиологического сказания и его литературной обработкой. Комбинация двух составляющих, на равных правах – как по полноте подачи, так и по структурному оформлению – вводимых в состав свода, помогают понять на-

стоящую природу памятника. Книжника, надо полагать, привлекли легендарные образцы. В результате кропотливого труда, целенаправленного соединения Совия и Малалы, появился уникальный для своей эпохи хронограф-мифосвод, охватывающий легендарную историю от сотворения мира и вплоть до современности, балтийской.

### **Фольклор во службах литературы. Особенности языка**

Повествование о Совии не ограничивается механической передачей фольклорного нарратива. Фольклорный текст, как и следовало ожидать, используется в литературных соображениях, обрастает определенными писательскими интенциями. Возможно ли собственно фольклорную часть надежно отделить от литературы? Полагаем, что да. Водораздел между фольклорным текстом и его литературной обработкой намечает связочная часть текста. Связочный нарратив, помещенный в конец 17 сл., представляет собой чистый фольклор, без каких-либо авторских наслоений.

Подобное утверждение подкрепляется детальным анализом языка. Рассматриваемый текст отличается интересной языковой особенностью. Начиная с конца 17 сл. и вплоть до окончания Совьева сказания, словно из рога изобилия сыплется *dativus absolutus*. На короткий текст приходится сразу 12 (sic.) таких оборотов, что составляет более 80 % от общего числа примеров<sup>9</sup>. Если примем во внимание, что в др.-рус. памятниках, отражающих живую разговорную речь, дательный самостоятельный (далее ДС) отсутствует, столь большой показатель настораживает. Напр., в корпусе 1043 берестяных грамот не засвидетельствовано ни одного подобного случая. Интенсивность и многообразие<sup>10</sup> употребления ДС дает повод задуматься, является ли его использование здесь исконно русским.

В древнем литовском и латышском языках ДС был широко распространен. Если в славянских текстах употребление оборота всегда спорно, то балтийские тексты предельно надежны<sup>11</sup>. При переводе с немецкого ДС замещал придаточные конструкции на *da*, *als*, *wenn*, *weil* и т.д.; при переводе с польского – *gdy*. Переводческая деятельность, таким образом, никак не способствовала, а, наоборот, стесняла использование свободного падежа. О народном характере ДС говорит факт его активного использования в диалектах и фольклоре, особенно в песнях, где его употребление поддерживалось ритмической организацией (то же самое нельзя сказать о рус. песнях). Необычное нанизывание ДС, встречаемое нами в Хронографе, точнее, только в одной его части – балтийском сказании о Совии<sup>12</sup>, по всей видимости, связано с проявлением языковой интерференции. Пишущий или по ходу калькировал иноязычный текст, или использовал имеющиеся, по происхождению балтийские синтаксические модели. Иначе объяснить это место мы не можем.

Чрезмерное использование ДС, так или иначе, приводит к многозначности, неясности текста. Главная трудность заключается в установлении субъек-

та главного и второстепенного действия. Первое предложение открывает ДС с тем же самым субъектом действия, что и в части предложения с глагольным сказуемым: *Совіи вѣ члѣкѣ, оуловѣшѣ ѣмоу дивіи вепрь. ѡзѣмѣ ѡз него ѡ. селезениць. ѡ вѣдѣсть ѣ ѡспечи роженѣ ѡ него дѣтѣ* [*‘Sovijus buvo žmogus. Jam pagavusiam laukinį šerną, išėmė iš jo devynias blužnis ir atidavė jas iškepti gimusiems iš jo vaikas’* = *Sovijus pagavo šerną, Sovijus išėmė ir davė.*] Следующий синтагматический отрывок показывает другое состояние – ДС здесь с особым субъектом, отличным от субъекта той части предложения, которая включает глагольное сказуемое: *ѡнѣмѣ ѡзѣдѣши ѣ. разгнѣвався на роженѣ ѡ него дѣтѣ. покѣшашѣ снѣти вѣ ѡдѣ* [*‘Jiems suvalgusiems jas, supyko ant gimusiųjų iš jo vaikų, bandė nužengti į pragarą’* = *sūnūs suvalgė, Sovijus supyko ir bandė nužengti.*] Установить субъект действия в приведенных отрывках помогает контекст: категория числа (*оуловѣшѣ ѣмоу; ѡнѣмѣ ѡзѣдѣши ѣ. разгнѣвався...*), конкретизирующие существительные (*Совіи; братіи; роженѣ ѡ него дѣтѣ*).

Если в части, повествующей о земных приключениях героя и приведенной выше, опущенное и недосказанное (из-за безмерного употребления ДС) мы восстанавливаем без особого труда, то в дальнейшем наше понимание текста заходит в тупик. По мере того, как герой приобретает мифологические атрибуты, изображается случившееся в хтоническом мире, косвенный способ номинации усугубляется. В позиции, где могло находиться имя, конкретизирующее субъект / объект, неизменно стоит местоимение: *ѡ прѣде [Совьев сын] вѣ ѡдѣ. ѡцѣю же вѣчерашю с ѡимѣ. сѣтвори<sup>13</sup> ѣмоу ѡбѣ ѡ погребѣ вѣ землѣ. ѡаѡтрѣе вѣпроси ѣго. вѣставѣшѣ, дѣбро ли покойшѣ ѡмѣ. ѡномоу же вѣзпѣшѣ ѡхѣ, чрѣзѣми ѡзѣдѣнѣ бѣ. ѡ гѣды. пѣкѣ же ѡаѡтрѣи сѣтвори ѣмоу вѣчерю. ѡ вѣложѣшѣмоу вѣ древо ѡ положи ѡ. ѡаѡтрѣе вѣпроси ѡ. ѡнѣ же рѣчѣ ѡко бѣчѣлами ѡ комары ѡнѣгѣми снѣдѣнѣ бѣ. ѡѡхѣ ми, ѡко тѣжко снѣ. пѣкѣ же ѡаѡтрѣе сѣтворѣвѣ крадоу ѡгнѣноу великоу, ѡ вѣрѣжѣ ѡ на ѡгнѣ. ѡаѡтрѣе вѣпроси ѣго. дѣврѣ ли почи. ѡномоу же рѣкѣшѣ, ѡко дѣтишѣ вѣ колыбѣли слѣдко спѣхѣ (*АCh*). В результате настойчивого использования местоимений (в связке с глагольными, именными сказуемыми и в составе ДС) становится неясно, кто же умирает первым. Не понятно, кто кого три раза укладывает спать, т.е. хоронит: отец сына или же сын отца<sup>14</sup>.*

Непривычная манера изложения – нанизывание ДС и чрезмерное использование местоимения – обусловлена соблюдением норм фольклорной поэтики (отсюда строгая ограниченность пределами устно-поэтического сказания). Рассматривая и объясняя текст о Совии, Б. Кербелите сравнивает его с вост.-слав. аналогами, где местоимения часто обозначают черта, домового, лесового и прочую «неведомую» силу<sup>15</sup>. С косвенным способом номинации можно до сих пор столкнуться на Русском Севере, при записи быличек, и не только. Ср., напр., пословицу литовских староверов: «Богу плохо не делах, но и *ему* [черту] не груби»<sup>16</sup>. Стремление сбить с толку, избежать упоминания опасного антипода иногда приводило к любопытным грамматическим метаморфозам. На вопрос, существует ли водяной, В. Мансикка, к примеру, получил неожиданный ответ: «Есть *оно*»<sup>17</sup>.

Возможно, соответственно, установить закономерность между языком и характером текста: в воспроизводимых произведениях («Шестоднев» Иоанна Экзарха, хроника Иоанна Малалы, библейские тексты и др.) ДС фигурирует единично; в оригинальных текстах – избыточно часто. Закономерность прослеживается и внутри Совьева текста: ДС последовательно употребляется в пределах устно-поэтического сказания. По мере того, как мифологические качества изображаемого героя усиливаются, текст становится вовсе малопонятным – конкретизирующие имена вытесняются местоимениями. Когда фольклорный нарратив литературно осмысляется, ДС исчезает, но, стоит писателю вновь обратиться к фольклорной сюжетике, как ДС вновь возвращается в игру (изображение деяний Совия в связи с Телявелей: *ѣ тѣлѣвели кѣ кѣзѣнѣцѣ), сковавшѣ ѣмѣ слѣнце, ꙗко сѣѣтити по зѣмли, ѣ вѣзѣвѣгѣшю ѣмѣ на нѣо слѣнце. сѣ прѣлѣсть скѣвѣнаѣ прѣидѣ к нѣ ѣ ѣлѣнѣ...* Использование свободного падежа, как и до этого, приводит к неоднозначности содержания. Не понятно, кто же забрасывает солнце на небо).

Соблюдение норм фольклорной поэтики, развернутая повествовательная база, осознание функции этиологического героя, язык – все это убеждает нас в том, что произведение запечатлено с опорой на собственный житейский опыт по памяти, а не с чьих-либо слов. Перед нами именно запись устного текста, а не вольное его переложение.

### Кто умирает, а кто продолжает жить? Совий и Аран

В соответствии с устной традицией, до сих пор себя не изжившей, произведение о Совии тяготеет к неоднозначности формы. Поныне не угадают споры о смысле сказания. Кто же умирает, а кто остается в живых? Одни исследователи (А. Ю. Греймас, В. Топоров) утверждают, что, оказавшись на ином свете, сын сжигает отца, другие (Б. Кербелите), наоборот, что отец хоронит сына. По логике вещей нужно было бы предположить, что те же самые интерпретационные проблемы стояли уже в древности. Каково же наше удивление, когда оказывается, что для древнего писателя и читателя данное место не представляло трудностей.

Списки XV–XVI вв. передают многозначный текст единообразно, без каких-либо разъясняющих разночтений. *VCh* испещрен пометками на полях, очень много правки и внутри текста. Позднейшие маргиналии, внесенные в рукопись «русской мовой» и по-польски, расшифровывают повествование, объясняют непонятные места, но рядом с загробной, похоронной частью мифа, казалось бы, действительно заслуживающей пояснений, нет ни малейшей ремарки. Оказывается, средневековый переписчик и читатель не нуждался здесь в особых пояснениях, ему было все понятно. Происходит это совсем не из-за того, что когда-то знали больше, чем знаем мы, но потому, что раньше сказание о Совии воспринимали как неотъемлемую часть всего хронографического сочинения. Древний читатель в отличие от современного

исследователя, по меньшей мере, прочитал все восемнадцатое слово от начала до конца.

Сразу после Совия, тут же в восемнадцатом слове и даже на одном развороте листа, повествуется о Фаре и его *сгоревшем* сыне Аране: и потѣмъ жи́ фара лѣ .р. и .л̄ и ѿ оумре. жи́ же всѣхъ лѣ .с. и ѿ бѣ же и тѣхъ кмѣротворецъ ѿ каменїа, и древа, твора, и продаа. растоѣшѣ тако время въ .к. рѣ. даже и до толѣхъ лѣ .г. и .т. и к. и д лѣ ѿ адама до авраама, в та лѣта никто прѣ роженъ члѣкз, являеѣтся прѣже оумретїа ѿча. нѣ ѿць прѣ ча снѣз свой. наслѣнники имѣнїю свой ѿставляюще. а никто глѣть ѿ авелѣ. и вѣ ни своѣо смртїю оумреть. нѣ неколеѣо (*VCh-28r*) [‘ir paskui Terahas gyveno 135 m. ir numirė. Iš viso gyveno 205 m. ir taip pat buvo akmeninių, medinių stabų gamintojas ir platintojas. Nutoles nuo mūsų per 20 žmonių kartų, arba 3025 m. nuo Adomo iki Abraomo. Tuomet niekas iš žmonių nemirdavo anksčiau už savo tėvą, bet tėvas mirdavo anksčiau už savo vaikus, palikdamas savojo turto įpėdinius, tačiau niekas nekalba apie Abelį, nes ne savo valia jis mirė.’] Произошедшее с Араном является первым случаем преждевременной сыновней кончины. До Фары всемирная история такого не знала – наследник, получив отцово имя, всегда умирал намного позже.

Повествование строится так, что читатель не может не заметить явной аналогии между Совием и его сыном, с одной стороны, и Фарой-Араном, с другой. Аран, желая спасти идолов отца своего, добровольно бросается в огонь: оумре во аронз пожарѣ. ѿгъ зажже авраамз, пожещи хота идолы ѿча своѣго. вшѣ же аронз и знеси ѿ хота, и самз сѣгорѣ. сего ра чѣвса бжїю исписанїю. на знамена глѣши. и оумре аро прѣ фароѣ ѿцемъ свой (там же) [‘nes numirė Haranas per gaisrą, kurį sukėlė Abraomas, norėdamas sudeginti savo tėvo stabus. Įėjo Haranas [į ugnį], norėdamas juos išnešti, ir pats sudegė. Todėl stebėkitės Dievo raštu, bylojančiu apie ženklus. Ir numirė Haranas prieš Terahą, savo tėvą.’] Совий, испытывая наилучший способ погребения, предает свое чадо огню, сын добровольно дает себя «сжечь». Будучи гостем в мире ином и предметом манипуляции в руках мифического существа, сын Совия получает полезную информацию, а затем благополучно возвращается восвояси, где наследует «имение отца своего» и распространяет среди сородичей подобающий похоронный обряд. Наследование отцовского имени младшим сыном, известное нам по сказочным нарративом, происходит в полном согласии со средневековой всемирно-исторической хронографией, ибо до Фары-Арана так было нормой.

Более подробный анализ текстовой взаимосвязи не оставляет сомнений в том, что *умещение Совия в составе древнего памятника строго осмыслено*. Для того, чтобы смысл устно-традиционного нарратива стал вполне понятен (без вмешательства в него), книжник помещает Совия в позицию смысловой дифференциации – перед Фарой-Араном. Если бы Совий был помещен после Арана, то содержимое мифа можно было бы толковать по-разному: умершим мог бы быть как Совий, так и его сын. Постпозиция по отношению к Фаре обязательно потребовала бы конкретизации, по меньшей мере на полях, кто умирает первым. Древнерусский книжник помещает Совия непосредственно

перед Фарой-Араном и таким образом избегает текстовой неопределенности. Первым умирает отец, ибо до Арана иначе быть просто не могло.

Зачем использовать непростой комбинаторный язык, когда неизвестное можно просто назвать своим именем? Зачем столько хлопот? Ответ напрашивается сам. Древнерусский книжник целостно передает не только содержимое, но и аутентичную оболочку фольклорного произведения. Имеющийся под рукой устный текст книжник мог в корне изменить, по-своему объяснить непонятные места, восполнить «пропуски» и даже перевернуть. Ничего подобного не происходит. Пишущий заранее знает обо всех сложностях, связанных с табуизированным, местоименным способом номинации, но, оставляя боязливую фольклорную материю без изменения, искусно объясняет смысл сказания при помощи позиционного окружения. Создается впечатление, что автор, блистающий литературным мастерством, не изжил веру в подлинность изображаемого, не осмеливается тревожить уходящие, но все еще актуальные тени.

### Связочный нарратив и Сказание о Совии

В свете сказанного уже сейчас целесообразно уточнить, что будем понимать под *Совьевым сказанием*. В Хронографе тесно переплетаются как фольклорное, так и литературное начала. С литературной точки зрения, 18 сл. целиком посвящено изображению Совия. Без Фары-Арана, как было показано выше, не возможно понять фабулу собственно фольклорного произведения. Для обозначения всего 18-ого сл. напрашивается литературный термин *сказание*, но оно накладывается на обозначение фольклорного жанра. Необходимо избежать терминологической путаницы. Предлагаем следующую дифференциацию. О текстах устного происхождения (языковой индикатор – употребление ДС) будем говорить как о *фольклорных нарративах*. Если в качестве синонима употребим термин *сказание*, то всегда с оговоркой, что это именно *фольклорное сказание*. Когда речь пойдет о тексте, читаемом в конце 17-ого сл., уточним, что это *чистый* фольклорный нарратив. С литературной перспективы он выполняет связочную функцию, т.е. является *связочным текстом*. Все 18 сл. целиком будем называть *словом о Совии* или 18-ой главой Хронографа, целиком посвященной изображению Совия. В составе *Слова* фольклорный нарратив тесно переплетается с литературными интенциями древнего писателя. Абстрагируясь от конкретного фольклорного текста, писатель размышляет о греховности Совьева рода, с оглядкой на Малалу антикизирует этиологического героя, перечисляет языческих богов, наконец, заявляет о своем литературном труде и датирует его. Все это, т.е. фольклорный нарратив в тесном переплетении с литературными интенциями, будем называть *Сказанием о Совии*. Помимо *Сказания о Совии* здесь же, в 18 сл., читаются «Родословие Рагава» и «Бытие Фары» (необходимые для понимания повествовательного целого).

В предшествующих статьях («Иоанн Малала и фольклорное сказание о Совии в составе Хронографа 1261 г. Переводная византийская хроника и древняя литовская литература» – *Byzantinoslavica*, «Dar kartą apie Sovijaus vardo etimologiją» – *Acta Baltico-Slavica*) для обозначения связочной части (17 сл.) и непосредственно Совьева сказания (18 сл.), всем известного по многим перепечаткам, мы употребляли выражения: «краткая (или же связная)» – «полная редакции Совьева сказания». «Краткий Совий», так же как, например, заглавие Малалы, сигнализирует о начале нового, на сей раз фольклорного источника. В текст-структуральном литературном плане связная часть, читаемая в составе 17 сл., служит своего рода прелюдией к очередному 18 сл. Связка становится вступлением к «полному литературному сказанию о Совии», Понятия «краткая (или же связная)» – «полная редакции совьева сказания», таким образом, имеют основание в *структурной организации литературного произведения*. «Краткий Совий» – с перспективы литературного целого – служит своего рода сигнальным указателем, агентом, посылаемым восемнадцатым словом. Этим определяется литературно-композиционная иерархия: связочный нарратив ← Совьево сказание.

Когда же речь заходит о произведении фольклора, выражения «краткий / полный Совий» теряют всякий смысл. Устно-поэтический текст не виноват, что был формально разведен на две составные части (на его качествах и свойствах это не сказывается). Первая часть, в литературно-композиционном отношении совпадающая со связочным нарративом, отошла к концу семнадцатого слова, вторая – открывает слово восемнадцатое. Первый фольклорный нарратив в *VCh/ACH* занимает 12/18 строк, второй – 20/26 строк. Таким образом, фольклорный текст 18 сл. по объему не настолько уж больше, чтобы говорить о краткости предшествующей части. С точки зрения фольклориста, связочный текст является отправной точкой, исходной базой всего устно-поэтического произведения. По мере ознакомления с текстом основная семантическая нагрузка падала именно на текст-связку. Совьево сказание (18 сл.) писатель создает или, вернее сказать, продолжает «по умолчанию», не повторяя ценную информацию из предшествующей части. В 18 сл. повествование дополняется некоторыми подробностями, отдельные места изображаются иначе, однако базовым компонентом является все же предыдущий (в литературном плане «связной») нарратив: связочный нарратив → 18 сл.

Для фольклористики это имеет вполне реальные последствия. Вплоть до сих пор была общеизвестна лишь одна запись фольклорного произведения. На основании Совия, известного с 1851 г., базировались наши интерпретации, поиски новых смысловых доминант. Как оказалось, текст Оболенского-Добрянского сам является «производным», что побуждает в корне изменить тактику его изучения. В свете новых фактов необходимо критически пересмотреть достигнутые результаты научного поиска.

Остановимся еще на одной важной особенности, проливающей свет на изобразительную специфику фольклорного нарратива из 17 и 18 слов. В во-

семнадцатом слове внимание книжника сосредоточивается на финальном элементарном сюжете – испытании похоронного обряда. События, происходящие в мире ином, здесь занимают более половины (!) всего повествования: в *VCh* – последние 11 строк (из 20), в *ACh* – 15 строк (из 26). В связочном нарративе на долю того же самого элементарного сюжета отводится, можно сказать, незначительное место: в *VCh* – 4 строки (из 12), в *ACh* – 6 строк (из 18). Иными словами, в связочном тексте (17 сл.) повествование концентрируется вокруг земных приключений Совия; в пределах Совьева сказание (18 сл.) более подробно описывается произошедшее в ином – «загробном» мире. Можно прийти к выводу, что текст-связка представляет бульшую важность для верного понимания первых четырех элементарных сюжетов, входящих в состав Совьева фольклорного нарратива (Б. Кербелите в структуре нарратива выделяет пять ЭС – см. цит. соч. с. 45–51).

### Совий и Мелхиседек. Этимология имени

Опираясь на структурную текстовую вязь, найти «краткого» Совия на месте связного элемента, нетрудно. Значительно сложнее дела обстоят с косвенными намеками и прямыми ссылками на Совия, разбросанными по Хронографу. Одну важную ссылку, этимологизирующую имя собственное, нам посчастливилось обнаружить в апокрифическом сказании о Мелхиседеке.

Библейский персонаж на страницах Хронографа изображается дважды: в непосредственной близости, в 19 слове Хронографа; и в значительном текстуальном отдалении от Совьева сказания, слово 33. Именно в продолжении апокрифа, в 33 слове, мы встречаем любопытную форму, проливающую свет на загадочный антропоним. Прежде чем приступить к непосредственному анализу, необходимо хотя бы в общем понять, почему она (ссылка) вообще появляется, зачем книжнику вдруг понадобилось обратиться к Совию (в конечном итоге это облегчит восприятие текста).

Будучи, по Библии, *bezzwčenъ* и *bezzmtrēnъ* и *bezzrodēnъ* [‘be tèvo, be motinos, be kilmės sąrašo’], Мелхиседек тем не менее наделяется вполне реальным родословием. Апокриф изображает семейную коллизию. Оседек, «мысля на брань идти», решает удобрить великого бога Крона и прочих, а для этого посылает своего сына Мелхиседека за жертвенными быками. Герой вместо Крона предлагает почтить Всевышнего. Выслушав дерзкое предложение младшего сына, Оседек решает принести в жертву его самого. Вовремя предупрежденный Мелхиседек избегает незавидного удела и в гневе насылает на свой род погибель: *дапогыбнѣть грѣ сѣ. сѣ вогы и сѣ всѣми вѣрѣнѣщими ѿ. и вывѣш слобѣхъ вѣ въ градѣ салимѣ трѣсѣ. и сѣкрѣшисѣ весь грѣ сѣлимѣхъ вѣнѣзѣлпѣ. и вѣѣ зѣмла живыѣхъ пожрѣть* (*ACh*-29r) [‘Tegul pradžūva šis miestas su dievais ir visais juos tikinčiais. Ir atsitiko pagal [jo] žodį. Įvyko Salemo mieste drebėjimas, ir sugriuvo visas Salemo miestas, ir žemė visus prarijo gyvus.’] Похожим образом (зѣмла живыѣхъ пожрѣть) заканчивает свой

земной путь и сам Мелхиседек: *ѡѣ ѡ сѣѣрскыя страны горы в долъ. ѡ бѣ тамо .м. ѡѣ. не бѣсѣдоваѣз сѣ члѣкомъ. то ни ѡзыти ѡ тоуѣх (ACh-29r)* [*‘iējo iš šiaurės pusės giliai į kalną ir išbuvo tenai 40 metų nekalbėdamas su žmonėmis ir iš ten neišeidamas.’*] Позже добровольного подземного заточника навещает Авраам.

Сказания о Мелхиседеке и Совии, как видим, сюжетно переплетаются. Оба героя происходят от проклятого эллинского семени; гневаясь на сородичей, оба удаляются с поверхности земли: один в гору, другой – в «ад». По прошествии некоторого времени «божьих иереев», добровольно удалившихся в землю, навещают гости из брошенного ими мира, с которыми они вместе едят и т.д.

В 33 слове Хронографа – в продолжении Мелхиседекова сказания – оснований для сближения обоих персонажей становится еще больше. Как оказывается, Мелхиседек, подобно Совию, местным населением обожествляется: *сквернѣи ѿнѣ, мелхиседечене, бгмз єго сзтвориша, єстеѡ вѣроуѣо а́неоѹмрша члкѧ ѡсповѣдоуѣо. тѣмь ѡ поистинѣ ѡсоужєни боудѣу ѿ безмезнѧго соѹа, ѡкд члкѡслоужителїе быша, ѡ твари поработишє пѧ твѣрца, многаго рѧ ѡ послѣднѧго перѣѹмїа, пачє ѡстоѡѣ рещи скотиньскоѣ, житїе ѡ ѡ неѡѣрствїе, добро ѡзѡѡстно оѹѡд* (*VCh-52r-v*) [*‘tie bjaurūs melchizediečiai dievu ji padarē, tiki jo žemiška prigimtimi, tačiau nemirusi žmogų išpažįsta. Dėl to tegul bus pasmerkti Visagaliai Teisėjo kaip žmogaus garbintojai, save paverę tam, kas sukurta, o ne pačiam kūrėjui. Tegul bus pasmerkti dėl savo beprotybės, arba, geriau sakyti, dėl savo gyvuliško gyvenimo ir gerai visiems žinomo netikėjimo.*’] Род Совия или же *совица* и *мелхиседечане*, следовательно, занимаются человекослужением, «променяли славу нетленного бога на подобие тленного человека», «верят в естество, но исповедуют бессмертельность».

Сюжетно-тематическая перегласовка тут же, в 33 слове, окончательно запечатлевается текстовым сургучом, а именно, непосредственной ссылкой на Соя:

...перодословенъ бы мел'хиседекъ, занѣ не сѣи ѿ  
сѣмене авраама, бы ни мойсѣи родословенъ весѣ //  
ма. бы же ѿ хананѣва рода. то естъ ѿ хамова, и ѿ  
проклатаго сѣмене ишъи, тѣмъ и родословію не сѣи //  
би'аса, ни во лѣпоуברהзю бы многым правдіеи пріиу //  
дѣна, сзвѣаѣа многоаго рода, неправдіеа сего, сего рѣ  
бѣ мѣре бѣ ѿца быти емоу недостойно, повѣдаѣ  
правѣцъ добродѣтели, правѣнаго моужа и цѣломоу //  
рѣнаго, іако бо хананѣи бзистъ родоу іавѣ естъ, по  
ней же ѡблада и црѣвоа странами, и хананѣицѣ //  
кою страную, и лоукавыми содом'ланы... (VCh-51v)

[‘...Melchizedekas nekilmingas, nes ne Abraomo palikuonis, nè Mozès kilmingumu nebuvo apdovanotas. Buvo gi kanaaniečių Chamo padermės, kilęs iš praeiktosios giminės ir todėl nesusilaukęs malonės būti kilmingu. Dėl netikros šios savo gausios giminės neapgerbtas dailiai daugeliu tiesų, todėl jam ir skirta negarbingai būti be tėvo ir be motinos <...>’]

Оборот *нй... сзвьѧѧ многого рода* (в *АCh*: *сзвьѧѧ многого рода. неправеднаго сего* – *АCh-41r*) соответствует началу фольклорного нарратива из связочной части Хронографа – *нй совьѣѧ многого родѧ оуѣѣѧи боротѧ великаго ѡграженіѧ* (в Совьевом сказании ср.: *многогѡ родѧ сквернаго совьѧѧ*). Параллелизм приведенных конструкций наводит на мысль, что то же самое словосочетание было вклинено в повествование о Мелхиседеке (*совьѣѧ* = *сзвьѧѧ*).

У новообъявленной лексемы корневой вокал находится в слабой позиции. Вместо ожидаемого – в местоименном прилагательном – окончания *-его* (*\*совьего* < *\*совьѧего*) наблюдаем незакономерное дублетное наращение флексии по образцу *gen. sg.* именного типа: *сзвьѧ* + *ѧѧ*. Теоретически такая словоформа в номинативе могла сопровождать существительное *fem. sg.* Ср., напр., берестяную грамоту из Старой Руссы № 11: *иванаѧ моловила ѡимь любо коуны / восоли па<sup>к</sup> ли дорго продаю* – «Иванова жена молвила Фиме: либо деньги вышли, либо потребую наложить большой штраф». В нашем случае *сзвьѧѧ* поставлено в пару с *subst. masc. gen. sg.* (*рода*). Допустив билингвизм пишущего, грамматический дисбаланс (*сзвьѧѧ многого рода*) возможно легко объяснить влиянием балтийского языкового субстрата. Итак, концовка *-ѧѧ*, по всей видимости, продиктована «параллельными» балтийскими прономинальными формами (ср. совр. лит. *sav-o-jo* «своего», *ger-o-jo* «хорошего», *pirm-o-jo* «первого» и т.д.).

Разница между *совьѣѧ* и *сзвьѧѧ* заключается в том, что первая лексема построена по продуктивному образцу др.-рус. языка, во втором же случае балтизм в полной мере проявляется и на деривационном уровне. Новые факты, почерпнутые непосредственно из Хронографа, таким образом, возвращают нас к этимологии Й. Басанавичюса и Н. Велюса (*Совий* < вост.-балт. *\*seŭas*, зап.-балт. *\*sŭaias* «свой»; ср.: прус. *swais*; *сзвьѧѧ* – лит. *nom. sãvas-savàsis*, *gen. sãvo-savojo* «свой, своего»).

## Совий и Геракл. К проблеме 16–17 сл. Хронографа.

### Авторское жанровое определение

Выяснив, что располагается после балтийского сказания, «переметнем» текст назад и посмотрим, что Совию предшествует. Забегая вперед, отметим, что и здесь перед нашими глазами со всей очевидностью проступают литературная мотивация, приемы художественной организации текста.

В работах, посвященных источниковедению др.-рус. всемирно-исторических сводов, уже давно до нас сформулирована проблема 16–17 сл. Хронографа. Данная часть памятника интересна тем, что изобилует античными мифами (кратчайшими пересказами избранных сюжетов) и не находит прямого текстуального соответствия у Малалы. Сличение с Оксфордским списком и Парижской рукописью № 682 выявляют важные точки соприкосновения, однако они кажутся недостаточными, чтобы говорить о текстуальном тождестве или родстве<sup>18</sup>. Чтобы понять качество и художественную природу проблем-

ных слов, необходимо взглянуть на них с перспективы местно-балтийского сказания о Совии. Горстка миниатюр из античной мифологии (в том составе, в каком нам известна) далеко не случайно располагается *перед* Совием.

Как уже было отмечено выше, традиция, заложенная Совием, выводится за рамки исключительно локальной диковинки. Книжник использует фольклорное сказание и Малалу в целях антикизации балтийской старины. «Скверная прелесть пришла к ним от эллинов», и поэтому поведение балтов по Совьеву указанию в тексте сказания прямо соотносится с обычаями древних греков: *нѣзѣи, ѿ совѣцѣю наричѹтсѣ. мнѣще ѿ дшѣа своѣмъ съща провѣтника въ ѡдѣ, совѣнѣ, бывѣшемъ в ѡбѣа ѡбимѣѣа, ѿ ѿ нѣѣ мѣрѣа телѣса своѡ съжѣгаѹ, на крадѣа. нѣко ѡхилѣѡ. ѿ ѣанѣтѣ. ѿ ѿнѣи по рѣѣ ѣлѣни*<sup>19</sup> [‘Tautos, kurios sovika vadinamos, laiko Sovijų savo sielų vedliu į pragarą. [Jam] gyvenusiam Abimelecho laikais, ir nūnai savo mirusiųjų kūnus degina laužuose kaip Achilas ir Eantas bei kiti graikų kilmės.’] Подобающее чтение-понимание «эллинистического» Совия требует от читателя определенной подготовки, нуждается в предварительном знакомстве с якобы родственными античными реалиями. Проблема заключается в том, что с первого по шестнадцатое слово греческая мифоистория представлена крайне слабо<sup>20</sup>. Поместить эллина-Совия после античных глав Малалы, где-нибудь в 33 сл., *из-за привязанности к Фаре* невозможно, поэтому книжник прибегает к внеочередному экскурсу в греко-римскую старину. Так возникает загадочная часть, в общих чертах знакомящая читателя со «славой эллинского закона», с Ахиллесом, Эантом и другой «родней» Совия.

О том, что перед нами служебное, предваряющее звено повествования, недвусмысленно говорит отрывочный, пропедевтический характер 16–17 слов произведения. Содержимое проблемных слов последовательно (и всегда полнее!) дублируется в иных частях памятника. Шестнадцатое слово – по подобию одиннадцатого слова (*VCh-18r-v*) – изображает зарождение гигантов от сынов божьих (Сифовых) и дочерей Каиновых. Опираясь на начало пространного двадцатого слова (*VCh-31v*), семнадцатое преподносит выдержку о Невроде-гиганте. Тут же, на основе 20–21 слов (*VCh-32r-v*), схематично излагается история Урана, Крона, Зевса и Велонана. Замыкает семнадцатое слово (непосредственно перед кратким Совием) рассказ об «обожении Геракла», более полное соответствие которому находим в 22 и 31 словах (*VCh-33, VCh-49v*) Хронографа.

Те же тексты, которые в других частях хронографического сочинения излагаются предметно и обстоятельно, в 16–17 сл. передаются сегментарно и схематически. Богатый подробностями, рассредоточенный по всему произведению материал, здесь изменяется до неузнаваемости. То, что составляет основу целых глав-слов, тут редуцируется и вольно перелагается при помощи нескольких общих фраз. В контексте художественного целого повторный беглый пересказ совершенно избыточен<sup>21</sup>, однако для верного восприятия антикизируемого сказания полезен и даже необходим. Остановимся на одном показательном фрагменте.

Изображение Геракла – замыкающее звено «античного предисловия» к Совию. За ним преподносится связочный нарратив о Совии, а далее – в восемнадцатом слове – Совьево сказание. Внимание писателя сосредоточивается на прославлении Геракла: *ѡраклѣи же ѡ тотъ снѣ быти дѣѡсѣ глѣтса. въ правдѣ славе. зѣвса бо бѣ сѣ ѡлзкмѣноу сѣтворисѣ члѣкѡ ѡ сѣвожпѣса, ѡ рѣѣ ѡраклѣа. ѡ многы побѣды сѣтвори ѡраклѣи. мнозѣ бѣша ѡ ѡраклѣа. прѣвоѣ славы ѡлосѣ црѣ. ѡ негѣ ѡлакедѣмѣсти црѣвѣ всѣ по рѣѣ ѣлинескѣ, неѣлѣимѣи приѣѣгаѣѡ, басни хѣлаше своѣ дѣды ѡнѣ сѣи дрѣгыѣ ѡраклѣи (VCh-27r)* [‘Heraklis taip pat buvo Dzeuso sūnus, sako, iš tikrųjų garsus. Dzeusas, virtęs žmogumi, susijungė su Alkmene ir pagimdė Heraklį. Jis daug pergalių laimėjo. Daugelis kilę iš Heraklio, pirmiausia garsusis karalius Ilosas, nuo jo visi graikų kilmės Lakedemono karaliai griebiasi neregėto, pasakomis garsindami savo protėvius ir Heraklį.’] Достаточно проработать «Книгу бытийскую», чтобы заметить необычность этого места. Книжно-письменный способ передачи информации в Хронографе однозначно доминирует. Привычная фраза – *ѡ не же прѣмѣрыѣи...* повѣсть списа – неизменно указывает на какой-либо письменный источник. В случае с Гераклом прославление героя неожиданно, но в преддверии Совия и вполне закономерно приобретает оттенок устно-поэтического воспевания. Многочисленные потомки хвалят своего предка *баснями* (басни хѣлаше), т.е. «сказками». Благодаря использованию глагольных форм настоящего времени («...обращаются за помощью к неяви́мым, сказками восхваляя своих дедов...») создается впечатление, что сказкотворчество о Геракле осуществляется теперь, в современности.

Откуда берется «обожение Геракла», для нас остается загадкой. Фрагмент, отсылающий к хвалебным басням, в той форме, в какой он до нас дошел, может быть целиком вымышленным (для нужд следом идущего фольклорного сказания), но и текстуально воспроизводимым. Даже в том случае, если перед нами цитация неизвестного источника, ценен сам выбор, факт уместения *баснословного* Геракла непосредственно перед *фольклорным* Совием. Препозиционное изображение якобы живой фольклорной традиции позволяет наметить авторское обозначение того, что сейчас мы называем Совьевым сказанием. При помощи вставного текста о Геракле, «неясного для понимания» (О. В. Творогов), осуществляется жанровая инкрустация следом идущей *Совьевой басни*.

Смысловая и текстовая взаимосвязь двух сказок этим не исчерпывается. Автор свода возвращается к Гераклу еще дважды. Наиболее любопытен эпизод, в котором описываются атрибуты античного богочеловека (из первой кн. Малалы). Геракл изображается имущим палицу, держащим три яблока и – живущим в «львиной яме». Атрибуты, закрепленные за персонажем в эпоху поздней античности<sup>24</sup>, были призваны подчеркнуть мудрость героя. Яблоки символизировали три добродетели (*не быти гнѣвливомѣ, ни златолюбѣѣ, ни бѣзвникѣ*), палица – победу над «злыми похотями». Твердость ума должна символизировать львиная шкура, однако она в др.-рус. тексте заменяется (случайно ли?) пребыванием в львиной яме:

tY g+r qnbajÈ }Alkm/nÚ tY gunaikJ  
 }Amfitrvwno~ met+ tavth~ sunemjgn, #f`  
 Û~ jscen Âl lon u4n ¥n3mati {Hrakl1a t4a  
 }Alkm/nh~, ©sti~ 6kl/qh trjspero~. opto  
 katldeixen pr^to~ t4 filosofe\_n 6n to~  
 5sperjoi~ m1resin tout1stin 6n to~  
 dutiko~. To\$ton #poqe9sante~ o~ 5k to\$  
 g1nou~ a8to\$ met+ t\ n a8to\$ teleut\ n  
 6k=lesan 6n tï o8ranï #st1ra 6p` ¥n3mati  
 a8to\$ t4n #st1ra cit^na {Hrakl1ou~, ©n  
 gr=fousin dwr+n l1onto~ foro\$nta kaJ  
 r9palon f1ronta trja m| la krato\$nta,  
 Äper m| la trja #muqol3ghsa~ tï rwp=I O  
 fonevsanta t4n dr=konta tout1stin nik/  
 santa t4a koikj lon t|~ ponhrÂ~ 6pikumja~  
 logism4n di+ to\$ rwp=lou t|~ filosofja~,  
 jconta perib3laion t4 genna\_on fr4nhma  
 æ~ dwr+n l1onto~, kaJ o2tw~ #feil=menon  
 t+ trJa m| la Äper 6stJn t+ tre~ #ret+~  
 t4 m\ fulargure\_n t4 m\ filhdone\_n.

[illegible]

Неточность текста никак нельзя объяснять некомпетентностью переводчика. Малала был переведен грамотно, без ошибок. Точный перевод данного места читаем в «Летописце Эллинском и Римском»<sup>25</sup>. Отход от оригинала, т.е. неожиданное вселение героя *в яму* (вместо первоначального атрибута – лъвиная шкура), по всей вероятности, навеяны сказанием о хтоническом Совии (см. ссылку на Совия в апокрифе о Мелхиседеке). Ориентация на устное слово, о которой была речь выше, в приведенном отрывке прослеживается в очередной «неточности» перевода: *глѣть* вместо *gr=fousin*.

По мере дальнейшего изложения главный акцент переносится на последние дни земной жизни Геракла, на изображение его смерти: *вз тѣ лѣта ѿраклисъ тризникъ, великѣа тризны сътворѣвъ, шѣ в' ливѣискоу стрѣноу, снѣде са съ ѧн'тѣмъ, творащомоу ѧ томоу зѣмныѧ трѣзны, ѧ ѡдолѣвъ ѣмоу, ѿраклисъ, ѧ оубѣ ѧ, ѧ ѿраклисъ по ѡдолѣнѣи разболѣвѣса самъса въ ѡгнь въврже ѧ оумре* (*VCh-49v*) [*tais laikais Heraklis aukotojas, didelių aukų paaukojęs, nuėjo į Libijos šalį, susidūrė su taip pat aukojančiu Antaju, jį nugalejo ir nužudė. Po tos pergalingės susirgęs, pats į ugnį puolė ir numirė.*] Никаких дополнительных деталей о самосожжении на горе Эта при посредничестве Филоктета в тексте хронографа нет, и, тем не менее, главная общность налицо. Так же как и в балтийском сказании, Геракл, *ноудаса мѣзствова* [*‘pabodus būti išmintingam’*], добровольно покидает этот свет, причем и там и здесь выбор единообразно делается в пользу кремации.

Таким образом, возносимый в эллинских «баснях» получеловек-полубог, с именем которого связывается добровольная кончина в огне и «жизнь в яме», подготавливает почву для балтийской этиологемы, переводит читателя из «родственной» античной мифоистории в балтийскую. Повествование о Геракле предвещает, подкрепляет и доказывает античные корни Совия. Говорить об источнике этой дублетной части крайне затруднительно. Если бы действительно текстуально точно воспроизводилось какое-либо произведение, правомерность источниковедческого поиска не вызывала бы сомнений. Древнерусский книжник ограничивается импровизационной пропедевтикой. Из перевода Иоанна Малалы повторно (перед балт. сказанием) выхватывается преимущественно то, что каким-то образом припоминает, связано с Совием.

«Пример» Геракла не единичен. Сопоставление Совия и его античных образчиков заслуживает специального рассмотрения. Для целей нашей работы вполне исчерпывающей является констатация следующей текстовой закономерности: на протяжении 16–17 сл. книжник по своему усмотрению, часто своими словами и приблизительно, перелагает (и приспособливает) некоторые *полезные* (для балт. сказания) места византийской хроники. Подборка предваряющего материала (не имеющая точного соответствия ни в каком другом переводном произведении) обусловлена центральной задачей – дать «родственную» эллинистическую базу следом идущему «античному» Совию, доказать всемирно-историческую принадлежность местного героя.

Приемы текстовой организации, выявленные выше, ставят перед нами вопрос о доподлинной роли и месте Совьева сказания в составе хронографического сочинения. Древний писатель, как мы имели возможность убедиться, значительно потрудился, чтобы «вплести» Совия и с ним связанную балтийскую старину в состав всемирно-исторического свода. Против наших ожиданий автор не вмешивается в устоявшееся сюжетное течение, не нарушает языковой гармонии изустного произведения. Сокрытую, в силу фольклорной обрядности, информацию автор передает искусно и искусственно, уместая Совия в надлежащий контекст. Балтийская сказа провозглашается наследием античных времен, а потому перед ней заблаговременно выстраиваются подготовительные слова с «близкородственными» сюжетами из Малалы.

Фольклорный нарратив о Совии нельзя изучать «вне жанра». Изысканные способы «текстового плетения» совсем не увязываются с тем статусом, который традиционно закреплен за Хронографом и Совьевым сказанием. Повторимся, художественная специфика балтийской «глоссы» заключается в том, что по воле автора (судя по осмысленной реализации замысла, именно автора, а не писца-компилятора) Совьева «вставка» («*intarphas*») становится если не несущим каркасом, то одним из краеугольных камней всей художественной постройки<sup>26</sup>. Мало того, что книжник обращается к живому произведению фольклора, – с ним неразрывно связываются вполне определенные литературные интенции. На наших глазах, кардинально меняется соотноше-

ние литературно-письменного и фольклорно-устного, всемирно-исторического и локально-местного.

На правах умозрительного эксперимента выведем Совия из Хронографа и посмотрим, что из этого получится. Во-первых, произведение сразу лишится авторского начала, вместе с ним автоматически исчезнет датировка памятника. Воображаемое вмешательство приведет к текстовой несоразмерности – без Совьева нарратива 18 сл. как таковое просто растворится. Нередкие аллюзии и прямая ссылка (33 сл.) на Совия, разбросанные по всему повествованию, станут непонятными. Наконец, подготовительные слова-части (16–17), потеряв «целевой» нарратив и безнадежно зависнув в составе Хронографа, на фоне более подробного Малалы (20–33 сл.) окажутся неуместными и просто бессмысленными. Изъятие балтийского сказания из плоскости древнего памятника возможно представить исключительно в гипотетической плоскости, настолько крепко сросся и глубоко укоренился Совий в Хронографе. Необходимо признать, что без Совьева сказания, задающего тон художественному целому, получилось бы совсем иное произведение или, точнее сказать, произведения просто не получилось бы.

Осмысленность и мастерство литературной обработки выдают замечательный литературный труд, выдающийся памятник не столько древней письменности, сколько литературы. Чтобы выяснить, на какие события рукопись откликается, достаточно предпринять небольшой исторический экскурс ко времени ее написания.

В 1251 г. Миндаугас принимает христианство, спустя два года получает литовскую корону. Ко времени коронации знакомство с христианством, а, значит, и литературным ремеслом того времени не было поверхностной новинкой. В состав Литвы входила Черная Русь со своими церквями и книжными центрами (место крещения Миндаугаса неизвестно, зато коронация проходит именно здесь, в Новогрудке). Политические, идеологические интересы давно христианизированного, а значит и книжно образованного юго-восточного региона Литвы защищает старший сын Миндаугаса – Вайшелга (в дальнейшем православный монах, основатель Лавришевского монастыря). К сфере влияния и православному (книжному) окружению Вайшелги Миндовговича, т.е. к территории с центром в Черной Руси (Naugardukas, Valkaviskas, Slanimas, Gardinas), целесообразно возвести Хронограф 1261 г.

Какими настроениями порожден древний памятник? Начало шестого десятилетия XIII в. для древних балтов момент поворотный. 13 июля 1260 г. состоялось решающее сражение у оз. Дурбес. Сокрушительное поражение немецкого ордена порождает цепную реакцию. Из повиновения выходят курши, 20 сентября начинается Великое прусское восстание (1260–1274), к Литве возвращается оторванная от нее Жямайтя... Отрекаясь от номинальных христианских уз<sup>27</sup>, Миндаугас разгоняет немецкое духовенство и осенью 1261 г. нападает на Ливонию. В 1262 г. литовские войска разоряют Мазурию, а год спустя снова вторгаются в Ливонию. В 1263 г. место Миндаугаса занимает Трениота,

а вместе с ним Литва на целое столетие возвращается к язычеству. Под влиянием исторической ситуации, брожения в обществе и сильнейшего общенационального освободительного движения возникает Хронограф.

Совьево сказание, созданное в канун исторических катаклизмов, повествует о *Совице* – «своем многочисленном роде». На страницах хронографа ведется поиск политической общности в борьбе с общим врагом – крестоносцами. Поиск *совицы*, «свойственности» ведется не на узкой основе этнического родства, а в широком диапазоне общей похоронной обрядности (одинаковой как для балтов, так для славян и финнов), сходном пантеоне языческих богов. Сбрасывая со щитов навязанные политические компромиссы, писатель восточного обряда из Черной Руси утверждает балтов во всемирно-исторической перспективе. Возврат государства назад к язычеству, к своей античности получает под его пером литературную мотивацию и оправдание.

<sup>1</sup> Рукопись бывшего Архива Министерства Иностранных дел № 279/658, ныне РГАДА в Москве. Текст идет двумя столбцами, арабской цифрой обозначаем лист, латинскими *r* и *v* – разворот листа. Выражаем благодарность Е. Е. Рочаловскому, сотруднику РГАДА, взявшему на себя заботы по изготовлению копии для последующей печати в «Tautosakos darbai».

<sup>2</sup> М. Оболенский. Летописец Переяславля Суздальского. Предисловие. – Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских, кн. 9. Москва, 1851, с. VIII (Совий, XIX–XXI).

<sup>3</sup> Рукопись бывшей Виленской публичной библиотеки № 109/147, ныне Рукописный отдел Библиотеки АН ЛР в Вильнюсе. При цитировании арабской цифрой обозначаем лист, латинскими *r* и *v* – разворот листа. Считаю приятной обязанностью высказать глубокую признательность заведующему Рукописного отдела Библиотеки АН ЛР Rima Cicėnienė за содействие при работе с рукописью.

<sup>4</sup> Ф. Добрянский. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильна, 1882, с. 249–250.

<sup>5</sup> Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. 1: Nuo seniausią laikų iki XV amžiaus pabaigos. Vilnius, 1995, p. 263–268.

<sup>6</sup> Отдельные куски хроники разбросаны по многим рукописям. Кроме Хронографа, более-менее последовательно и целостно Малала передан только в «Летописце Еллинском и Римском». Наш Хронограф практически полностью сохраняет *мифологические книги* Малалы (I–II, IV–V). Библейская история (III) здесь выпускается, а исторические книги (VI–X) переданы бегло, с целым рядом существенных лакун.

<sup>7</sup> При цитировании предпочтение отдается более сохранным *VCh*; цитация по *ACh* оглаживается дополнительно.

<sup>8</sup> Древним балтам были известны три способа захоронения: трупоположение, трупосождение и вознесение останков на деревья. Первые два подтверждаются археологическими данными. Реликты последнего обряда сохранились у литовцев-аукштайтов вплоть до XVI в.: „Infantes sine baptismo mortuos (solum enim baptismum ex christianae religionis articulis tenent et servant, Christum et de Christo reliqua omnia ignorantes) in tilia, quam sacram appellabant, cadaver infantis reponabant, asserentes huiusmodi nefas esse terrae mandare, propterea quod illa sancta esset“ (Jacobus Lavinius. Jacobus Lavinski S. J. Joanni Paulo Campano [epistola]. – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. 2: XVI amžius. Vilnius, 2001, p. 604–610).

<sup>9</sup> Учтен текстовый массив первой части Хронографа, т.н. «Книги бытийской» (первых 37 сл., 95 л.).

<sup>10</sup> С особым и тем же самым субъектом, что и часть предложения с глагольным сказуемым; с опущенным субъектом; ДС, вводящий прямую речь; со значением временным, причинным, причинно-временным...

<sup>11</sup> Только в бреткунасовой «Постилле» 1591 г. более 60 единиц. О типологии и генезисе балтийского ДС см.: *V. Ambrazas. Lietuvių kalbos dalyvių istorinė sintaksė.* Vilnius, 1979, p. 129–140; *B. Амбразас. Сравнительный синтаксис причастий балтийских языков.* Вильнюс, 1990, с. 163–179.

<sup>12</sup> Атипичное (с точки зрения др.-рус. языка) использование ДС ограничивается пределами др.-балт. фольклорного нарратива. Абсолютный падеж является надежным атрибутом народно-поэтического текста. Там, где фольклорное произведение заканчивается и начинается его литературная обработка, там, где тот же самый писатель уже от своего имени повествует о Совии и о других вещах, ДС нет. Стоит писателю, после литературных размышлений и обобщений, снова обратиться к фольклорной сюжетике, заговорить о деяниях Совия, как ДС вновь возвращается в игру: *сїю прѣлєсть совїю вьведе в' нѣ, ꙗ приносї жрѣтеꙗ скеѣрнѣ в'гмꙗ, ан'дїевѣ. ꙗ пер'кѣноєи. рекше грѣмѣ. ꙗ жеворѣнѣ. рекше сѣцѣ, ꙗ телавели кꙗ кꙗзѣнїц(е), сковакшѣ ѣмꙗ слѣцѣ, ꙗкѣ сѣтїтї по зѣмли, ꙗ вьзвєр'гшю ѣмꙗ на нѣо слѣцѣ.* Очевидно, что его употребление определялось фольклорной спецификой используемого материала, и только потом – языковыми навыками пишущего.

<sup>13</sup> Не ясно, каков у ДС субъект: «когда отец поужинал, отец приготовил / сын приготовил»?

<sup>14</sup> То же самое и в связочной, краткой редакции Совьева сказания: *ѡнꙗ же [Совьев сын] ꙗзвѣже которыхꙗ кꙗ ѡцꙗ своѣмоꙗ вꙗ адꙗ. ѣго вꙗ зѣмлї чꙗзѣми снѣдаѣмꙗ бывашѣ. ꙗ ꙗнѣми мнѣгими. ꙗ вꙗ дрєвѣ вчєлами. ꙗ дꙗсами ꙗ комари снѣдаѣмꙗ бывашѣ. ѣмоꙗ на крадѣ ѡгнѣнѣ ꙗзгорѣшю. ꙗко на вьздꙗоꙗсѣ покинꙗоꙗ бѣтї (*ACh*). Не понятно, к чему относится местоимение *erδ*: к Совьеву сыну или же к *ѡцꙗ*.*

<sup>15</sup> *B. Kerbelytė. Algirdas Julius Greimas – mitologinių tekstų aiškiniojas.* – Tautosakos darbai, [t.] II (IX). Vilnius, 1993, p. 44–53. Исследовательница находит ценный эквивалент Совию в литовском фольклоре. В волшебной сказке АТ 802С\* «*Kambariai danguje*» («Комнаты в небе») повествуется о неопределенном мифическом существе – черепае, голове-клубке, некоем туловище (человеке без рук без ног), мертвец и т.д., – которое приводит человека к себе домой. Попавший в иной мир / на кладбище / в церковь живой гость наедается-напивается, а затем поочередно ночует в трех разных комнатах. В первую ночь по нему ползают всякие червяки / ужи и змеи / человек лежит между чудовищами / человека толкают, бьют; во вторую ночь героя одолевает тяжесть / человек лежит ни на кровати, ни на земле / лежит в котле, а слуги суют под котел дрова и т.д. В третьей комнате светло и красиво / поют птицы / спит под перинами. Хозяин спрашивает гостя, как ему спалось, а тот или не жалуется или, так же как и в Совьевом сказании, ропщет (см. также: *Bronislava Kerbelytė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, т. II. Vilnius, 2001, p. 36).

<sup>16</sup> Русские пословицы Литвы: Из собрания Елизаветы Колесниковой. Вильнюс, 1992, с. 115.

<sup>17</sup> *В. Мансикка. О говоре северо-восточной части Пудожского уезда.* – Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, т. XIX, кн. 4. Санкт-Петербург, 1914, с. 1–3.

<sup>18</sup> Показателен в этом отношении опыт сравнительного изучения текста О. В. Творогова. В итоговом сочинении, посвященном русским хронографам, ученый высказал предположение, что «в распоряжении древнерусских книжников находился текст Хроники Малалы в иной версии, чем та, которая известна нам по Оксфордскому списку и Парижской рукописи № 682» (*О. В. Творогов. Древнерусские хронографы.* Ленинград, 1975, с. 133). Эта особая несохранившаяся версия Малалы, по его мнению, и отразилась в 16–17 словах Виленского и Архивского хронографов. Позднее О. В. Творогов отказался от этого предположения: «Наряду с Хроникой Малалы в распоряжении древнерусских книжников, видимо, был и какой-то другой источник: его, возможно, использовали параллельно с текстом Хроники Малалы» (*О. В. Творогов. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв., ТОДРЛ XXXIII (1979), с. 3–31.* Здесь же для нужд византологии по *VCh* были впервые опубликованы 16–17 сл. К сожалению, не целиком).

<sup>19</sup> Специфическая литературная концепция, ведущая к антикизации прошлого, является предвестницей позднейших тенденций литовской историографии, когда благородно-римские истоки Литвы доказывались геральдически и / или посредством балтийских «латинизмов» (см.: Хроника Быховца. 1520–1530: бегущие от гуннов патриции во главе с Палемоном остаются «на берегах» Немана, отсюда топоним *Lutva* < лат. *litus* «берег» и т.д.).

<sup>20</sup> На отрезке между седьмым и шестнадцатым словами читаются: а) В 7 сл. краткая выдержка из 1 кн. Малалы, в *ACh* носящее заглавие *ѡ мѣре прѣваго чꙗкꙗ аама* и *ѡ телѣси его*

(ср.: *Истрин* I, 1); б) В 11 сл. из той же 1 кн. о третьем сыне Адама, Сифе, который изобретает еврейскую грамоту, придумывает имена звездам и проч. (ср.: *Истрин* I, 3). Из-за своих культурных деяний он нарекается богом, а его потомки – «сыновьями божьими». От смешения «сынов божьих» (יִשְׂרָאֵל) и «дочерей человеческих» (יִשְׂרָאֵל) на исторической сцене появляются гиганты (*Истрин* I, V; ср.: *Быт.* IV, 1–4); с) В 12 сл. преследование и уничтожение великанов – гигантомахия по Малале (ср.: *Истрин* I, 6–8).

<sup>21</sup> Переписчик *АШ*, не видя художественной необходимости, отказывается от редупликации текста. Полностью выпускаются 20–22 и первая пол. 23 сл. (ср.: *Истрин* I, 14–23; в *VCh* 31v–34r). Отсутствие текста объясняется наличием дублетного материала в 16–17 сл. Переписчик *АШ* по мере работы наткнулся на описание тех же самых событий и лиц, что и в античном «предисловии» к Совию, и решил избежать повторений.

<sup>24</sup> В. Г. Борухович. Примечания. – *Аполлотор*. Мифологическая библиотека. Ленинград, 1972, с. 154.

<sup>25</sup> Летописец Еллинский и Римский, т. 2. Санкт-Петербург, 2001, с. 9, 138.

<sup>26</sup> Вплоть до 16–17 сл. хронографический свод вполне укладывается в рамки обычной компиляции, где механическое сложение составных частей дает их общую сумму и ничего более. Начиная с 16 сл. перед нами нечто большее, чем банальная компиляция, где наличие / отсутствие одного звена (из ряда ему подобных) не имеет решающего значения для восприятия художественного целого и где формальное соединение *однородных* частей вполне удовлетворяется формальной связкой типа: се же поѣм мало нечто, еже... Для того чтобы изобразить Совия, автор употребляет средства, совсем несвойственные для механистического компилятивного наращивания текста. Благодаря литературным устремлениям писателя, тенденции указать / доказать всемирно-историческую роль древних балтов Совьево сказание обретает автономность, позиционное превосходство (не оно, а ему подчиняются), а в тексте хронографа мы наблюдаем любопытное явление – балтийское фольклорное сказание влияет на смежные античные нарративы (изображение Геракла).

<sup>27</sup> По словам русского летописца, крещение Миндаугаса «льстиво бысть». Погодная статья 1258 г.

## BALTŲ „PASAKA“ 1261 METŲ CHRONOGRAFO SUDĖTYJE. FOLKLORINIS NARATYVAS APIE SOVIJŲ

ILJA LEMEŠKIN

### Santrauka

1261 m. Chronografas, nuo XIX a. pabaigos susilaukęs didelio susidomėjimo, buvo tiriamas dviem aspektais. Bizantistai, taip pat ir slavų raštijos istorikai Sovijaus sakmės griebdavosi tik norėdami datuoti paminklą. Baltistikoje nuo pat pradžių įsigalėjo Chronografo, kaip vertingiausio baltų religijos ir mitologijos šaltinio, statusas. Unikalus folklorinis naratyvas mechaniškai būdavo išimamas iš pasakojimo ir studijuojamas atskirai nuo viso teksto. Sakmę apie Sovijų imta suvokti kaip „intarpą“. Darbas prie rankraščio įtikinamai rodo priešingą dalyką – tautosakinė medžiaga čia panaudojama ne sporadiškai, bet visiškai sąmoningai ir dėsningai. Straipsnio tyrimo objektas – iki šiol į baltistikos akiratį neįtraukti tame pačiame Chronografe esantys tekstai apie Sovijų. Pasirodo, mums žinoma tik dalis tautosakinės medžiagos – vienas folklorinio naratyvo įrašas, o jų Chronografe yra du. Straipsnyje dėmesys koncentruojamas į 17 skyriaus jungiamąjį tekstą apie Sovijų, einantį prieš chrestomatiškai žinomą mitą. Nemaža dėmesio skiriama ir nuorodai į Sovijų Chronografo 33 skyriaus apokrifinėje sakmėje apie Melchizedeką, kuria remiantis galima etimologizuoti asmenvardį. Taip pat iškeliami pavyzdžiai, kai Sovijaus sakmė daro įtaką verstinei Malalos kronikos tekstui. Kalbos analizė leidžia daryti išvadą, kad rašiusysis perteikė ne tik visą mitologinės sakmės turinį, bet ir autentišką formą. Unikalus, pilną ir tobulą sakinio teksto užfiksavimą lėmė literatūrinė kūrinių specifika.

## **THE BALTIC “TALE” IN THE 1261 CHRONOGRAPH. THE FOLKLORIC NARRATIVE OF SOVIUS**

ILYA LEMESHKIN

### **Summary**

Since the end of the 19<sup>th</sup> century, the Chronograph of the 1261 attracted close scholarly attention. It used to be studied from two perspectives. Researchers of the Byzantine culture along with historians of the Slavonic writing used to turn to the legend of Sovius in order to date the record only. In the Baltic studies, the Chronograph initially acquired status of the most valuable source of the Baltic religion and mythology. The unique folkloric account used to be mechanically extracted from the texture of the whole narrative and studied irrespectively of its textual surroundings. The legend of Sovius started to be perceived as an “insertion”. However, close scrutiny of the manuscript proves the case to be quite the opposite: rather than being inserted sporadically, the folklore material used to be applied consciously and on the regular basis. The subject of the present article comprises texts of Sovius, which are constituents of the same Chronograph but still have been disregarded in the Baltic studies. We have been apparently acquainted only with one part of the folklore material, one recording of the folkloric narrative, although the Chronograph contains two of them. The attention is focused upon the connecting textual link of Sovius from the 17<sup>th</sup> part, which directly precedes the conventional myth. Also, the reference of Sovius from the 33<sup>rd</sup> part of the Chronograph in the apocryphal legend of Melchizedeq is studied, presenting grounds for etymologizing the proper name. Cases of the legend of Sovius affecting the textual interpretation in the Malala’s Chronicle translation are revealed. The linguistic analysis leads to the conclusion that the writer used to fully recount not only the content of the mythological legend, but also its authentic form. This recording of an oral text is quite unique in terms of exhaustiveness and perfection, which was determined by the literary specifics of the whole work.

Gauta 2005-10-14