

**З**

**КАФЕДРА**

**ВИЗАНТИЙСКОЙ И НОВОГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ**

Ассоциация неозеллинистов  
(Россия)

# **КАФЕДРА**

**ВИЗАНТИЙСКОЙ И НОВОГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ**

Научно-теоретический журнал

№1–2 (3), 2018



Издается с 19.06.2000  
Выходит 2 раза в год

## **Главный редактор**

*Бибиков М. В.* (Moscow, Russia) — доктор исторических наук, профессор

## **Редакционная коллегия**

*Онуфриева Е. С.* (Moscow, Russia) (отв. секретарь)

*Гришин А. Ю.* (Moscow, Russia)

*Климова К. А.* (Moscow, Russia) кандидат филологических наук, доцент

*Мантова Ю. Б.* (Moscow, Russia) кандидат филологических наук

*Смирнова И. Ш.* (Moscow, Russia)

*Соловьева А. А.* (Moscow, Russia)

*Тресорукова И. В.* (Moscow, Russia) кандидат филологических наук, доцент

*Торопова А. А.* (Moscow, Russia)

## **Редакторы**

*Онуфриева Е. С., Соловьева А. А.*

## **Редакторы английского и греческого текста**

*Онуфриева Е. С., Соловьева А. А.*

## **Дизайн обложки**

*Цанцаноглу М. К., Варламов А. А.*

## **Компьютерное макетирование**

*Варламов А. А.*

## **Адрес редакции**

117241, Moscow, ул. Лобачевского, 101–241

e-mail: [ens.russia@gmail.com](mailto:ens.russia@gmail.com)

<http://kathedra-ens.ru>

В журнале опубликованы научные статьи, посвященные проблемам греческого языка, литературы и культуры на всем протяжении их исторического существования: от древнегреческой и византийской литературы, культуры и языка до новогреческого периода. В работах освещается широкий круг тем по истории, литературоведению, лингвистике, этнолингвистике, фольклору и пост-фольклору Греции, а также по рецепции греческих образов и идей в России и Европе.

Материалы журнала размещаются на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Журнал издается совместно с кафедрой византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова

Зарегистрирован Управлением Федеральной Службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77–73598 от 14.09.2018

**ISSN:2658–7157**

© Ассоциация неоэллинистов

© Журнал «Кафедра византийской и новогреческой филологии».

При перепечатке и при цитировании материалов ссылка на журнал обязательна.

Society of Modern Greek Studies  
(*Russia*)

# **KATHEDRA**

**OF BYZANTINE AND MODERN GREEK STUDIES**

**№ 1–2 (3), 2018**

Scientific journal



Issued 2 times a year  
Since 19.06.2000

**Editor-in-chief:**

*M. V. Bibikov* (Moscow, Russia) — PhD, Professor

**Редакционная коллегия**

Onufrieva E.S. (Moscow, Russia) (secretary)

Grishin A.Ju. (Moscow, Russia)

Klimova K.A. (Moscow, Russia) PhD, Associate Professor

Mantova J.B. (Moscow, Russia) PhD, Assistant Professor

Smirnova I.Sh. (Moscow, Russia)

Solov'eva A.A. (Moscow, Russia)

Tresorukova I.V. (Moscow, Russia) PhD, Associate Professor

Toropova A.A. (Moscow, Russia)

**Editors**

Onufrieva E.S., Solov'eva A.A.

**English and Greek texts editors**

Onufrieva E.S., Solov'eva A.A.

**Cover design and layout**

Tsantsanoglou M.K., Varlamov A.A.

**Computer layout**

Varlamov A.A.

**Editors address:**

Lobachevskogo, 101–241

Moscow, 117241, Russia

e-mail: [ens.russia@gmail.com](mailto:ens.russia@gmail.com)

<http://kathedra-ens.ru>

The journal is indexed in RISC.

The journal is edited jointly with the Department of Byzantine and Modern Greek Philology, Philological Faculty, Moscow State Lomonosov University

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information technologies and Mass Media

Mass media registration certificate

ПИ № ФС77–73598, 14.09.2018

The journal publishes scientific articles on the problems of the Greek language, literature and culture throughout their historical existence: from Ancient Greek and Byzantine literature, culture and language to the Modern Greek period. The papers cover a wide range of topics on history, literary criticism, linguistics, ethnolinguistics, folklore and post-folklore of Greece, as well as on the reception of Greek images and ideas in Russia and Europe.

© Society of Modern Greek Studies

© Journal «Kathedra of Byzantine and Modern Greek Studies».

All rights in reproduction in any form reserved.

## Содержание

<i>О. А. Бакулева</i> Крестины как часть родильного обряда на Кипре.....	9
<i>И. В. Вернер</i> Греческий язык и греческий источник интерлинейного перевода Псалтыри 1552 г. Максима Грека.....	15
<i>М. С. Гладкая</i> К вопросу о происхождении матери князя Всеволода III Большое Гнездо.....	22
<i>А. Ю. Гришин</i> «Надлежащее по обстоятельствам» как фактор социализации стоического мудреца.....	44
<i>Я. Л. Забудская</i> Концепция «идеального перевода» и «Царь Эдип» Ольги Вейсс.....	52
<i>М. Касас-Олеа</i> Некоторые замечания о происхождении и византийском влиянии на Духовный стих о Голубиной книге.....	59
<i>К. А. Климова</i> Дьявол как внесистемный персонаж новогреческой демонологии.....	74
<i>Ю. Б. Мантова</i> Чудесные путешествия в средневизантийской агиографии.....	95
<i>Е. А. Нестерова</i> Античность как источник образности литературы фэнтези.....	102
<i>Т. А. Опарина</i> Малоизвестное имя грека в штате Посольского приказа XVII в.: Дмитрий Перванов.....	114
<i>Е. В. Паламаренко</i> Влияние эллинизма на Иудею в I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.....	124
<i>С. А. Сиднева</i> Мотив «Христос на дереве» в новогреческом фольклоре.....	131
<i>А. А. Столярова</i> Жанрово-стилистические особенности грекоязычных текстов инструкций по применению лекарственных препаратов.....	139
<i>О. В. Чёха</i> Род и родство в греческом народном календаре.....	150
<i>З. Б. Шливанчанин</i> Рецепция Ф. М. Достоевского как политического мыслителя в Греции.....	159

<i>Κ. Τ. Юсупова</i> Жизнеописание и труды Арсения Элассонского.....	168
<i>Μ. Βαρβούνης</i> Η επιτόπια έρευνα στην ελληνική λαογραφία.....	178
<i>Μ. Βαρβούνης, Ν. Μαχά — Μπιζούμη</i> Νεοελληνική λογοτεχνία και ελληνικός λαϊκός πολιτισμός: σχέσεις αμφίδρομες.....	189
<i>Γ. Ιορδανίδης</i> Ο βίος του Οσίου Αντωνίου Κιεβοσπηλαιώτη στην ελληνική βιβλιογραφία.....	205
<i>J. Calvié</i> Το Βυζάντιο και τα ρωσικά παραμύθια.....	213
<i>Φ. Λαμπίρης</i> Οι πολιτιστικές σχέσεις ανάμεσα στη Ρωσία και το Βυζάντιο κατά τον 14ο αιώνα.....	221
<i>Δ. Μαρούλης</i> Η ανταπόκριση (Wirkung) και η πρόσληψη (Rezeption) του καθαφικού έργου στη Ρωσία.....	227
<i>Ν. Μαυρέλος</i> Μ. Σκένδος — Ν. Μαυροκορδάτος: οι αντίπαλοι και η διακίνηση κειμένων, λόγιων και ιδεών.....	237
<i>Μ. Μπίμπικωφ</i> Αθωνιάς (1848–1865) του Ιακώβου Νεασκητιώτου.....	250
<i>Ι. Σαραντάκης</i> Οι πρώτες επαφές των Ρώσων με την Βυζαντινή Αυτοκρατορία και η μεταξύ τους ιστορική πορεία μέχρι τον 10ο αιώνα.....	257
<i>Γ. Τρίμπου</i> Βυζαντινές πριγκίπισσες στη Ρωσία: η περίπτωση της Άνας Πορφυρογέννητης.....	264
<i>Χ. Χαραλαμπάκης</i> Οι νεολογισμοί του Χρηστικού Λεξικού της Νεοελληνικής Γλώσσας της Ακαδημίας Αθηνών.....	274

## Contents

<i>O.A. Bakuleva</i>	
Baptizing ritual as part of the birth rite in Cyprus.....	14
<i>I.V. Verner</i>	
The Greek language and the Greek source of the interlinear translation of Psalter 1552 by Maximus the Greek.....	20
<i>M.S. Gladkaya</i>	
On the origin of the mother of Prince Vsevolod the Big Nest.....	41
<i>A.Yu. Grishin</i>	
“Appropriate action under certain circumstances” as a factor of the Stoic sage’s socialization.....	51
<i>Ya.L. Zabudskaya</i>	
The concept of «ideal translation» and «Oedipus the King» of Olga Weiss.....	57
<i>M. Casas-Olea</i>	
Some remarks on the origin of the spiritual verse “Golubinaja Kniga” and Byzantine influence on it.....	71
<i>K.A. Klimova</i>	
The devil as an out-of-the-system character of Modern Greek demonology.....	93
<i>Yu. B. Mantova</i>	
Miraculous travelling in Mid-Byzantine hagiography.....	101
<i>E.A. Nesterova</i>	
Antiquity as a source of imagery of fantasy literature.....	112
<i>T.A. Oparina</i>	
Little-known name of a Greek in the cadre of the Diplomatic Department in the 17th century: Dmitrij Pervanov.....	122
<i>E. V. Palamarenko</i>	
Hellenism against Judah in I century BC — in I century AC.....	129
<i>S.A. Sidneva</i>	
The motif of Christ on a tree in Modern Greek folklore.....	138
<i>A.A. Stolyarova</i>	
Genre and stylistic features of the texts of pharmaceutical instruction leaflets in Modern Greek.....	148
<i>O.V. Tchoekha</i>	
Family and filiation within the Modern Greek folk calendar.....	157
<i>Z. B. Šljivančanin</i>	
Reception of F.M. Dostoyevsky as a political thinker in Greece.....	167



<i>K.T. Yusupova</i>	
Biography and work of Arsenios of Elassona.....	176
<i>M. Varvounis</i>	
Fieldwork in Greek folklore.....	187
<i>M. Varvounis, N. Macha-Bizoumi</i>	
Modern Greek literature and Greek traditional culture: two-way relations.....	200
<i>G. Iordanidis</i>	
The life of Saint Anthony Kievopecherskij in Greek bibliography.....	212
<i>J. Calvié</i>	
Byzantium and Russian wonder tales.....	220
<i>F. Lambiris</i>	
Byzantium-Russia cultural relations in the 14 century.....	226
<i>D. Maroulis</i>	
Wirkung and Rezeption of Cavafy's work in Russia.....	235
<i>N. Mavrelas</i>	
M. Schendos — N. Mavrocordatos: the rivals and the movement of texts, words and ideas in the early 18th century through a libel.....	247
<i>M. Bibikov</i>	
Athonias (1848–1865) of Jacobus Neaskytiotes.....	255
<i>I. Sarandakis</i>	
The first contacts of the Russians with the Byzantine Empire and the historic development of their relationships up to the 10 century.....	262
<i>G. Trimponi</i>	
Byzantine princesses in Russia: the case of Anna Porphyrogenita.....	272
<i>Ch. Charalambakis</i>	
Neologisms in the Practical Dictionary of the Modern Greek language of the Academy of Athens.....	279

## КРЕСТИНЫ КАК ЧАСТЬ РОДИЛЬНОГО ОБРЯДА НА КИПРЕ

*О. А. Бакулева*

*Школа иностранных языков ВКС-ИИ, Москва, Россия  
olgab99@gmail.com*

В докладе рассматриваются основные этапы крестильного обряда как заключительной части родин, направленного на окончательное принятие новорожденного в традиционное общество Кипра. Описывается послеродовой этап и основные принципы имянаречения, главные участники и необходимые атрибуты таинства крещения, а также духовное родство и связанные с ним запреты. Выдвигается гипотеза смещения лексемы *καλαδέλφια* из христианской традиции с лексемой *γαλαδέλφια*, имеющей отношение к мусульманской традиции.

**Ключевые слова:** *семейная обрядность, родильный обряд, крестины, имянаречение, духовное родство*

### 1. Введение

В данной работе будет предпринята попытка рассмотреть крестины как заключительный элемент комплекса обрядов и ритуальных действий, связанных с рождением ребенка на свет, и направленных в традиционной культуре на смену статуса женщины и включение нового человека в социальные структуры (семью, общину). В отличие от собственно родильного обряда, содержание которого с течением времени и развитием медицины стирается из памяти народа, крестины — обязательный ритуал в традиционном обществе Греции и Кипра и в наше время, что облегчает сбор информации. Работа была проведена на материале полевых исследований, проведенных летом 2016 г. в кипрском селе Алона.

### 2.

Сорок дней после родов являются переходным периодом, в течение которого и ребенок, и мать считаются опасными, «нечистыми», открытыми

для контактов с *иным* миром. С этим связаны различные очистительные действия, например обычай пропаривания роженицы в бочке (*το πθάρι*), определенные ограничения, например, запрет роженице выходить из дома в течение сорока дней, использование разнообразных оберегов и апотропейной магии [Бакулева 2018]. Постепенно за эти сорок дней роженица и младенец, проходя определенные стадии, подходят вплотную к *человеческому* миру и становятся его полноправными членами после посещения церкви (мать) и обряда крещения (новорожденный). Важные вехи этого периода — восьмой и сороковой дни после родов. На восьмой день ребенку давали имя и одна из бабушек или будущая крестная относили его в церковь (*να το εκκλησι'ιάσουv*), на сороковой день священник освящал дом и сама мать шла в церковь вместе с младенцем (*να αποσαραντώσουv*).

Имя выбирал крестный отец или давали в честь крестного, что не характерно для общегреческой традиции, однако вписывается в общепобалканскую [Седакова 2007: 108]. В некоторых семьях могли давать имя и по классической традиции — в честь родителей сначала отца, а потом матери или по полу, т. е. если первенец был мальчик, ему давали имя деда по отцовской линии, а если девочка — бабушки по материнской линии. Если были проблемы во время беременности или сложные роды, ребенка называли по обету — как правило, в честь Апостола Андрея, Девы Марии или Св. Георгия, покровителя Кипра. Если ребенок рождался в большой праздник, считалось, что он «принес имя с собой» и его называли в честь соответствующего святого. Если предыдущая беременность заканчивалась выкидышем или ребенок рождался слабым, его посвящали Св. Стилиану, «защитнику детей», или Св. Евстафию, поскольку они ассоциировались со стабильностью, жизненной силой и основательностью — такой же принцип «этимологической магии» при именнаяречении распространен у балканских славян [Славянские древности 1999: 411].

Крестины (*η βάφτιση / τα βαφτίσ'ια*) традиционно старались проводить на сороковой день. Крестными (*ο τατάς, η νούvνα*) становились те, кто был первым другом жениха и первой подругой невесты на свадьбе (*ο πρώτος κομπάρος και η πρώτη κομμέρα*), после крестин они назывались *μυρωδικός κομπάρος / μυρωδική κομμέρα*. По другой традиции крестную выбирала мать ребенка (подруга невесты или сестра), а крестного — отец (брат, родственник или друг). Существовал ряд запретов и огра-

ничений: крестными не могли быть беременные (считалось, что можно «раздавить» собственного ребенка) и священники. Во время обряда крестная должна быть «чистой» — ей следовало воздерживаться от контактов с мужчиной в течение 8 дней. Для обозначения крестника используется общегреческая лексема *βαφτιστικός / βαφτιστική* и кипрская *та βαφτιστήρα*. Во многих семьях была традиция взаимного кумовства *то κουμπάρатов / то κουμεράтов* — крестники в свою очередь крестили внуков своих крестных родителей.

Приглашение на крестины было устным или в качестве приглашения использовался обрядовый хлеб *та коумовлла* — этот длинный хлеб разрезали на ромбики и раздавали у церкви. Также их вешали на красную нитку и передавали как приглашение стать крестным или крестной. Не все жители деревни приходили на церковный обряд, но все старались прийти на праздник. Перед крестинами священник освящал дом.

Крестильную одежду для малыша дарили крестные: для таинства нужны были три смены одежды, белого, бело-голубого или бело-розового цвета (*то муропані*) Эту одежду впоследствии сохраняли и могли использовать, запрета надевать ее снова не было.

Воду из купели выливали возле церкви в специальное место (*то хоневτήρι*), поскольку через нее не должен был никто перешагивать. В описаниях используются формулы *να μην та драσκελήσει κανείς / να μην πατηθεί* (чтобы никто не перешагивал, не наступал).

Мать ребенка не должна была присутствовать при таинстве крещения, и после таинства процессия во главе со священником и крестными шли к дому матери: крестный нес ребенка и зажженную свечку, священник говорил матери следующие пожелания в классическом варианте: *Λάβε μήτερ το παιδί σου, βαφτισμένον μρωμένον και καλά ευλογημένον* (Возьми, мать, своего ребенка, крещеного миро и хорошо благословленного) — или в более простонародном: *Πάρε μάνα το παιδί σου, βαφτισμένο, μρωμένο, να το σ'έπεις, να το βλέπεις, μέχρι τα εφτά του έτη* (Возьми, мама, своего ребенка, крещеного миро, чтобы следить и ухаживать за ним до его семилетия).

Интересно, что во втором варианте встречаются разные возраста взросления ребенка — это семь лет, 12 лет или совершеннолетие.

По традиции крестный должен был подарить матери крестника платье, позже стали дарить украшения, крестнику — золотой крестик, а крестнице — крестик и сережки. Приглашенные давали в подарок се-

ребрянную монету, отсюда и название этого обряда (*ασήμομα του μωρού*). В дальнейшем эта традиция эволюционировала в современный распространенный повсеместно обычай дарить на крестинах деньги в конверте.

Для угощения готовили варенье или лукум — их раздавали у церкви, а у дома после передачи ребенка матери был приготовлен большой стол, из блюд — закуски, печеное мясо, овощи, обязательных «крестильных» блюд не было.

На третий день по традиции крестный (или крестная) должен был вымыть ребенка и постирать всю одежду, которая использовалась во время таинства, — «смыть мир с малыша» (*βυάζουν τα μύρα από το μωρό*), при этом воду после купания и стирки несут в церковь и выливают там в то же место, что и воду из крестильной купели.

Умерших некрещеных детей хоронили в углу кладбища без отпевания, по народным верованиям такой ребенок мог стать каликантзаром, поэтому если ребенок был недоношенный или болел, существовала практика «воздушного крещения» (*βάφτιση στον αέρα*) — любой христианин мог окрестить младенца, произнеся «*Εἰς ὄνομα του Πατρός, του Γιου και του Αγίου Πνεύματος βαπτίζεται ο δούλος / η δούλη του Θεού τάδε ὄνομα*» (Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа крестится раб / раба Божия имярек).

Отдельно следует рассмотреть тему духовного родства. Детей, у которых общие крестные родители или родных детей крестных родителей и их крестников, называют *καλαδέλφια* («добрые братья»). Существовал строгий запрет на вступление духовных родственников в брак, поэтому, чтобы избежать подобной вероятности, старались крестить только мальчиков или только девочек. Считалось, что духовное родство и запрет на брак распространялись и на тех, кто был крещен в одной воде, поэтому на общих крестинах мальчиков и девочек крестили в разных купелях. Подобные верования встречаются на Балканах, например у болгар [Славянские древности 1999: 660].

Интересный феномен наблюдается при сравнении лексемы *καλαδέλφια* с похожей на нее лексемой *γαλαδέλφια* (молочные братья). «По логике вещей такие дети потом не могли жениться друг на друге, раз они пили молоко от одной матери»<sup>1</sup>. В данном случае, как нам кажется, видно смешение двух традиций, христианской и мусульманской,

---

<sup>1</sup> Информант Иакову Анастасия (1948 г.р.)

с одной стороны, и смешение двух лексем в кипрской православной традиции, с другой стороны. Фонетически обе лексемы практически идентичны и различаются только первой буквой. Однако в православной традиции, как уже было упомянуто, именно на духовных родственников (*καλαδέλφια*) распространяется запрет на вступление в брак, поскольку мир связывает людей узами, крепче кровных. В исламской же традиции именно молочным братьям и сестрам строго запрещается вступать в брак и даже четко регламентировано количество кормлений, после которого дети становятся молочными родственниками. До катастрофы 1974 года и турецкой оккупации северного Кипра грекокиприоты и туркокиприоты жили рядом и не исключено, что исламская традиция молочного родства смешалась в народном сознании с православной традицией крестильного родства не без помощи практически идентичных лексем.

### 3. Заключение

Сейчас мы видим, что большая часть информантов уже не вспоминают лексему *γαλαδέλφια*: «как братья... у нас нет обычая с молоком, это у турок: если кормят одним и тем же молоком, это турки как братья. У нас у христиан — кровь»<sup>2</sup>, а у некоторых эти две лексемы путаются: «как братья, невозможно взять в жены свою сестру. Молочные братья... Крестильные братья — да, дети твоего крестного, и они не могут жениться»<sup>3</sup>. Это объясняется тем, что после переселения мусульманского населения на оккупированные территории традиция молочного родства исчезла из поля зрения местного грекоговорящего православного населения и соответствующая лексема стала растворяться в почти похожей фонетически и по внешнему содержанию лексеме *καλαδέλφια*. Лексеме *γαλαδέλφια* называют более пожилые информанты (1920–30-х годов рождения), тогда как более молодые люди упоминают общегреческое *ομοιογάλακτα / ομογάλακτα*.

### Список литературы

- Бакулева О. А. Родильная обрядность на Кипре // Живая старина, 2018, №2. С. 49–52.  
 Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007.  
 Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под общей ред. Толстого Н. И. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999.

<sup>2</sup> Информант Цангаридис Поликарпос (1928 г.р., село Алона)

<sup>3</sup> Информанты Афанасиу Кириаки (1922 г.р., село Алона), Афанасиу Андреас (1921 г.р., село Алона)

## BAPTIZING RITUAL AS PART OF THE BIRTH RITE IN CYPRUS

***O.A. Bakuleva***

*BKC-IH School of Foreign Languages, Moscow, Russia  
olgab99@gmail.com*

The report examines the main stages of baptizing ritual as the concluding part of the birth rite, whose aim it is to finally incorporate the newborn child into traditional society of Cyprus. The report describes the period after parturition, basic principles of naming a child, and the main participants and attributes of the sacrament of baptism as well as spiritual kinship and taboos that it entails. A hypothesis is put forth that lexeme «καλαδέλφια» from the Christian tradition are mixed with lexeme «γαλαδέλφια» related to the Muslim tradition.

***Key words:*** *traditional culture, birth rite, baptizing ritual, tradition of child naming, kaladelfia*

### References

- Bakuleva O. A.* Rodil'naya obryadnost' na Kipre // Zhivaya starina, 2018, №2. P. 49–52.  
*Sedakova I. A.* Balkanskie motivy v yazyke i kul'ture bolgar. Rodinnyj tekst. M.: Indrik, 2007.  
*Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tomah.* Pod obshchej red. Tolstogo N. I. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1999.

## ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК И ГРЕЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ИНТЕРЛИНЕАРНОГО ПЕРЕВОДА ПСАЛТЫРИ 1552 г. МАКСИМА ГРЕКА

*И. В. Вернер*

*Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
inna.verner@mail.ru*

На материале списков Псалтыри 1552 г. в статье рассматривается грекоориентированная филологическая практика Максима Грека. Подстрочный греческий текст интерлинеарных списков отражает живое греческое произношение с помощью многочисленных орфоэпических помет над греческим текстом. Ряд особенностей оформления греческой Псалтыри 1540 г. и списков Псалтыри 1552 г. позволяет сделать вывод об использовании Максимом Греком греческого оригинала венецианского происхождения, изданного в 1498 г. в типографии Альда Мануция.

**Ключевые слова:** *церковнославянские переводы с греческого, церковнославянская псалтырь, Максим Грек, византийский греческий язык*

### 1. Введение

Основы изучения греческого языка в Московской Руси были заложены в деятельности Геннадиевского кружка новгородских книжников и связаны с фигурой доминиканца Вениамина, ученик которого Тимофей на элементарном уровне знал не только латинский, но и греческий языки и в конце 80-х — начале 90-х гг. XV в. переписал греческую часть рукописи РНБ, Кир.-Бел. 36/41. Б.Л.Фонкич, анализирувавший эти тексты евангельских чтений на греческом и церковнославянском, расположенные беспорядочно и переписанные не для использования за богослужением, а с учебной целью, отмечал, что Тимофей в какой-то



степени знал разговорный греческий, но не владел ни навыками книжного чтения, ни книжного письма, поэтому передавал греческий текст преимущественно кириллическими буквами, с отражением итацизма, безразлично употребляя знаки ударений и придыханий [Фонкич 2003: 39–44]. Фонкич предполагал, что сопоставимый уровень знания греческого был присущ и остальным русским членам Геннадиевского кружка.

С приездом в Москву М. Грека начинается новый этап в освоении греческого русскими книжниками: возрастает число в большей или меньшей степени знакомых с греческим, и меняется характер их владения языком. К числу известных нам учеников Максима принадлежит троицкий монах Селиван, который в сотрудничестве с Максимом в 1523–24 гг. перевел с греческого «Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея» и «Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна». В период тверской ссылки в процессе переписывания греческой Псалтыри (РНБ, Соф. 78) Максим обучал греческому Вениамина, ризничего тверского епископа Акакия. С конца 40-х гг. XV в. в Троице-Сергиевом монастыре учеником Максима и инициатором перевода Псалтыри 1552 г. стал инок Нил Курлятев.

## 2.

Совокупность дидактических материалов, дошедших до нас в составе различных переводных текстов М. Грека, позволяет говорить о системном характере обучения греческому языку в процессе перевода. Маргинальные греческие учебные глоссы и комментарии включают в себя почти все уровни языка. В них представлена фонетика (уже на л. 1 об. РНБ, Соф. 78 дан список омофонов, способных порождать ошибки перевода [Ковтун 1975: 26]; примеры подобных форм разбираются Максимом и в тексте «Слова отвещательна о книжном исправлении»). Есть грамматические комментарии (склонение артикля ὁ, ἡ, τό и местоимения ὅς, ἧ, ὅ в ед. и мн. числе, спряжение глагола εἶναι на лл. 2, 108об. РНБ, Соф. 78, порядковые числительные ср. рода на л. 13об. сборника сочинений М. Грека РГБ, ф.304, № 200). Во всех текстах широко представлены лексические пометы, причем между разными текстами есть совпадения: приведенная на л. 159 греческой Псалтыри 1540 г. лексико-семантическая группа «боевого снаряжения», где славянскому **мечь** соответствуют греч. синонимы ῥομφαία, ὄπλον, ξίφος, φάσανον, ѡр, σπάθη, а слав. **доспѣхн** — греч. ἔντεα и τεύχη,

находит отражение и в глоссах интерлинейрных списков Псалтыри 1552 г.: 56:5 **но́жь о́лѣстръ (μάχαира)** — глосса **мѣчь ζήφος**, 75:4 **цѣитъ і ѡрѡжіе** (ζοπλον καὶ ρομφαίαν) — глосса **доспѣх**, 151:7 **орѡжіе (μάχαيران)** — глосса **но́жь**, 149:6 **мечѣи ѡвоюдѡстры (ρομφαίαι)** — глосса **ѡрѡжіе**.

Интерлинейрный текст Псалтыри 1552 г., представленный списками РГБ, ф. 173.1 № 8 и 9, значительно расширяет наши знания о бытовании греческого языка в окружении М. Грека. Прежде всего, в этом тексте очень велико количество глосс лексического и грамматического характера [Вернер 2013: 105–107]. Часть из этих глосс снабжена греческими соответствиями, которые призваны оправдать предпочтение в переводе Максима иной, нежели в старшем славянском тексте, лексемы. Маргинальные глоссы с греческим переводом в большинстве случаев носят лингвотекстологический характер: в глоссу выносятся чтения старшей редакции Псалтыри, а приведенный ниже их греческий перевод не совпадает с чтением, представленным в подстрочном тексте: 5:11 **прегорчѣша (παρεπίκρανάν)** — глосса **прогнѣваша παρόργισαν**; 15:11 **веселѣа (τερπνότις)** — глосса **красотѣ ореотис**, 68:5 **тѣне (δωρεάν)** — глосса **вѡсѡге мѣтин**, 43:2 **во днѣхъ дрѣвнихъ (ἀρχαίαις)** — глосса **пѣрвыхъ прѡтѣс**. Во всех приведенных примерах славянские глоссы совпадают с чтениями текста V (Киприановской) редакции Псалтыри.

Греческий подстрочник мотивирует не только лингвотекстологические замены, но и отвлекающиеся от текстологии глоссы дидактического характера: те или иные чтения служат для Максима поводом объяснить Нилу Курлятеву особенности греческого словообразования, привести синонимы или лексико-семантическую группу: 9:6 **потреби́ еси (ἐζηλειψας)** — глосса **ἀπολέσας το\* ѡφάνисας το\* заглѣдил еси**, 10:1 **врѣвен (στρομφίον)** — глосса **птѣца петѣна орнис ѡрнѣѡна**, 70:8 **хвалѣнѣа (ἠνεσεν)** — глосса **похвалы́ ἐπενος το\* καὶ ὠχμον**.

В глоссах Псалтыри 1552 г. находят отражение живое греческое произношение XVI в. (итацизм, стяжение дифтонгов и т. д.), а также присутствует некоторая условность письма, т. е. безразличие к нормам греческой орфографии: могут отсутствовать ударения, дублетами являются буквы ο и ω, η и ι, греческая ψ передается сочетанием **пс**. Такое условное письмо не может считаться исключительно проявлением недостаточной грамотности переписчиков: подобную же запись греческого текста славянскими буквами М. Грек использовал в ряде своих оригинальных

сочинений, тот же принцип применялся при записи латинского текста в новгородских переводах с латыни Д. Герасимова, а истоки такой традиции можно найти уже в древнейших славянских переводах.

Запись греческого подстрочного текста выполнена «модифицированным» славяно-греческим полууставом, в котором многие буквы имеют славянизированный облик: *ν* может писаться по-гречески с перекладиной наискосок и как славянская **н** с горизонтальной перекладиной; *η* пишется как славянская **и**; варьируются в написании **а** и **α** (в минускульном варианте **α** пишется только в составе дифтонгов); дифтонг *ου* может выглядеть как **оу**, **оу** или **Ѡ**; *υ* пишется в стандартном минускульном виде либо как славянская **у**. Часто имеет варианты **ω**: могут быть минускульные написания с тремя вершинами и в виде лежачей восьмерки, но чаще встречается геометрический вариант в виде перевернутой буквы «покой». **τ** пишется только как трехмачтовая славянская «твердо». Такой же славянский облик имеет и греческая **β** — она пишется как славянская «веди» в варианте грецизированного полуустава. В целом можно говорить о распространении названного типа славянского письма, т. е. грецизированного полуустава рубежа XV–XVI вв., на греческий текст.

Ценность подстрочной записи греческого текста состоит в том, что она отражает живое греческое произношение с помощью многочисленных орфоэпических помет, сделанных киноварью над греческим текстом. Они встречаются далеко не во всем подстрочном тексте, однако есть некоторые места в рукописи, где плотность таких помет довольно высока. К примеру, на развороте лл. 110б-112 (РГБ, ф. 173. I, № 8) представлены следующие орфоэпические знаки: над **θ** стоит **т** (пометы в чтениях *τῶν ἐχθρῶν, Οὐ μὴ σαλευθῶ, οἱ ὀφθαλμοὶ*); над конечной **ς** — славянская **з**, отмечающая озвончение [s] в позиции перед следующим словом на звонкий согласный (*γενεᾶς εἰς γενεᾶν, ὡς λέων*); славянские буквы **б**, **д** и **г**, написанные над греческими **π**, **τ**, **κ** передают озвончение звуков [p], [t] и [k], стоящих в позиции после [n] (*ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις, τὸν κύριον, ἐν παντὶ καιρῷ, ἀνταναρεῖται, ἐν καρδίᾳ, τὸν πένητα, ἐν τῇ μάνδρα, τῶν πενήτων*); над **υ** в составе дифтонгов стоит **Ѡ**, указывающая на произношение *υ* как согласного (*κατακυριεύσει, ἀνευ κακοῦ*). На развороте лл. 112об-113 присутствуют дополнительные пометы: над недифтогическим **υ** стоит **и** (*σὺ, ὑπερ, ψυχὴ ὁμῶν*), над дифтонгом **αι** — **ε** (*καὶ, δικαίων, αἰνέσω, αἰνέσει, Ιουδαίας*),

над дифтонгами *ει* и *οι* — *η* (*ἔξλειφθήτωσαν, εἴμι, αἰνέσει, ἀρέσει, πτωχοῖ, οἰ οὐρανοῖ, καὶ κατοικήσουσιν*).

На то, что текст Псалтыри 1552 г. изначально был оформлен как билингва, указывает предисловие Николая Курияева: «ма<sup>си</sup> ... мнѣ сказа<sup>а</sup>, ѿ наѣчи<sup>а</sup> скл<sup>а</sup> ψαλμ<sup>ω</sup>», по гречески. *Γ ἄ<sup>з</sup> позн<sup>а</sup> скл<sup>а</sup>, ἰ напис<sup>а</sup>ль н<sup>х</sup> по гречески. ... ἰ онѣ ст<sup>а</sup>лъ ск<sup>а</sup>зываети, з<sup>г</sup> грѣческ<sup>а</sup> перев<sup>о</sup>да на на<sup>ш</sup> ѿзы<sup>к</sup>. Ἰ а<sup>з</sup> пис<sup>а</sup>лъ, в однѣх<sup>х</sup> тетратѣх<sup>х</sup>, прот<sup>и</sup>в<sup>у</sup> рѣч<sup>е</sup>», рѣчи (РНБ, Погод. 1143, л. 1). Дошедшие до нас интерлинейные рукописи Псалтыри 1552 г. были переписаны в конце 10-х — начале 20-х гг. XVII в. троицкими книжниками со списка, близкого по времени к переводу М. Грека или непосредственно с него. В это время в Троицком монастыре велась целенаправленная работа по составлению собрания сочинений Максима и по переписыванию его библейских переводов, инициированная архимандритом Дионисием Зобниновским в связи с актуальностью филологической практики Максима для целей нового книжного исправления. Остается открытым вопрос, насколько доступен был для последователей Максима греческий язык: скорее всего, троицкие книжники им не владели [Флоря 2007]. Второй интерлинейный троицкий список Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173. I № 9), переписанный менее искусным писцом, дает все основания полагать, что копиисты греческого текста его не понимали. Дальнейшее распространение греческого книгописания и изучения греческого языка связано уже с серединой и второй половиной XVII в., когда в Москву приехала новая волна ученых греков, начиная с Арсения Элассонского и заканчивая братьями Лихудами и их учениками.*

### 3. Заключение

Особенности оформления греческой Псалтыри 1540 г. и соловецко-го списка Псалтыри 1552 г. (РНБ, Сол. 862/752) (20 строк на странице, выделенные киноварью надписания псалмов и инициалы стихов, непосредственно включенные в текст указания диапсалм, восполненные на полях соловецкой рукописи) позволяют предполагать, что Максим Грек использовал греческий оригинал венецианского происхождения, а именно Псалтырь, изданную в 1498 г. в типографии Альда Мануция под редакцией Юстина Декадиуса. Как и другие греческие издания Мануция [Буланин 1984: 77], этот текст мог войти в состав личной библиотеки Максима Грека в период его сотрудничества с типографией Альда в 1503–1506 гг.

### Список литературы

- Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984.
- Вернер И. В.* Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г. // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады российской делегации. М.: Древлехранилище, 2013. С. 104–127.
- Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI–начала XVII вв. Л.: Наука, 1975.
- Флоря Б. Н.* Дионисий (Зобнинский) // Православная энциклопедия. Т. XV, 2007. С. 257–267.
- Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России // Греческие рукописи и документы в России. М.: Индрик, 2003. С. 28–67.

## THE GREEK LANGUAGE AND THE GREEK SOURCE OF THE INTERLINEAR TRANSLATION OF PSALTER 1552 BY MAXIMUS THE GREEK

*I. V. Verner*

*Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
inna.verner@mail.ru*

The paper deals with the didactic materials related to teaching the Greek language in translation practice of Maximus the Greek, namely the Greek marginal glosses and orthoepic letters in the interlinear Greek-Slavonic manuscripts of Psalter 1552. A number of features of the Greek Psalter 1540 and the manuscripts of the Psalter 1552 leads to the conclusion that Maximus the Greek had a Greek original of Venetian provenance, published in 1498 in the Aldus Manutius' printing house.

**Key words:** *Church Slavonic translation from Greek, Church Slavonic Psalter, Maximus the Greek, Byzantine Greek*

### References

- Bulanin D. M.* Perevody i poslaniya Maksima Greka. L., 1984.
- Florya B. N.* Dionisij (Zobninovskij) // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. XV, 2007. P. 257–267.

- Fonkich B. L.* Grecheskoe knigopisanie v Rossii // Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii. M.: Indrik, 2003. P. 28–67.
- Kovtun L. S.* Leksikografiya v Moskovskoj Rusi XVI-nachala XVII vv. L.: Nauka, 1975.
- Verner I. V.* Grammaticheskaya sprava Maksima Greka v Psaltyri 1552 g. // Pis'mennost', literatura, fol'klor slavyanskih narodov. Istoriya slavistiki. XV Mezhdunarodnyj s'ezd slavistov (Minsk, 20–27 avgusta 2013 g.). Doklady rossijskoj delegacii. M.: Drevlekhranilishche, 2013. P. 104–127.

## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАТЕРИ КНЯЗЯ ВСЕВОЛОДА III БОЛЬШОЕ ГНЕЗДО

*М. С. Gladkaya*

*Владимир, Россия  
magdagl@rambler.ru*

В исторической литературе укоренилось мнение, что матерью суздальского и владимирского князя Всеволода III Юрьевича Большое Гнездо была гречанка. Указания на это впервые появляются в исторической литературе в период между второй половиной XVIII и началом XIX вв. под давлением заказа правящего двора, на волне современного тому времени внимания к Византии («греческого проекта» Екатерины II). Тем не менее, анализ источников свидетельствует об ошибочности устоявшегося мнения о происхождении матери Всеволода Юрьевича. Целью настоящей работы является восстановление исторической объективности.

*Ключевые слова:* мать князя Всеволода Большое Гнездо, историография, «Греческий проект» Екатерины II

### 1. Введение

В исторической литературе второй половины XVIII — начала XIX вв. существуют указания на то, что матерью суздальского и владимирского князя Всеволода III Юрьевича Большое Гнездо, в крещении Димитрия (1154–1212 гг.; княжение — 1176–1212 гг.) была гречанка, принцесса из рода Комнинов, вторая жена его отца князя Юрия Долгорукого. Сведения эти «гуляют» из публикации в публикацию также и у современных исследователей. Однако, как оказывается, вопрос далеко не однозначен, и, при обилии литературы, крайне запутан. Происхождение матери Всеволода III не имеет подтверждения надежными источниками и остается в сфере предположений [Горский, Кузьмин 2005]. Прояснение этого во-

проса принципиально важно не только для историков, но и для исследователей архитектуры, монументальной пластики и монументальной живописи белокаменных храмов Северо-Восточной Руси домонгольского периода. Точные сведения важны также для уяснения вопроса греческих связей Северо-Восточной Руси с Византией. Они необходимы и для подтверждения правильности или, напротив, ошибочности идентификации женских образов, представленных на фреске храма Бориса и Глеба в Кидекше. Изображенная на этой фреске жена в царских одеждах связывалась исследователями с матерью Всеволода III, греческой принцессой [Сычев 1951; Воронин 1967: 248]. Необходимость выяснения вопроса в целях избежания ошибок в дальнейших исследованиях заставила нас предпринять источниковедческое и историографическое исследование, которое показало бы достоверность либо ошибочность утверждений и выявило бы, наконец, источники, содержащие подобную информацию, а также определило бы авторство этой информации.

## 2.

Из свидетельств летописцев и из исследований историков, опирающихся на летописные данные, известно, что наряду с одиннадцатью сыновьями [Рапов 1977; ПСРЛ 1998. Т.2: 478–479]<sup>1</sup> у ростово-суздальского

---

<sup>1</sup> По О. М. Рапову: 1. Ростислав (в крещении Иаков), приглашен на княжение в 1138 г., умер 6 апреля 1151 г. 2. Андрей (ок. 1112–1174), князь владимиросуздальский в 1157–1174 гг. 3. Иван, в летописях впервые упоминается в 1146 г., умер в 1147 г. 4. Глеб, в 1147 г. сидит в Посемье, затем в Городце Остерском, в Дорогобуже, с 1169 г. — киевский князь (Переяславль русский был его), умер в 1172 г. 5. Борис, впервые упоминается в 1146 г., был посажен в Турове, владел Кидекшей, он, его жена Мария и дочь Евфросиния похоронены в церкви Бориса и Глеба в Кидекше, умер в 1159 г. в Ростове (ПСРЛ, 1997. Т. 1. Стб. 417; Т. 7. Стб. 67). 6. Ярослав, упоминается в 1164 г., умер в 1166 г. 7. Святослав, жил в Суздале, умер в 1174 г. 8. Мстислав (Феодор), упоминается в летописях под 1149 и 1161 гг., был посажен на новгородский стол, выгнен в 1161 г.; изгнан из Владимиро-Суздальского княжества, ушел в Царьград с матерью, где византийский император принял его на службу и дал в держание Аскаланскую землю (ПСРЛ, 1998. Т. 2. Стб. 520–521). 9. Василько, в 1149 г. посажен в Суздале, в 1155 г. — в Поросье (в Киеве имел свой двор), в 1161 г. изгнан в Византию и император «дал ему в Дунаи 4 городы» (ПСРЛ, 1998. Т. 2. Стб. 521). 10. Михаил, в 1174–1176 гг. кн. владимирский, умер в 1176 г. (ПСРЛ, 1998 Т. 2. Стб. 600, 602;



князя Юрия Владимировича Долгорукого (1090/1095–1157, князь росто-во-суздальский 1093–1157, князь киевский 1155–1157) имелись две дочери. Одной из них была Мария, другой — Ольга, выданная за галицкого князя Ярослава Владимировича Осмомысла (1153–1187), однако очень скоро возвращенная во Владимиро-Суздальское княжество, постриженная в монахини под именем Евфросиния и после смерти погребенная во владимирском Успенском соборе. Именно с ней связана небезызвестная история о наложнице Ярослава (ее мужа) Анастасии, которую сожгли бояре за ослушание Ярослава иметь законную княгиню (Ольгу) «в Правду» [Пашуто 1968: 160].

Брак Ольги, ее пострижение и положение в Успенском соборе зафиксировано в летописях. Сообщение о замужестве помещено в Ипатьевской летописи: «*В лето 6658 (1150). Вда Гюрги дочь, свою за Святославича за Олга, другую за Володимирича, за Ярослава в Галичъ*» [ПСРЛ 1998. Т.2: 394]. Факты пострижения Ольги, ее кончина и положение в Успенском соборе засвидетельствованы несколькими летописцами. Записи одинаковы по содержанию и однородны по построению фраз. В целях получения надежных выводов, при сравнительном анализе этих документальных свидетельств необходимо привести не одну из них: именно они являются исторической опорой наших рассуждений. Запись Лаврентьевской летописи: «*В лето 6691 (1183). Преставися благоверная княгыни Олга, нареченая чернечьскы Еоуфросинья, месяца, июлюя в 4 день. И положена бысть в святей Богородици в Володимери*» [ПСРЛ 1997. Т.1: 389]<sup>2</sup>. Известие Тверской летописи: «*В лето 6691 (1183). Преставися княгиня Олга, нареченная в мнишеском чину Ефросиния, июня 4; положена бысть в святей Богородици в Володимере*» [ПСРЛ 2000. Т.15: 268]. Упоминание Типографской летописи: «*В лето 6691 (1183) преста-*

---

ПСРЛ, 2000. Т. 3. С. 35). 11. Всеволод (1154–1212) (ПСРЛ, 2000. Т. 3. С. 34, 35). Одно из летописных упоминаний сыновей Юрия Долгорукого связано с завоеванием им киевского стола. Юрий Долгорукий, заняв киевское княжение, «...раздая волости детям, Андрея посади Вышегороде, а Бориса Турове, Глеба в Переяславле, а Василкови да Поросье» (ПСРЛ, 1998. Т. 2. Стб. 478–479).

<sup>2</sup>Сноска в «Указателе личных имен», с. 552: «Ольга (в мон. Евфросиния) Георгиевна, дочь в. кн. Георгия Владимировича, ж. кн. Галицкого Ярослава Владимировича».

*вися благовернаа великаа княгини Олга, нареченаа чернеческии Ефросинья, и положена бысть в святей Богородици в Володимери июля 4» [ПСРЛ 2000. Т.24: 83]<sup>3</sup>. Данные Пескаревского летописца: «В лето 6691 (1183) преставися благоверная княгини Ольга, нареченная чернеческии Ефросиния, и положена бысть во святем в Володимере июня 4» [ПСРЛ 1978. Т.34: 80]. Из единообразия приведенных сообщений, разнящихся лишь месяцем смерти, выделяется текст Никоновской (Патриаршей) летописи, автор которой счел необходимым внести в запись о смерти княгини Ольги дополнительные сведения. После сделанных добавлений событие стало выглядеть так: «В лето 6690 (1182). Преставися благоверная великая княгини [...] (отточие наше. — М. Гладкая) великого князя Юрья Долгорукаго, нарицаемаа Олга, во святем же иноческом образе Ефросиниа, месяца Июля в 4 день, и положена бысть во святей церькви пречистыа Богородици в Володимери» [ПСРЛ 2000. Т.10: 8].*

Внимательное прочтение сведенных вместе летописных записей убеждает исследователя в том, что уточнение Никоновского летописца оказалось неполноценным. Текстологический анализ приведенных известий явно свидетельствует о том, что Никоновский летописец либо естественно опустил (по принятым приемам написания летописного текста), либо случайно пропустил уточняющее слово «дочь». Однако это оказалось настолько существенным, что привело, как будет показано далее, к созданию исторического мифа: *дочь Юрия Долгорукого* была осмыслена некоторыми историками как его *жена*.

Текст Никоновского летописца был замечен исследователями, на него было обращено особое внимание, к примеру, в издании той же Никоновской летописи 1918 г. В указателе лиц, прилагаемом к последнему ее тому, читаем: «Ольга (в иночестве Евфросиния) Юрьевна (ст. 9), д. [дочь] в. кн. Юрия Долгорукаго, ж. [жена] кн. Галицкого Ярослава Осмомысла, княгиня. X–6690, 8 (ошибочно названа ж е н о ю Юрия Долгорукаго)» [ПСРЛ 2000. Т.14: 112]. (Разрядка текста везде наша. — М. Гладкая).

Таким образом в руки исследователей попадает некоторое представление об истинном положении вещей. Далее попытаемся проследить пути создания исторического мифа, а также, как оказывается, его опровержения и обратного к нему возвращения.

<sup>3</sup>Сноска в «Указателе личных имен», с. 261: «Ольга (в мон. Евфросиния) Георгиевна Долгорукая, жена Ярослава Галицкого».

В 1768 г. выходит «История Российская» В.Н.Татищева [Татищев 1664]. В.Н.Татищев не увидел в записи Никоновского летописца оснований, позволивших бы ему связать этот текст с женой князя Юрия Долгорукого. Он пишет об Ольге, великой княгине, обоснованно как о дочери Юрия и сестре Всеволода Юрьевича, ничуть в этом факте не сомневаясь. «6690 (1182). Июния 4-ого преставися Ольга, гнягиня Галицкая, с е с т р а Всеволода Юрьевича, во инокинях названа Евфросиния» [Татищев 1964. Т.3: 127; 375, примеч. 19].

Однако, наряду с этим, именно от В.Н.Татищева исходит ряд существенных, закрепленных в трудах последующих историков гипотез. Именно В.Н.Татищев первым выдвигает версию о греческом происхождении второй (приписка В.Н.Татищева: «или третьей») жены Юрия Долгорукого, и именно он называет ее «греческой принцессой». Такое мнение историка базируется на факте отъезда ее с сыновьями в Грецию (как следствия изгнания из Руси князем Андреем Боголюбским) и почетного приема беглецов Мануилом Комнином. Он пишет: «Первая княгиня Юрьева была половецкая, а о ея кончине и о втором браке великого князя не показано [в летописях]. По сему видится, что вторая супруга греческая приице с а была и, по изгнании от пасынка с детьми в Грецию поехала и, чаятельно, тамо скончалась, ибо детей токмо возвращение положено» [Там же: 246, примеч. 487]<sup>4</sup>.

Помимо того, именно у В.Н.Татищева мы находим указание на само существование у Юрия Долгорукого *второй* жены (*мачехи* Андрея Боголюбского, по В.Н.Татищеву). Это соображение историка, по всей видимости, исходило из обычного расчета: из понимания преклонного возраста Аеповны (примерно 60 лет) ко времени появления у Юрия последнего сына Всеволода в 1154 г. Ничем иным данное соображение не подкрепляется. Летописи, отчетливо фиксирующие первый брак Юрия с дочерью половецкого хана Аепы в 1107 г. [ПСРЛ 1997. Т.1: 250; 282–283]<sup>5</sup>,

<sup>4</sup>В другом месте В.Н.Татищев повторяется: «...но сия другая или третья супруга, видимо, что от грек была. И видя себя с детьми от пасынка Андрея изгнану, по свойству в Грецию ездил, ибо о возвращении детей показано, а о ней не упоминается, знатно, тамо скончалась» (Татищев, 1964. Т.3: 296, примеч. 15–15).

<sup>5</sup>Вначале Лаврентьевская летопись сообщает о том, что в 1096 г. «...князи створихом мир с А[е]пою (так в летописи), и поим оу него дочь» (ПСРЛ,

о втором его браке даже не упоминают. О том, что у Юрия Долгорукого в конце жизни (1150-е гг.) была княгиня (жена), можно лишь догадываться из летописного сообщения о приезде «княгини со своими детьми» к нему в Киев из Суздаля. «Того же лета (1154). Приде к н я г ы н и Гюргева в Киев и-Суждаля» [там же: 345]. Сообщение о приезде княгини к Юрию в Киев существует и в Ипатьевской летописи: «В то же веремя (1155) приде Г ю р г е в а я ис Суждаля, Смоленску, и с детми своими к Ростиславу. Ростислав же поима стрыиню [жену дяди] свою с собою, и поиде к строеви [к дяди] своему... Дюргеви в Киев» [ПСРЛ 1998. Т.2: 480]. К сожалению, из приведенных летописных сообщений мы не можем узнать ни ее имени, ни ее происхождения.

Подчеркнем существенное обстоятельство. Исходя из всего сказанного, становится очевидным, что первым русским историком В. Н. Татищевым события подаются пока лишь на уровне предположений. Никаких искаженных осмыслений летописных свидетельств его исследование не содержит. Не содержит оно и авторской выдумки, и собственных измышлений, ничего общего с действительностью не имеющих, и происхождение матери Всеволода еще не связывается непосредственно с родом византийских императоров Комнинов.

Существенное искажение фактов, повлекшее за собой создание исторического мифа, произошло в период между второй половиной XVIII и началом XIX вв. С 1770 г., следуя одно за другим, выходит несколько трудов на тему происхождения правящего русского рода [Манкиев 1770; Щербатов 1771. Т.2; Мальгин 1789; Нехачин, 1795]. Под давлением заказа правящего двора, и в таком случае под влиянием политических амбиций, на волне современного тому времени внимания к Византии («греческого проекта» Екатерины II) действительные персонажи и реальные их взаимоотношения в этих работах трактуются тенденциозно.

Именно в это время и именно в указанных работах появляются авторские домыслы относительно происхождения жены Юрия Долгорукого, матери Всеволода Большое Гнездо. В основе этого лежит предвзятое использование летописного «никоновского» источника и вольная интерпре-

---

1997. Т. 1. Стб. 250). Следующее сообщение, касающееся непосредственно женитьбы, появляется в Лаврентьевской летописи под 1107 г., т. е. через 10–11 лет после, как князья взяли от Аепы дочь: «...и поя Володимер за Юргя, Аепину дщерь, Осеневу внуку» (Там же. Стб. 282–283).

тация факта принятия Мануилом Комнином «беглецов» из Руси. Запись Никоновской летописи о «княгине Юрия Долгорукого» рассматривается буквально без сравнения ее с сообщениями других летописцев и объединяется с версией В. Н. Татищева о греческой принцессе. В результате появляются две княгини, обе Ольги, обе в монашестве Евфросинии: одна *сестра* Всеволода и другая его *мать*. Именно тогда мать Всеволода становится Ольгой (или Еленой в христианском звучании [Щепкина 1972: 76]<sup>6</sup>), ей присваивается греческое происхождение из рода Комнинов, монашеский чин, погребение во владимирском Успенском соборе, и эти сведения используются последующими историками, приумножаясь все более и более.

Анализировать указанные домыслы мы начнем с высказывания историка второй половины XVIII в. М. М. Щербатова. М. М. Щербатов в своей истории 1771 г. уже вполне определенно называет княгиню-супругу «Князя Георгия» [Долгорукого] «Княжну Греческую» именем Ольга-Евфросиния. Безосновательно присваивая ей имя *дочери* Юрия Долгорукого, историк, к тому же, заимствует и факты биографии последней, объединяя их с фактами биографии настоящей матери Всеволода. Таким образом, он набирает фантастические сведения о жизни гречанки. По М. М. Щербатову, она живет до глубокой старости во Владимире в окружении детей, умирает здесь и покоится в Успенском соборе [Щербатов 1771: 252]<sup>7</sup>. Приводим это сообщение в авторском написании: «... летописцы наши повествуют о кончине Княгини Ольги, в монахинях Евфросинии, супруги Князя Георгия Владимировича, которая доживши до глубокой старости, и видя потомство свое весьма размножившееся, скончалась во Владимире Июля 4 дня и была погребена в соборной церкви сего града» [там же: 375]. Знакомство с источниками показывает, что М. М. Щербатов прочитывает Никоновский летописный текст

<sup>6</sup> Сведения об Ольге-Елене, жене киевского князя Игоря.

<sup>7</sup> «Сей князь имел двух супруг; первую, дочь Аепы Князя Половецкого, а вторую Ольгу Княжну Греческую в пострижении Ефросиния, от коих имел сыновей Ростислава, Андрея, Иоанна, Бориса, Глеба, Мстислава, Василья, Ярослава, Михаила, Святослава и Дмитрия или Всеволода и двух дочерей, из коих одна была за Святославом Ольговичем Северским, а другая Ольга за Князем Ярославом Владимировичем Галицким».

без полноценного его изучения, целенаправленно его интерпретируя. «Княжну» же «Греческую» берет у В. Н. Татищева.

Для уяснения поставленного нами вопроса о происхождении матери Всеволода III наиболее существенным оказывается мнение коллежского асессора Императорской Российской академии Т. С. Мальгина. Этот автор в своих рассуждениях пошел намного дальше предшествующих историков, связав воедино события отъезда младших братьев Андрея Боголюбского в Грецию, принятия их византийским императором Мануилом I, сообщение Никоновского летописца, предположение Татищева о «греческой принцессе», сделав к этому *собственное существенное добавление*. Он предположил близкое родство гречанки непосредственно с родом Комнинов в качестве сестры или дочери Мануила. Приводим полностью этот любопытнейший текст, раскрывающий ключевые положения исторического мифа, утвердившегося в дальнейшем именно на этих рассуждениях. После сообщения о первой жене Юрия Долгорукого в тексте следует, что вторую жену он имел «...греческую цесаревну Ольгу, в инокинях Ефросинию, отчество точно не достоверно, а уповательно дочь и ли сестру М а н у и л а I. К о м н е н а, о времени сочетания и жизни не известно, а скончалась 1182 г. Июля 14 ч., погребена во Владимире на Клязьме в соборной церкви» [Мальгин 1789: 183]. Мало того, чтобы как-то разделить две появившиеся личности по имени Ольга-Евфросиния, Мальгин приводит разные даты их смерти: одной присваивает время 4 июня (дочери Юрия Долгорукого), а другой — 14 июля («жене» Юрия Долгорукого) [там же]<sup>8</sup>. На эту фальсификацию очень скоро (в 1802 г.) обратил внимание И. Дмитриевский в своем исследовании о начале города Владимира, основанном на свидетельствах «древних летописцов» [Дмитриевский 1802: 240, 241]. Тем не менее, и этот автор жену Юрия Долгорукого также называет «Цесаревной Гре-

---

<sup>8</sup> Т. С. Мальгин о детях Юрия Долгорукого от двух жен: «...от них дети: От I. Князи: Ростислав, Андрей, Иоанн, Борис, Глеб, Святослав, Ярослав. От II. Мстислав, Василий Квашня, Михаил, Всеволод; княжны: Мария, супруга Святослава Олговича, кн. Новгородо-Северского, выдана в 1150, скончалась в 1166 г. Ольга, в инокинях Ефросиния супруга Ярослава Владимировича кн. Галичского, выдана в 1150 г. после от брачного союза отвержена, скончалась 1182 г. Июня 4 ч., погребена во Владимире же у гроба матери или мачехи; еще одна дочь, имя не известно за Борисом Всеславичем кн. Полотским...».

ческой», хотя показывает, что она скончалась и погребена в Греции [там же: примеч.Т.2е]<sup>9</sup>.

Мы еще раз останавливаем внимание на том факте, что именно в работе Т.С.Мальгина появляется определение матери Всеволода как «дочери или сестры» Мануила I Комнина. Итак, авторство «гуляющего» без ссылок этого замечательного произвольного сочинения определилось.

Последующие историки (И. В. Нехачин, 1795; Дмитриевский И., 1802, как уже было сказано) варьировали все приведенные выше точки зрения историков без существенных добавлений, но все же не решались затронуть тему «дочери — сестры». Не решились подобным образом трактовать и интерпретировать летописный источник даже создатели откровенного панегирика Всеволоду «О добродетелех самодержьца» в Степенной книге (XVI в.) [ПСРЛ 1908. Т.21; ТОДРЛ 1958. Т.14: 64–70]<sup>10</sup>. Впрочем, также как и В. Н. Татищев, использовавший в своем труде метод «сведения источников». Чем объяснима такая смелость историков второй половины — конца XVIII в. — непонятно.

Наконец, с 1818 г. начинает издаваться «История государства Российского» Н. М. Карамзина [Карамзин 1991]. Н. М. Карамзин серьезно исследует интересующий нас вопрос, основываясь не только на летописных свидетельствах, но и на родословной дома Комнинов. Изучение материалов подобного рода позволило ученому сделать ряд существенных выводов, которые в общем свелись к отрицанию основных положений данной проблемы, существовавших у предшествующих историков.

На основании изучения родословной дома Комнинов по Дюканжу (примеч. Н. М. Карамзина: «см. Дюканжа Famil. August. Byzant») [Du

<sup>9</sup> «За Князем Юрьем Долгоруким вторая супруга была Ольга Цесаревна Греческая, которая во время Княжения пасынка ея Андрея Боголюбскаго, за произшедшим с ним несогласием, уехала с детьми ея Мстиславом, Василием и малолетними Михаилом и Всеволодом в Грецию... но чтоб... приехала [с детьми вновь на Русь]... того в летописцах не видно... А посему, согласно с Господином Татищевым думать можно, что супруга Юрья Долгорукаго Княгиня Ольга скончалась и погребена в Греции».

<sup>10</sup> Об исследовании повествования о Всеволоде в Степенной книге см.: *Альшиц* Д. Н. Легенда о Всеволоде — полемический отклик XVI в. на «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. М., Л., 1958. Т. 14. С. 64–70.

Cange 1680] Н. М. Карамзин, во-первых, опровергает принадлежность матери Всеволода к императорскому роду Комнинов. Он пишет: «... историки наши без всякого основания именуют ее *Греческою Царевною Еленою* [Ольгой] (курсив Н. М. Карамзина). Родословная Византийского Императорского Дому не представляет нам ни одной Царевны Елены, на которой мог бы жениться Георгий» [Du Cange 1680. August. 2ps; Карамзин 1991. Т. 2–3. Гл. XVI: 345, примеч. 405]. Во-вторых, на том же основании, Н. М. Карамзин исключает присвоенное ей историками имя Елена-Ольга.

Помимо того, ученый указывает на ошибочную трактовку Никоновской летописью интересующего нас исторического лица. Он заостряет внимание на том, что Ольга-Елена-Евфросиния — это дочь Юрия Долгорукого: «Княгиня же Елена, умершая в Владимире в 1183 году, была не супруга, а дочь Георгия Долгорукого, сестра Андреева, вопреки *Никон. Летописцу* (так у Н. М. Карамзина)» [Карамзин 1991: там же]. Мнение Н. М. Карамзина убеждает нас в правильности нашей оценки Никоновского текста.

Развенчивая исторический миф о жене Юрия Долгорукого как греческой принцессе из рода Комнинов с именем Ольга-Елена, Н. М. Карамзин даже ее происхождение из Греции выдвигает только в качестве предположения. Читаем у него: «Вероятно, что вторая Георгиева супруга была *Гречанка* (курсив Н. М. Карамзина), ибо она уехала в Царьград» [там же].

Следуя Н. М. Карамзину, известный исследователь древнерусского княжеского рода Рюриковичей Н. Баумгартен византийское происхождение второй жены Георгия-Юрия Долгорукого сопровождает оговоркой «вероятно». Однако, вместе с тем, он использует неоправданно присвоенную ей дату ее смерти (1183 г.) [Baumgarten 1928: 25; tabl. V: 27; tabl. VI].

Далее история о второй жене князя Юрия Долгорукого, матери князя Всеволода Юрьевича, удивительным образом минуя Н. М. Карамзина, вновь возвращается к своему началу. Не имеющие ничего общего с исторической реальностью, не основанные на анализе исторических источников вымыслы историков среднего уровня ложатся на благодатную почву. Несмотря на убедительно обоснованные доводы Н. М. Карамзина и на уже зафиксированную в издании 1918 г. ошибочность за-



писи Никоновского летописца, в советской историографии закрепляется опровергнутая им версия. И начало этому дает исследование Н. П. Сычева о фресках аркосолия церкви Бориса и Глеба, возведенной отцом Всеволода Юрием Долгоруким в Кидекше под Суздаlem. В 1951 г. выходит статья Н. П. Сычева, носящая обнадеживающее название «Предполагаемое изображение жены Юрия Долгорукого» [Сычев 1951: 51–62]. В ней исследователь «вытаскивает» на свет версию о жене князя Юрия Долгорукого — «греческой принцессе» [Сычев 1951: 57, со ссылкой на: [Нехачин 1795: 240]<sup>11</sup>, опираясь не на серьезный труд Н. М. Карамзина, но на весьма слабую работу И. В. Нехачина, вторящую М. М. Щербатову, которую следует отнести к разряду популярной литературы. Это тем более удивительно, что Н. П. Сычев знаком с выводами Н. М. Карамзина, и здесь же в своей статье приводит их, но относится к ним как к «версии одного из историков».

Но еще более удивительным фактом становится исследовательская позиция серьезного ученого Н. Н. Воронина, который в нескольких трудах 1960-х гг. также не учитывает выводов Н. М. Карамзина, зато безоговорочно поддерживает точку зрения Н. П. Сычева. В путеводителе по владимирской земле 1967 г. Н. Н. Воронин, внося в тему уточняющие штрихи, замечает, что с большой долей вероятности роспись была сделана по распоряжению Всеволода III в храме отцовской усадьбы в память «своей матери-гречанки, принцессы из рода Комнинов» [Воронин 1967: 248]. В своих изысканиях о русско-византийских отношениях XII в. Н. Н. Воронин не раз указывает на гречанку и на ее родство с византийским императорским домом. Более того, возникновение при ростово-суздальском дворе грекофильски настроенной оппозиции Андрею Боголюбскому ученый как раз связывает с деятельностью княгини-гречанки, вдовы Юрия Долгорукого, а ее родство с византийским императорским домом рассматривает как опору оппозиции [Воронин 1962. ВВ. Т. XXI: 36–39; Воронин 1963. ВВ. Т. XXIII: 28].

В заслуживающем доверия труде «Внешняя политика Древней Руси» (1968 г.) его автор В. Т. Пашуто тактично обходит вопрос происхождения матери Всеволода, однако указывает на «грекофильские круги» ростовской знати при дворе вдовы Юрия Долгорукого и ее сыновей Михаила

<sup>11</sup> «Вторая жена Юрия — Ольга, в пострижении Евфросиния, была византийской принцессой из дома Комнинов».

и Всеволода [Пашуто 1968: 192]<sup>12</sup>. Подобные сведения ученого является весьма существенным дополнением для рассматриваемой нами темы, поскольку указывают на определенных правителей — последователей и приверженцев провизантийской политической линии.

Завершают сюжет о происхождении матери князя Всеволода сведения историков Ю. А. Лимонова и О. В. Творогова, сведения уже весьма конкретного свойства, перенесшие накопленные в исторической науке данные по интересующему нас вопросу из плоскости предположений в плоскость утверждений. При этом О. В. Творогов ссылается на Ю. А. Лимонова, Ю. А. Лимонов же не ссылается ни на кого.

В работе 1987 г. «Владими́ро-Суздальская Русь: Очерки социально-политической истории» Ю. А. Лимонов в одном месте утвердительно замечает: «Как известно, Юрий был связан брачными узами с императорским домом Комнинов. Его последняя жена Елена (?) была родственницей Мануила Комнина» [Лимонов 1987: 36, примеч. 55]. В другом месте этой же работы Ю. А. Лимонов это известие уточняет: «На сестре императора Мануила I Юрий был женат» [там же: 42, 52, 95, 97]. В обоих случаях, что важно, ссылки на источник у исследователя не существуют. Теперь можно с уверенностью говорить о том, что использованные Ю. А. Лимоновым сведения восходят к Т. С. Мальгину. Однако каким бы смелым ни было высказывание Т. С. Мальгина, но все же слово «уповательно» относило его, хотя бы в какой-то мере, к предположению. Утвердительно же, но безосновательное сообщение Ю. А. Лимонова ввело исследователей в заблуждение.

Вслед за Ю. А. Лимоновым по этому пути пошел О. В. Творогов. В работе 1992 г. «Князь Рюрикoviчи» он замечает, что второй женой Юрия Долгорукого была «...дочь византийского императора Иоанна Комнина, сестра Мануила Комнина, занимавшего византийский престол с 1143 по 1180 гг.» [Творогов 1992: 34].

В свою очередь, доверие к авторитету данных историков привело к тому, что ошибка по поводу родства князя Всеволода III с Комнинами

---

<sup>12</sup> «Но вскоре Леон [епископ] вернулся, найдя поддержку в грекофильских кругах ростовской знати при дворе вдовы Юрия Долгорукого и ее сыновей Михаила и Всеволода». Это сообщение сопровождает рассуждения историка на тему выступления горожан «против засилия чуждых им ставленников митрополита-грека».

была повторена и нами в искусствоведческой работе 2002 г. о фасадной резьбе дворцового храма Всеволода III — Дмитриевском соборе [Гладкая 2002: 20].

### 3.

Обобщим положения статьи. Нами показано, что ни одна из летописей не указывает на какую-либо «грекиню», жену Юрия Долгорукого. Летописцы вообще не фиксируют второй брак Юрия и не проявляют к нему никакого интереса. При упоминании жены, которая была у Юрия к концу его жизни, летописцы пользуются двумя определениями: «княгиня» и «Гюргевая» (тексты источников об этом приведены выше). Уже одно это обстоятельство заставляет задуматься. Ведь брачные связи как для князей Руси, так и для василевсов Византии являлись мощными «рычагами дипломатии» [Литаврин 2006: 214]. Напомним, что женитьба того же Юрия Долгорукого на половецкой княжне, закрепившая мир киевских князей с половцами, приводится в летописных статьях в качестве одного из главных политических событий года.

С тем фактом, что ни одним из летописцев второй брак Юрия не отмечен, согласуется и то, что они не называют эту женщину также и мачехой Андрея Боголюбского. Впервые такой ее статус обозначен у В. Н. Татищева в статьях о ее «пасынке» Андрее Боголюбском [Татищев 1964. Т.3: 246, примеч. 487; 296, примеч. 15–15]. Непосредственно «мачихою» Андрея называет ее Н. М. Карамзин в рассказе об удалении Андреем из наследственного владимирского удела его младших братьев [Карамзин 1991. Т.2, гл. XVI: 181–182; Пашуто 1968: 192]<sup>13</sup>.

По летописям также невозможно проследить за жизнью первой жены князя Юрия Аеповны. В руках у исследователя имеются лишь годы рождения детей. Дочь половецкого хана Аепы, брак Юрия с которой, как уже было сказано, состоялся 12 января 1107 г., первого ребенка Ростислава родила в 1110 г., когда, предположительно, ей было 15–16 лет (напомним, что от Аепы ее «пояли» в 1096 г., см. выше летописную запись). До 1140-х гг. у князя родилось предположительно семь сыновей и три дочери (Аеповне к этому времени где-то 46 лет). Примерно с 1142 по 1154 гг. у Юрия рождаются еще четыре сына, последний — Всеволод (в 1154 г.) Это происходит во временном промежутке, когда Аеповне

<sup>13</sup> В. Т. Пашуто также не отрицает того, что последняя жена Юрия Долгорукого являлась Андреем Боголюбскому мачехой.

где-то 48–60 лет. Простой расчет показывает, что мы должны признать существование второй жены у суздальского князя Юрия Долгорукого, однако жены *неизвестной*.

Весьма существенно, что помимо опоры на летописные источники наше исследование подкрепляется и документами, которые сопровождают труды историков. Речь идет о генеалогических таблицах. Выясняется, что ни в одном труде на тему родословной рода Комнинов, оставленном нам историками начиная с Никифора Вриенния, не фиксируется брак какой-либо женщины-гречанки с русским князем Юрием Долгоруком [Никифор Вриенний 1997: 201, табл. II: Генеалогическая таблица дома Комнинов; Никита Хониат 2003: 380, 381: Родословная таблица младшей линии дома Комнинов]. Это существенно расширяет сведения подобного рода, оставленные нам Н. М. Карамзиным. В таблице «Матримониальных связей», сопровождающей труд В. Т. Пашуто, жены Юрия Долгорукого не указаны вовсе [Пашуто 1968: 427, табл. 8: Матримониальные связи русской княжеской династии с иностранными дворами]. Кстати, заметим здесь, что А. В. Назаренко оспаривает факт рождения и самого Юрия Долгорукого от дочери англо-саксонского короля Харальда — Гиды, доказывая, что его матерью была неизвестная вторая жена Владимира Мономаха. В связи с этим историк пересматривает и дату рождения Долгорукого: не ранее примерно 1095 г. вместо 1090 г. [Назаренко 2001: 601].

Следует также помнить о политике Византии, которая с удовольствием принимала недовольных правителей из других стран и воспитывала изгнанных царских детей при своем дворе, о чем пишет Г. Г. Литаврин.

Более того, нужно иметь в виду, что даже и происхождение жены Юрия Долгорукого непосредственно из Греции остается предположением.

Предположение историков о происхождении матери князя Всеволода III из Греции основывается лишь на факте ее «бегства» от Андрея Боголюбского именно в эту страну. Однако это обстоятельство не является определяющим обстоятельством, когда мы имеем дело с такой страной, как Византия. Исследование известного византиниста Г. Г. Литаврина показывает, что у византийских правителей существовала политически мотивированная дипломатическая практика «использования» родственников соседних княжеских родов, лишенных наделов: воспитание их в своих интересах. Читаем у Г. Г. Литаврина: «...династические смуты

и распри на родине постоянно забрасывали таких отщепенцев в империю, и она содержала их как всегда готовых ставленников императора на трон чужой страны» [Литаврин 2006: 215]. Далее Г.Г. Литаврин пишет о том, что такой практикой широко пользовался и император Мануил I. Историк приводит также слова Никифора Вриенния об обычае «василевсов брать детей из знатнейших семей в собственную свиту и свиту наследника» [там же: 187] и воспитывать подростков совместно.

Византийскому императору Мануилу I ситуация, сложившаяся во Владимиро-Суздальском княжестве у Андрея Боголюбского, была хорошо известна. Как раз во время изгнания из Ростово-Суздальской земли мачехи Андрея Боголюбского с ее детьми (и совместно с епископом-греком Леоном), которые вначале ушли на юг Руси, Мануил, в связи с венгерской войной, находился, согласно В. Т. Пашуто, не в Константинополе, но достаточно близко к южным границам Руси «на какой-то реке» [Пашуто 1968: 193]. Епископ-грек Леон даже встречался там с Мануилом и имел с ним определенное общение, о чем рассказывает тот же В. Т. Пашуто [там же].

Можно было бы привлечь еще одно обстоятельство, говорящее в пользу предположения о матери Всеволода Юрьевича как гречанке. Это надпись на известном змеевике-амулете конца XII — начала XIII в., происходящем из Суздальского Рождественского собора (ныне ГИМ) с именами Георгий, Мария, Христина. Н.П. Сычев в упоминавшейся статье указывает следующие персонажи: Юрий Долгорукий (Георгий), его сестра Мария, жена Леона, сына византийского императора Диогена (Мария) и первая жена старшего брата Юрия князя Мстислава Владимировича Христина, дочь шведского короля Инга Стенкильсона (Христина) [Сычев 1951: 57; Ежегодник Влад. губ. стат. Комитета 1876: 149]. Исходя из обозначенного здесь брака сестры Юрия Марии с греком Леоном можно было бы поразмышлять о том, что сестрой было устроено знакомство брата с некой гречанкой. Несомненно, это подкрепило бы «греческую» версию, если бы не существование иных данных, разрушающих приведенную Н.П. Сычевым информацию. Во-первых, идентификация персонажей, указанных на амулете, неоднозначна. М.В. Щепкина, опубликовавшая и изучившая данный амулет, идентифицирует их как: Марию Шварновну, жену князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо, Георгия, ее второго сына и Христину, ее старшую дочь [Щепкина 1972: 74–77].

Подводя итог, приходится признать, что господствующая в историографии советского периода и в настоящее время точка зрения на происхождение второй жены Юрия Долгорукова, матери князя Всеволода Юрьевича Большое Гнездо, неверна. Таким образом, следует не только вновь вернуться к мнению, высказанному Н. М. Карамзиным еще в начале XIX в., но и утвердить его как подлинное свидетельство.

#### 4.

Исследование, не подтвердившее принадлежность матери Всеволода III Большое Гнездо к правящему византийскому дому ничуть не преуменьшает византийско-русские связи, существовавшие на Руси в домонгольское время. О контактах Древней Руси с греками много написано разными учеными [Воронин 1962: 29–50; Воронин 1963: 23–46; Левченко 1966; Пашуто 1968; Литаврин 1974; Назаренко 2001]. Ориентация на Византию была присуща времени правления и самого Юрия Долгорукого, и его сына от второй жены Всеволода Большое Гнездо. На отчетливую «грекофильскую политическую линию Юрия Долгорукого» указывает Н. Н. Воронин [Воронин 1962: 31]. Выше уже были приведены сведения В. Т. Пашуто о том, как сильны были грекофильские настроения в Ростово-Суздальском княжестве во времена отрочества Всеволода уже после смерти отца Юрия Долгорукого (см. примеч. 36 к данной статье). По мнению этого историка, они существовали как противопоставления «пагубному влиянию союзов с латинскими государствами» [Пашуто 1968: 192]. Возвращенная во Всеволоде (и других младших сыновьях), возможно, и не без участия матери, ориентация на Византию еще более была укреплена его взрослением в Греции, вполне допустимо в контактах с Мануилом. Сам же факт пребывания Всеволода в Греции надежно закреплен летописными сообщениями о его отъезде в Грецию и о его возвращении оттуда. Ипатьевская летопись под 6670 г. (1162 г.) сообщает: «Том же лете идоста Гюргевича, Царюгороду Мъстислав и Василко, съ матерью, и Всеволода молодого пояша, со собою третьего брата, и дасть царь Василкови, в Дунаи д. (4) горы, а Мъстиславу дасть волость, Отскалана» [ПСРЛ 1998. Т.2: 521]<sup>1</sup>. Также и Иоанн Киннам сообщает, что «...пришедшему в Византию Васильку, сыну Георгия, занимавшему

<sup>1</sup> См. также текст Типографской летописи: «Мстислав же и Василко с материю и Всеволода молодого брата своего пояша с собою третияго и идоша к Царюграду» (ПСРЛ, 2000. Т. 24. С. 79–80).

первое место между филархами Тавроскифии» царь отдал «придунайскую страну» [Киннам Иоанн 2003: 187]. Возвращение же Всеволода из Византии на Русь показано в Приложении втором к Комиссионному списку Новгородской первой летописи старшего и младшего изводов «А се князи Русьстии»: «На третии год [после убийства Андрея Боголюбского] приде из замория из Селуня брат его Всеволод, нареченыи в крещении Дмитрии Юрьевичь» [ПСРЛ 2000. Т.3: 468]<sup>2</sup>. В 1171 г. Лаврентьевская и Ипатьевская летописи отмечают пребывание Всеволода на Руси и о действиях его в качестве союзника Андрея Боголюбского [ПСРЛ 1997. Т.1: 363; ПСРЛ 1998. Т.2: 543]. Следует также отметить мнение В. Т. Пашуто о возвращении Всеволода из Греции, возможно, через Чехию, хотя в этом рассуждении смущает слишком ранняя дата этого события: «...в 1165 г. король Владислав представлял на венском съезде покровительству Фридриха I русского князя, может быть одного из вассалов либо Галича, либо Волыни, а возможно, и молодого суздальского князя Всеволода Юрьевича, возвращавшегося из византийской ссылки» [Пашуто 1968: 219].

### 5. Заключение

Анализ источников и свидетельств историков, показавших нам ошибочность устоявшегося мнения о происхождении и идентификации в литературе матери Всеволода Юрьевича, развенчание ее как «греческой принцессы», как Ольги-Евфросинии и, лишь возможно гречанки, ставит под сомнение и принятую идентификацию женских образов, изображенных на фреске в аркосолии храма Бориса и Глеба в Кидекше. Напомним, что вывод Н. П. Сычева, первым проведшего подробное натурное изучение фрескового изображения, сводится к следующему: «Таким образом, в двух раскрытых в северной нише Борисоглебской церкви в Кидекше женских фигурах мы имеем достаточное основание видеть портрет жены Юрия Долгорукого Евфросинии и изображение мученицы, имя которой носила жена князя Бориса княгиня Мария» [Сычев 1951: 59]. Н. Н. Воронин присоединяет к мнению Н. П. Сычева свои наблюдения: «Весьма вероятно, что роспись была сделана по распоряжению Всеволода III, желавшего почтить храм отцовской усадьбы и память своей матери-гречанки, принцессы из рода Комнинов. Последняя и изображена в фреске аркосо-

<sup>2</sup> Известие без изменений повторено в летописи Авраамки в разделе «А се Русьстии князи» (ПСРЛ, 2000. Т. 16. Стб. 310).

лия северной стены в роскошных императорских одеждах рядом с фигурой св. Марии, соименной погребенной здесь вдове князя Бориса Юрьевича — Марии» [Воронин 1967: 248]. Несмотря на авторитет этих ученых, данное исследование заставляет критически подойти к их мнению.

### Список литературы

- Альшиц Д. Н.* Легенда о Всеволоде — полемический отклик XVI в. на «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 64–70.
- Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризостом (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // ВВ. М., 1962. Т. XXI. С. 29–50.
- Воронин Н. Н.* «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. // ВВ. М., 1963. Т. XXIII. С. 23–46.
- Воронин Н. Н.* Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польский. М.: Искусство, 1967. 311 с.
- Гладкая М. С.* Изображение львов в резьбе Дмитриевского собора во Владимире. Владимир: Влад. обл. научная библиотека, 2002. 154 с.
- Горский А. А., Кузьмин А. В.* Всеволод (Димитрий) Юрьевич Большое Гнездо // Православная энциклопедия. М.: «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 552–557.
- Дмитриевский И. И.* О начале Владимира, что на Клязьме. СПб.: При Императорской Академии наук, 1802. 260 с.
- Ежегодник Влад. губ. стат. комитета.* Т. 1. Вып. 1. Владимир, 1876.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского: в 12 т. / под ред. А. Н. Сахарова. Т. 2–3. М.: Наука, 1991. 832 с.
- Киннам Иоанн.* Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов / Иоанн Комнин. Летопись великого логофета Георгия Акрополита. Рязань: Александрия, 2003. 470 с.
- Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1966.
- Лимонов Ю. А.* Владимиро-Суздальская Русь: Очерки социально-политической истории. Л.: Наука, 1987. 216 с.
- Литаврин Г. Г.* Культурные связи Древней Руси с Византией в X–XII вв. М., 1974.
- Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. СПб.: Алетейя, 2006. 256 с.
- Мальгин Т. С.* Зерцало Российских государей. СПб.: При Императорской Российской Академии наук, 1789.
- Манкиев А. И.* Ядро российской истории. М.: При Императорском Московском университете, 1770. 16+392+8 с.
- Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 781 с.



- Нехачин И. В.* Новое ядро российской истории. Ч.1. М., 1795.
- Никита Хониат.* История со времен царствования Иоанна Комнина. Т.1 (118–1185). Рязань: Александрия, 2003. 439 с.
- Никифор Вриенний.* Исторические записки (976–1087). М.: Посев, 1997. 205 с.
- Пацуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
- ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись.* М.: Языки русской культуры, 1997. 773 с.
- ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись.* М.: Языки русской культуры. М., 1998. 648 с.
- ПСРЛ. Т. 3: Новгородская первая летопись.* М.: Языки русской культуры, 2000. 692 с.
- ПСРЛ. Т. 10: Никоновская (Патриаршая) летопись.* М.: Языки русской культуры, 2000. 244 с.
- ПСРЛ. Т. 14: Никоновская летопись.* М.: Языки русской культуры, 2000. 286 с.
- ПСРЛ. Т. 15: Тверская или Рогожская летопись.* М.: Языки русской культуры, 2000. 540 с.
- ПСРЛ. Т. 21: Книга Степенная царского родословия.* Первая половина. Ч. 1. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. С. 221–250. 708 с.
- ПСРЛ. Т. 24: Типографская летопись.* М.: Языки русской культуры, 2000. 271 с.
- ПСРЛ. Т. 34: Пескаревская летопись.* М., 1978.
- Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII вв. М.: Изд. Московского университета, 1977. 262 с.
- Сычев Н. П.* Предполагаемое изображение жены Юрия Долгорукого // Сообщения Института истории искусств. М.; Л., 1951. Вып. 1. С. 51–62.
- Татищев В. Н.* История Российская: в 7 т. М., 1964.
- Творогов О. В.* Князя Рюриковичи: краткие биографии. М., 1992.
- Щепкина М. В.* О происхождении Успенского сборника // ДРИ: рукописная книга. М., 1972. С. 60–80.
- Щербатов М. М.* История российская от древнейших времен: в 7 т. СПб., 1770–1791. Т.2: от начала царствования Изяслава Ярославича до покорения России татарами. СПб.: При Императорской Академии наук, 1771. 70 с.
- Baumgarten N. De.* Généalogies et occidentaux des Rurikides russes du X-e au XIII-e siècle // *Orientalia Christiana.* Roma, 1928. Vol. IX.–1. P. 5–86.
- Du Cange.* Charles Du Fresne (1610–1688). *Historia Busantina duplici commentario illustrate: Prior Familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum...* conplectitur... Paris: Billaine, 1680.

### Список сокращений

- ВВ — Византийский временник  
 ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы РАН (Пушкинский дом).  
 ДРИ — Древнерусское искусство

## ON THE ORIGIN OF THE MOTHER OF PRINCE VSEVOLOD THE BIG NEST

*M.S. Gladkaya*

*Vladimir, Russia  
magdagl@rambler.ru*

In historical literature, there exists a deep-rooted opinion that the mother of Prince Vsevolod the Big Nest was of Greek origin. The first references of the kind appear in historical literature between the end of the 18<sup>th</sup> century and the beginning of the 19<sup>th</sup> century due to pressure from the Russian royal court and a wave of interest in Byzantium (the Greek project of Catherine the Great). Nevertheless, a thorough analysis of sources disproves the commonly held opinion regarding the mother of Vsevolod the Big Nest. The purpose of this paper is to restore historical objectivity.

**Key words:** *mother of Prince Vsevolod the Big Nest, historiography, "Greek project" of Catherine the Great*

### References

- Al'shic D.N.* Legenda o Vsevolode — polemicheskij otklik XVI v. na «Slovo o polku Igoreve» // TODRL. M.; L., 1958. T. 14. P. 64–70.
- Baumgarten N. De.* Généalogies et occidentaux des Rurikides russes du X-e au XIII-e siècle // *Orientalia Christiana*. Roma, 1928. Vol. IX.–1. P. 5–86.
- Dmitrievskij I. I.* O nachale Vladimira, chto na Klyaz'me. SPb.: Pri Imperatorskoj Akademii nauk, 1802.
- Du Cange.* Charles Du Fresne (1610–1688). *Historia Busantina duplici commentario illustrate: Prior Familias ac stemmata imperatorum Constantinopolitanorum... conplectitur...* Paris: Billaine, 1680.
- Ezhegodnik Vlad. gub. stat. komiteta. T. 1. Vol. 1.* Vladimir, 1876.
- Gladkaya M.S.* *Izobrazhenie l'vov v rez'be Dmitrievskogo sobora vo Vladimire.* Vladimir: Vlad. obl. nauchnaya biblioteka, 2002.
- Gorskij A.A., Kuz'min A.V.* Vsevolod (Dimitrij) Yur'evich Bol'shoe Gnezdo // *Pravoslavnaya ehnciklopediya. M.: «Pravoslavnaya ehnciklopediya», 2005. T.IX. P. 552–557.*

- Karamzin N.M.* Istoriya gosudarstva Rossijskogo: v 12 t. / ed. by A.N. Saharova. T. 2–3. M.: Nauka, 1991.
- Kinnam Ioann.* Kratkoe obozrenie carstvovaniya Ioanna i Manuila Komninov // Ioann Komnin. Letopis' velikogo logofeta Georgiya Akropolita. Ryazan': Aleksandriya, 2003.
- Levchenko M.V.* Ocherki po istorii rusko-vizantijskih otnoshenij. M., 1966.
- Limonov Yu.A.* Vladimiro-Suzdal'skaya Rus': Ocherki social'no-politicheskoj istorii. L.: Nauka, 1987.
- Litavrin G.G.* Kul'turnye svyazi Drevnej Rusi s Vizantiej v X–XII vv. M., 1974.
- Litavrin G.G.* Kak zhili vizantijscy. SPb.: Aletejya, 2006.
- Mal'gin T.S.* Zercalo Rossijskih gosudarej. SPb.: Pri Imperatorskoj Rossijskoj Akademii nauk, 1789.
- Mankiev A.I.* Yadro rossijskoj istorii. M.: Pri Imperatorskom Moskovskom universitete, 1770.
- Nazarenko A.V.* Drevnyaya Rus' na mezhdunarodnyh putyakh: mezhdisciplinarnye ocherki kul'turnyh, torgovyh, politicheskikh svyazej IX–XII vekov. M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2001.
- Nekhachin I.V.* Novoe yadro rossijskoj istorii. Vol.1. M., 1795.
- Niketas Choniates.* Istoriya so vremen carstvovaniya Ioanna Komnina. T.1 (118–1185). Ryazan': Aleksandriya, 2003.
- Nikephoros Bryennios.* Istoricheskie zapiski (976–1087). M.: Posev, 1997.
- Pashuto V.T.* Vneshnyaya politika Drevnej Rusi. M., 1968.
- PSRL. T. 1: Lavrent'evskaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 1997.
- PSRL. T. 2: Ipat'evskaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury. M., 1998.
- PSRL. T. 3: Novgorodskaya pervaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2000.
- PSRL. T. 10: Nikonovskaya (Patriarshaya) letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2000.
- PSRL. T. 14: Nikonovskaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2000
- PSRL. T. 15: Tverskaya ili Rogozhskaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2000.
- PSRL. T. 21: Kniga Stepennaya carskogo rodosloviya. Pervaya polovina. Vol. 1.* SPb.: Tipografiya M.A. Aleksandrova, 1908. S. 221–250.
- PSRL. T. 24: Tipografskaya letopis'.* M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2000.
- PSRL. T. 34: Peskarevskaya letopis'.* M., 1978.
- Rapov O.M.* Knyazheskie vladeniya na Rusi v X — pervoj polovine XIII vv. M.: Izd. Moskovskogo universiteta, 1977.
- Shchepkina M.V.* O proiskhozhdenii Uspenskogo sbornika // DRI: rukopisnaya kniga. M., 1972. P. 60–80.
- Shcherbatov M.M.* Istoriya rossijskaya ot drevnejshih vremen: v 7 t. SPb., 1770–1791. T.2: ot nachala carstvovaniya Izyaslava Yaroslavicha do pokoreniya Rossii tatarami. SPb.: Pri Imperatorskoj Akademii nauk, 1771.

- Sychev N. P.* Predpolagaemoe izobrazhenie zheny YUriya Dolgorukogo // Soobshcheniya Instituta istorii iskusstv. M.; L., 1951. Vol. 1. P. 51–62.
- Tatishchev V. N.* Istoriya Rossijskaya: v 7 t. M., 1964.
- Tvorogov O. V.* Knyaz'ya Ryurikovichi: kratkie biografii. M., 1992.
- Voronin N. N.* Andrej Bogolyubskij i Luka Hrizoverg (Iz istorii rusko-vizantijskih otnoshenij XII v.) // VV. M., 1962. T. XXI. P. 29–50.
- Voronin N. N.* «Zhitie Leontiya Rostovskogo» i vizantijsko-russkie otnosheniya vtoroj poloviny XII v. // VV. M., 1963. T. XXIII. C. 23–46.
- Voronin N. N.* Vladimir, Bogolyubovo, Suzdal', YUr'ev-Pol'skij. M.: Iskusstvo, 1967.

## «НАДЛЕЖАЩЕЕ ПО ОБСТОЯТЕЛЬСТВАМ» КАК ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ СТОИЧЕСКОГО МУДРЕЦА

*А. Ю. Гришин*

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
grishinaj@yandex.ru*

В фокусе внимания оказывается понятие «надлежащего по обстоятельствам» (καθῆκον περιστατικόν), которое в представлении некоторых исследователей является прерогативой мудреца. В тезисах же постулируется общедоступность «надлежащего по обстоятельствам», так что приписываемые стоическому мудрецу экстравагантные поступки должны быть расценены не как следствие особого устройства души, мотивирующей его на подобные действия, но как предопределенные обстоятельствами и единственно разумные в данной ситуации решения, требуемые и от обычного человека естественным ходом вещей.

**Ключевые слова:** *стоицизм, Стоя, этика, стоический мудрец, социализация, «надлежащее по обстоятельствам», реабилитация стоического мудреца*

### 1. Введение

Знакомым со стоической философией вполне может показаться, что в заявленную тему заложена некая провокационная парадоксальность, поскольку речь идет не только о несвязанных, но даже о противоположенных понятиях. Ведь именно стоический технический термин «надлежащее по обстоятельствам» (καθῆκον περιστατικόν), под который подпадали выходящие за пределы общепринятой нормы ситуации людоедства, отцеубийства и кровосмешения, дал повод для оценок, сближающих стоицизм с кинизмом, а следовательно отказывающих стоической философии в лице ее гипотетического носителя — стоического мудреца

— в созидательной общественно значимой роли. Внешнее восприятие учения Стои зачастую изображает стоического мудреца неким ренегатом, пренебрегающим общественными установлениями из неких высших соображений и не вписывающимся в социальные реалии. Ключевым звеном в этой цепочке суждений выступает приписывание мудрецу эксклюзивной прерогативы на поступки согласно «надлежащему по обстоятельствам».

Некоторые исследователи, наиболее последовательным представителем которых является Тсекуракис [Tsekurakis 1974], объявили «надлежащее по обстоятельствам» исключительным свойством мудреца, очевидно предполагая, что стоики, при всей своей гипотетической склонности к кинизму, не смогли бы распространить рекомендации антиобщественной практики на всех людей. Тем не менее, исключительность «надлежащего по обстоятельствам» можно искать не только в уникальном устройстве души мудреца, но в особым образом складывающихся обстоятельствах, которые требуют от человека комплексной оценки ситуации, требующей от него выполнения действия, несвойственного ему в привычных обстоятельствах.

## 2.

Стоическое учение предполагало действие одних и тех же законов, заложенных в различные уровни организации мироздания, равным образом как одни и те же закономерности проявляют себя в разных разделах стоического учения. Одним из следствий этих законов, является принципиальная несоблюдаемость нормы в самых разных сферах бытия, начиная с физики [Гришин 2015: 141]. Обусловлено это явление тем, что в одни и те же элементы заложены противонаправленные движения, в отличие от системы Аристотеля, где элементам приписывается лишь одно естественное движение к своим естественным местам. Так, согласно стоическому учению легким элементам (огню и воздуху) было одновременно присуще движение и вниз (как всякому физическому телу) и вверх, причем имеется в виду не только их легкость по отношению к более тяжелым элементам, но и присущая им изначально способность двигаться по направлению из собственного центра<sup>1</sup>. Именно сокоупность этих двух движений обеспечивает целостность мироздания

<sup>1</sup> «Природное свойство легкого — тяготение в стороны от собственного центра, а тяжелого — к центру» (SVF II 571:); также SVF II 551.

как системы, где сферы воздуха и огня находятся на своем месте за счет некоего тонического напряжения, складывающегося из противонаправленных сил. В целом же действие противонаправленных сил, называемое стойками *τοικῆ δὐναμις* [SVF II 824], было положено ими в основу мироздания, объединяющую собой микрокосм и макрокосм единой пульсирующей пневмой. Движения пневмы во внутрь обеспечивают само существование вещи, не позволяя ей разлагаться, в то время как движения во вне определяют качества вещи, обуславливая линии ее взаимодействия с другими телами. На более высоком, в частности на социальном, уровне, способность субъекта совершать движения одного рода, а именно стремиться к достижению естественных вещей — может быть осмыслена как предпосылка обеспечения устойчивости системы, в то время как противонаправленные им движения позволяют осуществлять усложнение системы, сообщая ей возможность развития.

Системное описание усложняющейся модуляции движений и состояний нашло отражение в стоическом учении о категориях. Базовая часть движений и состояний тел определена самой их структурой или устройством (*ἔξις*). Так, камень (как, впрочем, и любое другое тело<sup>2</sup>) стремится к центру миру в силу своего устройства. Однако прочие свойства камня в взаимодействии с другими камнями позволяют построить из камней арку, преодолевающую их центростремительную тенденцию [SVF II 249]. Это усложнение системы описывается уже на уровне категории отношения или относительного расположения — *σχεσις*. Подобным образом могут быть описаны и поступки человека: на уровне своей структуры ему свойственно стремиться к достижению естественных для себя вещей, таких как здоровье, богатство и т. д. В представлении человека эти вещи образуют ряды бинарных оппозиций, где здоровье противопоставлено болезни, богатство бедности и т. д. На уровне изолированной структуры выбор предопределен: человек всегда выберет здоровье и богатство<sup>3</sup>. Однако человек постоянно находится в системе неких отноше-

<sup>2</sup> «Части всех вещей в мире, имеющих собственную структуру (*ἔξις*), обладают стремлением к центру мира» (SVF I 99).

<sup>3</sup> О чем и сообщает Цицерон, отмечая: «при прочих равных условиях» (SVF III 187)

ний<sup>4</sup>, так что выбирать приходится не между негативным и позитивным членом одной бинарной оппозиции, а между различными их парами. Так, в ситуации, требующей нанесения вреда здоровью, чтобы избежать службы у тирана, человек выбирает между двумя негативным членами бинарной оппозиции<sup>5</sup>.

Приписывание «надлежащего по обстоятельствам» исключительно мудрецу выступает частным аспектом более фундаментальной проблемы стоической этики, связанной с совпадением — или же несовпадением — материального содержания действия обычного человека, выполняющего надлежащие действия, и мудреца. На эту проблему возможны два радикально противоположных друг другу взгляда: либо мы признаем, что мудрец из неких высших, только ему доступных соображений, способен совершать поступки, противоречащие общепринятой морали, либо либо мы должны ограничить его действия сферой поступков, обязательных и для всех остальных людей. Выражаясь терминологически, в первом случае основу поступка мудреца может составлять противоположное надлежащему (*παρὰ τὸ καθήκον*) и принцип его действия будет оправдывать материю, а во втором — его действия будут ограничены совершением того же надлежащего, что и в случае других людей.

Среди различных примеров «надлежащего по обстоятельствам» мудрец упоминается в качестве действующего лица пять раз<sup>6</sup>, причем нигде не говорится, что исключительно мудрец способен на такой поступок. Напротив, в одном из этих фрагментов [SVF III 513], где речь идет о лжи во спасении, говорится о враче, а далее, через союз «или» — о мудреце. При этом один пример ситуации «надлежащего по обстоятельствам», приводимый Цицероном [Par. St. III 24], как раз исключает

<sup>4</sup> *Τὰ καθήκοντα ταῖς σχέσεσι ... παρατρέηται*. Epict. Ench. 30;

<sup>5</sup> «Если, например, здоровым приходится служить тирану и погибать из-за этого, а больные, будучи освобождены от службы, тем самым избегают и гибели, то мудрец предпочтет болеть, нежели быть здоровым» (SVF I 361). Стоит обратить внимание на то, что, несмотря на использование в примере мудреца, ситуация выбора и сам мотив прозрачны для любого человека. Таким образом, мудрец выступает скорее как некий образец поведения, чем как носитель некоего высшего и недоступного другим знания. См. также SVF III 496.

<sup>6</sup> SVF I 361, SVF III 513, 555, 743 и 747.



ет возможность совершения такого действия мудрецом, поскольку речь идет о гражданах осажденного Сагунта, убивших своих отцов, чтобы спасти их от рабства. Во фрагменте, описывающем механизм «надлежащего по обстоятельствам»<sup>7</sup>, сообщается, что ситуации, когда ненадлежащее по своему содержанию действие совершается надлежащим образом, «бывают часто», что идет вразрез с мнением, что стоический мудрец редок, как феникс [SVF III 658].

Остается открытым вопрос, почему мудрец в ряде случаев избирается в качестве субъекта действия согласно «надлежащему по обстоятельствам» — потому ли, что на них способен исключительно он или просто в силу удобства формулировки, дающей некую условную гарантию того, что действие относится к классу «надлежащих» — ведь мудрец совершает только такие. Однако, второй случай вовсе не предполагает, что никто, кроме мудреца не способен на совершение такого же действия. Напротив, есть множество прямых указаний, что мудрецы и профаны могут совершать одно и то же<sup>8</sup>.

Наиболее последовательным сторонником изъятия действий мудреца из рамок общепринятой морали является Тсекуракис [Tsekurakis 1974: 8–9, 33–34], нашедший себе в России поддержку в лице Гаджикурбановой [Гаджикурбанова 2012]<sup>9</sup>. Несмотря на тот факт, что позиция Тсекуракиса, начиная с 90-х годов, оспаривается напрямую Форшнером [Forschner 1995: 200, 225] и косвенным образом Лонгом [Long, Sedley 1987: 365–366], Инвудом [Inwood 1987],<sup>10</sup> Энгбергом-Педерсеном [Eng-

<sup>7</sup>SVF III 513. Лонг полагает, что в указанном фрагменте речь идет именно о «надлежащем по обстоятельствам», несмотря на некую терминологическую небрежность [Long, Sedley 1987: 366].

<sup>8</sup>SVF III 510, 516, 511, 512.

<sup>9</sup>Согласно Гаджикурбановой, возможно совершение нравственных действий, не являющихся в то же время надлежащими [Гаджикурбанова 2012: 145], а «надлежащее по обстоятельствам» автоматически попадает в разряд «нравственных действий» (κατορθώματα). В поддержку именно Тсекуракиса см. [Гаджикурбанова 2012: 128, 145–146].

<sup>10</sup> «Мудрец с точки зрения своей осознанной мотивации и локальных целей, неотличим от вплотную подошедшего к добродетели» [Engberg-Pedersen 1990: 555].

berg-Pedersen 1990: 138]<sup>11</sup> и Бреннаном [Brennan 2005: 43, 169, 189, 212], утверждающими, что мудрец в содержательном плане не может совершать все, что угодно, и что основу его действий составляет общезначимое «надлежащее», до сих пор не появилось исследователя, который сделал бы последний шаг, объявив открыто, что «надлежащее по обстоятельствам» доступно не только мудрецу, но и как минимум стремящемуся к добродетели. Таким образом, одна крайняя позиция, а именно приписывание мудрецу легитимизации самых экстравагантных поступков, представлена Тсекуракисом, в то время как противоположная ей остается вакантной. Между тем, решение проблемы по такой схеме не только сняло бы многие терминологические и структурные проблемы, приписываемые стоицизму, но и реабилитировало бы образ стоического мудреца.

### 3. Заключение

На вопрос, чем же тогда, собственно, отличается мудрец от профана, если совершает те же самые поступки, легко можно дать ответ в рамках стоической терминологии: мудреца отличает устойчивое расположение души (*διάθεσις*), вырабатывающее особую мотивацию. Поступки мудреца отличаются своей мотивацией, но не материальным содержанием. Мудрец постиг, что единственное, приносящее ему пользу, состоит в интеграция себя в мировые процессы. Мудрец действует в интересах мировой эволюции, соотнося свои цели с тенденциями развития вселенной. Добродетель приходит с осознанием того, что предельное благо человека есть его включенность в имманентное миру благо, в цепочку порождений и становлений, представляющих собой манифестации божественного логоса. Человек может выбирать свойственное ему по природе (хорошо питаться, носить чистую одежду, жениться и иметь детей, быть посланом и т. д.) просто потому, что считает это благом для себя самого. В некотором смысле так оно и есть, но ни сами эти вещи, ни даже их выбор еще не делают его добродетельным, даже если он выполняет их все. Трансформация мотивации — для чего, согласно стоическому физическому учению, требуется трансформация самого субъекта — наступает в тот момент, когда человек осознает, что эти вещи он выбирает не для себя и не для своего собственного блага, а для достижения своей

<sup>11</sup> «Совершение даже наиболее специфичного «надлежащего по обстоятельствам» еще не есть нравственное действие (*κατόρθωμα*)».

космической цели — служить идеальным передаточным звеном для поддержания целостности мира. В стоическом представлении каждое тело, относится ли оно к живой или неживой природе, служит проводником причинности. Судьба, как мы видели ранее, проявляет себя и через падающий камень, и через животных, которые в силу своего устройства не могут не отреагировать на появление добычи, поскольку их механизм психологии действия выдает импульс (ὄρμη) к нападению немедленно следом за восприятием образа (φαντασία) добычи. Человек же является самомодифицирующимся проводником причинности, поскольку у него между восприятием и побуждением к действию предусмотрен некий прерыватель — механизм согласия (συγκατάθεσις). У мудреца он настроен таким образом, что согласие дается на те действия, которые исходят из интересов целого. Поэтому неверны сближения стоицизма с кинизмом, для которого действительно характерна этика безучастия. У киников связь с миром нарушена, а для стоиков человек — его неперемнное звено, которое нельзя вычленить. Причем чем более человек приближается к добродетели, тем больше он интегрируется в мир, обеспечивая, в меру своих сил, его единство путем поддержания цепочки причинно следственных связей.

### Список литературы

- Гаджикурбанова П. А.* Этика ранней Стои: учение о должном. М., 2012.
- Гришин А. Ю.* Предвосхищение концепции гравитации в учении Ранней Стои // ВДИ, 2015, № 3. С. 123–142.
- Brennan T.* The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus University Press, 1990.
- Forschner M.* Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt, 1995.
- Inwood B.* Goal and Target in Stoicism // The Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 10, 1986. PP. 547–556.
- Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambridge University Press, 1987.
- Tsekourakis D.* Studies in the terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974.

## “APPROPRIATE ACTION UNDER CERTAIN CIRCUMSTANCES” AS A FACTOR OF THE STOIC SAGE’S SOCIALIZATION

*A. Yu. Grishin*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

*grishinaj@yandex.ru*

The study explores the concept of “appropriate action under certain circumstances” (καθῆκον περιστατικόν), which is assumed as prerogative of a sage by some scholars, the most radical of whom is D. Tsekourakis. According to the paper, however, the ability of perfecting “appropriate action under certain circumstances” is postulated for every person. Such actions are not motivated of the perfect soul of a sage, but by circumstances themselves, which impose the only reasonable solution for this specific situation.

**Key words:** *Stoicism, Stoic sage, appropriate act, befitting action, under circumstances, καθῆκον περιστατικόν, socialization, rehabilitation of the stoic sage, criticism against Tsekourakis*

### References

- Brennan T.* The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus University Press, 1990.
- Forschner M.* Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt, 1995.
- Gadzhikurbanova P. A.* Etika rannej Stoi: uchenie o dolzhnom. M., 2012.
- Grishin A. Yu.* Predvoskhishchenie koncepcii gravitacii v uchenii Rannej Stoi // VDI, 2015, № 3. P. 123–142.
- Inwood B.* Goal and Target in Stoicism // The Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 10, 1986. PP. 547–556.
- Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambridge University Press, 1987.
- Tsekourakis D.* Studies in the terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974.

## КОНЦЕПЦИЯ «ИДЕАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА» И «ЦАРЬ ЭДИП» ОЛЬГИ ВЕЙСС

*Я. Л. Забудская*

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
yanazabud@mail.ru*

В докладе анализируется перевод «Эдипа Царя» Ольги Вейсс, получивший единодушно одобрительную оценку критики, что является редкостью для переводческой традиции греческой трагедии в России. Перевод Вейсс отличается удачным сочетанием традиции и новаторства, прежде всего в отношении двух главных «камней преткновения» в поэтическом переводе, эквилинеарности и эквиметризма. Новаторство заключалось в выборе переводчицей непривычного для стихотворного перевода трагедии шестистопного ямба и сохранении метрического рисунка строф, традиционность — в передаче лирики силлабо-тоническими размерами с рифмами.

*Ключевые слова: перевод, трагедия, метрика, эквиметризм, постановка, Ольга Вейсс*

### 1. Введение

Художественный перевод древнегреческой трагедии в России всегда оставался, что называется, на обочине литературного процесса, и даже когда он мог стать по-настоящему литературным событием в силу того, что переводчиками выступали известные поэты (переводы Мережковского, Анненского, Иванова), — по разным причинам этого не происходило. При этом появление каждой новой версии вызывало, как правило, шквал критики (особенно досталось Мережковскому [Успенская 2014: 27–29], но и другие переводы практически всегда встречались и рассматривались с пристрастием).

Редким исключением являются переводы Ольги Вейсс — «Эдип Царь» Софокла [Вейсс 1893] и фрагменты «Троянок» Еврипида, полу-

чившие исключительно положительные отзывы критиков — при том, что Софокл и его «Эдип» в русских переводах были представлены значительно полнее, чем другие трагики и их драмы: с конца XVIII века до конца XIX было опубликовано около двадцати переводов, отрывков или полных трагедий.

## 2.

Первым на русский язык (прозой в 1799 году [Голицын 1799], alexandрийскими стихами — в 1816 [Аксаков 1816]) был переведен «Филоктет», что традиционно объясняется наибольшим соответствием этой трагедии поэтике классицизма [Ярхо 1990: 512]. Переводы «Эдипа» — сначала «Эдипа в Колоне», затем «Эдипа-царя» — появляются вслед за оригинальными драмами на тот же сюжет: «Кровавой ночью» В. Т. Нарезного (1799), «Эдипом-царем» А. Н. Грузинцева (1811, контаминация Софокла и Вольтера) и «Эдипом в Афинах» В. А. Озерова (1804). Первый полный Софокл в переводе с греческого был представлен российской читателю И. И. Мартыновым в отдельных книжках, выходявших с 1823 по 1824 год. Уже в стихотворной форме «Эдип» вошел также в сборник «подражаний» А. Ф. Мерзлякова, наряду с «Антигоной», а также отрывками из «Агамемнона», «Хозфор», «Семерых против Фив» Эсхила и «Алцестой», «Гекубой» и «Ифигенией» Еврипида. Далее, после перерыва в два десятилетия, появляется череда переводов, в которую входит и рассматриваемая работа: в 1846 «Антигона» Ап. Григорьева, пример «буквального» перевода с чередующимися 5–6–7 стопными ямбами в диалогах и свободным стихом в хорах, «Царь Эдип» 1852 и «Антигона» 1854 С. Шестакова, «Антигона» 1856 и «Эдип в Колоне» 1859 В. Водовозова, «Электра» 1874, «Антигона» 1884 и «Эдип в Колоне» 1894 Н. Котелова, «Филоктет» (1893) В. Краузе, «Эдип в Колоне» 1883 В. Зубкова, «Электра» 1890 П. Занкова, «Антигона» 1892, «Царь Эдип» 1894, «Эдип в Колоне» 1896 Д. С. Мережковского. Большинство этих работ, разумеется разного качества (В. Н. Ярхо, отмечая буквализм Ап. Григорьева, внимательность Водовозова и добросовестность Занкова и Зубкова, называет прочих «бесталанными версификаторами» [Ярхо 1990: 517]) было сурово встречено критикой — за исключением перевода Ольги Вейсс.

Ольга Платоновна Вейсс, урожденная Демидова (1865–1917), внучка В. И. Даля, — значимая фигура в истории женского образования в России. Она закончила женскую гимназию Фишер (где ее наставниками были Ф. Корш, уже знакомый нам В. Зубков и В. Грингмут) и сама преподавала

в ней в течение 20 лет разные дисциплины, от математики до пения. Видимо, поначалу ее переводы предназначались именно для гимназии — как учительница пения О. Вейсс «разучивала хоры» для гимназических постановок античной драмы [Смышляева 2015: 69]. В 1905 году О. Вейсс возглавила Ярославское женское духовное училище, где судя по всему, продолжила и разучивание с ученицами хором из трагедии.

Перевод Вейсс, как уже говорилось, был встречен критикой на удивление единодушно и доброжелательно. В. Аппельрот указывал как на безукоризненность русского языка, так и на верность подлиннику, считая работу Вейсс редким примером случая *interpretis poetae poeta est* [Смышляева 2015: 70]. Благожелательно отзывался о переводе Вейсс Ф. Зелинский [Смышляева 70]. Я. Денисов в резком и ироничном (и не всегда справедливым) отзыве на перевод «Медеи» Еврипида Мережковским [Денисов 1904], ставит автору в пример и упрек одновременно «действительно прекрасный перевод госпожи Ольги Вейсс». Наконец, в 1909 году Л. Георгиевский говорил о высокохудожественном переводе, равного которому нелегко найти не только в нашей, но и в западноевропейской литературе» [Смышляева 70].

Чем же перевод Вейсс отличается от прочих настолько, что становится образцом? Как кажется, не стоит объяснять успех перевода Вейсс только гендерными причинами, близостью к «своему кругу» (предисловие для издания было написано ее учителем, В. Грингмутом, известным театралом) или гимназическим происхождением и предназначением текста, исключающим конкуренцию. Перевод Вейсс отличается удачным сочетанием традиции и новаторства, прежде всего в отношении двух главных «каменей преткновения» в поэтическом переводе, эквилинеарности и эквиметризма. Необычным на фоне традиции является, как ни странно это прозвучит, выбор шестистопного ямба для передачи ямбических триметров. В русской поэтической традиции к концу XIX в. под воздействием различных влияний, и прежде всего — пушкинского «Бориса Годунова» драматическим размером считался пятистопный ямб (подробнее о становлении «драматического» метра в русской литературной традиции см. [Забудская 2008]). Не то чтобы Вейсс открыла шестистопник для драмы — в 1803 г. попытку использовать в переводе трагедии шестистопный ямб без рифм предпринимает Я. А. Галинковский (вступительный монолог Эдипа и ответ жреца в прозаическом

переводе «Эдипа царя»). В. Кюхельбекер в «Аргиевках», подражании античной трагедии, использует пятистопный ямб, а в переводе «Агамемнона» Эсхила — шестистопный. Однако такого рода попытки метрически маркировать разницу в переводе и подражании остались лишь наметочными, и Вейсс, избрав шестистопный ямб с цезурой и чередованием женских и мужских окончаний, выступает как новатор — и это, заметим, единственное обстоятельство, вызвавшее недовольство Аппельбота, сожалевшего об отказе переводчицы от традиционного пятистопного ямба. Эквиметризм соблюдался и в передаче троихаического тетраметра в заключительных стихах (1526–1530, в переводе 1751–1758: *Фив сограждане родимых! Посмотрите, вот стоит/ Тот Эдип, кем смысл загадок знаменитых был открыт...*).

В хоровых песнях О. Вейсс, напротив, отказывается от эквиметризма, переводя их в соответствии с традицией рифмованными строфами (четырёхстопными дактилями и анапестами, с вкраплениями хореев и ямбов) с разнообразными рифмами, вызывающие достаточно отчетливые ассоциации с известными стихами: 211–214 *Вот множество жен и седых матерей/ Стекаются с громким рыданьем/ И молят, припав к ступеням алтарей/ Конца нестерпимым страданьям;* 786–789 *Довольно, будет! О страданье/ Отчизны помнить нам должно;/ Оставим это пререканье/ на том, чем кончилось оно.* Таким образом, особым художественным приемом стала отсылка к семантическому ореолу русской поэзии — причем, возможно, в том числе и поэзии песенной, ведь Вейсс учила гимназисток музыке и в число ее задач при постановке входило «разучивание хоров»: так, отчетливо напоминает романс лирика Эдипа в коммесе (1533–1540) *Аполлон то был/ Аполлон, друзья!/ От него узнал / Злое горе я!/ Очей себя лишил я сам своей рукой./ К чему мне видеть свет? / Когда для глаз моих на всей груди земной/ Услады больше нет?;* впрочем, музыкальное сопровождение предполагалось для всех лирических партий, и его конкретные формы (известные мелодии или специально сочиненные) нам остается лишь предполагать.

Еще одна особенность трагедийных текстов, не сразу нашедшая отражение в текстах переводных — строфическое строение. Структурный феномен хоровой лирики обычно описывается следующим образом: драматург комбинировал «метры» в строфе, как бы «набрасывая» рисунок музыкальной фразы, а затем уже «подверстывал» к готовому метриче-



скому рисунку антистрофу. Воспроизведению этой строгой и сложной симметрии в переводах поначалу не придавалось серьезного значения. Первым, кто последовательно воспроизводил симметрию в парах строф и антистроф, считается В. Зубков [Ярхо 1990: 521], чей перевод относится к началу 80-х годов XIX века. Вейсс, ученица Зубкова, следовала ему в принципе симметрии лирических строф.

Влиянием Зубкова объясняется и эквилинеарность в диалогах [Смышляева 2015: 69]. Однако, в целом соблюдая распределение строк в стихомифии, с чем справлялись отнюдь не все переводчики, Вейсс не смогла удержаться в рамках того же объема строк и более на 200 строк превысила длину оригинала (в равной мере за счет хоров и ямбических монологов и диалогов).

Традиционными элементами расширения исходного текста являются ремарки — впрочем, в отличие от других переводчиков, предлагавших в ремарках собственную трактовку действия, Вейсс указывает на то, что ремарки, а также деление на действия и сцены заимствованы из издания Зелинского.

### **3. Заключение**

Итак, слагаемыми успеха перевода Вейсс, способствовавшими приближению к «идеалу», были предельная корректность (указание на издание греческого текста, ссылка на Зелинского, подробный реальный комментарий), непривычный и при этом легко читаемый шестистопный ямб (заметим, что критерий «легко читаемый», который упоминается всеми рецензентами перевода Вейсс, не всегда применим к самому исходному тексту и трудно поддается формализации), поэтически и музыкально оформленные хоры. Последние два критерия были обусловлены тем, что перевод предназначался для постановки, что сближало сам принцип существования переводного текста с оригиналом. Особенно это относится к переводам лирических частей: неизбежное в поэтическом переводе отступление от текста оригинала компенсируется совпадением задачи — драматической (чего нет у сугубо литературно-печатных переводов остальных авторов).

### **Список литературы**

*Денисов А. Д. С. Мерезковский как переводчик «Медей» Еврипида // Мирный труд. 1904. № 5. С. 178–191.*

- Забудская Я. Л.* Становление метрических принципов в рецепции греческой трагедии в России // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XII. Материалы чтений памяти И. М. Тронского. С. 162–167.
- Смышляева В. П.* Вейс (Вейсс) Ольга Платоновна // Российские филологи-классики XIX века. «Германское» направление. (материалы для биографического словаря). СПб., 2015. С. 69–70.
- Софокл.* Царь Эдип / Пер. О. Вейсс; Предисл. В. А. Грингмута. М., 1893; 2-е изд. 1901.
- Успенская А. В.* Греческая трагедия в переводах Д. С. Мережковского // Эсхил. Софокл. Еврипид. Трагедии. Переводы Дмитрия Мережковского. М., 2014. С. 5–54.
- Филоктет.* Трагедия Софокла. Пер. с франц. В. Голицына. М., 1799.
- Филоктет.* Трагедия в трех действиях, в стихах, сочиненная на греческом Софоклом, а с греческого на французский переложенная Ла Гарпом. Пер. с франц. С. М. Аксакова. М., 1816.
- Ярхо Н. Ф.* Ф. Зелинский — переводчик Софокла // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 509–541.

## THE CONCEPT OF «IDEAL TRANSLATION» AND «OEDIPUS THE KING» OF OLGA WEISS

*Ya.L. Zabudskaya*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
yanazabud@mail.ru*

This paper analyzes the translation of “Oedipus the King” by Olga Weiss, the translation which received unanimous critical approving, what is very rare for the tradition of translation of Greek tragedy in Russia. Weiss’ translation stands out by the combination of tradition and innovation, especially in regard to the two main “stumbling blocks” in the poetic translation, the equality of verse lines and the similarity of metrics. The innovation consists in choosing unaccustomed to poetic translation of the tragedy six-foot iamb (iambic hexameter, but not alexandrine) and differing the strophic pairs for lyric stanzas, the tradition — in the transmission of ancient lyric forms through accentual-syllabic verse with rhymes.

**Key words:** poetic translation, tragedy, metrics, dramatic setting, Olga Weiss

### References

- Denisov Ya.A. D.S. Merezhevskij kak perevodchik «Medei» Evripida // *Mirnyj trud*. 1904. № 5. P. 178–191.
- Zabudskaya Ya.L. Stanovlenie metriceskikh principov v recepcii grecheskoj tragedii v Rossii // *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* — XII. Materialy chtenij pamyati I.M. Tronskogo. P. 162–167.
- Philoctetes*. Tragediya Sofokla. Transl. from French by V. Golitsin. M., 1799.
- Philoctetes*. Tragediya v trekh dejstviyah, v stihah, sochinennaya na grecheskom Sofoklom, a s grecheskogo na francuzskij perelozhennaya La Garpom. Transl. from French by S.M. Aksakov. M., 1816.
- Smyshlyaeva V.P. Vejs (Vejs) Ol'ga Platonovna // *Rossijskie filologi-klassiki XIX veka. «Germanskoe» napravlenie. (materialy dlya biograficheskogo slovary)*. SPb., 2015. P. 69–70.
- Sophocles*. Oedipus Rex / Transl. by O. Weiss; introduction by V.A. Gringmut. M., 1893; 2nd edition. 1901.
- Uspenskaya A. V. Grecheskaya tragediya v perevodah D.S. Merezhevskogo // *Aischylos. Sophocles. Euripides. Tragedii. Perevody Dmitriya Merezhevskogo*. M., 2014. C. 5–54.
- Yarho N.F.F. Zelinskij — perevodchik Sofokla // *Sophocles. Dramy*. M., 1990. P. 509–541.

## НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ВИЗАНТИЙСКОМ ВЛИЯНИИ НА ДУХОВНЫЙ СТИХ О ГОЛУБИНОЙ КНИГЕ

*М. Касас-Олеа*

*Университет Гранады, Гранада, Испания  
mcasas@ugr.es*

Предполагая, что старшие духовные стихи тесно связаны с появлением и распространением христианства на Руси, и поэтому они находятся под сильным влиянием христианской литературы, цель этой статьи — проанализировать взаимные отношения между византийскими письменными источниками (в основном Апокрифами) и славянским устным народным эпосом (тематически и формально) в композиции духовного стиха «Голубиная книга».

**Ключевые слова:** *Духовные стихи, Апокрифы, Голубиная Книга, византийское наследие, славянская народная поэзия, индоевропейская космогоническая литература*

Данная статья выполнена при поддержке проекта Министерства образования Испании FF12015–67056-P (MINECO/FEDER).

### 1. Введение

В остатках славянской устной поэзии находится текст без аналогов в своем литературном контексте, традиционно известный под названием *Стих о Голубиной Книге* (далее ГК), от «голубь», ссылаясь на Духа Святого — вдохновение передающее знание, — хотя вероятнее, что первоначальная форма названия являлась «Стихом о Глубиной Книге» (от «глубь») [Ргорр 1955], отсылает это произведение к традиции архаичных текстов тайной мудрости и, несмотря на сильное христианское влияние, относит его к обрядам фундаментального индоевропейского эпоса, описывающего происхождение Вселенной.

ГК сохранилась в тридцати списках, в том числе в рукописях начиная с XVII века, найденных на северо-западе России, в основном в окрестностях Великого Новгорода. Двадцать два<sup>1</sup> списка были объединены Мочульским [Мочульский 1887: 16–18] в три редакции по хронологическому принципу, хотя все попытки как-либо систематизировать их не принесли важных результатов. ГК характеризуется динамическим характером композиции, результатом процесса расширений в зависимости от хронологических, топических и контекстуальных факторов, хотя можно определить тематическое основное ядро текста, которое формально воспроизводит схемы десятисложного раннего славянского эпического стиха и его собственные ритмические процедуры [Jakobson 1966].

## 2. Содержание Стиха ГК

Основное содержание стиха делится на два устойчивых блока, расположенных в рамках мифического повествовательного фона, включающего в себе легенду о чудесном явлении небесной книги, вокруг которой собираются властители светские или церковные и простой народ, и на этом собрании происходит диалог между двумя царями: Давидом Евсеевичем и Вологом Волотовичем (или царем Вологоманом), во многих вариантах ГК замещенным князем Володимиром в соответствии с собственной тенденции адаптации к христианскому мировоззрению в русском эпосе, где князь превращается в поэтического героя. Потом Волот-Володимир просит Давида, чтобы тот книгу прочитал, но книга оказывается опечатана и тогда Давид отвечает ему по памяти. С этого момента текст организуется в форме серий вопросов и ответов, объединённых формально и тематически.

Первую группу составляют вопросы о создании мира, о небесных телах и стихиях со структурой типа: *«отчего зачался у нас белый свет?»*. Иногда о происхождении человека и социального порядка. Это не что иное, как тема изначального существа, из членов которого происходит Вселенная. Ядро текста данного блока замечательно соответствует и формально и тематически образцам из других древних языческих традиций, хотя в значительной степени омрачено введением христианских элементов.

<sup>1</sup> На сегодняшний день существует более тридцати записей ГК. См. [Петров 2012].

Вторая серия вопросов и ответов рассказывает о иерархическом порядке: в начале о главных человеческих институтах (о царе, граде, церкви), а потом о земле и природе, море, реках, птицах, рыбах и прочих зверях с вопросами типа: «*И которая река рекам мати?*». В ответах находим ссылки на события и символы христианской истории и богослужения, но также находим и языческие элементы как собственные, так и взаимствованные (здесь часто встречаются совпадения с мотивами иранского дуализма) [Russell 2009].

Некоторые варианты ГК содержат сон Волота (или Володимира) и толкование Давида, с притчей о Правде и Кривде. Это метафорическое представление дуалистического изначального боя, который также встречается и в других древних индоевропейских традициях, например, олицетворение Правды и Кривды как двух мальчиков или братьев, как двух лютых зверей или как двух зайцев. Особенно примечательно, что изначальный бой в иранской традиции также интегрирован в рассказе как толкование сна Заратустры (*Гаты*, Ясна 30) [Russell 2009: 185]. Сон — это единственное средство, с помощью которого человек может лично быть свидетелем космогонии. Сам факт того, что Гиганты были свидетелями космогонии согласно индоевропейским традициям, объясняет присутствие Волота (этимологически «гигант») в этом рассказе. Фонетическое совпадение с именем Владимира Красное Солнышко, возведённого в ранг эпического героя в народных стихах, оправдывает чередование этих двух персонажей.

Также в некоторых вариантах «Стиха» включается сон Волота о древе и птице, который относится к апокрифической традиции Соломона. Этот рассказ находится в «Повести о граде Иерусалиме» (См. ниже).

Небольшое количество вариантов включает вставку с «Рассказом об Адаме и Еве», что является дополнением, ориентированным на апокалиптическое сообщение, свойственное младшим духовным стихам.

### **3. О происхождении и сохранении Стиха ГК**

Даже согласившись с тем, что генезис стиха, или, по крайней мере, его стабильного ядра уходит корнями в языческую древность, ГК сохранилась и распространилась в христианизированной форме среди так называемых духовных стихов. Этим определяется направление исследователей и их отношение к ГК с тех пор, как «Стих» издался в собраниях духовных стихов калик [Киреевский 1848; Варенцов 1860; Бессонов 1861; Тихонравов 1898].

Общепринято, что духовные стихи калик образовались в результате смеси письменной и устной традиций. Они анализируются как часть литературных образцов наследия славянского устного творчества, т. е. героического эпоса, былин и других народных песен, а также ритуальных молитв и заговоров, но их первоначальная функция — это распространение и усвоение христианских заповедей в простонародье в первые времена после крещения Руси. Поэтому способы составления и передачи тем и форм менялись с течением времени, как отражение непрерывной христианизации культуры и народной религии.

Уже дореволюционные учёные их оценивали как литературное творчество, и главными вопросами, которые их привлекали, были с одной стороны, установление их отношений с европейской духовной литературой [Буслаев 1887; Тихонравов 1898], и, вместе с тем, указывали на отличительные русские черты, и, с другой стороны, определением их датировки, причин и способов появления на Руси.

С тех пор как Бессонов [Бессонов 1861] опубликовал свой сборник, духовные стихи разделяются на две группы: старшие и младшие. Так называемые «младшие» в основном были составлены в XVII-начале XIX вв. на юго-западе России под влиянием псалмов и польских вирш. Многие из них содержат силлабическое стихосложение и рифму. По их содержанию, они — евангельские, агиографические (например духовный *Стих об Алексее Божием человеке*, *Стих об Иосифе Прекрасном*) и мистическо-эсхатологические, в том числе большая группа о грешной душе и о Страшном Суде. Младшие духовные стихи были более распространены среди старообрядцев.

Составление «старших» духовных стихов, как принято большинством исследователей, напрямую связано с христианизацией восточных славян и с появлением первых культовых явлений: поклонению святым мощам и священным местам, а также паломничеству к ним. Старшие духовные стихи в этом контексте распространялись в устной форме, в семейных кругах простых людей, вокруг калик переходящих, в окрестностях монастырей, где начитанные церковные люди [Буслаев 1887: 455; Федотов 1991: 7–8] преподавали христианскую веру и книжные легенды в таком виде, чтобы простые люди их воспринимали как собственные.

Эпические герои и мировоззрение языческого дохристианского устного эпоса восточных славян, к тому времени глубоко укоренившегося

среди народа, а также устные способы составления эпического стихосложения использовались для введения и распространения новых христианских воззрений и сюжетов. Наглядным примером этого взаимодействия является стих Святаго Егория Храброго, где в результате стечения разных христианских и языческих традиций [Веселовский 1879; Кирпичников 1897; Соколов 1995], страстотерпец превращается в богатыря. Большинство «старших» духовных стихов повествуют о подвигах святых, князей или об исторических сказаниях, адаптируя агиографические источники к структурам архаического эпоса.

В отличие от них, ГК берет свой собственный тип индоевропейского фундаментального эпоса: космогонии, и пропускает его через сито христианской литературы.

#### **4. Литературное влияние на духовные стихи**

Предполагаемая адаптация христианских сюжетов к дохристианскому эпосу достигается использованием апокрифов в качестве главного литературного источника в составлении духовных стихов, и потому, что они содержат и христианские понятия, где картина мира сходна с фантастическим менталитетом античности и средневековья, и в тоже время могли бы отвечать потребностям народа. Взаимосвязь популярности апокрифической литературы с народной религией является аксиомой. На этом моменте необходимо отметить большую вероятность того, что в традиционной науке переоценивалось письменное литературное влияние для составления духовных стихов и не обращалось нужного внимания на противоположное явление, то есть, когда духовные стихи служили в качестве инструмента передачи устных литературных мотивов (легенд, тем и форм) в составлении письменной литературы. Мы находимся в том же самом контексте, что и у литературного жанра хождений, написанных паломниками на путях к святым местам, которые были созданы и распространены не только в рамках литературной традиции канонических библейских текстов, но и содержали сюжеты, взятые как из апокрифических сказаний, так и из разнообразных устных преданий.

С другой стороны, именно тема космогонии и необходимость её глубокого познания, отлично контекстуализируется в интересах проповедников, калик и скomoroxов, которые принадлежали к неортодоксальным сектам и распространяли тайные и апокрифические тексты с первых



веков славянского христианства в Юго-Восточной Европе. Тихонравов [Тихонравов 1864: 12], с текстологической точки зрения, предлагал непосредственное влияние *Откровения или Вопросов Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской*, на ГК, которая появилась как стихотворная версия апокрифического текста. В этом смысле Веселовский [Веселовский 1879] указывает на важность книги *Откровения* среди богомилов и допускает, что они повлияли на её распространение. Действительно, введение «Откровения» схоже с ГК в подробностях описания чудесной книги, и структура его текста также построена в виде серии вопросов-ответов, но тема эта — Антихрист и Второе Пришествие. Сюжет небесной книги (или грамоты), который предшествует откровению тайного знания, является повторяющимся в канонической библейской литературе (н.п. Откровение 5: 1), а также в апокрифических текстах (*Послание о неделе*<sup>2</sup>).

Очень значительные работы по исследованию ГК [Варенцов 1860; Буслаев 1861; Мочульский 1887], считают *Беседу трёх святителей* в качестве основного источника при составлении ГК. Буслаев отметил, что *Стих о голубиной книге* «есть не что иное, как чисто поэтическое возсоздание той же апокрифической беседы» [Буслаев 1861: 18], хотя ряд вопросов и ответов *Беседы* обширнее. Эта идея основана на схожести структур текстов (вопросы-ответы, т. е. эротапокритический жанр). Однако нестабильный характер многочисленных редакций *Беседы* затрудняет установление отношений между этими двумя текстами. Кроме того, в настоящее время признано, что *Беседа* появилась на Руси с XV века, хотя её варианты уже существовали на Балканах начиная с X века.

Тем не менее, в славянской литературной традиции эротапокритический жанр известен из самых ранних переводов греческих текстов [Алексеев 1988]. Эта форма характерна для экзегетического жанра с четкой воспитательной функцией. Эротапокритические тексты Святых Отцов широко распространялись на Руси, как в Византии, потому что в них, наряду с гномической литературой, передавалась также народная мудрость. Эти тексты тоже использовались для обучения и преподавания в монастырях, в учебных пособиях, в близких контекстах с духовными

<sup>2</sup> Повествовательный фон текста заключается в том, что в Иерусалиме (или в Риме) с неба падает камень, в котором обнаруживают свиток-Епистолию, сохраняющую священное сообщение от имени Христа.

стихами, и как и они часто изменялись в связи с адаптацией к различным аудиториям.

Таким образом, мы считаем, что связь между *Беседой* и ГК — не односторонняя, а двусторонняя. Не только ГК, но и другие произведения народной мудрости (поговорки, загадки) оказывали влияние на разные редакции *Беседы*. А также различные эротопоэтические тексты влияли на варианты ГК.

Со своей стороны, архаичность ГК оправдывается своей тематикой (тайны о космическом происхождении), вокруг которой образуются первые гадательные тексты (первоначальная загадка) со схожей структурой [Топоров 1993].

Текстологическая связь между ГК и *Беседой* осложняется существованием текста *Повесть града Иерусалимского* или *Беседа Иерусалимская* (изд. у Буслаева 1861: 461–463), очень близкого по содержанию и форме с ГК. *Повесть* рассказывает, как Волот Волотович рассказывает свой сон о древе и белый кречет и Давид его истолковывает. Тот же сон появляется в некоторых вариантах ГК. Затем Давид задает Волоту вопросы типа: «отчего у нас свет светится?» и Волот спрашивает у Давида вопросы типа: «Какой град градом мать?». Серия вопросов совпадает с ГК. Таким образом, Буслаев [Буслаев 1861: 455–456] предположил, что *Беседа* была источником для ГК, в то время как *Повесть* являлась промежуточным, средним термином, между источником и стихом. Однако, смесь прозаической формы со стихотворными фразами с ясной рифмической структурой (исоклон), характеризующая стиль *Повести*, указывает на возможное влияние стихов на ее составление.

Буслаев [Буслаев 1861] также предположил возможный потерянный эпический источник для ГК и *Повести* с общими элементами со скандинавской *Эддой*. С другой стороны, Горлин [Gorlin 1938] их связывает с апокрифической традицией Соломона. Однако эти предложения со временем потеряли силу, оставляя место для изучения устности в составлении и расширении духовных стихов, часто содержащих аналогии с закликаниями, поговорками и загадками из народных преданий [Тарналов 1981; Топоров 1993]. В такой перспективе исследования апокрифическая литература и духовные стихи сходятся в контексте народной культуры и устной традиции.

## 5. Древняя традиция в ГК

Раньше было сказано, что стабильное ядро ГК уходит корнями в языческую древность, в фундаментальный миф изначального существа, из членов которого генерируется Вселенная. Данная тема сохраняется в индоевропейском эпосе. Дореволюционные русские учёные [Буслаев 1861; Миллер 1865, среди других] уже замечали, хотя не подробно, сходства некоторых частей текста ГК с германскими и индоиранскими литературными памятниками. В кругах западных индоевропеистов Шайер [Schayer 1935] открыл существование славянского космогонического текста ГК и отметил его параллели с ведийским *Гимном Пуруша*. После него, упоминание о славянском тексте присутствует во всех работах, посвященных индоевропейским космогоническим мифам, особенно у Линкольна [Lincoln 1975, 1986], хотя поверхностно и неточно<sup>3</sup>.

В области ирано-славянских отношений находится толкование Топорова [Топоров 1976; 1993; 2006], продолженное Расселом [Russell 2009]<sup>4</sup>, который рассматривал ГК как результат влияния иранского дуалистического зороастризма. Конкретно, он обращает внимание на параллелях ГК и космологических сочинений, сгруппированных в *Большом Бундахишне*.

Различные предложения о происхождении и распространении ГК, учитывая стратификацию элементов обоих процессов, не являются несовместимыми. Вместо этого они предлагают сеть данных, с которыми возможно восстанавливать контексты происхождения, распространения, выполнения и адаптации текста, в зависимости от изменчивого, динамического и компилятивного характера композиции. Это в основном ка-

<sup>3</sup> Линкольн включает ГК в свои работы, хотя он даёт неправильную транскрипцию и также ошибочный перевод названия: «The Poem on the Dove King» (sic). От Линкольна, та же ошибка находится у Маллоры [Mallory 1997: 129] и у других [Cusack 2011: 17]. Линкольн [Lincoln 1975: 125] принимает предложение Гетце [Götze 1923] об иранском влиянии на образование Книги Еноха, которая служила как главный источник в оформлении ГК уже на славянской почве в христианской среде.

<sup>4</sup> Предложение Рассела решает вопрос о передаче текста в пределах устной традиции. Он предполагает, что армянские манихейские секты V века распространяли ГК на Балканах, и оттуда Стих дошел на Русь.

сается темы вводных рамок повествования (небесная книга) и второго блока текста с сильными связями с апокрифической литературой.

Однако первый тематический блок ГК является очень стабильным в вариантах текста. Именно этот блок содержит нарративное ядро космогонии. В нём не находятся особенные корреляции с христианской литературной традицией, но по форме (ритм в стихосложении основан на синтаксическом параллелизме между колами, на фигурах, построенных на основе повтора, на присутствии формулярного стиля, и т. п.) и по содержанию представляет ясные параллели с космогоническими текстами древних индоевропейских традиций, среди которых можно назвать кумулятивную структуру, объединяющую в ГК три последовательных космогонических повествования.

Первый космогонический рассказ (*Белый свет зачался от суда Божия/ Солнце красное от лица Божьего,/ Млад-светел месяц от груди его/ Звезды частые от риз Божьих,/ Зори утренни от очей Господних/ Ветры буйные от Свята Духа*<sup>5</sup>) содержит миф о космическом порядке Вселенной и его происхождении от изначального существа (или космического человека, от расчленения которого происходит Вселенную), в данном случае олицетворяющего в христианского Бога и его ипостасей. Данный миф находится в *Гимне Пуруша (Ригведа 10.90.11–15)*, в котором рассказывается, как боги принесли в жертву великана Пуруша и из его членов создался мир. Соответствия между членами изначального существа и частями мира, происходящих от него, представляют общую схему с ГК<sup>6</sup>. Подобным образом, некоторые саги Снорри Стурлусона отражают миф<sup>7</sup> о расчленении гиганта Имира. В *Речах Вафтруднира* великан, тот же Вафтруднир, раскрывает тайну происхождения мира к Одину. Тот факт, что именно великан играет роль собеседника в рассказе о космогонии, устанавливает важную связь между германской и славянской традициями, так как имя Волота Волотовича этимологически соответствует общему славянскому \*vlatъ (восточнослав. volotъ),

---

<sup>5</sup> Текст ГК по изданию Бессонова 1861.

<sup>6</sup> В иранской традиции также известен миф об изначальном человеке (Гайомарте) и его жертвы [Топоров 1976], хотя соответствия частей человека-мира даются иначе.

<sup>7</sup> Речи Гримнира 40–41; Видение Гюльви 8; Речи Вафтруднира 21.

обозначающему «великан, гигант» [Срезневский 1912, I: 275]. И даже можно предлагать, что великан является одним из основных персонажей в космогоническом повествовании. В большинстве вариантов ГК Волот задаёт вопросы Давиду, хотя вопросы могут быть и в противоположном направлении. *Речи Вафтруднира* совпадают с ГК значительными структурными особенностями, а именно диалогической композицией, эротопокритической структурой, иерархическим порядком и тематической последовательностью в экспозиции.

Некоторые варианты ГК, также в эротопокримической форме, представляют собой второй космогонический рассказ, являющий противоположным предыдущему, то есть, человек образуется из элементов физического мира (*У нас ум-разум самого Христа, / Наши помыслы от облац небесных, / духи божие отъ устовъ его, / У нас мир-народ от Адамия, / Кости крепкие от камня, / Телеса наши от сырой земли, / Кровь-руда наша от черна моря*). Такие рассказы характерны в христианизации языческих космогонических мифов, где Адам занимает место человека, полученного из макрокосмоса<sup>8</sup>. Ответы о человеческом происхождении связаны частично с неким пассажем из главы на шестой день Сотворения славянской *Книги Еноха*, но сходный пассаж встречается только в её поздней просторной редакции [Вайлант 1976<sup>2</sup>: 101], для которой расширения завязят от влияния *Легенда Адама и Евы* и *Беседы трёх святителей* [Vaillant 1976<sup>2</sup>: xvi].

Таким образом, предложение Гетце [Götze 1923] о влиянии *Книги Еноха* на ГК должно рассматриваться в противоположном направлении (см. выше в сноске 5).

Ещё есть третья группа вопросов-ответов в нескольких вариантах ГК, содержащая рассказ о происхождении иерархического социального порядка: (*От того у нас в земле цари пошли: / От святой главы от Адамовой; / От того зачались князья-бояры: / От святых мощей от Адамовых; / От того крестьяны православные: / От свята колена от Адамова*), с ясным соответствием с *Гимном Пуруши* (*Ригведа* 10.90), где от рта великана Пуруши происходят брахманы, от рук — воины, от бёдр — простые люди, и от ног — слуги.

---

<sup>8</sup> Например, фризский Кодекс Емсига XIII века.

## 6. Заключение

Результат сравнения вариантов ГК показывает, что первая тематическая часть ГК (группа вопросов-ответов о создании мира, человека и социальной иерархии) составляет устойчивое текстуальное ядро, которое включает в себя три формы космогонического повествования, воспроизводящего в рамках параллелей «человек-микрокосмос / вселенная-макркосмос» в двух возможных направлениях. Первый рассказ, где Вселенная происходит от жертвования и расчленения космического существа, сохраняет изначальный индоевропейский миф (со значительной аналогией в германской и индоиранской традициях, и, несмотря на то, что духовный стих сильно нагружен христианскими элементами, с трудностью защищается влияние литературных текстов на него. Также спорной является связь между вторым рассказом о происхождении человека и христианским апокрифом о создании Адама. Рассказ о социальной иерархии, однако, представляет собой эпический перечень или каталог, типичный в древнейшем космогоническом жанре.

ГК сохраняет тематические и формальные модели индоевропейской традиции (синтаксический параллелизм, повтор структур, корреляции между двумя изображениями — членами изначального существа и космическими элементами, — эротапокритическую структуру).

Можно считать, что ГК имеет уходит корнями в дохристианскую славянскую устную космогоническую традицию, унаследованную от индоевропейского общего ствола, и, что позже ГК находит свое место передачи вместе с духовными стихами в контексте народной религии, где ГК участвует в сети взаимных влияний с христианской литературой.

Можно считать, что ГК берёт свои корни в дохристианской славянской устной космогонической традиции, унаследованной от индоевропейского общего «ствола», и, что позже ГК передавалась вместе с духовными стихами в контексте народной религии, где ГК участвует в сети обоюдных влияний с христианской литературой.

## Список литературы

- Алексеев А. А.* К истории русской переводческой школы XII в. / ТОДЛ. Л.: Наука, 1988. Т. XLI. С. 154–196.
- Бессонов П. А.* Калеки переходные. Вып. 1–6. СПб., 1861–1863.

- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб.: Общественная польза, 1861. С. 455–463.
- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 1–63.
- Буслаев Ф. И.* Русские духовные стихи // Сб. Отделения русского языка и словесности Имп. АН. 1887. Т. 42, № 2.
- Варенцов В.* Сборник духовных стихов. М., 1860.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 1. СПб., 1879. Сб. ОРЯС. Т. 20, № 6.
- Киреевский П. В.* Русские народные песни. Ч. 1: Русские народные стихи / Чтения в имп. О-ве истории и древностей российских при Моск-ом ун-те. М., 1848.
- Киртичников А. И.* Святой Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности 2. СПб, 1865.
- Мочульский В. Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава: Типография Михаила Земкевича, 1887.
- Соколов Б. М.* Большой стих о Егории Храбром. М., 1995.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб, 1912.
- Тарналов З. К.* Сравнительный синтаксис жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1981.
- Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы. СПб, 1864.
- Тихонравов Н. С.* Калеки переходные // Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 1: Древняя русская литература. С. 324–358.
- Топоров В. Н.* Голубиная Книга и иранский Bundahišn // Этимология. 1976. С. 225–227.
- Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции. Голубиная книга и сродные ей заговорные тексты // Т.М. Николаева (ред.) Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М.: Наука, 1993. С. 57–68.
- Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Том II: Индоевропейские языки и индоевропейстика. М.: Языки славянских культур, 2006.
- Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс, Гнозис, 1991.
- Cusack C.* The Sacred Tree: Ancient and Medieval Manifestations. Newcastle upon Tyne: Cambridge, 2011.
- Gorlin M.* Salomon et Ptolémée: la légende de Volot Volotovič/ RES 18. Paris, 1938, P. 41–62.
- Götze A.* *Persische Weisheit in griechischem Gewande/ Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 2. P. 60–98.
- Jakobson R.* Slavic epic Studies // Selected Writings IV. The Hague- Paris: de Gruyter, 1966. P. 414–464.

- Lincoln B.* The Indo- European Myth of Creation // History of Religions 15–2. University of Chicago Press, 1975, P. 121–145.
- Lincoln B.* Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction, Harvard Univ. Press, 1986.
- Mallory J. P., Douglas Q. A.* Encyclopedia of Indo-European Culture, London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- Propp V.* Russian Heroic Epic Poetry // Theory and History of Folklore, A. Liberman (ed.), Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- Russell J. R.* The Rime of the Book of the Dove (*Stikh o Golubinoi knige*): From Zoroastrian Cosmology and Armenian Heresiography to the Russian Novel/ C. Allison- A. Joisten-Pruschke- A. Wendtland (eds.) From Daena to Din: Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Wiesbaden, Harrassowitz, 2009. P. 141–208.
- Schayer St.* A Note of the *Old Russian Variant of the Purushasukta* // *Archiv Orientální* 7. 1935. P. 319–323.
- Vaillant A.* Le livre des secrets d'Hénoch, Texte slave et traduction française. Paris, 1976.

## SOME REMARKS ON THE ORIGIN OF THE SPIRITUAL VERSE “GOLUBINAJA KNIGA” AND BYZANTINE INFLUENCE ON IT

*M. Casas-Olea*

*University of Granada, Granada, Spain*

*mcasas@ugr.es*

Assuming that genesis and diffusion of the older type of East Slavic spiritual verses are closely related to the dawn of Christianity in Rus', and therefore they are strongly influenced by Christian literature, the purpose of this paper is to analyze reciprocal relations between Byzantine written sources (mainly Apocrypha) and Slavic Oral Folk Poetry (topics and formal patterns) in the composition process of spiritual verse “Golubijnaja kniga”.

**Key words:** *Spiritual verses, Apocrypha, Golubijnaja kniga, Byzantine heritage, Slavic Folk Poetry, Indo-european cosmogonic literature*



## References

- Alekseev A. A.* K istorii russkoj perevodcheskoj shkoly XII v. / TODL. L.: Nauka, 1988. T. XLI. P. 154–196.
- Bessonov P. A.* Kaleki perekhozhie. Vyp. 1–6. SPb., 1861–1863.
- Buslaev F. I.* Istoricheskie ocherki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva. T. 1. Russkaya narodnaya poehziya. SPb.: Obshchestvennaya pol'za, 1861. P. 455–463.
- Buslaev F. I.* Istoricheskie ocherki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva. T. 2. Drevnerusskaya narodnaya literatura i iskusstvo. SPb., 1861. P. 1–63.
- Buslaev F. I.* Russkie duhovnye stihy // Sb. Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imp. AN. 1887. T. 42, № 2.
- Cusack C.* The Sacred Tree: Ancient and Medieval Manifestations. Newcastle upon Tyne: Cambridge, 2011.
- Fedotov G. P.* Stihy duhovnye (Russkaya narodnaya vera po duhovnym stiham). M.: Progress, Gnozis, 1991.
- Gorlin M.* Salomon et Ptolémée: la légende de Volot Volotovič/ RES 18. Paris, 1938, P. 41–62.
- Götze A.* *Persische Weisheit in griechischem Gewande/* Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2. P. 60–98.
- Jakobson R.* Slavic epic Studies // Selected Writings IV. The Hague- Paris: de Gruyter, 1966. P. 414–464.
- Kireevskij P. V.* Russkie narodnye pesni. Vol. 1: Russkie narodnye stihy / CHteniya v imp. O-ve istorii i drevnostej rossijskih pri Mosk-om un-te. M., 1848.
- Kirpichnikov A. I.* Svyatoj Georgij i Egorij Hrabryj. Issledovanie literaturnoj istorii hristianskoj legendy. SPb., 1879.
- Lincoln B.* The Indo- European Myth of Creation // History of Religions 15–2. University of Chicago Press, 1975, P. 121–145.
- Lincoln B.* Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction, Harvard Univ. Press, 1986.
- Mallory J. P., Douglas Q. A.* Encyclopedia of Indo-European Culture, London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- Miller O.* Opyt istoricheskogo obozreniya russkoj slovesnosti 2. SPb, 1865.
- Mochul'skij V. N.* Istoriko-literaturnyj analiz stiha o Golubinoj knige. Varshava: Tipografiya Mihaila Zemkevicha, 1887.
- Propp V.* Russian Heroic Epic Poetry // Theory and History of Folklore, A. Liberman (ed.), Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- Russell J. R.* The Rime of the Book of the Dove (*Stikh o Golubinoi knige*): From Zoroastrian Cosmology and Armenian Heresiography to the Russian Novel/ C. Allison- A. Joisten-Pruschke- A. Wendtland (eds.) From Daena to Din: Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Wiesbaden, Harrassowitz, 2009. P. 141–208.

- Schayer St.* A Note of the *Old Russian Variant of the Purushasukta* // *Archiv Orientální* 7. 1935. P. 319–323.
- Sokolov B. M.* Bol'shoj stih o Egorii Hrabrom. M., 1995.
- Sreznevskij I. I.* Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka. SPb, 1912.
- Tarnalov Z. K.* Sravnitel'nyj sintaksis zhanrov russkogo fol'klora. Petrozavodsk, 1981.
- Tihonravov N. S.* Pamyatniki otrenchennoj literatury. SPb, 1864.
- Tihonravov N. S.* Kaleki perekhozhie // *Tihonravov N. S. Sochineniya*. M., 1898. T. 1: Drevnyaya russkaya literatura. P. 324–358.
- Toporov V. N.* Golubinaya Kniga i iranskij Bundahišn // *Ehtimologiya*. 1976. P. 225–227.
- Toporov V. N.* Ob indoevropskoj zagovornoj tradicii. Golubinaya kniga i srodnye ej zagovornye teksty // *T. M. Nikolaeva (ed.) Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoj duhovnoj kul'tury: Zagovor*. M.: Nauka, 1993. P. 57–68.
- Toporov V. N.* Issledovaniya po ehtimologii i semantike. Tom II: Indoevropskie yazyki i indoevropistika. M.: Yazyki slavyanskih kul'tur, 2006.
- Vaillant A.* Le livre des secrets d'Hénoch, Texte slave et traduction française. Paris, 1976.
- Varencov V.* Sbornik duhovnyh stihov. M., 1860.
- Veselovskij A. N.* Razyskaniya v oblasti russkih duhovnyh stihov. Vyp. 1. SPb., 1879. Sb. ORYAS. T. 20, № 6.

## ДЬЯВОЛ КАК ВНЕСИСТЕМНЫЙ ПЕРСОНАЖ НОВОГРЕЧЕСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

*К. А. Климова*

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
kaklimova@gmail.com*

Этот мифологический персонаж (русский эквивалент — черт) занимает особое место в общей системе новогреческой демонологии. Рассматривая признаки этого демона и сравнивая его с другими мифологическими персонажами, мы приходим к выводу, что вокруг него концентрируется значительная часть общих демонологических мотивов, выражаясь в разных локальных традициях различными комбинациями. *Διάβολος* олицетворяет «нечистую силу», а другие персонажи «низшей» мифологии (особенно нереиды, каликандзары, вурдалаки, всевозможные стихья, привидения, духи-хранители) в народных представлениях также ассоциируются с «нечистью», поэтому *διάβολος* выступает в качестве «родовой» фигуры в системе греческой демонологии, являясь вне- или даже над- системным персонажем.

**Ключевые слова:** *новогреческая мифология, демонология, дьявол, этнолингвистика, фольклор*

### 1. Введение

Образ дьявола в новогреческой демонологии сочетает в себе признаки христианской и дохристианской культуры, являясь персонажем мифологической системы, впитавшей в себя древнегреческую мифологию, и за время своего многовекового развития причудливо трансформировавшей древнегреческие образы, создав на их основе свои собственные, так что в некоторых случаях от старого персонажа остается только имя, а прочие характеристики кардинально изменяются (ср. Нереиды). В настоящей работе будет рассмотрен новогреческий фольклорный

персонаж, условно обозначаемый термином *διάβολος* (аналог русского *черта*), который является героем, в основном, жанров несказочной прозы: быличек, поверий, легенд<sup>1</sup>. За рамками исследования остается образ дьявола в новогреческих народных сказках, поскольку представляется, что сказочный дискурс предполагает наличие у этого персонажа характеристик, выбивающихся из «живых» фольклорных представлений о нем как о мифологическом персонаже (далее — МП). Кроме того, сознательно мы не беремся рассматривать фольклорный образ дьявола в сопоставлении с его образом в книжной христианской культуре современной Греции и византийской агиографии, поскольку, как показывают аналогичные исследования славянского материала, эти образы совсем не идентичны [Антонов 2013: 9–32].

## 2.

Дьявол, рассматриваемый как часть новогреческой мифологической системы, очень сложно вписывается в рамки принятой классификации. Обычно главным критерием отнесения МП к определенной группе становится основной, превалирующий признак того или иного персонажа, например: **место обитания** (домашние духи — *στοιχειό, φίδι του σπιτιού*; духи природных локусов — *Νεράιδες, Γοργόνες, στοιχειό, Αράπης*); **время появления** (*μεσημεριανός Μώρος, Πεφταρού, η Αγία Παρασκευή*), закрепленность за календарными праздниками (*Καλλικάντζαροι*); **принадлежность к категории живых людей (полудемоническое существо)** (*Στρίγγλα, Λάμα*); **происхождение МП** (например, категория «заложных» покойников: *βρικόλακας, τελώνιο*); **основные функции или сферы деятельности МП** (духи судьбы — *Μοίρες*; духи болезней — *Πανούκλα, Χολέρα, Βλογιά*, дух смерти — *Χάρος*; духи — хранители кладов — *Αράπη, στοιχειό, Μώρος*). Для рассматриваемого нами персонажа выделить какой-либо признак в качестве основного представляется невыполнимой задачей. Пожалуй, его основная характеристика — «вредоносная нечистая сила», но к этой категории можно отнести подавляющее большинство упомянутых выше МП. В то же время дьявол может сам свободно заменять собой практически любой другой персонаж греческой демонологии. Однако можно выделить определенную группу МП, представления о кото-

<sup>1</sup> В работе мы опирались на схему описания мифологических персонажей, разработанную в секторе этнолингвистики и фольклора Института Славяноведения РАН [Виноградова-Толстая: 40–44].

рых практически никогда не смешиваются с представлениями о дьяволе. Это периферийные персонажи, имеющие «узкую специализацию», с четко ограниченными функциями, например, предсказывающие судьбу новогреческие Мойры; персонажи, являющиеся персонификацией времени (*Περταρῦά* — МП, вредящий девушкам, нарушившим запрет на прядение, и др.). При этом именем *δῆβολ*, *δῆβολοι* могут заменять тех персонажей, функции которых в определенном тексте мифологической прозы выражены нечетко, а конкретный образ МП теряет субстанциональность, как было отмечено в отношении сходных явлений на примере славянского материала Е. Е. Левкиевской [Левкиевская 1999: 245]. О сложностях выделения этого персонажа из общей массы новогреческих демонологических представлений пишет Ч. Стюард, посвятивший этнографическому изучению образа дьявола отдельное исследование [Steward 2008: 151]. Эта проблема представляется общей для греческой и славянской традиции, Н. И. Толстой указывал на расплывчатость и многоликость образа славянского дьявола [Толстой 1995: 245–269]; трудности, связанные с описанием образа черта в более широком ареале обсуждались в работах других отечественных ученых [Успенский 2012: 17–18, Виноградова 2012: 66–67, Неклюдов 2012].

Наиболее существенным (но, к сожалению, не всегда единственно верным) признаком идентификации персонажа является его имя. Однако в разных локальных традициях одним именем могут обозначаться персонажи, разные по набору основных характеристик, и существует набор типичных мифологических мотивов, которые могут относиться к МП с разными именами.

### 3. Имя/ имена

1. «Дьявол»: *δῆβολος*, *διάβολος*, *διάλος*. Для разговорных и просторечных форм этого имени характерно выпадение  $\beta$  в интервокальной позиции, что само по себе является достаточно распространенным фонетическим явлением для новогреческого языка, то есть *διάλος* вместо *διάβολος* или даже менее частотный вариант с последующим стяжением  $\alpha$  и  $o$  — *διάλος*. «Демон»: *δαίμονας*, *δαίμονι* (термин среднего рода обычно обозначает менее вредоносного и опасного персонажа, чем мужского). Этим же термином обозначается нечисть вообще, и он может свободно применяться в отношении любого персонажа греческой демонологии.

Имя *дьяволы* может выступать в роли обобщающего понятия, родового названия демонов (в значении «нечистая сила»): «*Τα δωδεκαήμερα γυρίζουν οι διαβόλοι, που τους λεν Καλλικάντζαρους ή Κατσιμπουχέρους...*» («На святки бродят дьяволы, которых называют каликандзары или катсибухеры...») [Πολίτης 1904, № 853].

Иногда имя встречается только в форме множественного числа (а отличительным признаком персонажа является множественность): *διαβόλοι, πειρασμοί*.

Для обозначения соответствующих персонажей женского пола используются термины *δαιμόνισσα* или *δαιμόνινα*, а для обозначения детей: *δαιμονόπλο*, *διαολόπουλο*, либо уменьшительно-ласкательные формы среднего рода: *δαιμονάκι*, *διαβολάκι*. Именем женского рода — *διαβόλισσες* называли и нереид [Lawson 1964: 149]. Во фразеологии упоминается «мать дьявола» — *διαβόλου μάνα*.

Естественно, носитель греческой народной культуры как христианин в большинстве случаев старается не произносить вслух определяющее название *διάβολος* (иногда это делается шепотом), и пользуется косвенными терминами (*δαίμονας*, *τρισκάρατος*, *κουτσός* и т. д.). Однако иногда персонаж, обозначаемый этим термином, переосмысливается, приобретает новые черты, теряет свой религиозный статус могущественной силы, противостоящей Христу, и становится фольклорным персонажем, и тогда громкое произнесение его имени не предвещает особой опасности и свободно упоминается в быличке или легенде, но в отдельных случаях сразу после имени дьявола рассказчик пытается нейтрализовать это нежелательное упоминание, например, формулой «Христос с нами!» [Πολίτης 1904, № 850].

## 2. Апотропические названия

— «Вон отсюда, внешний»: *οζαποδώ*, *εζαποδώ* (имя-апотропей, закликающее нечистую силу). Лексемы с этим же корнем *εξ-* используются для обозначения Нереид ((*ε*)*ξωτικές*), разного рода привидений или в качестве общего названия нечистой силы (*ξωτικά*). Термином *εξωτικά* (то же слово, но в форме мн.ч. ср.р.) в новогреческой мифологии обозначается нечистая сила вообще. В форме женского рода множественного числа этим же термином *Εξωτικές* или *Ξωτικές* на Кефаллинии (диалектные варианты *Ξουθιές*, *Ξουθκιές* — Эпир) обозначают нереид. Внутренняя форма слова *Εξωτικές* — «внешние; те, кто вне». Существует два ва-

рианта толкования этого имени. Б. Шмидт считает, что таким образом верующие греки обозначали языческие силы, выходящие за рамки христианских представлений, то есть nereиды и прочая нечисть — это «те, кто вне» официальной религии. Вторая точка зрения представлена Н. Г. Политисом, который считает, что этот термин означает «вне человеческой природы, сверхъестественное» [Πολίτης 1918, 24]. К этой же категории названий nereид Политис относит и имя nereид, использовавшиеся в качестве апотропея — *Απ' ἐμάς καλοί* (внутренняя форма — «от нас, хорошие») у понтийских греков в Амисосе. Причем у понтийских греков в Ойное практически то же имя используется и для обозначения *каликандзаров* — *Ας ἐμάς καλοί* (дословно — «оставьте нас, хорошие») [Πολίτης 1918, 24].

— имена, связанные с проклятием: «треклятый» — *τρισκατάρατος*, «проклятый» — *καταραμμένος*.

— «неназванный, без имени» — *ακατονόμαστος*, *αμελέτητος*. Это прилагательное в переносном значении употребляется в отношении любого персонажа, человека или предмета, имя или название которого нежелательно упоминать в определенной ситуации.

3. Имена, акцентирующие признак хромоты: «хромой» — *κουτσός*, «объединенный волком» — *λυκοφαγωμένος*, «одноногий» — *μονοπόδης*, «хромой демон» — *Κουτσοδαμόνι*, *Κουτσοδαμόνακι*.

4. Прочие названия, например, зафиксированное в Загори в Эпире имя *Χαμωτσάρουχος* — слово, происходящее от *χάμω* — низ, земля и *τσарούχι* — башмак, в самом тексте былички имя объясняется тем, что этот демон боится запаха жженого старого башмака [Πολίτης 1904, № 861].

#### **4. Ипостаси**, в которых является черт, и его **внешний вид**.

Для новогреческого дьявола, как и для славянского черта, характерен полиморфизм [Толстой 1995: 252, Успенский 2012:18], то есть он может представлять как в облики человека, так и в виде животного, предмета или невидимки. Иконографические изображения дьявола в диахронии также представляют множество вариантов, которые трансформируются от маленьких крылатых фигур погребальных ваз до распространенного антропоморфного облика [Махов 2007: 130–131].

**Антропоморфное существо**, чаще всего с телесными аномалиями: хромой, одноногий (обычно особо выделяется признак хромоты, см. номинации третьей группы), с чрезмерно длинными ногами, очень высо-

кий, очень худой, очень волосатый человек, а также ребенок или представитель мифологизированной национальности (еврей) [Πολίτης 1904, № 850]. Телесные аномалии вообще характерны для внешнего облика МП, при этом особенно часто отмечается рост МП [ср. Неклюдов 2012: 85–108]. Так, Арап очень высокого роста, с гипертрофированными губами, с очень длинными руками; nereиды высокого роста; ламия горбатая, хромая, очень маленького роста, некрасивая; вурдалак очень худой, «состоит только из костей и черной блестящей кожи», горбатый, с большими руками, ногами, губами, с надутым животом, с выпученными глазами, с когтями, без носа и ушей. Считается, что в виде ребенка часто появляются nereида и вурдалак.

**Контаминированный облик (человек с зооморфными чертами):** «μισός άνθρωπος και μισό σκυλί» («получеловек и полусобака») [Πολίτης 1904, № 881], человек с рогами или/и с хвостом, копытами [Πολίτης 1904, № 861]. В облике получеловека-полуживотного предстают также и другие греческие МП: русалки *Γοργόνες* (полуженщина-полурыба), вурдалак — одно из его диалектных названий *κατσικάς* («козлиный»), так как он появляется с козлиными ногами, рогами, покрытый шерстью, есть свидетельства, что «у вурдалака тело человека, а лицо собаки, обезьяны или петуха», с хвостом; каликандзары также описываются как антропоморфные существа с козлиными ногами и рогами, с большими ушами.

**Зооморфный облик:** собака, коза/козел, мухи. Вурдалак также появляется в виде диких животных, чаще всего кошки, превращается в лягушек, собак, зайцев, летучих мышей.

**Неясный фантастический облик:** демон — без подробного описания внешности. Из числа других МП о каликандзарах также могут рассказывать как о неких фантастических демонах без подробного описания их внешнего вида. Обычно в таком облике четко прослеживаются зооморфные черты (нечто, у чего есть козлиные рога, борода, голос, шерсть, кошачьи когти, копыта), но в целом образ остается неясным. При попытках выяснить у информантов, как же должен выглядеть демон в законченном виде, оказывалось, что каждый из них домысливает недостающие черты индивидуально.

**Атмосферное явление** — вихрь (*ανεμοζάλη*) [Πολίτης 1904, № 852]. Подобного рода верования известны почти всем славянским традициям



[Толстой 1995: 263]. Дьявол как обобщенный персонаж может обладать характерными признаками практически любого другого МП. Свойство превращаться в вихрь в новогреческой мифологии довольно четко закреплено за nereидами (одна nereида превращается в вихрь, либо вихрь — это совместный танец nereид) [Климова 2008: 74]. Помимо nereид в новогреческой мифологии существует целый класс демонов, связанных с ветром: *Ανεμικά*— ‘ветренные’ (ср.р. мн.ч.), а в Наусе этим же словом, но в женском роде — *Ανεμικές* — обозначали nereид, которые, как считалось, живут в вихре [Μλουσιμλοῦκης 1983: 91]. В греческой Македонии существуют поверья об *Ανεμικές*— вредоносные женские демоны весны, активизирующиеся в марте [Λουκόπουλος 1917: 113], возможно, связанные с *Δρίμεις* [Климова 2014: 83], в Этолии *Ανεμικό* — женская болезнь, сопровождающаяся общей слабостью и бледностью, считалось, что ее насылали демоны, лечились от этой болезни специальной травой *ανεμόχορτα* — ‘ветряная трава’ [Λουκόπουλος 1938: 53]. В с. Эратира в греческой Македонии зафиксирован термин *ανικί* ‘вихрь-воплощение нечистой силы’ [Зайковские 2001: 178]. Их характерной особенностью является то, что практически ни один из них не имеет определенного, индивидуализированного образа. Практически всегда эти персонажи описываются просто как «вредоносные демоны, так или иначе связанные с ветром, особенно с вихрем», и мы не можем восстановить ни их внешний облик, ни их происхождение, ни их свойства и т. д. Связь с ветром прослеживается и у многих других известных МП (ламия, змей, каликандзар). Это свидетельствует об общей мифологизации этого атмосферного явления при отсутствии оформленного персонажа [Климова 2008: 258–263].

**Невидимка (воздух)** — его присутствие можно только почувствовать, но нельзя увидеть, увидеть его может только человек, способный видеть нечистую силу — например, *σαββατογεννημένος* («рожденный в субботу»), *αλαφροϊσκίωτος* («человек с легкой тенью»). Эта ипостась характерна для нечисти вообще. Nereид, вурдалаков, стихья часто видят только люди, обладающие магическими свойствами: *σαββατογεννημένοι*, *αλαφροϊσκίωτοι*, *μάγισσες* и т. д.

**Спутниками МП** чаще всего являются животные, создание которых по легенде приписывается дьяволу: заяц, коза, волк, осел, лягушка. Демон ездит верхом на зайце [Πολίτης 1904, № 849], козе, за ним постоянно

гонится волк [Πολίτης 1904, №№ 844,845]. Эти же животные (а также кошка, собака, летучая мышь) оказываются основными спутниками прочих демонов.

Из атрибутов черта можно особо выделить башмак. Связь с обувью прослеживается иногда даже в названии этого МП — *Χαμοτσάρουχος* (*τσαρούχι*). Дьявол или демон иногда теряет ночью башмак, а на этом месте человек находит копыто [Πολίτης 1904, № 861]. Среди прочей нечисти особые отношения с обувью можно отметить у каликандзаров (даже этимология их названия иногда возводится к «*καλίκι*», «*τσαυτί*»), любимым повседневным занятием вурдалака является починка обуви, вурдалак приходит ночью и ухаживает за ботинками своих детей. Оберегом от нечистой силы служит жженный башмак.

### 5. Взаимоотношения МП

В количественном отношении демон характеризуется то одиночностью, то множественностью (*ασκέρι*), он может вступать в контакт с другими МП (сожительствовать с *Στρίγγλα* и рожать от нее детей, воевать с *Γίγαντες*), в быличках и легендах о дьяволе прослеживаются отголоски архаических мифов о противоборстве небесного божества со своим хтоническим противником: дьявол постоянно контактирует с Христом и с Богом (хващает, что сделал что-то лучше него, просит у Христа помощи при создании чего-либо — надеть жизнь волка, осла, помочь козе, волку встать на ноги), причем после этого контакта демон часто остается в дураках (дьявол сделал зайца, а Христос гончую; дьявол просит надеть жизнь/помочь встать на ноги волку, Христос говорит ему «волшебную фразу», которую надо сказать волку: «*Σήκω και φάγε με!*») («Встань и съешь меня!»), волк съедает черта и т. д.) [Πολίτης 1904, №№ 841–847]. Такие тексты можно считать проявлением представлений о дуалистической картине мира, баланс в которой достигается путем постоянного упорядочивания добра и зла, причем эту картину мира обозревают уже глаза христианина, для которого добро естественным образом олицетворяется Христом, а зло — дьяволом. Проиллюстрировать это можно следующими примерами:

Христос и дьявол были вместе. Однажды говорит дьявол Христу: «Сделал я одну вещь, которую ничто не берет». «Давай посмотрию, — говорит Христос, — что ты сделал». Тогда дьявол выпускает из-под своего плаща зайца, который быстро убежал. На другой день говорит Христос

дьяволу: «Ну-ка выпусти ту вещь, которую ты сделал» И как только дьявол выпустил его, Христос тоже выпускает гончую собаку и та его хватает. Дьявол расстроился, потому что Христос сделал вещь, лучше, чем, он, и собрал он всех зайцев и заставил их всю ночь пахать свои поля, а тех, кто не пашут, выпускает он и хватают их гончие. И от упряжки от плуга дьявола есть у зайцев на шее черная полоска [Πολίτης 1904, № 841].

Когда создал Бог человека, создал и дьявол волка, но не мог его оживить. И Бог... приказал волку ожить и съесть своего творца. Он тот успел съесть только одну его ногу, поэтому дьявол хромой и называют его «одноногим» и «поеденным волком». Волк с тех пор видеть его не может, а у него есть позволение съесть его; но дьявол, хоть и хромой, поскольку он — ветер, избегает его и спасается. Но всегда он может быть съеден, если встретит его волк, а если волк его схватит, то съест всего, кроме только одной косточки от колена. Кто найдет эту косточку, многое сделать сможет [Πολίτης 1904, № 844].

## 6. Локусы

В быличках указывается, что обитает дьявол, как и прочая нечистая сила, в безлюдных местах, у источников, на развалинах древних построек, в горах, на мельнице, на гумне. Все перечисленные локусы, так или иначе, характеризуются как «нечистое» место. Некоторые такие места традиционно закреплены за определенным типом МП. Так, у источников (в источниках) и в горах обитают нереиды, на гумне они устраивают танцы. В горах и на развалинах живут *вурдалаки*, *стихьо*, *ксотика* и прочие привидения.

Мельница является излюбленным местом контакта нечистой силы с человеком (к мельнику на мельницу приходит каликандзар, возле мельницы можно увидеть танцующих нереид и т. д.) В быличках часто рассказывается, что мельницу сделал либо сам дьявол, либо *δαίμόνιοι*, либо люди подслушали разговор демонов и построили мельницу, поэтому это место «нечисто» [Πολίτης 1904, №№ 848–852]. Примечательно, что одно из любимых занятий демона — молоть муку на мельнице ночью, пока все спят [Πολίτης 1904, № 866].

В нескольких быличках рассказывается о том, как черт помог человеку построить мост [Πολίτης 1904, № 852, 853]. Этот мотив отсылает нас к известному в греческом фольклоре сюжету о постройке моста в Арте [Πολίτης 1914: 132], а также общему типу легенд о строительной

жертве, в которых для успешного завершения строительства требуется принести в жертву человека, чтобы он стал духом-хранителем постройки [Зеленин 2004: 154].

Одним из характерных мотивов является упоминание «дьяволов» как первых жителей определенного места: «Здесь раньше жили дьяволы. Люди не селились на острове...» [Λουκάτος 2002: 136].

### 7. Время

Время его появления не всегда ограничивается темным временем суток. Считалось, что наиболее опасен дьявол, как и многие другие МП, в полночь или в полдень. Наибольшую активность приписывали этому МП ночью, до первого или до третьего крика петуха. Крика петуха, согласно греческим народным воззрениям, боится вся нечисть: вурдалаки находятся в мире людей до крика петуха, nereиды отпускают музыканта, всю ночь игравшего на их танцах, после крика петуха, каликандзары отпускают захваченную ночью жертву после крика петуха. Иногда существуют указания на то, что прокричавший петух должен быть определенного цвета — черный или белый. В быличках часто встречается такой мотив: танцующие демоны, услышав первый крик петуха, на мгновение замирают, потом один из них говорит: «Это белый петух, давайте дальше плясать!», затем снова кукарекает петух, она замирают, кто-то говорит: «Это красный петух, еще потанцуем!», после следующего крика петуха демоны кричат: «Это черный петух, бежим!» и исчезают [Πολίτης 1904, № 879]. Этот мотив характерен не только для быличек о черте, но и для быличек о каликандзарах и nereидах, причем считалось, что каликандзары обычно боятся черного петуха, а nereиды белого.

Согласно греческим народным воззрениям активность нечистой силы увеличивается в период святок и на день св. Иоанна Предтечи (*Κλήδονας*, 24 июня). В это время дьявол наиболее опасен. В греческой мифологии присутствуют особые святочные демоны — каликандзары, которые действуют в период с 25 декабря по 6 января (ср. севернорусские *шуликуны*), однако в некоторых локальных традициях они не выделяются в качестве отдельного МП, и их вредоносные функции выполняет дьявол. В других местах, наоборот, имя *καλικάντζαρος* обозначает не особого святочного демона, а нечистую силу вообще, становясь синонимом к слову *διάβολος*. Считалось, что на Иванов день нечистая сила также обладала большой активностью, причем она могла выполнять как вредоносные функ-

ции (демоны пугают девушку, идущую за «молчаливой водой») (*αμίλητο νερό*), необходимой для обряда гадания на Иванов день) [Πολίτης 1904, № 878], так и попечительные (Нереиды «благословляют» воду для гаданий на Иванов день, помогают предсказывать будущее, на о. Родос (Архипелаг Додеканезы) на Иванов день девушки специально заманивали нереид, забрасывая на крышу дома сладости, чтобы обряд гадания прошел удачно) (полевые записи автора, 1999 г).

### 8. Свойства

Пожалуй, самым характерным свойством дьявола можно назвать его способность к оборотничеству. Ему приписывается способность превращаться в различных животных, в природные стихии, в людей (ср сюжет: поп посылает ученика за своими принадлежностями, дьявол принимает вид мальчика и садится позади попа, лошадь начинает беспокоиться, у ребенка слишком длинные ноги, поп понимает, что это дьявол, и крестится, дьявол исчезает [Πολίτης 1904, № 860]). Оборотничество характерно и для других МП: есть множество быличек о том, как нереида превращается в ребенка и подманивает к себе путника, превращается в животное и скрывается от погони, вурдалак оборачивается животным, которое нельзя убить, и т. д.

Магическим свойством исполнять любые желания наделена кость из колена дьявола, которую не может съесть постоянно поедающий его волк [Πολίτης 1904, № 844]. У других МП также есть предметы, приносящие нашедшему/захватившему их человеку удачу (платок Нереид, шапочка Арапа и т. д.)

Предметы, сделанные дьяволом, четко маркируются как «нечистые». Так, игумен монастыря, заполучив демона во временное рабство, приказывает ему сделать резервуар для хранения воды: «Н στέρνα είναι ακόμη και φαίνεται που είναι φτειάσιμο διαόλου: το νερό είναι θολό πάντα, μαύρο που δεν το πίνουνε ούτε τα ζα, και λέγεται στέρνα του διαόλου» («Цистерна до сих пор там, и видно, что она — дело рук дьявола: вода всегда мутная, черная, такая, что ее не пьют даже животные, и называется она «цистерна дьявола»») [Πολίτης 1904, № 851].

### 9. Характерные действия

В качестве типичного занятия черта довольно часто описываются совместные пиршества нечистой силы на пустынных перекрестках ночью или в полдень: «Στα έρμα σταυροδρόμια οι περασμοί στρώνουν

το μεσημέρι την τάβλα των και τρων, δίχως να φαίνονται», (На пустынных перекрестках «искушения» накрывают в полдень стол и едят, невидимые) «Τη νύχτα στα τρίστρατα έχουν στρωμένη την τάβλα τους οι διαβόλοι, κι όποιος συμποδιστή σ' αυτή, ή την πατήση χάνει το νου του. Για τούτο όταν θέλουν να ειπούνε για κανένα πως είναι παλαβός, λένε πως έντεσε στην τάβλα του διαβόλου ή ξυλοπάρθηκε γιατί έντεσε στην τάβλα του διαβόλου» (Ночью на перекрестке трех дорог накрывают стол дьяволы, и кто наступит на него, теряет разум. Поэтому, когда хотят сказать, что кто-то сумасшедший, говорят, что он задел стол дьявола или он сбрендил, потому что задел стол дьявола) [Πολίτης 1904, № 864].

Другой характерный мотив — танец демонов. Иногда человек становится просто сторонним наблюдателем этого действия или даже не видит его, а только слышит звуки музыки, смех и топот. В других случаях демоны замечают наблюдающего за ними человека и наказывают его (лишают дара речи, сводят с ума, убивают). А иногда демоны принимают человека в свой хоровод, причем зачастую не идентифицируя его как существо, отличное от них самих. Так, например, в быличке с Лесбоса женщина (αντρεϊουμένη) видит танец демонов, они замечают ее, берут в хоровод и поют песенку:

Δαίμοννας διμόνονν είμι  
 Τέτοϊουν δαίμοννα δεν είδα.  
 Πάνου μαλλιά, κάτου μαλλιά,  
 Και στη μέση χάρβαλα.

Демон я из демонов,  
 но такого демона не видал.  
 Сверху волосы и снизу,  
 Посреди прореху вижу.

Танец продолжается до крика черного петуха, затем демоны уходят [Πολίτης 1904, № 879].

Пристрастие к музыке и к танцам характерно также для nereид, каликандзаров и, в меньшей степени, для вурдалаков. В быличках с сюжетом, идентичным описанному выше, очень часто главными героями выступают каликандзары, реже nereиды.

Особую связь дьявол имеет с мясом: продает мясо по ночам (наутро оно оказывается испорченным) [Πολίτης 1904, №№ 871, 872], приходит на запах жареного мяса, сам пытается зажарить что-то на огне (лягушку, гусеницу, жука, зерна пшеницы) [Πολίτης 1904, № 853]. Известен сюжет, характерный в большей степени для быличек о каликандзарах,

однако встречающийся и в быличках о черте: ночью (на святки) демон приходит к мельнику на запах жареного мяса, приносит с собой надетую на палочку лягушку и жарит ее, капая соком на кусок мельника, дьявол пытается узнать имя мельника, тот отвечает, что его зовут «сам обжегся» или «я сам» или даже (!) «никто», мельник обжигает демона (выжигает ему глаза), привязывает с двух сторон на осла мешки с мукой, сам прячется в мешок, демон зовет собратьев на помощь, они спрашивают, кто его обжег, он отвечает, что «сам», потом демоны понимают, в чем дело, и пускаются в погоню, видят осла, нагруженного мешками, решают, что мельник идет позади или впереди него, несколько раз возвращаются на мельницу, снова пускаются в погоню, мельника недалеко от дома спасает крик петуха, демоны исчезают [Πολίτης 1904, № 853].

#### 10. Функции и предикаты

Как для представителя нечистой силы, для этого МП характерны **злокозненные действия** разной степени — от мелких пакостей до убийства и похищения души человека. Демон звонит в колокола, издеваясь над попом, превращает на празднике вино в уксус, тушит свечи и огонь, прячет вещи в доме (чтобы он вещь отдал, надо завязать платок в узел, три раза плюнуть и сказать «Φτου σκατά στα γένεα του, όξω από μια τρίχα!») (Тьфу, дерьмо тебе в бороду, вон из волоса!) [Πολίτης 1904, № 859], пачкает домашнюю утварь и гадит в сараях [Πολίτης 1904, № 853]. В Игуменнице верили в способность дьявола мочиться на белое белье, лежащее в сундуках, которое приобретало после этого желтые разводы и неприятный запах [Σάρρας 1985: 408]. В большой степени такое вредительство характерно для каликандзаров — считалось, что они проникают на святки в дом, ломают мебель, разбрасывают посуду, пачкают вещи, разбивают горшки, выливают воду и масло, гремят кастрюлями — и для вурдалака и стихью. Демону также приписывается вредоносное воздействие на рожениц и беременных («κυνηγάει τις λεχώνες και τις γγαστρομένες, και τις κουτουλάει με τα κέρατα την κοιλιά, κυνηγάει και τα κορίτσια...») — он гоняется за роженицами и беременными и бодает их рогами в живот, гоняется и за девушками [Πολίτης 1904, № 861]). Причинение вреда роженицам и беременным приписывается и nereидам и вурдалакам.

Дьявол заставляет детей капризничать, ссорит людей и вызывает скандалы («Όσα μαλώματα και τσακωμοί γίνονται στον κόσμο, γίνονται γι-

ατί βάνει σκάνταλα ο δαίμονας» «Вся ругань и ссоры, которые случаются в мире, происходят потому что устраивает скандалы демон» [Πολίτης 1904, № 882]). Считается, что по ночам демоны мучают души умерших грешников, похищают живых людей (детей) и мучают их (ночью путник спасает мальчика, которого с горы на гору перебрасывали друг другу демоны [Πολίτης 1904, № 880], демон садится на приданое, а затем пытается увести за собой невесту [Πολίτης 1904, № 881]).

**Попечительные действия** дьявола обычно выполняются либо после заключения с ним договора в обмен на душу (дьявол строит мост, мельницу, наделяет удачей, богатством, помогает жениться на богатой невесте, до истечения срока договора защищает от смерти, помогает пастухам пасти скот, делать сыр) [Πολίτης 1904, №№ 852, 876], либо когда человек поработает демона, делая его своим рабом. Кроме того, демон может наделить человека счастьем за помощь в чем-либо (демоница делает помогшего ей разродиться бедняка счастливым) [Πολίτης 1904, № 875].

### **11. Объекты, адресаты, реципиенты**

Считалось, что дьявол может являться людям обоюбого пола, вне зависимости от возраста, социального статуса, профессии и религиозности. Однако справедливости ради надо отметить несколько категорий реципиентов, которые наиболее часто подвергаются воздействию дьявола (как и прочей нечистой силы). Во-первых, это люди, обладающие магическим свойством видеть нечисть (*Σαββατογεννημένοι, αλαφροίσιωτοι κλπ.*). Во-вторых, представители определенных «мифологизированных» профессий: строители (особенно мостов), мельники, пастухи. Люди этих профессий вообще довольно часто вступают в контакт с МП. В-третьих, это люди, имеющие отношение к церкви: попы, настоятели, дети, служащие в церкви, религиозные люди. В-четвертых, наоборот, те, кто не ходит в церковь, не читает молитв, не крестится.

### **12. Модусы**

Демонам свойственно ездить верхом на зайце, седлать людей (детей), проникать в дом через любые отверстия (в частности, через печную трубу, что является отличительным признаком каликандзара), появляться в вихре (ср. нереиды).

### **13. Коммуникация человека с МП**

Наиболее характерным способом вступления этого МП в контакт с человеком надо признать подписание договора о купле-продаже души



в обмен на осуществление желаний человека. С другой стороны, очень распространен мотив овладения человеком нечистой силы, порабощения ее. Для этого на лбу у черта человек рисует крест, дьявол временно теряет способность принимать иной облик, кроме человеческого, и выполняет все приказания хозяина, потом крест нечаянно смывает жена или сам хозяин, дьявол снова становится настоящим демоном, а все, что он сделал, исчезает [Πολίτης 1904, № 853]. Мотив порабощения человеком нечистой силы встречается довольно часто, так, таким же способом (нарисовать на лбу крест) можно взять в рабство каликандзара. Или можно заставить его считать зерна в решете, он сможет считать только до двух, а потом будет начинать все сначала. Для пленения nereиды необходимо украсть ее платок, тогда она становится женой этого человека, но если ей удастся заполучить платок обратно, она снова станет МП — nereидой [Πολίτης 1904, № 758–761]. Иногда встречается мотив призывания демоном в помощь человека — например, помочь при родах демоницы [Πολίτης 1904, № 875].

**Оберегами** от черта в большинстве случаев служат крест и молитва, а также чеснок, огонь и жженный башмак. Дьявол вообще боится всего горячего: пастух обжигает его горячим молоком или сыром, и он больше не возвращается на это место. Считалось, что убить черта нельзя, но можно в него выстрелить, чтобы он больше не приходил (отец стреляет в демона, сидящего на шее его сына, демон убегает, оставляя повсюду следы крови). Вообще считалось, что избавиться от черта можно довольно легко, даже если человек нерелигиозен, и дьявол до этого ему помогал. Расплаты избежать нельзя только после подписания договора.

#### 14. Фразеология

Данные для анализа мифологического образа дьявола, на которые мы описались в статье, были взяты из источников к. XIX — XX вв., запись материалов проводилась преимущественно в сельской местности, а отсутствие исследований на эту тему в современных условиях не позволяет сделать вывод о том, насколько описанные выше представление живы по сей день. Персонажи «низшей мифологии», в существование которых еще недавно верили в греческих деревнях, постепенно становятся персонажами сказок или образами из фразеологических единиц. В греческой фразеологии, связанной с дьяволом, выделяются несколько основных, доминирующих признаков, которые, с одной стороны, указы-

вают на привычный фольклорный образ, а с другой — не всегда совпадают с его развернутой характеристикой, известной по другим фольклорным данным, и могут стать источником новых сведений о свойствах МП.

Акцентирование зооморфных признаков дьявола во фразеологии: *βάζει ο διάολος την ουρά του* — досл. «дьявол засовывает свой хвост» о деле, которое выполняется нечестными методами, *σπάει ο διάολος το ποδάρι του* — дьявол ногу ломает (ср. рус. *черт ногу сломит*), *ο διάβολος έχει πολλά ποδάρια* — «у дьявола много ног», о многообразии вариантов злокозненных действий дьявола. Об особой связи дьявола с вихрем говорит выражение *ανεμομαζώματα, διαλοσκοπίσματα* — досл. «собранное ветром, разбросанное дьяволом», которое употребляется в отношении «шалых денег», которые легко достаются и так же легко тратятся.

Характерное для языческого мировосприятия одновременное почитание «высших» и «низших» сил, выраженное во фразеологических единицах и описанное Н. И. Толстым в отношении славянской традиции [Толстой 1995: 265], отмечается в современном греческом языке в распространенных поговорках *«Τάζω της Παναγιάς το κερί και του διαβόλου λιβάνι»* (Обещаю Богородице свечу, а дьяволу — ладан), *«Αναψε τ' αγίου δυο κεριά και του δαιμόνου πέντε»* (Зажги святому две свечи, а демону — пять), *«Του αγίου άναβε ένα κερί και του διαβόλου δέκα»* (Святому зажги одну свечу, а дьяволу — десять) или, в обратной перспективе — *«Μήτε το διάολο να δεις, μήτε το σταυρό σου να κάνεις»* (Ни на дьявола не смотри, ни креста не делай). Особенным образом показываются отношения церковных священнослужителей с дьяволом на примере большого числа фразеологических оборотов и поговорок: *παπά παδί, διαβόλου εγγόνι* — сын попа, внук дьявола (о хитрости детей священников), *διαβολόπαππας* — «дьявольский поп» (о хитром священнике).

Указание на «личного, персонального» дьявола (возможно, противопоставляемого личного ангелу-хранителю) содержится во фразеологизмах *τραβάω το διάολό μου, βρίσκω τον διάβολό μου*, в то время как способность дьявола «вселяться» в человека отражена во фразеологизме *έχει τον διάβολο μέσα του*. Родовые отношения, способность дьявола порождать человека закреплена в оборотах, которые, с одной стороны, имеют негативное значение и применяются к злему, коварному человеку, а с другой стороны, могут использоваться и в отношении человека хитроумного: *είναι διαβόλου γέννα* (он — порождение дьявола), *διαβόλου σπόρα* (он — семя дьяво-

ла), *διαβόλου άντερο* (он — внутренности дьявола) и самое частотное и популярное в новогреческом языке выражение *είναι διαβόλου κάλτσα* (дословно: «он носок (в знач. ‘предмет одежды’) дьявола») — об очень умном, хитром, находчивом человеке. Согласно Г. Бабиньотису, который правда, не ссылается на конкретный источник, это выражение восходит к средневековому обычаю засовывать обе ноги новорожденного младенца в черный носок для того, чтобы ребенок вырос умным [Μπαμπινιώτης 2002: 477]. Эту же версию происхождения фразеологизма поддерживает, снова не ссылаясь ни на какие источники, Т. Натсулис, уточняя, что для выполнения этого обряда приглашали специального колдуна, а черный носок, как считалось, был связан из шерсти самого дьявола [Νατσούλης 2007]. Другой вариант происхождения выражения предлагает А. Стуйннидис: греческое слово *κάλτσα* ‘носок’, по его версии, является искаженным итальянским *cazza* — ‘горшок, чан’, и изначально выражение означало «человек, вышедший из чана дьявола, изготовленный дьяволом<sup>2</sup>».

Положительное значение слова *διάβολος* мы находим и в разговорном употреблении этой лексемы: — *Πού 'σαι ρε διάολε!* (Как дела, чертяка?), — *Πες μου, ρε διάολε...* (Скажи мне, чертяка...), где *διάολε* можно заменить на другие распространенные обращения типа *φίλε* — друг или *μαλάκα* — зд. друг (ср. употребление в русском языке слова «чертяка» в схожем значении или варианта «черт» в молодежном сленге). Сюда же, на наш взгляд, примыкает значение номинации *δια(β)ολάκι* — «маленький дьявол», о живом и шаловливом ребенке. Вообще в новогреческом словообразовании есть обширное гнездо лексем с корнем *διαβολ-* в качестве первой составляющей сложных слов, имеющей два основных значения: «злой, плохой, злокозненный» (ср. *διαβολογυνναίκα* — «чертовка», о коварной женщине) и «сильный, интенсивный» (ср. *διαβολόκαιρος* — «чертова погода», о плохой погоде, сопровождающейся сильным ветром).

### 15. Заключение

Итак, в достаточно разработанной персонажной системе новогреческой демонологии, в которую входит много четко оформленных персонажей, наделенных специальными именами, признаками и выполняющих определенные функции, дьявол занимает особое место. С одной сто-

<sup>2</sup> [http://www.stougiannidis.gr/AENAON/AS10/as10\\_45.pdf](http://www.stougiannidis.gr/AENAON/AS10/as10_45.pdf)

роны, многие мифологические функции и признаки ему не свойственны. Например, этот демон не происходит из «заложных» покойников, не живет в доме, не предсказывает судьбу и т. д. Это позволяет выделить его в конкретный «видовой» персонаж, обладающий рядом определенных характеристик. С другой стороны, вокруг этого персонажа концентрируется значительная часть общих демонологических мотивов, выражаясь в разных локальных традициях различными комбинациями. Дьявол олицетворяет «нечистую силу», как и другие персонажи «низшей» мифологии (нереиды, каликандзары, вурдалаки, всевозможные стихью, привидения, души-хранители), поэтому дьявол выступает в качестве «родовой» фигуры в системе греческой демонологии, являясь вне- или даже над- системным персонажем. Таким образом, подобно славянскому *черту* [Успенский 2012: 17–18], новогреческий *дьявол* может в разной перспективе представлять и как отдельный персонаж и как родовое понятие.

Черты двоеверия, характерные для греческой культуры в целом, проявляются и в представлениях о МП, основанных, казалось бы, на христианской традиции. Новогреческий образ дьявола, выросший из контаминации языческих представлений о персонажах низшей демонологии и византийских христианских воззрений, может быть сближен скорее с русским чертом, чем с ужасающим западноевропейским образом дьявола. В новогреческом облике дьявола есть очень много общего со славянским обликом черта и «дьяволов разных»: при всей отрицательной нагрузке и многочисленных вредоносных функциях этот МП не воспринимается в народном сознании как чрезвычайно опасное существо, часто он предстает в виде глупого демона, которого можно обмануть, или в виде множественных МП, которые являются общим олицетворением потусторонних сил. Данные новогреческой фразеологии и лексикологии показывают еще более интересную картину — помимо основной характеристики этого МП как вредоносного и опасного демона, стремящегося захватить в свою власть человека, мы обнаруживаем имплицитную возможность одновременного поклонения христианским святыням и дьяволу, а также положительную оценку через лексему *διάβολος* в разговорном новогреческом языке. Этот образ прекрасно вписывается в поствизантийскую модель мира, то есть мировоззрение, проникнутое христианской образностью и базирующееся на дохристианских представлениях одновременно.

## Σписок литературы

- Αντοнов Δ. Ι.* Παδшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2. М., 2013.
- Βινογραдова Λ. Η., Толстая С. Μ.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Βινογραдова Λ. Η.* Образ черта по данным западнославянских средневековых источников // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012.
- Ζαΐκοβская Т., Ζαΐковский Β.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани). // Исследования по славянской диалектологии-7. М., 2001.
- Ζеленин Д. Κ.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. М., «Индрик», 2004.
- Κλιμοβα Κ. Α.* Женские персонажи в новогреческой мифологии // Традиционная культура. Научный альманах. Вып. 4. М., 2008.
- Λεβκιεβская Ε. Ε.* Μυθολογические персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. Μ. Толстой. М., 1999.
- Μαхов Α. Ε.* Сад демонов — Hortus Daemonum: Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007.
- Νεκлюдов С. Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012.
- Τολстой Η. Ι.* Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Υспенский Β. Α.* Облик черта и его речевое поведение // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М., 2012.
- Κλιμοβα Κ.* What does ΔΡΙΜΙΕΣ stand for? // Μυλτιязычный научный сетевой журнал «Στεφανος», Выпуск №8, Μ, 2014, онлайн-доступ: <http://www.stephanos.ru/index.php?l=ru>
- Lawson J. G.* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, New York, 1964.
- Steward Ch.* Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα. Αθήνα, 2008.
- Λουκάτος Δ. Σ.* Λαογραφικά σύμμεικτα Παζών (καταγραφή 1957). Αθήνα, 2002.
- Λουκόπουλος Δ.* Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας // Λαογραφία. Τ. ΣΤ. Εν Αθήνας, 1917
- Λουκόπουλος Δ.* Σύμμεικτα λαογραφικά εξ Αιτωλίας // Λαογραφία. Τ. ΙΒ. Θεσσαλονίκη, 1938
- Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.
- Μπουσιπούκη Α. Δ.* Αυθεντικές ιστορίες παραφυσικών φαινομένων από την Πίνδο. Αθήνα, 1983
- Νατσούλης Τ.* Λέξεις και φράσεις παροιμιώδεις. Αθήνα, 2007.
- Πολίτης Ν. Γ.* Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Τόμος Α'. Αθήνα, 1904.

Πολίτης Ν.Γ. Τα ονόματα των Νεράιδων και των Ανασκελάδων // Λεξικογραφικόν Ἀρχεῖον τῆς Μέσης καὶ Νέας Ἑλληνικῆς. Τόμος Ε΄. Ἐν Ἀθήναις, 1918.

Πολίτης Ν.Γ. Ἐκλογαὶ ἀπὸ τα τραγοῦδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Ἐν Ἀθήναις, 1914.

Σάρρας Γ. Ἱστορικά, λαογραφικά περιοχῆς Ἡγουμενίτσας. 1500–1950. Ἀθήνα, 1985.

## THE DEVIL AS AN OUT-OF-THE-SYSTEM CHARACTER OF MODERN GREEK DEMONOLOGY

*K.A. Klimova*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

*kaklimova@gmail.com*

The devil has a special place in the general system of a Modern Greek demonology. This article considers some of the features of this demon and compares him with other mythological characters. The article reaches the conclusion that the main body of demonological motives pertain to him, motives expressed in varied local traditions, in various and varied combinations. *Διάβολος* represents «the dark side of the force». Other characters of the “lower” mythology (especially nereides, kalikandzares, vampires, goasts etc.) are also associated with “darkness” in the folk tradition. Thus *διάβολος* is central figure in the system of Greek mythology, an out-of-the-system may even an over-and-above-the-system character.

**Key words:** *Modern Greek mythology, demonology, devil, ethnolinguistics, folklore*

### References

- Antonov D. I.* Padshie angely vs cherti narodnoj demonologii // In Umбра: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manah. Vol. 2. M., 2013.
- Babiniotis G.* Lexiko tis neas ellhnikis glossas. Athens, 2002.
- Boubouki A. D.* Avthentikes istories parafysikon fainomenon apo tin Pindo. Athens, 1983
- Klimova K. A.* Zhenskie personazhi v novogrecheskoj mifologii // Tradicionnaya kul'tura. Nauchnyj al'manah. Vol. 4. M., 2008.
- Klimova K.* What does ΔΡΙΜΙΕΣ stand for? // Mul'tiyazychnyj nauchnyj setevoj zhurnal «Stefanos», Vol. №8. M., 2014. Available online at: <http://www.stephanos.ru/index.php?l=ru>

- Lawson J. G.* Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, New York, 1964.
- Levkievskaya E. E.* Mifologicheskie personazh: sootnoshenie imeni i obraza // Slavyanskije ehtyudy: Sbornik k jubileyu S.M. Tolstoj. M., 1999.
- Loukatos D. S.* Laografika simmeikta Paxon (katagrafi 1957). Athens, 2002.
- Loukopoulos D.* Simmeikta laografika Makedonias // Laografia. Vol. 6. Athens, 1917.
- Loukopoulos D.* Simmeikta laografika ex Aitolias // Laografia. Vol. 12. Thessaloniki, 1938.
- Mahov A. E.* Sad demonov — Hortus Daemonum: Slovar' infernal'noj mifologii Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya. M., 2007.
- Natsoulis T.* Lexeis kai fraseis parimiodeis. Athens, 2007.
- Neklyudov S. Yu.* Kakogo rosta demony? // In Umbra: demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manah. Vol. 1. M, 2012.
- Politis N. G.* Paradoxeis. Meletai peri tou viou kai tis glossis tou ellinikou laou. Vol. 1. Athens, 1904.
- Politis N. G.* Ta onomata ton Neraidon kai ton Anaskeladon // Lexikografikon Archeion tis Mesis kai Neas Ellinikis. Vol. 5. Athens, 1918.
- Politis N. G.* Eklogai apo ta tragoudia tou Ellinikou laou. Athens, 1914.
- Sarras G.* Istorika, laografika periochis Igoumenitsas. 1500–1950. Athens, 1985.
- Steward Ch.* Daimones kai diavolos stin Ellada. Athens, 2008.
- Tolstoj N. I.* Kakov oblik d'yavol'skij? // Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoj mifologii i ehtnolingvistike. M, 1995.
- Uspenskij B. A.* Oblik cherta i ego rechevoe povedenie // In Umbra. Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manah. Vol. 1. M, 2012.
- Vinogradova L. N., Tolstaya S. M.* K probleme identifikacii i sravneniya personazhej slavyanskoj mifologii // Slavyanskij i balkanskij fol'klor. M., 1994.
- Vinogradova L. N.* Obraz cherta po dannym zapadnoslavyanskih srednevekovykh istochnikov // In Umbra. Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manah. Vol. 1. M, 2012.
- Zajkovskaya T., Zajkovskij V.* Etnolingvisticheskie materialy iz Severnoj Grecii (s. Eratira, okrug Kozani) // Issledovaniya po slavyanskoj dialektologii-7. M., 2001.
- Zelenin D. K.* Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture 1934–1954. M.: Indrik, 2004.

## ЧУДЕСНЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ВСРЕДНЕВИЗАНТИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ

**Ю. Б. Мантова**

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
july8@mail.ru*

В статье представлен обзор чудес, связанных со способностью святых преодолевать пространство сверхъестественным образом. Помимо основной задачи — убедительно продемонстрировать святость героя, агиографы могут использовать подобные чудеса и для выполнения композиционной роли. Особый интерес вызывает и то, как авторы пользовались ветхозаветным наследием. Заимствуя модель определенного чуда, средневековый писатель мог легко «поспорить» с прототипом и представить привычное чудо в собственном варианте.

**Ключевые слова:** *византийская агиография, жития святых, византийские святые, путешествия, чудеса*

### 1. Введение

Способность святых повелевать пространством давно замечена и отмечается как один из признаков святости [Pratsch 2005: 284–285]. Эта способность реализуется во множестве вариантов: мгновенное преодоление больших расстояний, перенесение разнообразных объектов из одного места в другое, особый тип визионерства, когда специальным духовным зрением святой может увидеть какие-то реальные события или объекты, находящиеся очень далеко от его физического местонахождения. Примеры подобного визионерства невероятно многочисленны. На наш взгляд, они составляют отдельное поле для исследования, поэтому в данной статье мы оставим их вне рассмотрения, а сконцентрируемся на примерах, когда смысл чуда кроется непосредственно в самом перемещении, а не в способности понимать и видеть события, происходящие в удаленном месте.



## 2.

Следует отметить, что примеры, где чудесное преодоление расстояния происходит исключительно ради скорейшего прибытия в то или иное место, встречаются весьма редко. Наиболее яркий пример — в житии Никона Метаноите (XI–XII в.), причем автор использует это чудо дважды. В первый раз нам представлена аккуратной продуманная история о том, как Никон, направляясь в Коринф, встречает на дороге всадника и отдает ему свой плащ с просьбой довести его до Коринфа, так как сам он идет пешком и тяготится ношей. Всадник мчится всю ночь, прибывает в город на рассвете и к своему удивлению обнаруживает Никона на рынке. Святой же говорит, что прибыл еще вчера вечером, и множество людей могут это подтвердить [Vita Niconis: 102]. На наш взгляд, этот эпизод выглядит достаточно загадочным, из текста совсем не ясно, зачем именно Никону понадобился такой фокус. Видимо, автор просто использует его в качестве очередного доказательства сверхъестественных способностей героя. Во второй раз у Никона уже есть формальная причина торопиться, ему нужно поскорее прибыть в Коринф для излечения важного государственного деятеля Василия Апокавка. При этом ему удалось избежать привычной тяжести пути: «...с неимоверной скоростью он достиг Коринфа, не обращая никакого внимания ни на тяготы пути, ни на лишения, свойственные пешему путешествию [Id.: 142]. Смысл чуда очевиден: святому не нужно претерпевать тягот, обычных для простых людей. Но вот ровно это и приходит в полное противоречие с другими текстами, где бродячие святые страдали от своих скитаний, что и составляло суть их аскезы (наиболее яркий пример — св. Григорий Декаполит, о котором подробнее скажем позже). Это путешествие Никона являют собой некий отдельный тип «деловых» странствий, не похожий на понятие «ξενιτεία», скитания.

В более ранних текстах есть еще несколько примеров, когда святые перемещаются в пространстве сверхъестественным образом, имея какую-то внешнюю цель: Петр Атрыйский (IX в.) переносится с Олимпа в женский монастырь для спасения монахинь от вражеского набега [Vita Petri: cap. 41, 10:16], а уже упомянутый Григорий Декаполит (IX в.) переносится к своему ученику, находившемуся в дороге, чтобы поддержать его, а потом возвращается обратно [Vita Gregorii: 66]. Роднит эти эпизоды с чудом Никона манера агиографов включать в сюжет не просто

очевидцев, а специальных «свидетелей», как бы подтверждающих факт чуда. В случае с Григорием Декаполитом в роли такого «свидетеля» выступает монах Симеон, который рассказывает, что как раз в тот день и час, когда произошло чудо и святой явился своему ученику в дороге, он своими глазами видел, как Григорий исчез, а потом вернулся на место: «И часто поминавшийся [нами] Симеон подтвердил, что видел именно это: “И вот, — говорит, — когда я смотрел на него, стоящего в церкви, он исчез из поля зрения. А вскоре я опять увидел его стоящим на том же месте”» [Id.: 66]. Таким образом этот персонаж подтверждает, что подвижник и в физическом смысле изменял свое месторасположение, чтобы показаться ученику.

Наконец, есть примеры чудесных перемещений почти полностью воспроизводящие ветхозаветный образец, когда ангел перенес Аввакума к Даниилу в львиный ров (Дан. 14): это эпизод из жития Ильи Нового, когда он возвращает захваченного в плен юношу из Африки на Сицилию. Несмотря на внешнее сходство чудес, самое интересное в этом фрагменте то, что автор не ограничивается одним лишь описанием, а приводит свои размышления на этот счет. Он приходит к заключению, что чудо Ильи Нового «сильнее», чем Аввакумово, а потом сравнивает его еще с одним ветхозаветным образцом (вознесение Илии на колеснице), а заодно уж и с языческими мифологическими чудесами: «Я думаю, что это чудо было не меньшим, чем Аввакумово. Оно потрясло и свидетелей, и тех, кого там не было, тоже заставило прославлять имя Господа. Ведь Аввакум, по воздуху попавший из Иерусалима в Вавилон, чтобы услужить Даниилу, был перенесен ангелом. А вот являющий знамения муж [Илия], сам находясь в Салинах, одной только молитвой ангельским образом оказался в темнице и перенес пленника из Африки в Регий. На каких крыльях он перенесся? На какой колеснице, подобно древнему Илии? Что по сравнению с этим чудом Лидийская колесница или Аргосский Пегас, допустим даже, что это не миф, а правда, на которую дивятся люди, и передают в своих преданиях эллины...» [Vita Eliae: 84–86].

В качестве отдельной разновидности чудес, связанных с подчинением пространства, можно рассмотреть мотив, когда не сами святые выступают в качестве субъекта действия, а их мощи. При этом сами по себе мощи никуда перемещаться не могут. Для этого требуется человеческое участие, которого разными способами добиваются святые,

от которых остались соответствующие мощи. В житии Феоктисты Лесбосской описана ситуация, когда один из персонажей, Симеон, тайно захватил часть мощей Феоктисты (руку) и хотел уплыть вместе с ними с острова, где жила и упокоилась отшельница. Всю ночь корабль несся от острова, благодаря благоприятным ветрам, но на утро все в изумлении увидели, что оказались в той же самой гавани, откуда вышли накануне. Никто не мог ничего понять, и только Симеон догадался, что корабль был возвращен обратно той самой рукой, которую он пытался выкрасть. Таким образом он понял, что святая не хочет, чтобы ее куда-то перевозили, и требует возвращения утраченного фрагмента [Vita Theoctistae: 230–231].

Очень схожий эпизод есть и в рассказе об обретении мощей св. Евфимии. Мощи ее были выброшены в море иконоборческим императором Львом III, после чего их нашли братья Сергей и Сергон и отвезли на Лемнос. Они хотели продолжить свой путь дальше, к себе на родину, но все три попытки закончились неудачей, противные ветра прибивали корабль обратно к острову. Тогда Евфимия сама явилась братьям во сне и доходчиво объяснила, в чем дело: «Зачем вы вынуждаете меня скитаться то туда, то сюда? Невозможно мне отправляться далее и уехать отсюда туда, куда вы хотите меня забрать. <...> Разве не достаточно того, что меня перенесли из Халкидона в Византий, потом бросили в море и привезли сюда? Зачем вы хотите отправить меня в еще более далекие края? Это для меня невыносимо; оставьте такое намерение, но устройте мне отдохновение здесь» [Translatio Euphemiae: 92].

Интересно сопоставить чудесные путешествия самих святых и небесных покровителей, сверхъестественных персонажей житий, фантастическим образом также постоянно пребывающих в движении. Они перемещаются между храмами, освященными в их честь, или просто по разным городам. Об этом свидетельствуют довольно многочисленные примеры. В житии Давида, Симеона и Георгия святые Антоний Великий и Спиридон идут в Константинополь для участия в Соборе 843 г., восстановившем иконопочитание [Vita Davidis, Symeonis et Georgii: 243]. Причем герои жития видят их шагающими по воде как раз в том месте, где пролегал маршрут в столицу и где сами братья плыли на корабле, направляясь в Город. В данном случае автор, вероятно, вставляет в свой рассказ такой

эпизод исходя из традиции, признающей, что оба великих подвижника участвовали при жизни в борьбе с ересью.

Иоанн Богослов просит Леонтия Иерусалимского пораньше начать службу, так как он торопится, поскольку ему надо уезжать в Эфес [Vita Leontii: сар. 29, 4–6]. Но самый впечатляющий рассказ о подобных путешествиях содержится в житии Григения. Апостол Павел является Григентию и тут же объясняет причину своего прихода. Оказывается, что в тот момент, когда святой ходил поклониться могиле апостола и обращался к ней с молитвами, его не было на месте, потому что он путешествовал: «Как я узнал, днем ранее ты созерцал мое надгробие. Однако меня там не было, все апостолы вместе с Богородицею отправились в город Негра и поддерживали там страждущих во имя господина нашего Иисуса. <...> Так что, о чадо, как видишь, я только что прибыл оттуда. Вместе со мной был и апостол Павел, но он направился в Тарс, чтобы повстречаться с кем-то в своей тамошней церкви. По этой причине после Иерусалима мы с ним разошлись» [Vita Gregentii: 306].

Говоря о перемещении сверхъестественных персонажей, следует упомянуть и о путешествии мага Илиодора из жития Льва Катанского (ВНГ 981). Этот антагонист святого сумел сделать так, чтобы корабль, на котором он находился вместе со спутниками, за один день преодолел расстояние между Сицилией и Константинополем [Vita Leonis, сар. 12]. Такая способность мага вполне коррелируется с представлениями о бесах, изложенных святым Антонием. Обращаясь к своим ученикам, отшельник разоблачал способности демонов к предвидению и учил, что они просто могут перемещаться в пространстве очень быстро, ведь их тела намного легче человеческих. Именно это иногда помогает бесам предсказать, например, прибытие того или иного человека. Увидев путника в самом начале пути, они в состоянии быстро добраться до пункта назначения и первыми сообщить о его скорейшем прибытии [Vita Antonii: 220–222].

Однако, интересно, что в плавании Илиодора агиограф сообщает основные точки этого маршрута, полностью совпадающие с реальными [McCormick 2002: 7–8]. В этом смысле волшебное перемещение мага и путь апостолов из жития Григения имеют большое сходство. Кроме того, Илиодор совершает и еще одно чудесное путешествие, причем на этот раз ему даже не понадобился корабль: маг мгновенно

перенесся из бани Катаньи в баню Константинополя [Vita Leonis: cap. 10, 16–24].

### 3. Заключение

Представленный обзор эпизодов, связанных с чудесным перемещением в пространстве, отчетливо демонстрирует, как по-разному может быть использован один и тот же мотив. Помимо очевидной задачи — описать сверхъестественные возможности святых, подобные чудеса могут выполнять и важную композиционную роль. Особый интерес вызывает и то, как агиографы пользовались ветхозаветным наследием. Заимствуя модель определенного чуда, средневековый писатель мог легко «поспорить» с прототипом и представить привычное чудо в собственном варианте. Кроме того, важно отметить, что способность чудесного преодоления пространства не является прерогативой исключительно святых. Их соперникам, магам и волшебникам, оказываются доступны те же возможности.

### Список литературы

- Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994.
- Acta graeca Ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, ed. J. van den Gheyn // *Analecta Bollandiana* 18, 1899. P. 209–259.
- Dvornik F. La Vie de St. Grégoire de Décapolite et les Slaves macédoniens au IX siècle*. Paris, 1926.
- Halkin F. Euphémie de Chalédoine. Légendes byzantines* // *Subsidia hagiographica* 41, 1965. P. 84–106.
- Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa*. Brussels, 1956.
- La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, ed. A.A. Longo. Rome, 1990.
- Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, ed. A. Berger. Berlin, 2006.
- McCormick M. Byzantium on the Move: Imagining a Communications History // Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April, 2000*. Ed. By R. Macrides. Newcastle-upon-Tyne, 2002.
- Pratsch T. Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. New-York-Berlin, 2005.
- Sullivan D. F. The life of Saint Nikon*. Brookline, Mass., 1987.
- Vita di Sant'Elia il Giovane*, ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1962.

## MIRACULOUS TRAVELLING IN MID-BYZANTINE HAGIOGRAPHY

*Yu. B. Mantova*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
july8@mail.ru*

The paper deals with a range of wonders in Mid-Byzantine hagiography, which are connected with the saints' ability to cover long distances miraculously. The hagiographers used the motif not only to represent the sanctity of their heroes convincingly, but to enrich the composition structure of the narrative as well. Besides, it is of interest to trace how authors dealt with the Old Testament miracles *exempla*. Borrowing a wonder pattern, the writers could contest with it and represent it in their own manner.

**Key words:** *Byzantine hagiography, saints' lives, Byzantine saints, travel, miracles*

### References

- Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994.
- Acta graeca Ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, ed. J. van den Gheyn // *Analecta Bollandiana* 18, 1899. P. 209–259.
- Dvornik F. La Vie de St. Grégoire de Décapolite et les Slaves macédoniens au IX siècle*. Paris, 1926.
- Halkin F. Euphémie de Chalédoine. Légendes byzantines* // *Subsidia hagiographica* 41, 1965. P. 84–106.
- Laurent V. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa*. Brussels, 1956.
- La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, ed. A.A. Longo. Rome, 1990.
- Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, ed. A. Berger. Berlin, 2006.
- McCormick M. Byzantium on the Move: Imagining a Communications History* // *Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, April, 2000. Ed. By R. Macrides. Newcastle-upon-Tyne, 2002.
- Pratsch T. Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. New-York-Berlin, 2005.
- Sullivan D. F. The life of Saint Nikon*. Brookline, Mass., 1987.
- Vita di Sant'Elia il Giovane*, ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1962.

## АНТИЧНОСТЬ КАК ИСТОЧНИК ОБРАЗНОСТИ ЛИТЕРАТУРЫ ФЭНТЕЗИ

*Е. А. Нестерова*

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
evdokianesterova@gmail.com*

Статья исследует формы и способы взаимодействия таких далеко отстоящих друг от друга как во времени, так и в ценностной шкале явлений литературы, как античные мифы и фэнтези. Являясь формой массовой литературы, фэнтези является одним из значимых способов контакта массового читателя с иначе не относящимися к его полю культурными содержаниями. Фэнтези — синтетическая литературная форма, однако неотъемлемым ее источником выступает миф. Отталкиваясь от случаев обращения писателей к античному мифу на уровне образов, статья на примере творчества Дж.Р.Р. Толкиена и немецкого писателя М. Энде проникает в глубинные механизмы, унаследованные фэнтези от античности.

***Ключевые слова:** античность, Дж.Р.Р. Толкиен, М. Энде, метаморфизм, миромоделирование, лингвистика, миф, воображение, имажинативный абсолют, вещные образы*

### 1. Введение

На первый взгляд, сложно найти более разные и отдаленные литературные миры, чем античность и массовая литература. Тем не менее при более близком знакомстве с такой разновидностью литературы, как фэнтези, окажется, что это по меньшей мере не всегда так. Фэнтези опирается на мифологию как тип мировоззрения. Как и магический реализм, фэнтези может обращаться как к присущей той же культуре, к которой относится автор и основной читатель произведения,

мифологии, так и к мифологиям отдаленных и экзотических для создателя и его прямого читателя культур. Обращение к античной греческой и римской мифологии как к основному художественному коду все же более распространено в фантастической литературе (например, “Перси Джексон и Олимпийцы”, серия романов американского писателя Рика Риордана, с 2005 г.) и в фантастических произведениях кинематографа последних десятилетий (“Битва Титанов”, 2010 г. и “Гнев Титанов”, 2012 г.). Фэнтези — явление синтетическое, в произведениях этого жанра обычно задействованы различные мифологические и фольклорные источники.

Таким образом, вопрос не столько в том, является ли античность как пласт культуры источником образов фэнтези — ответ на этот вопрос однозначное “да”. Данное исследование сосредоточено на вопросе о том, с какой целью и каким образом античные образы включаются в мир произведения фэнтези и функционируют в этом мире как естественный элемент, не оказываясь инородным для целостности произведения.

## 2.

Для анализа мы обратимся к творчеству писателей, весьма разных по духу; однако оба они в равной мере могут считаться классиками фэнтези, на чей опыт, несомненно, ориентируются другие авторы, пишущие в этом жанре. Мы рассмотрим роль античного мифа в произведениях Дж.Р.Р. Толкиена, считающегося создателем фэнтези в его современной форме, и к роману М. Энде, немецкого писателя, относящегося к следующему поколению авторов фэнтези.

Знакомство обоих писателей с античной Грецией и Римом начинается очень рано. Дж.Р.Р. Толкиен связывает свою жизнь с преподаванием филологии, и античность — как языки, так и предания — всегда составляют важную часть его жизни. М. Энде учился в школе с антропософским уклоном, его отец был художником, и культура всегда ценилась в семье превыше всего. Однако любовь и знание античного мира по-разному преломилось в творчестве писателей.

В авторском мифе Дж.Р.Р. Толкиена и последующей “исторической” развертке этого мифа в эпосе “Властелин Колец” фактически нельзя найти образов, которые напрямую отсылали бы к античным мифам. Тем не менее, Эрик Кац предполагает, что как минимум сюжетная линия Голлум-Кольцо, создающая общую канву, сюжетную связь “Хоббита...”



и “Властелина Колец” и ее морально-этическая подоплека позаимствована Толкиеном не из германской или шире, как называл ее сам Толкиен, “северной”, мифологии, а из истории Гига, нашедшего волшебное кольцо — истории, повествуемой Платоном в диалоге “Государство” [Кац, Бронсон 2005: с. 15–37]. Мариан В. Мэнкинс посвящает пространное исследование текстологическому сопоставлению образа Мертвецких Болот с текстом Тацита в работе *Memories of (Ancient Roman) war in Tolkien's Dead Marshes* [Mankins 2016]. Также к Платоновским идеям о Музыкае Сфер отсылает и избранный Толкиеном способ создания мира — Музыка Айнура, Великая Песнь, с которой начинается творение и история Арды. В истории о падении Нуменора можно усмотреть как эхо библейского Великого потопа, так и вольный пересказ гибели Атлантиды. Наконец, эпохи Арды чрезвычайно напоминают представления греков или римлян о смене “родов” или “веков” от золотого по нисходящей: первый “род” Детей, населивших землю — это эльфы, чье время фактически не ограничено; гномы, созданные до прихода эльфов, но усыпленные до времени, смертны, но живут дольше человеческого. Наконец, срок жизни людей к Четвертой эпохе практически совпадает с “обычным”, в то время как до падения Нуменора люди жили в разы дольше.

Как видно уже по этим примерам, творческий подход Толкиена опирается на античные формы и образы очень крупного масштаба: это цельные (микро)мифы, вроде истории об Атлантиде или смене веков, или аспекты мировоззрения, как этика и мораль. Таким образом, следы влияния античности следует искать не столько в отдельных малых образах — героях, персонажах или даже событиях, — сколько в общей канве, структуре организации повествования и так далее.

Первое, что бросается в глаза при таком подходе — сама форма эпоса, избранная Толкиеном для создания “Властелина колец”. Толкиен воплощает триаду: мифологическое сознание — историческое предание — фольклор в трех произведениях. “Сильмариллион” является мифологическим повествованием, отражающим мифологическое же мировоззрение. Во “Властелине колец” мы имеем историческое предание, эпос. Наконец, “Хоббит, или Туда и обратно” — повесть по форме, однако по сути это сказка, максимально приближенная к фольклорному уровню сохранения информации о событиях и реалиях, а также мировоззрению, раскрытом в своей полноте в “Сильмариллионе”.

## 3.

Для того, чтобы верно понять функционирование образности произведения фэнтези, стоит обратиться к авторскому пониманию воображения как творческого акта. Хорошо известно, что Толкиен создавал свои истории, чтобы дать наполнение, атмосферу и максимально реальное воплощение языку, вернее, языкам, которые он создавал. Творческий процесс создания Арды начинался с языка. Исследователь наследия Толкиена С. Кук (S. Cook) в статье «Tolkien's Fantasy» опираясь на эссе самого Толкиена «О волшебных сказках» отмечает, что «воображение Толкиена абсолютно лингвистично и в теории, и в практике»<sup>1</sup> [Cook 2016: 87]. Поэтому невозможно пренебрегать, пусть и не столь масштабным, как в случае с финским или германскими языками, но все же влиянием латыни и древнегреческого если не на конкретику искусственных языков Толкиена, то как минимум в целом на становление языкового вкуса Толкиена.

Создание “волшебных”, “фантастических”, “нереальных” элементов в произведении, по Толкиену, есть повторение лингвистического процесса. Лингвистическое выделение из примарного существительного его абстрактного качества приводит к созданию не просто иного, нового слова, но к созданию идеи, которая далеко не всегда сопоставима с существующими в мире вещами [Cook 2016: 89]. В произведениях Толкиен создает условия, при которых подобная языковая операция создавала бы не «пустое» слово — он создает мир для таких идей. «Образ есть не только представление, а также и смысл, и иногда только смысл» — отмечает логику создания и существования мифа Я. Э. Голосовкер [Голосовкер 2009: 48]. Эта мысль очень близка Толкиену. Несколько иначе — в преломлении влияния на читателя — он формулирует эту же связь в эссе “О волшебных сказках”: «Не только создать “вторичный” мир, в котором светит зеленое солнце, но и повелевать верой в этот вымышленный мир — вот задача, для выполнения которой понадобится немало труда и размышлений, и конечно же, особое умение, сродни искусству эльфов» [Толкин]. Творческая логика Арды из этого ракурса совершенно соответствует “логике чудесного”, которую Голосовкер считает основным принципом древнегреческого мифа: «метафора, метонимия, синекдоха

---

<sup>1</sup> Перевод отрывков из данной статьи здесь и далее мой — Е.Н.

(тропы) и гипербола, оксюморон, катахреза, эллипсис (фигуры) в мире чудесного суть не скрытые сравнения, не уподобления — они конкретные существа и предметы, или свойства и качества вещей, или акты. [...] Метонимия в мифе как часть вместо целого — не троп, она предмет, осуществляющий действие» [Голосовкер 2009: 37].

Как уже было сказано, фэнтези базируется на мифологической логике, мифологии как способе восприятия мира. Е. М. Мелетинский относит к основополагающим функциям мифа гармонизирующую и миромоделирующую функции. «Установка мифологии на исключение необъяснимых событий, неразрешенных коллизий, выходящих за пределы неизменного социального и космического порядка. Мифология постоянно передает менее понятное через более понятное, неумопостижимое через умопостижимое и особенно более трудноразрешимое через менее трудноразрешимое. [...] Её познавательный пафос подчинен гармонизирующей и упорядочивающей целенаправленности, ориентирован на такой целостный подход к миру, при котором не допускаются даже малейшие элементы хаотичности, неупорядоченности. Превращение хаоса в космос составляет основной смысл мифологии, причем космос с самого начала включает ценностный, этический аспект. [...] Миф создает некую новую фантастическую «высшую реальность», которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз этих жизненных форм. Моделирование оказывается специфической функцией мифа<sup>1</sup>» [Мелетинский 1976: 169, 171]. Задача мифа — антропологическое моделирование мира, его иерархии, системы. «Миф не есть поэтическое произведение, религиозное создание, догмат. Миф есть личностная форма» [Лосев 1991: 72, 99]. Гармонизирующая функция мифа возникает как раз в силу того, что миф дает образ мира, соразмерный человеку. Миф указывает на Центр, и человек получает своего рода доступ к этому Центру (через понимание мира, которое и дает миф). «Знать мифы — значит приблизиться к тайне происхождения всех вещей. Миф сообщает ему исходные “сюжеты”, утверждающие человека экзистенциально, а все, что имеет отношение к его существованию и способу пребывания в этом мире, касается его самым непосредственным образом» [Элиаде

---

<sup>1</sup> Выделение мое — Е.Н.

2010: 22–23]. Фэнтези наследует у мифа как моделирующую, так и гармонизирующую функции. Мир в значительном числе произведений фэнтези представляет собой единичную, целостную систему, так или иначе организованную с ценностной точки зрения. Мир есть проявленная и воплощенная во всей его целостности иерархия (творец-законный правитель/узурпатор); сам мир — одна из главных, если не самая значимая, ценность в произведениях фэнтези. Такая система дает гармонизирующий эффект, позволяя всем действующим в нем существам знать и найти “свое” место. В классических произведениях фэнтези, не затронутых или слабо затронутых влиянием научных открытий, мир замкнут и единичен или состоит из связанной пары “человеческий мир” — “мир магический” в противовес разомкнутой, бесконечной Вселенной.

#### 4.

Миры фэнтези подчинены принципу имажинативного абсолюта: если желание было сформулировано и озвучено, сказанное не может не произойти. Этот принцип иллюстрируется Голосовкером так: «Функция волшебного предмета непрерывна, ибо энергия его неисчерпаема (абсолютна) и проявляется и прекращается она только согласно желанию обладателя этого предмета. [...] Абсолютное достижение цели — без исключения, если это исключение специально не обусловлено, — второе качество волшебных предметов. Но это также качество всех чудовищных существ этого чудесного мира. Недостижение ими цели означает аннулирование самих волшебных предметов и существ. Не выполнив своей функции, они лишаются тем самым своего смысла и вместе с аннулированием их смысла аннулируются они сами» [Голосовкер 2009: 31]. Если Кольцо Власти пожелало быть подаренным на день рождения, однажды оно неизбежно будет кому-то подарено в день рождения. Этот принцип распространяется и на главных героев: если ты чего-то пожелал, это невозможно отменить. При этом не пожелать чего-то тоже нельзя. Мир, с которым взаимодействует персонаж фэнтези, магичен в том смысле, что он напрямую реагирует на волю героя — значительно быстрее и точнее, чем способен мир, который знаком нам всем. В сущности, герой фэнтези поставлен в позицию творца: его желание — закон для мира, в котором он действует. Фэнтези репрезентирует обратную сторону такой позиции: человек абсолютно ответственен за весь мир в целом, и он очень скоро наблюдает результаты своих желаний. Осознав свой статус, герой

фэнтези очень хорошо понимает главный принцип мира: «если не ты — никто». В этом смысле главное действующее лицо фэнтези пребывает в вечном одиночестве, потому что существует только он сам и мир, за который он отвечает. Антагонист же, равно как и друзья или иные помощники, на самом деле представляют собой лишь отдельные части мира, отвечающие на те или иные внутренние интенции персонажа.

Таковы черты творчества Толкиена, возводимые к античной логике, мировоззрению или образности.

## 5.

Среди персонажей «Бесконечной истории» М. Энде читателю встречаются: Кентавр, Сфинксы, «крылатый конь, имя которого славилось когда-то и за пределами Фантазии, а теперь забыто», оракул — это если обратиться только к образам персонажей, полностью позаимствованным из античных сказаний и мифов. Кроме того, есть образы, вдохновленные и навеянные античными сверхъестественными существами, но все же видоизмененные писателем.

Образ “средоточия сил Фантазии”, Детской Королевы, при внимательном рассмотрении отсылает к Артемиде, Лунной богине. Детская Королева получает от Бастиана свое истинное имя, Луниана (Mondkind, дословно — «Лунное дитя»). О ней известно очень немного, кроме связи с лунной: «иногда ночами полнолуния» Детскую Королеву можно было заметить в раскрывшемся магнолиевом бутоне Башни Слоновой Кости. Сама Башня — европейский образ обиталища художника, оторванного от реальности — намекает на некоторую связь ее хозяйки с искусством, творчеством. Известно, что увидеть Детскую Королеву можно лишь однажды — если же вспомнить греческие или римские мифы об участии тех, кто случайно увидел лунную богиню (обычно за купанием), легко понять, почему: второго раза просто не случалось. Артемиды — вечно девственная богиня, Детская Королева — вечно юная творческая сила. Даже не углубляясь в сакрально-эзотерические глубины образа легко найти значительное количество черт классической античной Богини-охотницы.

В «Бесконечной истории» одной из наиболее ярких волшебных черт мира Фантазии является способность всего в нем метаморфозировать. Все способно превратиться во все: песчинка обращается семенем, из него вырастает великий Ночной лес Перелин, лес обращается Великой пустыней

Гоаб... Неживое (песчинка) превращается в живое (растение), живое вновь сливается с миром неживого, создавая бесконечный круг. Подобная метаморфичность характерна для греческих мифов: девушка обращается лавром, или юноша цветами, или капли его крови цветами, или статуя обращается девушкой... «Миф следует только логике «комбинирования» до полного исчерпывания возможных комбинаций, до замыкания логической кривой смысла в круг. [...] В нем порочный круг беспорочен, ибо развязка дана в самой завязке, безвыходности нет, все спорное разрешено, начало и конец как бы сходятся, противоречие осуществлено и предстоит глазам» [Голосовкер 2009: 44,47]. Приведем отрывок из “Бесконечной книги”: «Снова она пускалась в путь, чтобы найти старика из Странствующей горы, и слово в слово повторялся их разговор, кончаясь тем, что старик снова начинал писать с начала Бесконечную Книгу, одновременно рассказывая её. И опять всё повторялось — неизменно — и опять приходило к встрече Детской Королевы со стариком из Странствующей горы, который возобновлял рассказ и запись в Бесконечной Книге... .. и это продолжалось бы вечно, потому что не происходило того события, которое изменило бы ход вещей. Только он один, Бастиан, мог вмешаться. И ему придётся сделать это, чтобы не оставаться в круге вечного повторения. Ему казалось, Бесконечная Книга прозвучала в его ушах уже тысячу раз. Более того, исчезли понятия «до» и «после», всё слилось в одно бесконечное время. Теперь он понял, почему дрогнула рука летописца. Круг вечного повторения был концом без конца!».

## 6. Заключение

Роль магических предметов и их связь с бесконечностью и судьбой мира в фэнтези представляет собой тему отдельного исследования<sup>2</sup>, скажем лишь, что именно в предметах, вещах-артефактах, являющихся символами мира как целого, реализуется описанная Голосовкером абсолютная энергия имажинативного начала. Связи воли героя произведения фэнтези и вещи посвящено огромное внимание в тексте «Бесконечной истории», отошлем заинтересованных к самому произведению.

<sup>2</sup> Например: Нестерова Е. А. «Золотая окружность — вещная судьба мира»// «Проблемы антропологии литературы. Вещный мир человека», т. 2, с. 81–91: «Поэтика мифа в произведениях фэнтези: PRO et CONTRA» // «Миф. Фольклор. Литература: эстетическая проекция мира», Польско-Русского Института, Польша, с. 53–68 или «Фэнтези: совершенная свобода и абсолютная ответственность» // Эстезис №9, 2016

Взаимодействие произведения фэнтези с античным наследием, как видно из анализа, может происходить на самых разных уровнях: от общих принципов мировоззрения и логики до конкретных частных образов. В творчестве писателей может с разной степенью проявляться обращение к образности древнегреческих и римских мифов. Один и тот же писатель может обращаться к использованию как отдельных образов, историй (мифов) или же опираться лишь на общие законы античного мифа, создавая на них, как на канве, совершенно не связанное с поверхностной образностью античного мира произведение.

На примере двух авторов мы хотели продемонстрировать, что фэнтези может не просто использовать узнаваемые образы или имена, но реализовывать в произведении глубинные смысловые принципы древнегреческих мифов. На двух примерах мы видим реализацию двух различных, но именно целостных принципов. В одном случае это текучесть, неустойчивость форм, свобода превращения всего во все — хорошо знакомая метаморфоза. При чем ее включение в мир фэнтези влечет за собой специфические повороты сюжета, особое устройство географии, специфическую логику персонажа. Для встраивания в систему произведения такого элемента под него подстраиваются все прочие значимые части создаваемого художником мира. Именно это позволяет всем его элементам взаимодействовать закономерно, в согласии с положенными в основу произведения принципами. Избран определенный тип «логики чудесного», автор придерживается его во всех подсистемах произведения.

В случае Толкиена обнаруживается использование логики имажинативного абсолюта в вещной сфере. Закон, положенный в основу образа Единого Кольца, создает конфликт, сюжет и логику действий персонажей эпопеи. Помимо этого, писатель максимально воссоздает стилистику эпопеи как древней формы: например, описание внутреннего мира даже главного героя, даже при том, что в центре внимания конфликт морального характера, фактически нивелировано.

Отметим также, что фэнтези, рассматриваемое как единый текст, наследует логике «перебирания вариантов» образа и его функциональной нагрузки. Примером могут служить центральные образы вещей: Ауриен, Кольцо Всевластия и магические золотые кольца других произведений фэнтези, например, Амулет Мира в «Волшебнике Земноморья»

исследуют все возможные варианты развития отношений «замкнутый мир — вещь-судьба мира». Как смысл целокупного образа античного мифа может быть выявлен только при знании всех мифов, связанных с определенной идеей, так и полное понимание смысла таких вещей в фэнтези может быть достигнуто только при знакомстве со всеми вариантами обращения текстов фэнтези к этому образу.

Хотя писатели могут прибегать к античным образам на самом поверхностном уровне (отдельные имена и существа в «Гарри Поттере» Дж. Роулинг или узнаваемые сверхъестественные создания в «Хрониках Нарнии» К. С. Льюиса), фэнтези и близкие ему жанры массовой литературы обращаются к античной мифологии и как к целостной системе, заимствуя всю систему связей между персонажами мифов (творчество российской группы писателей, работающих в жанре магического реализма и публикующихся под псевдонимом Макс Фрай).

### Список литературы

- Голосовкер Я. Э.* Избранное. Логика мифа. М.: Издательство МБА, 2009.
- Карпентер Х.* Джон Р. Р. Толкин. Биография. М.: Издательство ЭКСМО Пресс, 2002.
- Кац Э., Бронсон Э.* «Властелин колец» как философия. Пер. с англ. А. Баркова. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
- Толкин Дж. Р. Р.* О волшебных сказках. Электронный ресурс: <http://lib.ru/TOLK-IEN/fairyt.txt> [Дата обращения: 15 марта 2017]
- Толкин Дж. Р. Р.* Тайный порок. Пер. с англ. Д. Афиногенов. М.: АСТ, 2000.
- Толкин Дж. Р. Р.* Письма. Под ред. Х. Карпентера и К. Толкина; пер. с англ. С. Лихачевой. М.: Издательство ЭКСМО-Пресс, 2004.
- Толкин Дж. Р. Р.* Чудовища и критики. СПб: Азбука-классика, 2004.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. Пер. с фр. В. П. Большакова. М., 2010.
- Энде М.* Бесконечная история. Пер. с нем. Т. Набатниковой, А. Позднякова. М.: Знаменитая книга, 1993.
- Cook S.* Tolkien's Fantasy // Yearbook of Eastern European Studies, №6/2016 — Wrocław. P. 87–106.
- Mankins M. W.* Memories of (Ancient Roman) war in Tolkien's Dead Marshes // Krieg der Sinne/Annemarie Ambühl (ed.) — Die Sinne im Krieg. Kriegsdarstellungen im Spannungsfeld zwischen antiker und moderner Kultur / War of the Senses – The Senses in War. Interactions and Tensions Between Representations of War in Classical and Modern Culture = thesites 4 (2016), 199–240.



## ANTIQUITY AS A SOURCE OF IMAGERY OF FANTASY LITERATURE

*E.A. Nesterova*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
evdokianesterova@gmail.com*

The article explores forms and manners of interaction between such distant (both in time and on the value scale) literary phenomena, as myths of Ancient Greece or Rome and Fantasy Literature. Being a genre of mass literature Fantasy is one of significant ways of transmitting to the mass reader cultural content otherwise falling out of his knowledge. Fantasy is a synthetic literary form, yet myth is one of its integrant sources. Starting from cases of using images from Antique myths in Fantasy works, the article on the example of J.R.R. Tolkien's and M. Ende's works studies the deep mechanisms inherited by Fantasy from the Antiquity.

**Key words:** *Antiquity, J.R.R. Tolkien, M. Ende, metamorphism, world modelling, linguistics, myth, imagination/fantasy, imaginative absolute, things' and objects in literary work*

### References

- Cook S.* Tolkien's Fantasy // Yearbook of Eastern European Studies, №6/2016 — Wrocław. P. 87–106.
- Eliade M.* Aspekty mifa. Transl. from French: V.P. Bol'shakov. M., 2010.
- Ende M.* Beskonechnaya istoriya. Transl. from German: T. Nabatnikova, A. Pozdnyakov. M.: Znamenitaya kniga, 1993.
- Golosovker Ya.E.* Izbrannoe. Logika mifa. M.: Izdatel'stvo MBA, 2009.
- Kac E., Bronson E.* «Vlastelin kolec» kak filozofiya. Trans. from English: A. Barkov. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005.
- Karpenter H.* Dzhon R. R. Tolkin. Biografiya. M.: Izdatel'stvo EHKSMO Press, 2002.
- Losev A. F.* Dialektika mifa // Filozofiya. Mifologiya. Kul'tura. M., 1991.
- Mankins M. W.* Memories of (Ancient Roman) war in Tolkien's Dead Marshes // Krieg der Sinne/Annemarie Ambühl (ed.) — Die Sinne im Krieg. Kriegsdarstellungen

im Spannungsfeld zwischen antiker und moderner Kultur / War of the Senses – The Senses in War. Interactions and Tensions Between Representations of War in Classical and Modern Culture = *thersites* 4 (2016). P. 199–240.

*Meletinskij E. M.* Poetika mifa. M.: Nauka, 1976.

*Tolkin Dzh. R. R.* O volshebnyh skazkah. Available online at: <http://lib.ru/TOLKIEN/fairy.txt> [15 marta 2017].

*Tolkin Dzh. R. R.* Tajnyj porok. Transl. from English: D. Afinogenov. M.: AST, 2000.

*Tolkin Dzh. R. R.* Pis'ma. Eds. H. Carpenter, K. Tolkin; transl. from English. S. Lihacheva.. M.: Izdatel'stvo EHKSMO-Press, 2004.

*Tolkin Dzh. R. R.* Chudovishcha i kritiki. SPb: Azbuka-klassika, 2004.

## МАЛОИЗВЕСТНОЕ ИМЯ ГРЕКА В ШТАТЕ ПОСОЛЬСКОГО ПРИКАЗА XVII В.: ДМИТРИЙ ПЕРВАНОВ

*Т. А. Опарина*

*Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова,  
Москва, Россия  
t-a-opart@yandex.ru*

В статье исследуется биография одного из толмачей Посольского приказа — Дмитрия Перванова. Проанализированы его социальная и конфессиональная принадлежность, характер деятельности и условия пребывания в России. Дмитрий Перванов приехал в Россию в 1624 году, пробыл в составе дипломатического ведомства всего 2 года, после чего был отправлен в Сибирь. История его жизни дает возможность лучше понять принципы формирования штата греческих толмачей и переводчиков, их функции и роль в развитии русско-греческих связей в XVII в.

**Ключевые слова:** *Дмитрий Перванов, русско-греческие отношения, греки в России*

Работа подготовлена при поддержке РГНФ, международный проект КЕРИЕ, 12–21–14001

### **1. Введение**

Тема присутствия греков в Посольском приказе в XVII в. все более привлекает ученых [Лисейцев 2015]. Исследования показали, что в дипломатическом ведомстве постоянно находились специалисты в греческом языке: как минимум два переводчика и несколько толмачей. Они необходимы были для осуществления контактов с высшим духовенством Христианского Востока, купцами-информаторами, а также ведения переговоров с просителями «милостыни» и иммигрантами.

На переводческой службе находились люди различного социального статуса. Помимо значимых фигур, занявших должность ведущих переводчиков, повседневную работу в дипломатическом ведомстве выполняли толмачи. Если о переводчиках сохранилось немало материалов [Степанова 2015; Опарина 2016d], то о толмачах, как правило, известно совсем немного. Попытаемся реконструировать судьбу толмача Посольского приказа Дмитрия Микулина (Николая) Перванова (Перване) [Куненков 2007, с. 180, 477].

## 2.

Он прибыл в Россию в 1624 г., примкнув к двум посольствам: русскому посольству Ивана Кондырева и Тихона Бормосова (1622–1624 гг.), а также турецкому Али-Аги и Ахмет-Чеуша. Распространенной практикой было одновременное движение двух миссий: с возвращающимся из Константинополя русским посольством обычно следовало ответное турецкое, и наоборот. И на этот раз русские дипломаты ехали вместе с турецким посольством во главе с капъчегями. Дипломаты доставили в русскую столицу четырнадцать «греков», желающих переселиться в Россию<sup>1</sup>. В составе этой самой крупной за предшествующий период группы находился Дмитрий Перван (Перванов).

Иммигрантов, приезжающих с дипломатическими миссиями, направляли в Посольский приказ. Здесь происходил процесс оформления русского подданства. Первым этапом являлось выяснения происхождения. К сожалению, документы расспросов всей группы не дошли до настоящего времени. Но известно, что чиновники отнесли Дмитрия Первана к первой категории («большой статье»). В результате он получил за выход 15 рублей, сорок куниц, тафту и сукно<sup>2</sup>. Так как размер даров за принятие русского подданства зависел от знатности и занимаемой ранее должности, можно предположить, что Дмитрий Перван занимал ответственное высокое положение в Османской империи. На основании сумм за выезд в Посольском приказе складывался оклад иммигранта, фиксирующий его статус уже в русском обществе. Дмитрию Перва-

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 150. Оп. 1. 1624. № 2.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 150. Оп. 1. 1624. № 2; Ф. 396. Оп. 2. Кн. 209. Л. 468: «4 аршина сукна лундышу розново цвѣту (цена по 60 алтынъ аршин) да по 4 аршина тафты виницѣйки широкои розново ж цвѣту (цена по 23 алтына по 2 деньга аршин) да по 40 куниц башкирских (цена по 12 рублев сорок)».

ну при верстании назначили поместно-денежный оклад в 400 чети и 18 рублей<sup>3</sup>. Содержание (поденный корм) определили в 10 денег на день, добавив жалованье в натуральном выражении: «Дмитрею Первану по 2 чарки вина, по 2 крушки пива на день»<sup>4</sup>. Существовала и конфессиональная сторона принятия русского подданства. У многих из выехавших вместе с ним «греков» были выявлены отступления от православия [Опарина 2016b; Опарина 2016c]. Однако сведений о прохождении Дмитрием Перваном миропомазания или покаяния не существует. Чистота его веры не вызывала сомнений, или же не все источники об «исправлении веры» этой группы дошли до настоящего времени.

Пройдя все этапы процедуры принятия подданства, Дмитрий Перван, как и все прочие иммигранты, должен был найти место в русском обществе. Никто из беглецов не был признан достаточно родовитым, чтобы быть зачисленным в русское привилегированное сословие. Вся группа в полном составе (первой и второй и третьей категорий) была направлена в Иноземский приказ, где «грекам» предстояло по полгода оборонять южные границы России на Туле. В этот период в Иноземском приказе «греки» служили в смешанных ротах, которые объединяли военных из Речи Посполитой и Османской империи и ее вассальных государств. Дмитрий Перван был переведен в более сложное формирование, куда зачислялись только что приехавшие иммигранты («иноземцы нового выезда») всех этносов и государств. К 1628 г. Дмитрий Перван числился в роте, возглавляемой шотландцем Яном Вудом<sup>5</sup>. Помимо выходцев из Речи Посполитой и Османской империи в ней были наемники из Западной Европы.

Иностранец обустроивался в новых условиях, добываясь в военном ведомстве максимального обеспечения. Как этого и требовал порядок делопроизводства, Дмитрий Перван ежегодного вместе со своими сослуживцами подавал прошения о возобновлении поденного корма, а также выплат на дрова<sup>6</sup>, и выдаче напитков из Новые чети<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> РГАДА. Ф. 150. Оп. 1. 1624. № 2.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 905. Л. 33, 53; Ф. 52. Оп. 1. 1631. № 13. Л. 6.

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 6. Кн. 40. Л. 144. Кн. 68. Л. 227. Л. 230об

<sup>6</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 905. Л. 210–214.

<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 905. Л. 33. Л. 59.

Помощь земляков помогла ему улучшить материальное положение. В 1626 г. во главе турецкой дипломатической миссии в Москву приехал Фома Кантакузин. Вероятно, «греки», среди которых был и Дмитрий Перван, пожаловались послу на слишком скромное обеспечение. Они смогли найти у него поддержку. Фанариот лично обратился к правительству с просьбой о повышении поденного корма шести иммигрантам, ранее отнесенных к первой категории. При выезде в 1624 г. им назначили лишь по 10 денег на день, что, по мнению влиятельного дипломата, не соответствовало их происхождению. Русские власти приняли прошение во внимание: «По челобитью турсково посла Фомы Кутакузина» содержание иммигрантам было увеличено: «давать поденного корму с прибавкою по 4 алтына а питье по прежнему»<sup>8</sup>.

Но сведения о жалованье вскоре были утрачены. В 1626 г. произошел коллапс делопроизводства. Грандиозный пожар в Кремле уничтожил документацию почти всех приказов. Удалось спасти лишь часть материалов Посольского приказа, бумаги Иноземского приказа погибли полностью. Иммигранты, чей выезд оформлялся в дипломатическом ведомстве, подали руководству Иноземского приказа коллективную челобитную. Они напомнили о наличии материалов в Посольском приказе: «Как выехали ис свои земли на государево имя, и выезд записан в в Посольском приказе, государевым денежным окладом верстаны в Посольском приказе, а в Китае-городе и в Кремле все погорело»<sup>9</sup>. Иностранцы

---

<sup>8</sup> РГАДА. Ф.52, Оп. 1. 1630, № 26. Л. 5–7; Ф. 52. Оп. 1. 1631. № 13. Л. 6–9: « В прошлом во 132 году выехали на государево имя к Москве ис Царя-города с турским послом греченя Фома Цветков, Аврам Костянтинов, Ондrei Мартынов, Ондrei Серчеев, Иван Мирчев, Дмитрей Перванов, и велено им давать государева жалованья поденного корму по 10 денег, питья по 2 чарки вина по 2 крушки меду, по 2 крушки пива ч-ка на день. А после того бил челом государю царю Михаилу Федоровичу и отцу иво государеву великому государю патриарху Филарету Никитичу Московскому и всеа Руси турской посол Тома, чтоб они государи гречан Фому Цветкова с товарищи своим государевым жалованьем пожаловали, велели им поденного корм прибавить. И по государеву указу для челобитья турского посла Тома велено тем греченям Фоме Цветкову с товарищи давать поденного корму с прибавкою по 4 алтына, а питье по прежнему».

<sup>9</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 893. л. 79.

предлагали обратиться в дипломатическое ведомство с просьбой о восстановлении сведений о своем жалованье. Потребность создания новых окладных книг обусловила обращение руководства Иноземского приказа ко всем административным структурам, где когда либо фиксировались выплаты иноземцам: в Посольский и Разрядный приказы, Большой казны, а также к другим ведомствам.

Дьяки Иноземского приказа направили 27 октября 1626 г. память в Посольский приказ<sup>10</sup>. Но просьба совпала с перестановками в руководстве дипломатического ведомства. Главу Посольского приказа — Ивана Грамотина, на имя которого был составлен документ, отправили в ссылку. Ответа во время не последовало. В результате за небольшой промежуток времени сформировалась обширная переписка между двумя инстанциями. Подьячим пришлось повторить запрос 11 января 1627 г.<sup>11</sup> уже на имя нового думного дьяка — Ефима Телетнева. Долгожданная память пришла 29 февраля 1627 г.<sup>12</sup>, и в нем точно воспроизводилась информация от 1624 г. Эти сведения о награждении четырнадцати «гречан» оказались едва ли ни единственными сохранившимися после пожара данными о жалованье за выезд, делении на категории, размере поместно-денежного оклада и поденного корма и впоследствии стали образцовыми. Он неоднократно повторялись в документации Посольского<sup>13</sup> и Разрядного<sup>14</sup> приказов.

Однако в пришедшей из Посольского ведомства памяти речь шла только о первоначальном окладе и поденного корме, сведений о повышении поденного корма в ней не было. Иностранцы напомнили о вмешательстве Фомы Кантакузина, настаивали на более крупных суммах. Турецкого посла уже не было в русской столице. Подьячие Иноземского приказа обратились за консультацией к влиятельным греческим духовным лицам, постоянно проживающим в Москве. В Иноземский приказ были призваны келарь Новоспасского монастыря Иоанникий и бывший вологодский архиепископ Нектарий. Пастыри подтвердили верность слов во-

<sup>10</sup> РГАДА. Ф. 150. Оп. 1. 1627, № 1 ; Ф. 210. Оп. 9. Стб. 893. Л. 78.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 893. Л. 80.

<sup>12</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 899. Л. 458–460.

<sup>13</sup> РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1627, № 5, № 7; 1630, № 26; 1637, № 14.

<sup>14</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13. Стб. 131. Л. 456.

енных об увеличении поденного корма: «гречане, которым учинено государева жалованья в поденной корм прибавки до Московского большово пожару, по скасе архиепископа Нехтария да Спаского келаря Ианикея шти человеком: Андрею Серчеиву, Петру Александрову, Ивану Мирчеиву, Дмитрею Первану, Михаилу Дуганжину, Дмитрею Манулакину»<sup>15</sup>. Это позволило восстановить документацию окладных книг полностью. «Гречане» продолжали служить....

### 3.

Дмитрий Перван пользовался авторитетом у сослуживцев и руководства приказа, его активно привлекали к оформлению выезда новых «греческих» иммигрантов. Он часто выступал в роли «знатца» — человека, гарантировавшего показания новых иммигрантов<sup>16</sup>. В 1627 г. Дмитрий Перван также вошел в число «иноземцев нового выезда», избравших греческих «окладчиков» — людей, рекомендующих поместно-денежный оклад для новых выходцев<sup>17</sup>. О его достаточно высоком положении свидетельствует и факт приглашения на царскую аудиенцию по случаю праздника Пасхи. Вместе с шестью иммигрантами первой категории он вошел в ограниченное число «греков», допущенных наряду с другими военными Иноземского приказа быть «у руки государя» на Пасхальной неделе<sup>18</sup>.

Вероятно, доверие, оказываемое ему руководством, Дмитрию Первану в 1628 г. сменить ведомство. Иностранцу удалось покинуть Иноземский приказ и добиться включения в штат дипломатического ведомства: «И 137 августа в 21 день у смотру иноземцы сказали, что Дмитрей в Посольском приказе в толмачех»<sup>19</sup>. Очевидно, ...предшествовал экзамен на проф. пригодность. на низшую должность устного переводчика. В документации дипломатического ведомства сохранилась лишь запись: «Во 137 году взят был в Посольской приказ из Иноземского приказу в греческие толмачи греченин Дмитрей Перванов. А государева жалованья поместной и денежной оклад ему учинен тот же что был в Ино-

<sup>15</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 899. Л. 435.

<sup>16</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 887. Л. 42.

<sup>17</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 899. Л. 145.

<sup>18</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Стб. 903. Л. 107.

<sup>19</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 6. Кн. 68. Л. 230об.



земском приказе. поместной 400 чети дене 18 рублей. Поденного корму указано ему тоже, почему ему давано в Ыноземском приказе — по 4 алтына на день»<sup>20</sup>.

Но Дмитрию Первану не пришлось долго прослужить на новом месте долго. Вероятно, тесная связь с земляками на этот раз имела печальные последствия. В 1630/1 г. его постигла опала: «во 139-м году за вину сослан в Сибирь»<sup>21</sup>. Следственное дело не сохранилось, каков был состав его преступления — неизвестно. Можно предположить, что Дмитрий Перван был втянут в разбирательство 1630–31 гг. об алхимике князе Дмитрие Палеологе [Опарина 2016а]. Два человека из свиты князя — Степан Александров и Николай Петров сын Скулариков, оказались мошенниками. Их опознали в Москве некие греки, заявив, что под видом архимандрита и монаха они уже въезжали в Россию для получения «милостыни»: «И из них два человека: Степанко Олександров, Миколайко Скулариков по извету гречан же, что Степанко на перед того приезжал к Москве из Греческие земли в чернеченском платье архимаритом, а Микулайко так же был на Москве в чернеческом платье, и государеву жалованье выгали воровством»<sup>22,23</sup>. Лже-монахов этапировали в Томск: «И по государеву указу Степанко Олександров и Миколайко Скулариков ис Посольсково приказу посланы в Сибирь в Томской город, а велено их написать в служивые люди, потому что извет на них был в Посольском приказе»<sup>24</sup>; «И ис Посольсково приказу посланы в Сибирь в Томской город. Отпуск об них в Посольском приказе»<sup>25</sup>. Не исключено, что Дмитрий Перван пытался им помочь, передавая сведения грекам, или даже отправлял по их просьбе послания за границу. Все это воспрещено для служащих Посольского приказа. Он мог поплатиться за услуги, оказанные Степану Александрову и Николаю Скуларикову. Таким образом, в дипломатическом ведомстве Дмитрий Перван пробыл всего два года, после чего был отправлен в Сибирь.

<sup>20</sup> РГАДА. Ф. 138. Оп. 1. 1642. № 6. Л. 6.

<sup>21</sup> РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. 1631. № 12. Л. 13

<sup>22</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13. Стб. 37. Л. 514

<sup>23</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13. Стб. 37. Л. 522

<sup>24</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13. Стб. 37. Л. 514.

<sup>25</sup> РГАДА. Ф. 210. Оп. 13. Стб. 37. Л. 522.

#### 4. Заключение

Подобный исход благополучной службы довольно родовитого грека в России не изменил сложившейся практики и отношения к грекам. Штат Посольского приказа продолжал пополняться новыми «греческими» военными Иноземского приказа.

#### Список литературы

- Куненков Б. А.* Посольский приказ в 1613–1645 гг.: структура, служащие, дело-производство. Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Брянск, 2007.
- Лисейцев Д. В.* Греческие переводчики и толмачи в Посольском приказе конца XVI–начала XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. IV–V. М., 2015. С. 209–219.
- Опарина Т. А.* Алхимик, янычар и «родич византийских царей»: Палеологи в России конца XVI — первой половине XVII в // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* (Петербургские славянские и балканские исследования). 2016. № 1. С. 131–158.
- Опарина Т. А.* «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. II–III. М., 2004. С. 288–325.
- Опарина Т. А.* Миграция в Россию из Османской империи и ее вассальных государств в 20-е гг. XVII в. // *Афон в истории и культуре Христианского Востока и России.* Сборник Каптеревские чтения. Вып. 14. М., 2016. С. 299–327.
- Опарина Т. А.* Переводчик Посольского приказа Анастас Селунский // *Древняя Русь.* Вопросы медиевистики. № 4 (66), декабрь. 2016. С. 66–84.
- Степанова Е. С.* «У руки государя». Переводчики с греческого языка в Посольском приказе 1620–1670 гг. Борис Богомолецев. // Россия и Христианский Восток. Вып. IV–V. М., 2015. С. 220–225.

## LITTLE-KNOWN NAME OF A GREEK IN THE CADRE OF THE DIPLOMATIC DEPARTMENT IN THE 17th CENTURY: DMITRIJ PERVANOV

*T.A. Oparina*

*Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture,  
Moscow, Russia  
t-a-opart@yandex.ru*

The article investigates the biography of Dmitrij Pervanov, one of the interpreters of the Diplomatic Department. It analyzes his social background, religious affiliation, his work and conditions of stay in Russia. Dmitrij Pervanov came to Russia in 1624, served two years as an interpreter in the Diplomatic Department and later was exiled to Siberia. The story of his life gives us the opportunity to understand better the principles of formation of the cadre of Greek interpreters and translators, their functions and role in the development of the Russian-Greek relations in the 17th century.

**Key words:** *Dmitrij Pervanov, Russian-Greek relations, Greeks in Russia*

### References

- Kunenkov B. A.* Posol'skij prikaz v 1613–1645 gg.: struktura, sluzhashchie, deloproizvodstvo. Rukopis' dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Bryansk, 2007.
- Lisejcev D. V.* Grecheskie perevodchiki i tolmaci v Posol'skom prikaze konca XVI–nachala XVII v. // Rossiya i Hristianskij Vostok. Vyp. IV–V. M., 2015. S. 209–219.
- Oparina T. A.* «Ispravlenie very grekov» v russoj cerkvi pervoj poloviny XVII v. // Rossiya i Hristianskij Vostok. Vyp. II–III. M., 2004. S. 288–325.
- Oparina T. A.* Alhimik, yanychar i «rodich vizantijskih carej»: Paleologi v Rossii konca XVI — pervoj polovine XVII v // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana (Peterburgskie slavyanskije i balkanskije issledovaniya). 2016. № 1. S. 131–158.
- Oparina T. A.* Migraciya v Rossiju iz Osmanskoj imperii i ee vassal'nyh gosudarstv v 20-e gg. XVII v. // Afon v istorii i kul'ture Hristianskogo Vostoka i Rossii. Sbornik Kapterevskie chteniya. Vyp. 14. M., 2016. S. 299–327.

- Oparina T. A.* Perevodchik Posol'skogo prikaza Anastas Selunskij // Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki. № 4 (66), dekabr'. 2016. S. 66–84.
- Stepanova E. S.* «U ruki gosudarya». Perevodchiki s grecheskogo yazyka v Posol'skom prikaze 1620–1670 gg. Boris Bogomol'cev. // Rossiya i Hristianskij Vostok. Vyp. IV–V. M., 2015. S. 220–225.

## ВЛИЯНИЕ ЭЛЛИНИЗМА НА ИУДЕЮ В I В. ДО Р. Х. — I В. ПО Р. Х.

*Е. В. Паламаренко*

*Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия,  
Москва, Россия  
palamarenko.2012@mail.ru*

В статье рассматривается присутствие эллинистической культуры как культурно-цивилизационной составляющей Иудеи в I в. до Р.Х. — I в. по Р.Х. Признается, что влияние эллинизма на формирование новозаветных писаний минимальное, но акцентируется внимание на существенном влиянии эллинистических традиций на развивавшуюся архитектуру и письменность Иудеи. Формируется вывод о негативном воздействии тенденции к эллинизации Иудеи, которая, не взирая на свое отрицательное воздействие научила иудейский мир максимальной ассимиляции в условиях существования в инокультурной среде.

**Ключевые слова:** эллинизм, Иудея, Палестина, эллинистический период, Новый Завет, ветхозаветный иудаизм

### 1. Введение

Книги Нового Завета были написаны в то время, когда влияние эллинизма в Иудеи имело существенное значение, что должно было сказаться на новозаветных писаниях. Предполагалось, что на становление новозаветной письменности могли оказывать свое влияние идеи античности, элементы эллинистической культуры и другие составляющие языческих мистерий. Но доказано, что на становление книг Нового Завета воздействие оказали лишь иудейская среда написания книг и глубокий библеизм содержания ветхозаветной письменности, о чем говорит священник Александр Мень: «...работами многочисленных исследователей было

доказано, что в Новом Завете под эллинистической оболочкой сохранялась исконная библейская традиция не угасшая и в языко-христианских общинах» [Мень 2002: 459].

## 2.

В период, предшествовавший служению Иисуса Христа эллинизм оказывал непосредственное влияние на жизнь древнеиудейского народа. Не взирая на то, что в Иудее водворилось римское господство, традиции и обычаи греческой культуры были сильно распространены в древнееврейской среде. Цивилизационное различие «главным образом ощущалось в образе жизни и в сопоставлении полисных порядков с порядками храмовой общины» [Дубовский 2013: 162].

Греческий язык и другие языческие мистерии имели самое широкое распространение и применение. Известно, что древнееврейский язык к I в. до Р. Х. практически полностью вышел из всеобщего употребления, на смену которому пришли арамейский и греческий языки. Влияние предыдущих завоевателей сильно сказывалось на жизни народа и общества. Почти все книги Евангелия и Новый Завет были написаны на греческом языке, что внушает понимание небывалого распространения греческой культуры в регионе. Говорил ли Христос на греческом, на этот вопрос однозначного ответа нет.

## 3.

В Евангелии мало говорится о проповеди среди язычников. Иисус Христос запрещает проповедовать язычникам, но книга Деяний Апостольских начинается с рассказа о том, как апостолы обращают в христианство языческий мир [Moreschini 2007: 11]. После чего проповедь апостола Павла была адресована почти всегда язычникам [Витковский 2005: 37].

На протяжении долгого времени, начиная с победоносных завоеваний Александра Македонского предпринималось множество попыток эллинизировать Иудею. В I в. до Р. Х. самую масштабную попытку к эллинизации Иудеи предпринял Ирод Великий. Он был выдающейся личностью, которого историки характеризовали, как способного, жестокого и крайне беззастенчивого правителя. Не смотря на некоторую порочность своего характера, он вошёл в историю под эпитетом «великий». Считается, что добавление к имени такого эпитета делалось всем, кто осуществлял невиданное ранее строительство.

Предшественник Ирода Антиох Эпифан потерпел неудачу в деле насаждения греческих традиций в Иудее. Ирод, зная это, превратил опыт Антиоха в свой успех. Ирод не был эллинистическим царем, но вооружившись постулатами эллинизма он сделал его единственной системой политики, которую мог применить к своему пёстрому царству [Тарн 1949: 216].

Ирод проводил масштабное строительство, возмущавшее иудеев из-за греческого духа, просматривавшегося в этих постройках. Ирод никогда не становился воплощением специальной политики в отношении иудеев, но его действия постоянно возмущали коренное население Иудеи. Построенный в Иерусалиме ипподром, поставленная статуя орла над Храмом, регулярное смещение первосвященников, было худшим оскорблением для национального сознания иудея. Он использовал такие средства произвола в своей деятельности, что создал из своего государства царство террора, из-за чего иудеи постоянно готовили восстание [Тарн 1949: 217]. С его смертью в 6 г. по Р. Х. началась новая глава истории иудейского народа, дух которого, не смотря на невиданные средства, брошенные на его эллинизацию, оказался более сильным чем происки греко-римской цивилизации. В правление Ирода приблизилось время окончательного заката эллинизма, который состоится около 30 г. до Р. Х. падением проэллинистических режимов в пользу римской экспансии в восточном Средиземноморье и захватом Египта Октавианом. Именно Египет являл собой последнее из эллинистических государств, номинально сохранявшее независимость [Ковалев 1936: 4].

Эллинизм представлялся бичом для консервативного еврейского сознания. Чуждые Иудее и традиционному иудаизму обычаи привносились на исконно иудейскую почву, что привело к столкновению цивилизаций и, как следствие, растущему антагонизму в обществе. Не взирая на все благодеяния Ирода и его предшественников по управлению захваченной греко-македонскими династиями Иудее, сделанные для ее коренного населения и его национальной религии, иудеи всегда думали о государственном освобождении. Роль освободителя в рассматриваемый период отдавалась Мессии, ожидания которого с каждым годом возрастали.

#### 4.

Не смотря на достижения Иудеи под влиянием эллинизма, его воздействие негативно сказывалось на религиозном и общественном бытии народа. Пагубное воздействие замечалось во всем, что приносил элли-

низм на протяжении всех веков своего существования в Иудее. С одной стороны, он принес просвещение и любовь к науке, искусству, зодчеству, просвещению; а с другой, внес по-настоящему чуждые еврейской ментальности веяния, несовместимые с основными аксиомами существования народа как племени самим Богом избранного к особой миссии.

Изучая этот непростой период еврейской истории, нужно вспомнить Вавилонский плен. Начиная со времени Вавилонского плена еврейский народ насильно изгонялся из насиженных мест, что всегда губительно для любой нации. Возвращение из пленения, было радостным событием для народа в целом, но весьма болезненным для каждого в частности. Народ вышел измученным злостью в изгнании, но одновременно с этим был обогащен опытом жизни в чуждой среде, ее традициями и культурой. Последнее может представиться ничего не значащим для последующей истории, но даже негативный опыт может дать нужный толчок для поступательного развития общественной жизни. Передавая последующим поколениям опыт жизни в неволе, народное сознание формирует в определенном смысле иммунитет, который после позволит жить рядом с врагом, сохраняя свою религиозно-культурную традицию.

Иудея переживая многочисленные захватнические кампании по отношению к своей территории и включения своих земель в состав ведущих государств древности: Греческого, Птолемеевского, государства Селевкидов и далее римлян, поистине проявляет невиданную преданность своим национальным традициям. Стремление к ассимиляции поражает последующих исследователей истории еврейского народа.

На территории Иудеи существовало множество городов-полисов с большинством грекоязычного населения, велись торговые отношения. Всячески насаждались элементы греческой культуры, что даже простые рыбаки и люди не получившие образования владели греческим языком на достаточном для написания книг уровне. Последнее свидетельствует о высоком уровне распространения эллинизма, начиная от повседневного использования греческого языка и продолжая созданием литературных памятников, посредством которых эллинские обычаи получали свое распространение.

## 5.

Столкновение эллинизма и иудаизма на протяжении истории его существования на пространстве Иудеи было уникальным явлением



в истории. Усилия могущественного эллинизма по пленению сельской Иудеи были напрасны. Наверное, Иудея единственное направление, где действия эллинской цивилизации оказались недостаточными, чтобы полностью насадить свою культуру, упразднив традиции. Эллада пришла к пониманию невозможности пленить фанатичную религию Иудеи и смирилась с эллинизированным вариантом иудаизма, который получил распространение на просторах империи, носителями которого явились иудеи диаспоры [Тойнби 2012: 180].

Еврейский народ в эпоху эллинизма совершает невиданный подвиг преданности своей национальной религии. Огромное давление, которое оказывалось уже самим фактом присутствия рядом чуждых традиций, не могло не сказываться на жизни народа в целом. Можно сказать, что происходят особые процессы, готовившие народ к чему-то лучшему...

Наверное, время страшных завоеваний, оккупации, изгнания и сосуществования с оккупантом бок о бок было временем, когда иудейское население символично должно было пройти очищение, перед пришествием в мир Мессии. Именно царство Мессии призвано стать временем избавления для еврейского народа, когда бы он получил духовный ориентир для выполнения своей доисторической миссии.

## **6. Заключение**

Подводя итог краткому описанию влияния эллинизма на Иудею в I в. до Р. Х. — I в. после Р. Х. надо заметить, что эллинизм сделал огромный вклад в духовное развитие еврейского народа, научил его жить с чуждыми себе традициями и не смешиваться с ними. Вполне законно можно заявить, что «связь языческого эллинизма и иудейского монотеизма подготовила почву для будущего развития христианской культуры Византии» [Ревко-Линардато 2013: 175]. В таком смысле, даже негативный опыт, является тоже опытом, который имеет положительную роль в становлении национального самосознания.

## **Список литературы**

- Витковский В. Е.* Эллинизм и христианство: история возникновения полемики. М.: РГГУ, 2005.
- Дубовский Г. Я.* Эллинизм и проблемы эллинизации еврейского народа на его исторической родине — Иудее // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2013. № 1 (11). С. 158–169.

- Ковалев С. И.* Эллинизм. Рим. Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
- Мень А.* Эллинизм и Библия // Библиологический словарь: в 3 т. Т. III (Р-Я). М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
- Ревко-Линардато П. С.* Взаимодействие эллинизма и иудаизма как историко-культурный фактор формирования раннехристианской культуры Византии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12–3 (38). С. 172–176.
- Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М.: Издательство иностранной литературы, 1949.
- Тойнби А. Дж.* Эллинизм: история одной цивилизации. Казань, 2012.
- Moreschini С.* Ancient christian theology and greek philosophy: the first encounter between faith and reason // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2007. Т. 1. № 17. С. 11–15.

## HELLENISM AGAINST JUDAH IN I CENTURY BC — IN I CENTURY AC

*E. V. Palamarenko*

*Sts Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School,  
Moscow, Russia  
palamarenko.2012@mail.ru*

The article deals with the presence of Hellenistic culture as a cultural and civilizational component of Jews in I century BC — in I century AC. It is recognized that the impact of Hellenism on the formation of the New Testament writings minimum, but focuses on the significant influence of Hellenistic traditions in developing the architecture and writing of Judah. It formed a conclusion about the negative impact of the trend towards Jews Hellenization, which despite its negative impact has taught Jewish world maximum assimilation in the conditions of existence in the cultural environment.

**Key words:** *Hellenism, Judea, Palestine, Hellenistic period, the New Testament, the Old Testament Judaism*

### References

- Dubovskij G.Ya.* Ellinizm i problemy ehllinizacii evrejskogo naroda na ego istoricheskoj rodine — Iudee // *Nauka o cheloveke: gumanitarnye issledovaniya*. 2013. № 1 (11). P. 158–169.
- Kovalev S.I.* Ellinizm. Rim. L.: Gosudarstvennoe social'no-ehkonomicheskoe izdatel'stvo, 1936.
- Men' A.* Ellinizm i Bibliya // *Bibliologicheskij slovar'*: v 3 t. T. III (R-YA). M.: Fond imeni Aleksandra Menya, 2002.
- Moreschini C.* Ancient christian theology and greek philosophy: the first encounter between faith and reason // *Ezhegodnaya bogoslovskaya konferenciya Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*. 2007. T. 1. № 17. P. 11–15.
- Revko-Linardato P.S.* Vzaimodejstvie ehllinizma i iudaizma kak istoriko-kul'turnyj faktor formirovaniya rannekhristsianskoj kul'tury Vizantii // *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2013. № 12–3 (38). P. 172–176.
- Tarn V.* Ellinisticheskaya civilizaciya. M.: Izdatel'stvo inostrannoj literatury, 1949.
- Tojnbi A.Dzh.* Ellinizm: istoriya odnoj civilizacii. Kazan', 2012.
- Vitkovskij V.E.* Ellinizm i hristianstvo: istoriya vozniknoveniya polemiki. M.: RGGU, 2005.

## МОТИВ «ХРИСТОС НА ДЕРЕВЕ» В НОВОГРЕЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

*С. А. Сиднева*

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия  
lucia80@mail.ru*

Настоящее исследование посвящено мотиву, встречающемуся в народных религиозных песнях и этимологических легендах о растениях, — «Христос на дереве». При анализе данного мотива в новогреческом фольклоре мы обнаруживаем как буквальные следование церковной традиции, так и любопытные отклонения от традиции, обнаруживающие связь с апокрифами.

*Ключевые слова:* новогреческий фольклор, фольклорные мотивы, Христос на дереве

### 1. Введение

Картина мира новогреческого фольклора складывается из сложного взаимодействия архаических, языческих представлений и средневековой христианской «книжной» традиции. Причем существенное влияние второй позволяет говорить о сильной христианизации народной культуры греков. Однако в фольклорных нарративах ветхозаветный и новозаветный материал подвергается своеобразной интерпретации, отличающейся от канонического варианта.

Материалом настоящего исследования стал мотив, встречающийся в народных религиозных песнях и этимологических легендах о растениях, — «Христос на дереве».

### 2.

Стоит отметить, что в народных текстах, следующих церковной традиции, образ Христа на дереве, как правило, статичен: священный персонаж или полностью уподобляется древу, сидит или распят на нем. Динамика появляется в текстах, несколько отстоящих от традиции, в которых нередко прослеживаются апокрифические мотивы. В новогрече-

ском фольклоре Христос наиболее ярко проявляется его человеческая природа, эмоции, движения.

Полное уподобление Христа Древу Жизни, происходит в заговорном тексте, происходящем из греческой общины Калабрии (Южная Италия):

*Πάμε κάτω κάτω  
Στην πόρτα του Πιλάτου  
Ετσεί έχει ένα δένδρο  
Ετσεινο είναι ο Χριστό  
Τα κλωνιά είναι οι άγγελοι  
Τα φύλλα οι απόστολοι  
Που πάου τραγουδόντα  
Τη μάνη πασιόνη (Πετρόπουλος Γ.)*

*Пойдем вниз<sup>1</sup>  
К двери (вратам?) Пилата  
Есть там дерево,  
И это дерево — Христос,  
Ветки — ангелы,  
Листья — апостолы,  
Которые идут и поют  
О великих страстях.*

Если Христос уподобляется в этом тексте самому дереву, то апостолы — листьям, ангелы — ветвям. В данном случае Христос как бы располагается в центре дерева, что соответствует «месту человека» в мифологии Мирового Древа и соотносится с образом страдающего Христа [Топоров 1994: 400]. Подобное дерево — это также Крестное Древо, учитывая упоминание христовых страстей. Данный фрагмент, по свидетельству информантов, использовался не только как заговорный текст, но и распевался во время Страстной Пятницы во время выноса плащаницы или во время Via Crucis (Крестного Пути)<sup>2</sup>. Упоминание «двери Пилата» и весь контекст гимна отсылает к Иерусалиму. Если привести отры-

<sup>1</sup> Здесь возможен и перевод «на юг».

<sup>2</sup> Via Crucis (Крестный Путь) — католическое богослужение, которое проводится в Страстную Пятницу и на котором вспоминают основные моменты крестного пути Иисуса Христа. В народной традиции Via Crucis — это также мистерия страстей господних, разыгрываемая представителями разных церковных приходов и общин. Например, в Италии в последнее время в данной мистерии нередко участвуют профессиональные актеры, а организация представлений активно поддерживается не только церковью, но и муниципальными властями. Для греков Калабрии такая традиция является признаком католического влияния, как и для греков, проживающих, например, на островах Эптаниса. В новогреческой литературе также есть описание мистерии, напоминающей Via Crucis, в повести Н. Казандзакиса «Христа

вок из Откровения Иоанна и его описание Нового Иерусалима<sup>3</sup>, а также вспомнить прагматику текста как заговора против болезней, тогда дерево, которому уподобляется Христос, может рассматриваться и как Дерево Жизни. Вообще, в славянских и греческих народных заговорах встречается мотив *Arbog Vitae*, возле которого отдыхает Господь, восходящий, по всей видимости, к апокрифической Книге Еноха: «И Дерево Жизни на месте том, где почивет Господь, когда входит Господь в Рай, и Дерево то отменно благовонием своим несказуемым» (2 Енох, 5). В фольклорных текстах ряд персонажей, почивающих у райского древа, расширяется до Богородицы, святых, мифологических персонажей. Они могут располагаться не *под* деревом, а на его кроне или ветвях.

### 3.

Христос в понтийской песне, имеющей сходный сюжет с калабрийским заговором-гимном, находится на вершине древа:

*Ο Σταυρωμένος Χριστός,  
Δέντρον, δέντρον ξεφάντωτον, δέντρον  
ξεφάντωμένον,  
σὴν κορφήν κάθεται ο Χριστόν,  
ἡ Παναγία σὴ ρίζαν,  
σ' ἄκρας κάθουν οἱ Ἀγγελοὶ,  
σὰ φύλλα οἱ Προφητάδες,  
κι ἐψάλναν κι ἐπροφήτευσαν  
καὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ Πάθη... (Θήρας Σ)*

*Распятый Христос.  
Дерево, дерево пыльное, дерево  
распустившееся,  
на вершине сидит Христос,  
у корней — Богородица,  
по краям — ангелы,  
на листьях — пророки,  
которые пели и пророчили  
Христовы страсти.*

Дерево в новогреческих народных песнях подобного рода в определенной мере представляет модель христианского мира, иерархию священных лиц. Такие песни вызывают в памяти традиционную систему росписи византийского храма с Христом-Пантократором в куполе, то есть на самой верхней точке сакральной постройки. Ниже обычно изображаются ветхозаветные пророки или евангелисты, затем сюжеты, связанные

распинают вновь»: крестьяне вымышленной азиатской деревушки Ликвориси разыгрывают сцену распятия Христа.

<sup>3</sup> Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов (Откр. 22:2).

с Богородицей. Следует также обратиться к иконографическому сюжету, символически изображающему родословную Христа от царя Давида в виде так называемого «Иесеева древа», растущего из тела Давидова родителя Иесея и имеющего на своих ветвях медальоны с изображениями ветхозаветных царей, пророков, предвидевших пришествие Мессии. Крону дерева, как правило, венчает изображение Христа или Богоматери с Христом-младенцем.

#### 4.

В приведенных выше текстах не упоминается, с каким именно деревом связан Христос. В новогреческих рождественских колядках с образом Христа иногда связывается кипарис или смоковница. Но наиболее часто в таких текстах упоминается олива. На Кипре в пятницу Пасхальной недели поется следующая песня, повествующая о том, как евреи привязали Христа к оливе, но та отпустила его, за что и была наделена благами дарами:

*...έκατσαν τῷ έμπλεξαν έναν καλό ἔῶινάτῳ.  
 πκιάννουν το τῶι κρεμμάζου το πάς στης ελιάς τον κλώνο.  
 Εσύ, ελιά μου, λύσε με τῶι να σου δώσω χάρις  
 να κάμνεις τες ελιοόσες σου τῶι να 'ν γεμάτες λάδι  
 τῶι δίχα του λιάτῳ σου μωρόν μά μέν βαφτίζου  
 τῶι δίχα του λιάτῳ σου μνημάν να μέν σφραγίζου.  
 Εσείστην, επολύστην, ήρτεν Κύριος κάτω» (Ρουσουνίδης Α.Χ.).  
 ...взяли и связали хорошую веревку,  
 схватили его и подвесили на ветке оливы.  
 Отпусти меня, олива моя, дам я тебе за это дар,  
 плоды твои будут полны масла,  
 и без маслица твоего ни дитя не окрестят,  
 и без маслица твоего ни одну могилу не закроют<sup>4</sup>.  
 Сотряслась олива, освободилась, сошел с нее Господь.*

Настоящий отрывок является своеобразной аллюзией на сцену из Евангелия (Мф.27.42), в которой иудеи, насмехаясь, призывают Спа-

<sup>4</sup>Буквально «не запечатают». В отдельных регионах Греции (Крит, Фракия) был принят обряд «печатания» могилы: над могилой лопатой чертили знак креста и крестообразными движениями бросали на гроб землю. При этом произносились особые молитвы и совершалось каждение лампадкой. Для разжигания лампадки использовалось оливковое масло.

сителя сойти с креста, чтобы они уверовали. Однако, в отличие от канонической традиции, фольклорный Христос показывает свою божественную силу и силу демиурга в полной мере. В этой песне, носящей также этиологический характер, Христос висит, привязанный к ветке оливы, а затем сходит с нее, подобно иллюзионисту, освобождающемуся из пут. Кроме того, сотрясающееся дерево предполагает, что, прежде чем сойти с дерева, Христос должен был раскачиваться на ветке.

Более явно заявлен мотив раскачивания в колыбельной из архива Салоникиского Университета:

<i>Στη καρδιά έχει ένα χρυσό κλαvί,</i>	<i>На ореховом дереве — золотая ветка,</i>
<i>Στο χρυσό κλαvί έχει χρυσή κοvνια,</i>	<i>На ветке — золотая люлька<sup>5</sup>,</i>
<i>Σ'αvτή 'vαι κοvτσουτσούκ</i>	<i>В ней —?</i>
<i>Σ'αvτή κοvνάει Χριστός αγόρι<sup>6</sup>.</i>	<i>В ней качается Христос-мальчик.</i>

Однако в этом тексте присутствует и уже упомянутый выше мотив «почивания на дереве». Примечательно, обычно орех (если более точно — лещина) связан с негативными мифологическими персонажами. Под лещиной собираются ведьмы, в ореховых скорлупках, согласно балканским поверьям, в ночь перед рождеством по воде поднимаются каликандзары, что, в свою очередь, напоминает еще об одном варианте древа, связанного с Христом. В новогреческом фольклоре присутствует сюжет о древе, «держателем земли». Древо расположено в подземном мире, а каликандзары пытаются спилить или срубить его. Но в ночь Рождества Христова готовое рухнуть дерево обновляется [Μεγας 1992: 40–42]. Обновляющееся на рождество древо отсылает к известному мифологическому мотиву умирающего и воскресающего бога и возвращает к строке из калабрийского текста, в которой происходит отождествление Христа с деревом. Стоит помнить и близости фольклорных текстов к апокрифам, в которой образ Христа-ребенка иногда более близок хтоническим персонажам. В неканонических преданиях о детстве Христа<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Слово κοvνια может быть переведено и как качели, но, поскольку речь идет о колыбельной, скорее всего, имеется в виду люлька.

<sup>6</sup> Та αρχεία του ΑΠΘ, χειρογρ. 589.

<sup>7</sup> Например арабское «Евангелие детства».



Иисус-мальчик управляет животными и чудовищами, совершает чудеса, мстительно карая обидчиков и награждая последователей. Подобные мотивы присутствуют и в народных этиологических легендах, объясняющих те или иные свойства растений. В этих легендах Христос *прячется* на дереве от преследователей. Соответственно, деревья, оказавшие Христу помощь, скрывшие его, наделяются благими свойствами, а предавшие его, наказываются бесплодием, дурным запахом и т. д.

Согласно критскому преданию, оливковое масло произошло из слез Христа, который спрятался от ищущих его евреев на оливе. В данном случае появляется также мотив Христа, спящего и плачущего на дереве:

*Τέλος έφτασε σε μία ελιά, κάθησε σ'αυτήν κι ακούμπησε το κεφάλι του στον κορμό της, ύπνο λίγο για να πάρη... ..Από τη μεγάλη του στενοχωρία ξέσπασαν τα δάκρυα ... Ποτισμένη με τα δάκρυα του Χριστού είναι ευλογημένο δέντρο η ελιά κι αυτός είν'ο λόγος που βγάξει το λάδι, το πιο νόστιμο... (Λουκοπούλος Δ.)*

*Наконец, добрался он до оливы, сел на ней и прислонил голову к стволу, чтобы немного вздремнуть... Но от великой печали заплакал... Воспелная слезами Христа, олива — благословенное дерево, именно поэтому дает она самое вкусное масло.*

Сходная легенда повествует о мирте и лавре или о мирте или олеандре. Христос прячется в листьях мирта, и тот не выдает его, за что наделяется позитивными свойствами. Лавр (в другом варианте олеандр), напротив, выдает прячущегося в его листьях Сына Божьего, за что ветви первого стелют под ноги во время церковных праздников, а второй становится ядовитым.

Особенно интересной представляется легенда из деревни Полидендро<sup>8</sup> (сев. Греция), в которой Христос *спрятался на дереве и так посмеялся над своими врагами*:

*Οι Εβραίοι κυνηγούσαν το Χριστό πολλά και αυτός τούς έφευγε- έφευγε και έφτασε ένα μεγάλο δέντρο, ελιά, και σ'αυτό κρύφτηκε και εγέλασε τους εχθρούς.*

*Евреи много преследовали Христа, а он убежал и убежал, пока не добрался до большого древа, оливы, и спрятался на нем и посмеялся над своими врагами.*

<sup>8</sup> Записано автором работы, февраль 2006 г.

Безусловно, в данном отрывке глагол *εγέλασε* (*посмеялся*) употреблен в переносном значении *περηxitрил, обманул*, которое, впрочем, еще менее соотносится с традиционным образом Сына Божьего.

### 5. Заключение

Итак, при анализе новогреческого фольклора мы обнаруживаем как буквальное следование церковной традиции, продублированной в священных текстах, церковной живописи и архитектуре, так и любопытные отклонения от традиции, обнаруживающие связь с апокрифами.

Диапазон действий, совершаемых Христом на дереве по материалам новогреческого фольклора достаточно широк. Причем персонаж здесь не всегда статичен, что характерно для традиционной церковной интерпретации, в которой Христос может сам уподобляться дереву, сидеть на вершине дерева, может быть распят на древе<sup>9</sup>. В новогреческих фольклорных текстах Христос может быть подвешенным на ветви и даже спать на дереве, сходить с дерева, прятаться в листве, плакать и даже смеяться.

### Список литературы

- Топоров Н. И. Древо мировое // Мифы народов мира. М.: «Советская энциклопедия», 1994.
- Θήρας Σ. Τα τραγούδια του Πόντου. Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης Παιδεία, 1988.
- Λουκοπούλος Δ. Νεοελληνική μυθολογία. Ζώα-φυτά. Αθήνα, 1940.
- Μέγας Γ. Α. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα: Οδυσσεύς, 1992.
- Πετρόπουλος Γ. Στοιχεία γραϊκάνικης ποίησης. Αθήνα: Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 2000.
- Ρουσουνίδης Α. Χ. Δένδρα στην ελληνική λαογραφία με ειδική αναφορά στην Κύπρο. Λευκωσία: Κέντρο επιστημονικών ερευνών Κύπρου, 1988.

---

<sup>9</sup> Можно вспомнить картину Pasino di Bonaguida (XIV в. Галерея Академии, Флоренция), изображающую Христа висящим, подобно скандинавскому Одину, на Древе Жизни.

## THE MOTIF OF CHRIST ON A TREE IN MODERN GREEK FOLKLORE

*S.A. Sidneva*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
lucia80@mail.ru*

The present paper examines the motif of Christ on a tree, found in demotic religious songs and etiological legends about plants. Analysis of this motif in Modern Greek folklore shows that in some cases the church tradition is followed, while in other cases there are interesting deviations from the tradition, bearing a relation to the Apocrypha.

**Key words:** *Modern Greek folklore, folklore motifs, Christ on a tree*

### References

- Loukopoulos D.* Neoelliniki mithologyia. Zoa-phita. Athens, 1940.  
*Megas G. A.* Ellinikes yiortes kai ethima tis laikis latrias. Athens: Odisseas, 1992.  
*Petropoulos G.* Stikhia graikanikis piisis. Athens: Kentro Epistimonikon Erevnon, 2000.  
*Rousounidis A.Kh.* Dendra stin elliniki laographia me idiki anaphora stin Kipro. Nicosia: Kentro epistimonikon erevnon Kiprou, 1988.  
*Thiras S.* Ta tragoudia tou Pontou. Thessaloniki: Malliaris Paidia, 1988.  
*Toporov N. I.* Drevo mirovov // Mify narodov mira. M.: «Sovetskaya ehnciklopediya», 1994.

## ЖАНРОВО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ГРЕКОЯЗЫЧНЫХ ТЕКСТОВ ИНСТРУКЦИЙ ПО ПРИМЕНЕНИЮ ЛЕКАРСТВЕННЫХ ПРЕПАРАТОВ

*А. А. Столярова*

*Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина  
anna.stolyarova@mail.ru*

В статье исследуются жанрово-стилистические особенности современных текстов инструкций по применению лекарственных препаратов на новогреческом языке, выявляются и объясняются их причины. Поставленная цель обусловила необходимость рассмотрения структуры данных документов и анализа изучаемых текстов на всех языковых уровнях. Проведенное исследование позволяет утверждать, что тексты инструкций к медпрепаратам лежат в плоскости научно-популярного подстиля.

**Ключевые слова:** инструкция по применению лекарственных препаратов, жанр, научный стиль, научно-популярный подстиль, официально-деловой стиль, структура текста, лингвистические особенности, димотика, кафаревуса

### 1. Введение

В пределах данного исследования предпринимается попытка установить основные жанрово-стилистические особенности современных текстов инструкций по медицинскому применению лекарственных средств на новогреческом языке. Актуальность выбранной темы обусловлена «ростом удельного веса медицинского дискурса в социальной коммуникации» [Боцман 2006: 1] и оформлением на стыке официально-делового и научного стилей жанра инструкций, в том числе такого типа текстов, как инструкция по применению медпрепаратов. Невиданный прогресс в медицине и, в частности, в фармацевтической промышленности, по-

зволлил поставлять на рынок огромное количество новых препаратов для лечения разнообразных заболеваний. Спрос на фармацевтическую продукцию в мире продолжает расти. Однако лекарства — весьма специфический товар. Неправильная схема лечения, небольшая передозировка — и здоровье, а иногда и жизнь пациента оказывается под угрозой. Именно поэтому постепенно были выработаны строгие стандарты, регламентирующие форму и содержание сопроводительной документации к лекарствам. В последнее время изучением различных аспектов инструкций по применению лекарственных препаратов на материале конкретных языков занимались, в частности, А. Боцман — на материале английского языка [Боцман 2006], Н. Антонова — на материале русского языка [Антонова 2011], Н. Лещенко — на материале украинского и английского языков [Лещенко 2012]. Несмотря на наличие ряда исследований по данной теме, проблема стилевой принадлежности инструкций к медпрепаратам до сих пор не решена. Наиболее распространенной является точка зрения на них как на тексты, объединяющие в себе черты научного и официально-делового стиля.

## 2.

Приступая к изучению инструкций к медпрепаратам, следует оговориться, что они бывают трех видов. К первому относятся тексты, предназначенные исключительно для специалистов и, соответственно, содержащие большое количество непонятных рядовому пациенту терминов. Ко второму виду принадлежат инструкции, рассчитанные на пациентов и поэтому написанные значительно более простым и доступным неспециалисту языком. По-гречески они называются *Φύλλο οδηγιών για το χρίστη*, по-русски — *Листок-вкладыш. Информация для пациента*. В этих инструкциях наиболее рельефно проявляются черты научно-популярного подстиля. Наконец, третья группа объединяет инструкции, предназначенные как для медиков, так и для неспециалистов. В пределах данной работы объектом нашего анализа являются тексты инструкций, рассчитанные на неспециалистов, то есть листки-вкладыши с необходимой рядовому пациенту информацией. Материалом исследования послужили тексты двух десятков инструкций к лекарственным препаратам из личного архива автора, а также доступные в сети Интернет. Общий объем проанализированного материала составляет около пятидесяти страниц.

Достаточно беглого взгляда на изучаемые тексты, чтобы заметить, что все они имеют стандартный набор структурно-смысловых блоков. Возможны лишь несущественные различия в размещении блоков текста и некоторые вариации названий рубрик в них. Повторимся, эти расхождения незначительны, поскольку требования к содержанию инструкций к медикаментам регламентированы законодательно.

### 3.

Для инструкций по применению лекарственных препаратов характерна трехчастная структура: текст состоит из трех блоков. Первый блок является вступительным (описательным). Нередко он никак не озаглавлен, иногда имеет подзаголовок *Προσδιορισμός του φαρμακευτικού προϊόντος* (*Характеристика медицинского препарата*). Второй блок называется *Τι πρέπει να γνωρίζετε για το φάρμακο* (*Что вы должны знать о лекарственном средстве*). Третий блок принято называть *Πληροφορίες για την орθολογική χρήση των φαρμάκων* (*Сведения о правильном употреблении лекарств*). Последний является совершенно идентичным для всех инструкций, поскольку содержит информацию о том, как вообще следует обращаться с лекарствами.

Первый блок в обязательном порядке содержит следующие рубрики: *Όνομασία* (*Название*), *Σύνθεση* (*Состав*), *Φαρμακοτεχνική μορφή* (*Лекарственная форма*), *Περιεκτικότητα / Περιεκτικότητα σε δραστική ουσία* (*Содержание действующего вещества*), *Περιγραφή — Συσκευασία* (*Описание — Упаковка*), *Φαρμακοθεραπευτική κατηγορία* (*Фармакотерапевтическая группа*), *Υπεύθυνος κυκλοφορίας* (*Ответственный за распространение*), *Παρασκευαστής* (*Производитель*).

Второй блок (*Τι πρέπει να γνωρίζετε για το φάρμακο*) является регламентативно-нормативным и предупредительным. В нем содержатся основные сведения, ради которых пациент читает инструкцию: как принимать лекарство, какие существуют противопоказания для приема препарата и какие возможны побочные эффекты. Обязательными рубриками данного блока являются следующие: *Γενικές πληροφορίες* (*Общие сведения*), *Ενδείξεις* (*Показания*), *Αντενδείξεις* (*Противопоказания*), *Ειδικές προφυλάξεις και προειδοποιήσεις κατά τη χρήση* (*Меры предосторожности при применении*). В последнюю рубрику, как правило, входят подпункты: *Γενικά* (*Общее*), *Χρήση κατά την κύηση και τον θηλασμό* либо *Κύηση* и *Γαλουχία* (*Применение в период беременности и кормления грудью*).

δью), Χρήση σε παιδιά / Παιδιά (Дети), Χρήση στους ηλικιωμένους / Ηλικιωμένοι (Пациенты пожилого возраста), Ικανότητα οδήγησης και χειρισμού μηχανημάτων / Επίδραση στην ικανότητα οδήγησης και χειρισμού μηχανημάτων (Способность влиять на скорость реакции при управлении автотранспортом или работе с другими механизмами), а также Ιδιαίτερες προειδοποιήσεις για τα περιεχόμενα έκδοχα (Специальное предупреждение об индифферентных веществах в составе препарата). Далее следуют рубрики: Αλληλεπιδράσεις με άλλα φάρμακα και ουσίες (Взаимодействие с другими лекарственными средствами и другие виды взаимодействий), Δοσολογία (Дозы), Υπερδοσολογία — Αντιμετώπιση (Передозировка и борьба с ней), Τι πρέπει να γνωρίζετε στην περίπτωση που παραλείψατε να πάρετε κάποια δόση (Что необходимо знать в случае пропуска приема дозы), Ανεπιθύμητες ενέργειες (Побочные действия), Ημερομηνία λήξης του προϊόντος (Срок годности препарата), Ιδιαίτερες προφυλάξεις για τη φύλαξη του προϊόντος (Условия хранения препарата), Ημερομηνία τελευταίας αναθεώρησης του φύλλου οδηγιών (Дата внесения последних изменений в инструкцию), Τρόπος διάθεσης (Категория отпуска лекарственного препарата).

#### 4.

Τекст инструкции к медпрепаратам обладает дискретной структурой. Он максимально формализован, нейтрален, однако в нем сильна интенция совета, предупреждения, иногда довольно категорично сформулированных. В начале некоторых текстов содержится обращение к пациенту, в котором производитель призывает внимательно ознакомиться с инструкцией. Современный текст инструкции к лекарственному средству по своей структуре больше всего напоминает законодательные тексты, поскольку в последнее время каждую из упомянутых нами рубрик и ее подпункты принято нумеровать. Важная роль отводится также параграфическим средствам — использованию различных шрифтов (курсива, жирного шрифта), подчеркиванию, выделению цветом и т. д.

Основных речевых тактик в анализируемых текстах можно выделить три: тактика информирования путем описания (*Τα δισκία είναι λευκά και κυκλικά. Είναι συσκευασμένα σε 6 blister των 10 δισκίων*); предупреждения (*Η θεραπευτική αγωγή θα πρέπει να πραγματοποιείται κάτω από το προσεκτικό αιματολογικό έλεγχο ..., Μην μασάτε ή διαλύετε το δισκίο*); побуждения к действию (*Ενημερώστε τον ιατρό σας ή τον φαρμακοποιό σας σχετικά με όποια ιατρικά προβλήματα έχετε ή είχατε στο παρελθόν ...*).

Анализ текстов инструкций на морфологическом уровне дает возможность убедиться, что в них вполне в русле научного и официально-делового стилей широко употребляются глагольные формы в страдательном залоге:

*Συνήθως δεν προκαλείται δυσκοιλιότητα ή διάρροια που μπορούν να προκαλέσουν τα επί μέρους δραστικά συστατικά του παρασκευάσματος (Aludrox).*

*Τα μαλακά καψάκια Navelbine δεν πρέπει να χορηγούνται ταυτόχρονα με ακτινοθεραπεία που το πεδίο της περιλαμβάνει το ήπαρ (Navelbine).*

## 5.

Еще одной особенностью текстов инструкций является, как уже указывалось, их регулятивный характер. Последнее достигается за счет широкого употребления глагольных форм в повелительном наклонении:

*Φυλάξτε αυτό το φύλλο οδηγιών χρήσης (Xozal).*

*Εάν έχετε περαιτέρω απορίες, ρωτήστε το γιατρό σας (Olenxa).*

*Επιθέσατε κάθε βράδυ πριν την κατάκλιση, λίγη κρέμα πάνω στην ουλή (Kelosoft).*

Чаще всего используются отрицательные формы императива, выраженные при помощи зависимого наклонения с частицей *μη*). Именно так производитель предупреждает пациента о всевозможных опасностях, подстерегающих его при употреблении соответствующего препарата:

*Μη μασάτε ή διαλύετε το δισκίο. Μην ζαπλώνετε μετά την κατάπαυση του δικίου Dargol. Μην λαμβάνετε το Dargol πριν σηκωθείτε από το κρεβάτι. Μην προκαλέσετε εμετό και μην ζαπλώσετε (Dargol).*

Иногда отрицательные глагольные формы в повелительном наклонении заменяются модальным глаголом *απαγορεύεται*:

*Απαγορεύεται η λήψη του φαρμάκου, εάν έχετε έλκος στομάχου ή δωδεκαδακτύλου (Aspirin-C).*

Смягченные, некатегоричные формы побуждения, которые также выражаются с помощью зависимого наклонения, в анализируемых текстах практически не встречаются. Едва ли не единственными встретившимися нам примерами являются следующие:

*Να φυλάτε το Dargol σε θερμοκρασία δωματίου (Dargol).*

*Τα δισκία να μασώνται και να ανακινείται καλά το περιεχόμενο του φιαλιδίου πριν από τη χρήση (Aludrox).*



Советы и предупреждения в рассматриваемых текстах выражаются также с помощью модальных глаголов, чаще всего *πρέπει*:

*Το δισκίο Dargol πρέπει να καταπίνεται με ένα γεμάτο ποτήρι νερό βρύσης (Dargol).*

*Κατά τη διάρκεια του θηλασμού θα πρέπει να συμβουλευτείτε το γιατρό σας πριν το χρησιμοποιήσετε (Kelosoft).*

*Δεν πρέπει να διακοπεί πρόωρα η θεραπεία με τη κρέμα Kelosoft (Kelosoft).*

Помимо приведенных выше вариантов предупреждения возможна также форма предупреждения, характерная для законодательных текстов, в которых глаголам в императиве предпочитают формы в изъявительном наклонении. Таким образом, приказ формулируется как описание. Например, вместо *Να φυλάτε το φάρμακο σε θερμοκρασία δωματίου* или *Διατηρείστε τη φιάλη κλειστή* встречаются и такие варианты, как *Διατηρείται σε δροσερό μέρος (κάτω των 25°C)* (Pyralvex). Кроме того, возможно формулирование советов с использованием следующих глаголов:

*Δεν συνιστάται η χορήγηση του φαρμάκου σε παιδιά κάτω των 12 ετών. Το ακετυλοσαλικυλικό οξύ, ως αναλγητικό, ενδείκνυται για την ανακούφιση του πόνου. Η χορήγηση Aspirin-C κατά το πρώτο και το τελευταίο τρίμηνο της εγκυμοσύνης αντενδείκνυται (Aspirin-C).*

Предположения о вероятности возникновения тех или иных симптомов в случае приема описываемого препарата могут формулироваться с использованием модального глагола *μπορώ* или безличного *μπορεί*, а также выражений с модальным значением:

*Οι ανεπιθύμητες ενέργειες από τον οισοφάγο μπορεί να επιδεινώσουν αν οι ασθενείς συνεχίσουν να παίρνουν το Dargol (Dargol).*

*Τα φάρμακα αυτής της κατηγορίας ενδέχεται να προκαλέσουν αφύσικες κινήσεις κυρίως του προσώπου ή της γλώσσας (Olenxa).*

*Είναι πιθανόν τροφές ή ροφήματα να μειώσουν την δράση του Dargol (Dargol).*

*Είναι απίθανο να εμφανιστούν προβλήματα σε τυχόν χρήση υπερβολικής ποσότητας του φαρμάκου (Kelosoft).*

## 6.

Тексты современных инструкций к медпрепаратам написаны простым, доступным каждому пациенту языком, в них практически отсутствуют элементы кафаревусы, присущие как научному, так и официально-деловому стилям новогреческого языка. Нам почти не встречались архаизированные окончания, книжные причастия, устаревшие предлоги

и наречия. Не свойственные димотике причастия употребляются лишь в составе медицинских терминов: *αναβράζοντα δισκία, μασώμενα δισκία, θεράπων ιατρός*. Изредка можно встретить устаревшие формы повелительного склонения. Например:

*Διατηρείστε τη φιάλη κλειστή (Aludrox).*

*Επιθέσατε κάθε βράδυ πριν την κατάκλιση λίγη κρέμα πάνω στην ουλή (Kelosoft).*

Отличительной чертой текстов инструкций к медпрепаратам на лексическом уровне, естественно, является наличие значительного количества медицинских терминов — прежде всего названий органов, заболеваний, симптомов и действующих веществ: *ακετυλοσαλικυλικό οξύ, ασκορβικό οξύ, δραστική ουσία, ρευματοειδής αρθρίτιδα, ηπατική ανεπάρκεια, έλκος στομάχου, γαστρεντερική αιμορραγία, υπογλυκαιμία* и т. п. Необходимо отметить, что современная греческая медицинская терминология в значительной степени состоит из т. н. терминов-эллиногенов (по-гр. *ελληνογενείς ζένοι όροι*), то есть слов, созданных западными учеными на основе древнегреческих корней, поскольку древнегреческий наравне с латынью традиционно служили строительным материалом для создания новых терминологических единиц в различных отраслях науки. Эти слова были легко ассимилированы кафаревусой, а со временем практически без изменений (за исключением морфологических) унаследованы димотикой. Именно поэтому в них часто ощущается книжность: вместо *το σικώτι* употребляется *το ήπαρ*, вместо *στομαχικός* — *γαστρικός* и т. д.

Важно отметить, что названия всех препаратов, вне зависимости от того, где они производятся — в Греции или в других странах, всегда пишутся латиницей: PYRALVEX, SANORVIL, NAPROSYN. Названия некоторых действующих веществ в переводных инструкциях к зарубежным препаратам оставляют на английском языке, который постепенно вытесняет латынь:

*Δραστικά συστατικά: Aluminium Hydroxide, Magnesium Hydroxide, Alendronate sodium (Ebixa).*

*Άλλα συστατικά: Confectioner's Sugar, Starch Maize, Hydrogenated Vegetable Oil, Peppermint Oil, Flavor compound (Aludrox).*

Присутствие английской лексики не ограничивается названиями действующих и дополнительных веществ в составе лекарств. При этом

английские слова остаются совершенно неосвоенными, продолжают передаваться буквами латинского алфавита, нередко пишутся с флексиями, свойственными английскому языку, например с окончанием множественного числа -s:

*Kυτίο που περιέχει 1 blister από αλουμίνιο με foil ασφάλειας (Navelbine). Συσκευασία 30 ζαχαρόπηκτων (πράσινα) σε blisters (Librax).*

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что на данном этапе греческий язык не способен переварить огромное количество английских слов, попадающих в него с каждым новым открытием и изобретением, большинство из которых делается за пределами Греции.

Для того, чтобы тексты инструкций были доступнее для пациентов, термины нередко заменяют нетерминологической лексикой с тем же значением. К примеру, термин *θηλασμός* довольно часто заменяют общеупотребительным словом *γαλουχία*. Иногда авторы инструкций прибегают к пояснительному метатексту, который заключается в скобки:

*Η Aspirin-C μπορεί να προκαλέσει ανεπιθύμητες ενέργειες όπως ναυτία, έμετο και γαστρεντερική αιμορραγία (μαύρα κόπρανα) (Aspirin-C).*

### 7.

Анализ синтаксиса текстов изучаемых инструкций подтверждает, что он во многом подходит на синтаксис, характерный для научно-популярного подстиля и официально-делового стиля. Тем не менее по сравнению с текстами классических документов и научных статей в них значительно больше простых предложений:

*Το Dargol ενδείκνυται για την θεραπεία της μετεμμηνοπαυσιακής οστεοπόρωσης (Dargol).*

*Πιείτε το διάλυμα αμέσως μετά τη διάλυση (Olenxa).*

Среди сложноподчиненных предложений первенство принадлежит придаточным условным предложениям, поскольку авторы инструкции стремятся предусмотреть все возможные сценарии развития событий в случае начала приема пациентом конкретного препарата:

*Αν πάρετε μεγαλύτερη δόση πόσιμου διαλύματος Xozal από την κανονική, στους ενήλικες μπορεί να προκληθεί υπνηλία (Xozal).*

*Σε περίπτωση που θεωρείτε ότι το φάρμακο σας προκάλεσε κάποια ανεπιθύμητη ενέργεια παρακαλούμε να τη γνωστοποιήσετε στο θεράποντα ιατρό σας (Dargol).*

*Εάν πάσχετε από άνοια, εσείς ή ο φροντιστής συγγενής σας θα πρέπει να ενημερώσει το γιατρό σας (Olenxa).*

Часто употребляются придаточные предложения цели:

*Για να είναι αποτελεσματικό και ασφαλές το φάρμακο που σας χορηγήθηκε θα πρέπει να λαμβάνεται σύμφωνα με τις οδηγίες που σας δόθηκαν (Megarubicin).*

*Μην πάρετε διπλή δόση για να αναπληρώσετε τη δόση που ξεχάσατε (Olenxa).*

Кроме того, довольно широко представлены придаточные причины, в которых мотивируются запреты и ограничения:

*Η ταυτόχρονη χορήγηση Navelbine με itraconazole πρέπει να αποφεύγεται, γιατί μειώνεται ο μεταβολισμός του αντιμυκητιακού παράγοντα από το ήπαρ. Απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή κατά τη συγχορήγηση του φαρμάκου με mitomycin C γιατί αυξάνεται ο κίνδυνος τοξικότητας (Navelbine).*

## **8. Заключение**

Проведенное исследование позволяет прийти к выводу, что инструкции по применению лекарственных препаратов имеют много общего с другими типами текстов жанра инструкций, в частности с изучавшимися нами ранее инструкциями к бытовым приборам, которые также рассчитаны на рядовых пользователей [Столярова 2013]. В то же время инструкции к медпрепаратам отличаются особой структурой, поскольку у них другое предназначение. Анализ структуры текстов листовок-вкладышей показал, что она во много сходна со строением законодательных текстов, поскольку каждый блок и пункт пронумерован, как главы, статьи и пункты в тексте закона. Написанные в целом простым языком, практически лишены элементов кафаревусы, они содержат некоторое количество медицинских терминов, что приближает их к текстам научного стиля. В то же время термины в них нередко заменяют общеупотребительными эквивалентами или дают в скобках пояснение, так как каждый пациент, вне зависимости от образовательного уровня и специальности, должен в точности уяснить себе, как принимать препарат и какие возможны побочные эффекты. Все вышесказанное позволяет утверждать, что тексты инструкций по применению лекарственных препаратов в целом лежат в плоскости научно-популярного подстиля.

### Список литературы

- Антонова Н. Ю. Коммуникативная точность специального текста (на материале инструкций по применению лекарственных препаратов): автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук. Волгоград, 2011.
- Боцман А. В. Структурно-семантические и прагматические особенности фармацевтических текстов (на материале англоязычных инструкций до применения лекарственных препаратов): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук. К., 2006.
- Леценко Н. О. Лексические особенности украинскоязычных и англоязычных инструкций с применением медицинских средств (на материале сети Интернет) // Лингвистические исследования: сб. науч. пр. ХНПУ им. Г. С. Сковороды. Харьков, 2012. Вып. 33. С. 8–13.
- Столярова А. А. Мовностилістична та композиційна специфіка текстів інструкцій до побутової техніки новогрецькою мовою // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики: зб. наук. пр. К.: Логос, 2013. Вып. 24. С. 374–381.

## GENRE AND STYLISTIC FEATURES OF THE TEXTS OF PHARMACEUTICAL INSTRUCTION LEAFLETS IN MODERN GREEK

*A.A. Stolyarova*

*Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine  
anna.stolyarova@mail.ru*

The present article studies basic genre and stylistic features of contemporary texts of pharmaceutical instruction leaflets in Modern Greek. The conducted analysis enabled the author to find out their reasons and to explain them. The aim of the research determined the need to study the structure of the texts in question as well as to analyze them on every linguistic level. The conducted research confirms that the texts of pharmaceutical instruction leaflets belong to the substyle of popular scientific prose.

**Key words:** *pharmaceutical instruction leaflet, genre, scientific style, the substyle of popular scientific prose, the style of official documents, text structure, linguistic peculiarities, demotic, katharevousa*

## References

- Antonova N. Yu.* Kommunikativnaya tochnost' special'nogo teksta (na materiale instrukcij po primeneniyu lekarstvennyh preparatov): avtoref. diss. na soiskanie uch. stepeni kand. filol. nauk. Volgograd, 2011.
- Bocman A. V.* Strukturno-semantichni ta pragmatichni osoblivosti farmacevtichnih tekstiv (na materiali anglo-movnih instrukcij do vzhivannya likars'kih preparativ): avtoref. dis. na zdobuttya nauk. stupenya kand. filol. nauk. K., 2006.
- Leshchenko N. O.* Leksichni osoblivosti ukraïnomovnih ta anglo-movnih instrukcij z uzhyvannya medichnih zasobiv (na materiali merezhi Internet) // Lingvistichni doslidzhennya: zb. nauk. prac' HNPU im. G. S. Skovorodi. Harkiv, 2012. Vip. 33. S. 8–13.
- Stolyarova A. A.* Movnostilistichna ta kompozicijna specifika tekstiv instrukcij do pobutovoï tekhniki novogrec'koyu movoyu // Problemi semantiki, pragmatiki ta kognitivnoï lingvistiki: zb. nauk. prac'. K.: Logos, 2013. Vip. 24. S. 374–381.

## РОД И РОДСТВО В ГРЕЧЕСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ

*О.В. Чёха*

*Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
tchoekha@gmail.com*

В статье рассматривается концепт родства в новогреческом народном календаре, т. е. народные представления о хрононимах (месяцах, неделях, днях, отдельных праздниках) как о фольклорных персонажах, приходящихся друг другу родственниками, членами одной семьи. На основании текстов календарных поговорок, загадок, сказок и легенд можно сделать вывод, что категоризация календаря через семейно-родственный код возможна лишь отчасти.

***Ключевые слова:** фольклор, народный календарь, концепт родства, персонификация*

### 1. Введение

В настоящем докладе речь пойдет о семейно-родственном коде греческого народного календаря, т. е. приписываемые календарным единицам (месяцам, дням, неделям, отдельным праздникам) родственные отношения в народных представлениях и фольклорных текстах.

Очевидно, что для того, чтобы такие единицы могли быть соотнесены друг с другом по принципу брат — сестра, сын — отец и т. д., они должны персонифицироваться, т. е. представляться носителям традиционной культуры живыми мифологическими существами мужского или женского пола. При этом гендерную принадлежность подобных персонажей во многом предопределяет грамматический род слова — гиперонима (месяц, день, неделя). Так, новогреческое μήνας ‘месяц’ — слово мужского рода, и потому месяцы в фольклорных текстах — это всегда мужчины. Напр., на Крите январь представляют себе в виде седобородого старика, который идет издалека, по пути встречает мойр (богинь человеческих судеб), здороваются с ними и выспрашивает у них челове-

ческие секреты [Φραγκάκι 1979:13–14]. Ср. этот же мотив в подблюдной песне с о-ва Нисирос (Додеканиса): *Ω Γενάρη καλαντάρη, / καλαντοχτυπάς κοντάρη / εκεί που πας στην έρημο, / στην Ψέρημο, / στον Ιορδάνη ποταμό, <...> εκεί είν'κ'έμε η μοίρα μου / κι ο άνδρας μου που θα πάρω / ή κουτσός, ή στραβός / απόψε θέλω να τον δω.* [Колядник — январь, / ударяющий посохом в такт колядным песням! / Там, куда ты направляешься, в пустыне, / на Псеримосе, / на Иордане — реке, <...> там сидит и моя мойра (досл. доля), / и муж, которого я получу./ Хромого ли, кривого ли, / а хочу я его увидеть сегодня вечером] [Σιέττος 1975:151]. В сказке бедная вдова набредает в горах на круглый шатер, в котором видит двенадцать молодых, которые оказываются месяцами, и после того, как женщина каждого из них похвалила, одаривают ее золотом.

## 2.

Как правило, в народных представлениях месяцы — это б р а т ь я . Ярким примером служит записанная на Кикладах легенда, разрабатывающая популярный в греческом фольклоре сюжет о несчастливой женитьбе месяца марта и, вследствие этого, об изменчивой мартовской погоде [Πολίτης 1965:621–622]. В подобных легендах Март олицетворяется в виде человека, но, персонифицируясь, остается все тем же месяцем с присущими ему календарными характеристиками, другими словами, он сохраняет свое место в народном календаре (Для сравнения — персонифицированная Пятница (*Παρασκευή, Πεφταρυά*) описывается и представляется как демонологический персонаж, и никак не соотносится с прочими днями недели). Потому другие месяцы также получают «человеческое лицо» и включаются в семейно-родственные отношения, они — братья Марта, женаты и, по-видимому, счастливы в браке. Таким образом, календарный год, организованный по месяцам / неделям / дням, «прочитывается» через семейно-родственный код: если месяцы — это братья (еще и женатые), живущие в одном доме, то год представляется как семья или 12 семей.

В загадках из восточной Фракии и с Коса месяцы — братья одного отца (года) и отцы тридцати / шестидесяти дочерей (дней / дней и ночей): *Ένας πατέρας κεφαλής δώδεκα γιούς ποδάρια και κάθε γιός στη ράχη του έχει τριάδα κόρες, βράδυ πεθαίν' η μνιά, ταχεία γεννιέται η άλλ'* [У одного главы отца двенадцать ног-сыновей и у каждого на спине по тридцать дочерей, вечером одна умирает и вскоре рождается следующая] (в-фрак.) [Πετροπούλου 1938:221–222]; *Ποίος πατέρας είν' εκείνος, / που 'χει δώδεκα*



*γιούς /και καθένας απ'τους γιούς του /έχει εζήντα θυγατέρες, / τις μισές άσπρες και τις μισές μαύρες* [Что это за отец, у которого двенадцать сыновей, у каждого из которых по шестьдесят дочерей, тридцать белых и тридцать черных?] (Κοc) [Κουτσουράδη 1998:38].

Во Фракии народное название января — *Большой* [Τρανός] — объясняют тем, что он — «больше», т. е. старше своих братьев: «ονομάστηκε έτσι γιατί είναι ο πιο μεγάλος απ' τ' αδέρφια τ'. Απ'αυτόν μεγάλών' η μέρα κι αρχίζνε να γεννάνε οι κότες.» [он так называется потому, что старше своих братьев. С него день становится больше, и куры начинают нестись.] [Παπαθανάση-Μουσιοπούλου II,238].

Ряд паремий изображает январь не старшим братом, а отцом месяцев: *Ο Γενάρης και αν γεννά του καλοκαιριού μηνά* [Январь, если и рождает, то летний месяц]. Тому существует сразу несколько причин: во-первых, порядковый номер января месяца в официальном календаре; во-вторых, действие механизма народной этимологии, возводящей имя месяца — *Γενάρης* — к глаголу *γεννώ* 'родить, роджать'<sup>1</sup>. Январь, первый месяц после зимнего солнцеворота, по поверьям, приносит лето, «рождает» летние месяцы. Известны и другие случаи, когда отдельный месяц может олицетворять собой целый сезон, время года (зиму или лето). Напр., февраль символизирует зиму в целом: в обряде проводов зимы по селу возят на осле старика — «хромого» февраля.

Лексемы *εβδομάδα* 'неделя', *μέρα* 'день' и, соответственно, названия дней недели — *Κυριακή* 'воскресенье', *Δευτέρα* 'понедельник' < *δέυτερος* 'второй', *Τρίτη* 'вторник' <  *τρίτος* 'третий', *Τετάρτη* 'среда' <  *τέταρτος* 'четвертый', *Πέμπτη* 'четверг' < *πέμπτος* 'пятый', *Παρασκευή* 'пятница' — относятся к женскому роду<sup>2</sup>, за исключением *Σάββατο* 'суббота', которое, как всякое заимствованное слово, оформляется в греческом

<sup>1</sup> Это обыгрывается в таких поговорках, как *Γενάρη γέννα το παιδί, Φλεβάρη, φλέβισέ το* [Январь, роди ребенка, февраль, омой его!] или *Ο Γενάρης δε γεννά μήτε αυγά μήτε πουλιά, μόνο κρύο και νερά* [Не рождает январь ни яиц, ни цыплят, только холод да дожди].

<sup>2</sup> По женскому роду будут оформляться и другие хрононимы с мотивационной основой 'первый, второй, третий ... день', напр., диал. *εικοσιπεντή*, η < *είκοσι πέντε* 'двадцать пять', 'Преполование Пятидесятницы; день после которого кормящие женщины начинают есть некую траву, чтобы у них не пропало или вернулось молоко' [Οικονομόπουλος 1999:85].

языке по среднему роду. За редкими исключениями<sup>3</sup> для этой группы хрононимов персонификация нетипична. Известно только два женских персонажа: *Παρασκευή* и *Σαρακοστή* (< *τεσ*)*σαρακοστής* ‘сороковой’), олицетворяющие собой Пятницу и Великий Пост («Сорокодневница») соответственно.

Однако, как уже упоминалось выше, Пятница трактуется как демонологический персонаж и никак не соотносится с другими днями недели, которые теоретически могли бы быть ее сестрами. Про родственников госпожи Сорокодневницы (курá *Σαρακοστή*) также ничего не сообщается, хотя другим балканским традициям известны нарративы о семи сыновьях (т. е. семи неделях) старухи Коризмы (Великого поста), умирающих один за другим (Черногория)<sup>4</sup>, или сообщения о том, что первая неделя Великого поста имеет «сестер», в роли которых выступают четыре другие недели года — *Русалката неделя* (после Троицы), *Μρ̄сната неделя* (после Рождества), *Πразната неделя* (после Пасхи) и *Σредопостната неделя* (четвертая неделя Великого поста) (Болгария) [Толстая 2009].

### 3.

Отчасти персонификации рассматриваемой группы хрононимов препятствует тот факт, что в новогреческом языке достаточно продуктивны и распространены сложно-составные слова, объединяющие смежные дни недели, типа *σαββατοκύριακο* ‘выходные’ < *Σάββατο* ‘суббота’ + *Κυριακή* ‘воскресенье [Μπαμπινιώτης 2002:1560] или *πεφτοπαράσκεво* ‘временной период (четверг и пятница), когда женщины, чьи дети находятся вне дома (путешествуют или живут «в людях»), воздерживаются от работ’ < *Πέμπτη* ‘четверг’ + *Παρασκευή* ‘пятница’ [Οικονομόπουλος 1999:192]. Подобные образования оформляются по «бесполому» среднему роду, и, главное, одновременно отсылают носителей традиции

<sup>3</sup> Например, вдовой женщиной представляют Понедельник и именно опасностью овдоветь объясняют запрет играть свадьбы в понедельник: Η Δευτέρα είναι χήρα και γι' αυτό οι παντρεμένοι δε λούγουνται την Δευτέρα να μη χηρέψνε [Στασιούλη Σαράντη 1938:268].

<sup>4</sup> Своеобразной параллелью к этому, лишённой, однако, семейно-родственного кода, выступает самосское диалектное *καλουγριές* ‘монахини’ со значением «недели Великого поста: «πάει, πέθανι η πρώτη' καλουγριά» (=πέρασε η πρώτη βδομάδα) [умерла первая монашка (= прошла первая неделя)] [Ζαφειρίου 1995: 420].

к двум календарным единицам, ставя перед ними задачу выбора объекта для персонификации.

Уже отмечалось, что одного только факта персонификации достаточно для того, чтобы он «потянул» за собой человеческие отношения, прежде всего, родственно-семейные. Однако следующая группа примеров — персонифицированные праздники — наглядно демонстрирует, что для того, чтобы в календаре сложилась семейная модель, требуются еще и отношения смежности, парности. Потому, как правило, «родственниками» оказываются те святые, чьи праздники отмечаются приблизительно в одно время. Так, Св. Варвару (4.XII) называют матерью Саввы (5.XII) и Николая (6.XII): *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε Σάββα και ἅγιο-Νικόλα* [Св. Варвара родила Савву и Николу] [Μέγας 1949:109]. Эти же праздники могут быть связаны отношениями ритуального родства: р о ж е н и ц а — п о в и т у х а — к р е с т н ы й р о д и т е л ь (новорожденным в данном случае является снег): *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε, ο Αη-Σάββας τόκουσε, κι ο Αη Νικόλας ἔτρεξε να πα να το βαλλίση* [Святая Варвара родила, святой Савва роды принимал, а святой Николай прибежал его окрестить] [Σιέττος 1975:231]; *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε / Ἅγιος Σάββας το ἔπιασε / κι Ἅγιος Νικόλας ἔτρεξε / να πάει να το βαφτίσει*. [Святая Варвара родила, святой Савва его принял, а святой Николай прибежал его окрестить] [Οικονομόπουλος 1999:167].

Верят, что сестрами являются свв. Марина (17.VII) и Параскева (26.VII): «Каждый год святая. Марина в свой праздник — 17-го июля — выходит в виноградник, срывает с каждой грозди по виноградине и раздает своим подружкам; а ее старшая сестра, святая Параскева, каждый год в свой праздник — 26-го июля — приносит в церковь корзину винограда» (вост. Фракия) [Σιέττος 1975:174].

Святому Афанасию (18.I), чье имя — Θανάσης — народная этимология связывает с *θάνατος* ‘смерть’, а также святым Ефимию (20.I) и Антонию (17.I) приписываются способности, изначально присущие трем сестрам—Мойрам, а именно, право вершить судьбу людей, определяя срок их жизни: *Αγιαντώνης ἔγραφε, / Αι-Θανάσης ἔκοβε, / κι Ἅγιο-Θυμὸς θυμιάζε ... (τον νεκρό)* [Святой Антоний записал<sup>5</sup>, / св. Афанасий обрезал, / а святой Ефимий помянул ... (мертвого)] [Λουκάτος 1985:97].

<sup>5</sup> То, что св. Антоний записывает имя человека, объясняется распространенным представлением о том, что 1 сентября, в день Хронографа, ангел или Харон составляют списки людей, которые умрут в будущем году [Σιέττος

Очевидно, впрочем, что упоминаемые выше отношения смежности или парности не обязательно будут осмысляться через категорию родства. Они могут поддерживаться и другими кодами, в первую очередь, метеорологическим. См., напр., следующие «погодные» паремии о свв. Варваре, Савве и Николае: *Βαρβάρᾱ βαρβαρών' / Σάββας σαβανών' / κῆ Ἰη Νικόλας παραχών'* [Варвара выюжит, / Савва покрывает саваном, / св. Николай прячет] [Μέγας 1949:110]. Возможно, применительно к рассматриваемой группе хронимов стоит говорить о повторном кодировании, т. е. предположить, что изначально они связывались погодными приметами, и лишь в дальнейшем были осмыслены как родственники. В пользу этого свидетельствует, во-первых, обширный корпус погодных примет, соотносящих между собой не только хронологически близкие, но и далеко отстоящие друг от друга праздники (напр., дни свв. Георгия (23.IV) и Дмитрия (26.X); а во-вторых, регулярное кодирование погодных явлений через термины родства<sup>6</sup>.

#### 4. Заключение

Рассмотренные примеры показывают, что категоризация календаря по родственно-семейному признаку возможна лишь частично, что объясняется вторичностью организации годичного цикла по датам поминовения различных святых и церковным праздникам. Кроме того, установлению родственных отношений между праздниками способствует и земледельческий календарь. Вера в то, что свв. Марина и Параскева являются сестрами, во многом обусловлена практикой первый раз пробовать виноград в середине июля (в день св. Марины) и святить его в церкви в конце этого месяца (в день св. Параскевы). Поскольку последнее представляется более значимым, то и соответствующая святая (Параскева)

---

1975:199]; верят также, что на листке бумаге архангел Михаил записывает имя того, кто работает в его праздник, и забирает его душу [там же:220].

<sup>6</sup> Частным случаем такого кодирования служит объяснение разного рода природных «аномалий», напр., «слепого» дождя, тем, что в это время кто-то играет свадьбу: *Ἥλιος καὶ βροχὴ / παντρεύοντ' οἱ φτωχοί. / Ἥλιος καὶ χιόνι / Παντρεύοντ' οἱ ἀρχόντοι. / Ἥλιος καὶ ἀντάρα / παντρεύετ' ἡ κομπάρα* [Солнце с дождём — / справляют свадьбу бедняки. / Солнце со снегом — / справляют свадьбу архонты. / Солнце с сильным ветром — / справляет свадьбу кума.] [ΓΓΟ 1947:56].

признается старшей сестрой, несмотря на то, что празднует девятью днями позже.

Народный календарь — это сложная система, которая использует различные коды, соотносимые друг с другом. Безусловно, семейно-родственный код — не единственный и далеко не главный (как показывает приводимый нами материал) код, через который категоризируется календарь. Но несомненен тот факт, что отдельные его фрагменты могут быть организованы подобным образом, и календарные единицы — месяцы, а также некоторые праздники — персонифицируются и представляются родственниками.

### Список литературы

- Толстая С. М.* Март великопостный: названия недель Великого поста в южнославянских языках // Мартеница. Mǎrtisor. Μαρτ΄ς. Verore...: Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года. М., 2009.
- Γύρω — γύρω όλοι.* Λαϊκά παιχνίδια και τραγούδια για παιδιά. Αθήνα, 1947.
- Ζαφειριού Μ.Π.* Το γλωσσικό ιδίωμα της Σάμου. Αθήνα, 1995.
- Κουτσουράδη Π.* Λαογραφικά σύμμεκτα της νησού Κω. Αθήνα, 1998.
- Λουκάτος Δ.Σ.* Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης. Αθήνα, 1985.
- Λουκάτος Δ.Σ.* Τα καλοκαιρινά. Αθήνα, 1992.
- Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.
- Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Αθήνα, 1949. Τ. 4.
- Μέγας Γ.Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Αθήνα, 1950. Τ. 5.
- Μέγας Γ.Α.* Ελληνικά παραμύθια. Αθήνα, 1956.
- Οικονομόπουλος Χ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.
- Παπαθανάση-Μουσιοπουλου Κ.* Λαογραφικά Θράκης. Αθήνα, 1980. Τ. 1, 2.
- Πετροπούλου Δ.* Λαογραφικά Σκοπού Ανατολικής Θράκης // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμμα εκδιδόμενον υπό υποτροπής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Τ. Ε΄. Εν Αθήναις, 1938–1939. Σ. 145–269.
- Πολίτης Ν.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ.1.
- Σιέττος Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.
- Σταμούλη Σαράντη Έ.* Παραδόσεις τής Θράκης // Θρακικά №7, 1938.
- Φραγκάκι Ε.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήναι, 1979.

## FAMILY AND FILIATION WITHIN THE MODERN GREEK FOLK CALENDAR

***O.V. Tchoekha***

*Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia  
tchoekha@gmail.com*

The paper refers to filiation concept within the Modern-Greek Folk calendar, i.e. to the calendar units (months, weeks, days of the week, certain holidays) which are personified, represented as humans and are supposed to be close relatives, members of the same family. The folklore texts of calendar proverbs and sayings, riddles, folk legends and fairytales prove that categorization of the calendar in “family” terms is only partially possible.

***Key words:*** *folklore, folk calendar, personification, filiation concept*

### References

- Bampiniotis G.* Lexiko tis Neas Ellinikis glossas. Athens, 2002.  
*Ikonomopoulos Kh.* Elliniko laographiko lexiko yia ti mana kai to paidi. Athens, 1999.  
*Koutsouradi P.* Laographika simmikta tis nisou Ko. Athens, 1998.  
*Loukatos D. S.* Simpliromatika tou khimona kai tis anixis. Athens, 1985.  
*Loukatos D. S.* Ta kalokairina. Athens, 1992.  
*Megas G. A.* Zitimata ellinikis laographias // Epetiris tou laographikou arkhioy. Athens, 1949. T. 4.  
*Megas G. A.* Zitimata ellinikis laographias // Epetiris tou laographikou arkhioy. Athens, 1950. T. 5.  
*Megas G. A.* Ellinika paramithia. Athens, 1956.  
*Papathanasi-Mousiopolou K.* Laographika Thrakis. Athens, 1980. T. 1, 2.  
*Petropoulou D.* Laographika Skopou Anatolikis Thrakis // Arkhion tou Thrakikou laographikou kai glossikou thisavrou. Periodikon singrama ekdidomenon ipò ipotropis Thrakon, dieftintis Polid. Papakhristodoulou. T. E'. Athens, 1938–1939. P. 145–269.  
*Phrangaki E.* Simvoli sta laographika tis Kritis. Athens, 1979.

*Politis N. Meletai peri tou viou kai tis glossas tou ellinikou laou. Paradosis. Athens, 1965. T. 1.*

*Siettos G. V. Ethima stis yiortes. Piraias, 1975.*

*Stamouli Saranti E. Paradosis tis Thrakis // Thrakika №7, 1938.*

*Tolstaya S. M. Mart velikopostnyj: nazvaniya nedel' Velikogo posta v yuzhnoslavyanskikh yazykah // Martenica. Märtiřor. Μαρτ'ς. Verore...: Materialy Kruglogo stola 25 marta 2008 goda. M., 2009.*

*Yiro-yiro oli. Laika paikhnidia kai tragoudia yia paidia. Athens, 1947.*

*Zaphiriou M. P. To glossiko idioma tis Samou. Athens, 1995.*

## РЕЦЕПЦИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК ПОЛИТИЧЕСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ В ГРЕЦИИ

*З. Б. Шливанчанин*

*Кипрский университет, Никосия, Кипр  
zoka\_sljiva@yahoo.com*

Предметом настоящего доклада является представление различных сторон рецепции историософских размышлений Ф. М. Достоевского в Греции. Внимание будет уделено анализу текстов, опубликованных в Греции с 1877 по 1934 год, в которых обсуждались взгляды русского литератора на тему Восточного вопроса. Особый интерес будет уделен позиции Достоевского в вопросе судьбы Константинополя после падения Османской Империи, которая связана с национальными интересами Греции.

*Ключевые слова:* Достоевский, рецепция, греческая печать, Восточный вопрос, Константинополь

### 1. Введение

В мае 1877<sup>1</sup> года в тексте одного неизвестного корреспондента<sup>2</sup> из Одессы афинской газеты «Эфимерис» [*Εφημερίς*] впервые было названо имя Ф. М. Достоевского в греческой периодической и ежедневной печати. Сравнивая это упоминание с упоминаниями о русском литераторе в европейских газетах и журналах, важно остановиться на двух моментах. Во-первых, имя Достоевского появляется в Греции без задержки<sup>3</sup>, и даже за двенадцать лет до появления официальной критики-знакомства

<sup>1</sup> «Ἰδιαιτέρα ἀλληλογραφία Εφημερίδος», «Эфимерис», 03.05.1877, С. 2–3.

<sup>2</sup> Возможно, это был греческий соотечественник Константинос А. Палеологос, см.: «Эфимерис», 12.01.1878, С. 3.

<sup>3</sup> В Англии, например, первое упоминание о Достоевском, случилось на два года раньше, чем в Греции. В 1875, в «The Athenaeum», был опубликован текст Eugene Schuyler, корреспондента этого литературного журнала из России, который относился к роману «Подросток» [Muchnic 1969].



с писателем на греческом языке<sup>4</sup>. Во-вторых, имя Достоевского прозвучало не в связи с его литературным творчеством, а из-за его историософских идей, по причине схожести русско-греческих исторических, экономических и культурных отношений.

## 2.

Упомянутый выше текст из газеты «Эфимерис» сосредоточен на подготовке к Русско-турецкой войне (1877–1878) и энтузиазме, который преобладал в Москве после ее провозглашения. Далее обсуждались последствия развития военной ситуации, как и потенциал победы России, от которой зависели национальные интересы Греции. Особый акцент был уделен возможному требованию славян Константинополя и давнему сокровенному желанию русских обладать Городом. Чтобы оправдать свои опасения, перечисленные в статье, корреспондент приводит пример одного из «εἰς τῶν καλλιτέρων καὶ δημοτικωτέρων ῥώσων συγγραφέων»<sup>5</sup>, который в «Дневнике писателя» посвятил целый трактат доказательству того, что Константинополь принадлежит русским.

Безымянный текст Достоевского, про который говорится в «Эфимерис», был опубликован на два месяца раньше с заголовком: «Еще раз о том, что Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш»<sup>6</sup>. Этот же заголовок показывает в первый раз, что вопрос принадлежности Города (Константинополя) уже занимал писателя ранее. Если более точно, то в данном конкретном трактате, Достоевский повторил и уточнил свою позицию, озвученную в тексте «Утопическое понимание истории»<sup>7</sup>. Кроме этих двух случаев, тема Константинополя в контексте Восточного вопроса, занимала Достоевского в других четырнадцати текстах его философско-литературного журнала. Следовательно, будущее

---

Во Франции: «Dostoevsky, nonetheless, remained almost entirely unknown in France until the mid-1880s.» [Mc Cabe 2013].

<sup>4</sup> Согласно с большинством исследователей, текстом, с которым Достоевский дебютировал в Греции, была критика Эммануила Ройдуса с оглавлением: «Достоуέφσκη καὶ τὸ ἔργον τοῦ «Εὐκλέπια καὶ τιμωρία»», см.: «Эфимерис», 13.04.1889.

<sup>5</sup> «одного из лучших и наиболее известных русских писателей».

<sup>6</sup> Мартовский выпуск «Дневника писателя» за 1877 г.

<sup>7</sup> Июньский выпуск «Дневника писателя» за 1876 г.

Города после падения Османской империи было центральной темой, на которой концентрируется политическая мысль Достоевского в период между 1876 и 1877 годами.

В этом месте поднимается следующий вопрос: когда именно начинается интерес русского писателя к Константинополю, и связан ли он исключительно с Восточным вопросом и началом Русско-турецкой войны? Чтобы ответить на него, важно остановиться на одном письме Ф. М. Достоевского литератору А. Н. Майкову, посланном 15/27 мая 1869 года из Флоренции. В этом письме Достоевский предлагает своему другу описать отдельные эпизоды русской истории в поэмах. Следом он признается, что в голове его родилась идея: падение Константинополя должно быть изображено как один из эпизодов истории русского прошлого. В идее Достоевского выражалось общее настроение России той эпохи, связанное с преемственностью русской культуры в рамках византийской. Тема преемственности также становится очень рано темой обсуждения в кругах русскоязычных греков<sup>8</sup>. В 1903 году Павлос Лефас, грек по происхождению, одессит, отмечает: [...] *οι Ρώσσοι ως λαός κατά την αρχήν του ιστορικού αυτών βίου κληρονομήσαντες μέγα μέρος του διανοητικού πλούτου των Βυζαντινών, ου μόνον απεδέχθησαν το κληροδότημα, αλλά και εκάλλιέρρησαν αυτό επί γης παχείας, πλουσίας, παρθένου εν γλώσση ευστρόφω, ποικίλη και εκφραστική*<sup>9</sup>.

### 3.

Кроме значения, которое придает Достоевский Константинополю как историческому и символическому центру христианского мира, существуют доказательства, что писатель восхищался им как городом невероятной красоты. Имея в виду тот факт, что, несмотря на свои заявления<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> Капетзис С. М., «Εποχή της εισαγωγής του Χριστιανισμού εν Ρωσία», «Пандора» [Πανδώρα], 01.04.1864, С. 7; 15.06.1867, С. 142–144; 01.07.1864, С. 185–188.

<sup>9</sup> «[...] русские как народ с самого начала их исторической жизни переняли большую часть интеллектуальной традиции византийцев, но и кроме этого, они развивали эту традицию на земле родной, богатой, девственной и на языке изобретательном, разнообразном и выразительном [Λέφας 1903].

<sup>10</sup> Про большое свое желание путешествовать на Восток, пишет и в письме к своей родственнице Софии А. Ивановне, отправленное с Дрездена Германии, 2/14 июля 1870 года. В этом письме русский писатель характерно от-

Достоевский никогда не был в Городе, неизбежно поднимается вопрос, каким образом русский писатель мог выстроить такую картину Константинополя как города высшей красоты. Ответ нам дает сам писатель, который, согласно с его же данными, очень любил читать про путешествия<sup>11</sup> и, преисполненный впечатлений, хотел посетить Венецию и Константинополь. Вот, два из возможных источников вдохновения писателя: «Афины и Константинополь»<sup>12</sup> и «Приключения чешского дворянина Вратислава в Константинополе и в тяжелой неволе у турок, с австрийским посольством 1591 года»<sup>13</sup>. Кроме этих двух произведений, которые находились в личной библиотеке писателя, достойна внимания еще одна книга заметок путешественника с названием: «Le cousin de Mahomet: Origine de figures» француза Nicolas Fromaget, про которую находим упоминание в «Братьях Карамазовых»<sup>14</sup>.

Публикации в «Дневнике писателя», демонстрируют, что Достоевский видел в славянском овладении Городом единственное естественное развитие исторических событий. Точнее, он полагал, что придет время, и православные славянские народы объединятся под эгидой России со столицей в Константинополе. Развивая мысль о роли России в защите Православия, Достоевский определял Москву как Третий Рим. На атаки критиков на его «утопические идеи» Достоевский отвечал резко, подчеркивая, что его идея о Константинополе была не только мечтой славянофилов, но одной давней, исторической целью, начало которой было положено во времена Ивана III. Этот союз, отбросив экономический

---

мечает: «Каждый раз, как пишу к Вам, чувствую, какое долгое лежит между нами время. Вот еще что: хочется мне ужасно, до последнего влечения, пред возвращением в Россию съездить на Восток, то есть в Константинополь, Афины, Архипелаг, Сирию, Иерусалим и Афон. Между тем это возьмет минимум 1500 руб. Положим, деньги нечего жалеть; я бы написал книгу о поездке в Иерусалим, которая бы всё воротила, а такие книги ходки, говорю по опыту» [Достоевский 1986].

<sup>11</sup> [Достоевский 1974].

<sup>12</sup> Милюков А. П. Афины и Константинополь, СПб: Типография Рюмина и Комп., 1859.

<sup>13</sup> СПб: Типография Министерства Путей Сообщения, 1877. Перевод с чешского сделан Константином П. Победоносцевым.

<sup>14</sup> [Достоевский 1976].

и военный характер, был бы больше похож на братство, которое основывается на принципах Христианства (свободе, любви, самопожертвовании), имеющихся в наичистейшем виде в Православной Церкви. Одно такое единение народов со столицей в Константинополе было бы одним шагом в осуществлении «всечеловеческой идеи», в основе которой объединение людей и образование государственной сущности, построенной на христианских ценностях.

#### 4.

Вышеприведенные мысли Достоевского, быстро вызвали множество критики со стороны одной части русской интеллигенции. Одним из предметов критики была достоверность его национально-православного мировоззрения. Многими отмечалось влияние идей движения славянофилов на образование его политических убеждений: о самодержавии, Православии и национальности. В этом контексте его размышления обсуждались и за пределами Российской Империи. Уже в 1889 году они становятся предметом дискуссии одной критической статьи, которая выходит в журнале греческой диаспоры Лейпцига «Клио» [Κλειώ]<sup>15</sup>. Там же сообщается, что большая часть публицистической деятельности Достоевского выражает мечты и желания всей России, а не только самого автора. Размышления Достоевского о метафизическом смысле истории и особой роле России в ней, как отпечаток «панславянского извержения», характеризует также Костис Паламас в своем тексте: «Μαθειωθεΐσα πανήγυρις»<sup>16</sup>. В данном докладе, который был написан в честь празднования 100-летия от дня рождения русского литератора, греческий критик особо отмечает что [...] *ιδεολογία του ρωστικού ιμπεριαλισμού ήταν ερμηνευμένη προφητικάς δια στόματος ενός μεγάλου σλαύου, αγνού μιστικοπαθούς λογοτέχνη*<sup>17</sup>. Добавляет также, что его политические идеи были продуктом его эпохи и что их причиной были панславянские настроения, которые распространялись вокруг событий Русско-турецкой войны (1877–1878). Тогда, согласно Паламасу, «поэтический гений» и развился у «мессии

<sup>15</sup> «Θεόδωρος Δοστογέβσκη», 15.05.1889, С. 147.

<sup>16</sup> «Εμπρος» [Εμπρός], 30.12.1920.

<sup>17</sup> «[...] идеология русского империализма была пророчески интерпретированная устами одного большого славянина, чистого душой мистического писателя».

панславизма». В этом же тексте греческий критик называет Достоевского «этноапостолом», «апостолом русификации всего» и «большим патриотом славянофилом, корифеем апостолов панславянизма». Сравнивает его с Тургеневым, который пытался все европеизировать, и Толстым, который старался смягчить русскую душу на основе Евангелия. Паламас фокусируется также на взглядах Достоевского на Константинополь и на возрождение увядающей Европы. Празднование по случаю 100-летия со дня рождения русского писателя стало причиной для написания текста Фрасоса Кастанакиса с заголовком: «Та εκατόχρονα του Ντοστογιέβσκι»<sup>18</sup>. Греческий автор комментирует также политические размышления Достоевского, характеризуя их как «узкий национализм». Кастанакис особенно обращается к заявлению «удивительного Белого варвара», что «Город — наш, нам и должен вернуться», которое согласно с текстом журнала «Вомос», противоречит творчеству «большого глаза», которым русский писатель созерцал мир. Панславянские взгляды Достоевского комментирует и греческий литератор Ангелос Терзакис в статье «Χρόνια και αίμα»<sup>19</sup>. Как и Паламас, Терзакис показывает разницу между Тургеневым и Достоевским в их взгляде на жизнь. С одной стороны, находится Тургенев который все «европеизирует», с другой — «мистический панславист» Достоевский.

## 5.

Отрицательное восприятие идеологии мировоззрения Достоевского в предреволюционной и революционной России уже широко обсуждалось в библиографии<sup>20</sup>. В создании негативной картины политического мыслителя Достоевского определяющую роль сыграл Максим Горький, по причине большого влияния, которое он имел в кругу своих единомышленников. В речи Горького на Первом съезде советских писателей (Москва, 1934) «духовный отец революционных писателей»<sup>21</sup> остановился и на политических идеях Достоевского, выражая несогласие с переходом Константинополя под русский контроль. В роли приглашенных наблю-

<sup>18</sup> «Вомос» [Βομός], 10.02.1922.

<sup>19</sup> «Вима» [Βίμα], 24.09.1947.

<sup>20</sup> [Seduro 1957]; [Бялик 1959]; [Pachmuss 1962a], [Pachmuss 1962b].

<sup>21</sup> Эта характеристика принадлежит Костасу Варналису, см. [Βάρναλης 1936, с. 3–4].

дателей на Съезде присутствовали два представителя Греции: Димитрис Глинос и Костас Варналис. Журнал «Неи Протопори» [Νέοι πρωτόποροι] опубликовал полностью выступление Горького<sup>22</sup>, как и заметки Глиноса со Съезда, который не обращался ни к вопросу Константинополя, ни к Достоевскому<sup>23</sup>. Однако Варналис в тексте с заголовком «Πως γνώρισα τον Γκόρκι»<sup>24</sup> выделял контраст между образом Горького и Достоевского. В то время, как первый характеризуется как литератор и общественный борец, второй показывается революционером, который оказался в конце «довольным рабом царского абсолютизма». Продолжая тот же текст, Варналис отмечает, что Достоевский защищал и оправдывал идею об овладении Константинополя Россией желанием народа перед Законом и Богом. Греческий писатель неслучайно остановился на этих моментах. Именно эти аспекты политической мысли Достоевского комментировал Горький в своем выступлении. Отмечается, что в архиве Костаса Варналиса сохраняются три заметки с этого Съезда, где четко видно, что греческий писатель отметил взгляды Горького про русских писателей 19 столетия. Также, Варналис годом позже после издания вышеприведенной статьи в своем письме к Д. Саратсису упоминает снова Достоевского как «панслависта»<sup>25</sup>.

## 6. Заключение

В заключении важно подчеркнуть, что, хотя историософские размышления Достоевского стали предметом критики вышеупомянутых греческих писателей, никто из них не порицал значение его литературного творчества. Показательным примером является Костас Варналис, который после Второй Мировой Войны берет на себя научное руководство греческими переводами произведений Достоевского.

## Список литературы

Бялик Б. А. Достоевский и достоевщина в оценках Горького // Творчество Ф. М. Достоевского. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 65–100.

<sup>22</sup> «Неи Протопори», сентябрьский выпуск журнала, С. 366–395.

<sup>23</sup> «Τέσσερα σημεία από το Συνέδριο των σοβιετικών συγγραφέων», «Неи Протопори», октябрьский выпуск журнала, С. 428–429.

<sup>24</sup> [Βάρναλης 1936, с. 3–4].

<sup>25</sup> Письмо было отправлено 23 мая 1935 года [Βάρναλης 1980].

- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 9. Л.: Наука, 1974, С. 522.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Л.: Наука, 1986.
- Βάρναλης Κ.* Πως γνώρισα τον Γκόρκι // *Ριζοσπάστης*, 28.06.1936. Σ. 3–4.
- Βάρναλης Κ.* Φιλολογικά απομνημονεύματα. Αθήνα: Κέδρος, 1980.
- Λέφας Π.* Ρωσικά διηγήματα. Αθήνα: Βιβλιοθήκη Μαρασλή, 1903.
- Muchnic H.* Dostoevsky's English Reputation. NY: Octagon Books, 1969.
- Mc Cabe A.* Dostoevsky's French Reception: from Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev to Marcel, Sartre and Camus (1880–1959). Glasgow: University of Glasgow, 2013.
- Pachmuss T.* Soviet Studies of Dostoevsky, 1935–1956 // *Slavic Review*, Vol. 21, No. 4 (Dec., 1962). P. 709–721.
- Pachmuss T.* Dostoevsky in the Criticism of the Russian Radical Intelligentsia // *The Russian Review*, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1962). P. 59–74.
- Seduro V.* Dostoyevski in Russian literary criticism, 1846–1956. NY: Columbia University Press, 1957.

## RECEPTION OF F.M. DOSTOYEVSKY AS A POLITICAL THINKER IN GREECE

**Z. B. Šljivančanin**

*University of Nicosia, Nicosia, Cyprus*  
*zoka\_sljiva@yahoo.com*

The subject of this paper is to present different aspects of how F.M. Dostoyevsky's historiosophic views were received in Greece. Attention will be paid to analysis of the texts published in Greece from 1877 to 1934, in which the Russian writer's views on the Eastern issue were discussed. There will be analyzed in particular Dostoyevsky's position on the fate of Constantinople after the dissolution of the Ottoman Empire, which was interwoven with the national interests of the Greeks.

**Key words:** *Dostoyevsky, reception, Greek Press, Eastern Issue, Constantinople*

### References

- Byalik B. A.* Dostoevskij i dostoevshchina v ocenah Gor'kogo // *Tvorchestvo F. M. Dostoevskogo*. M.: Izd-vo AN SSSR, 1959. P. 65–100.
- Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij. T. 9. L.: Nauka, 1974, P. 522.
- Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij. T. 14. L.: Nauka, 1976.
- Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij. T. 29. L.: Nauka, 1986.
- Lephas P.* Rossika diiyimata. Athens: Vivliothiki Marasli, 1903.
- Mc Cabe A.* Dostoyevsky's French Reception: from Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev to Marcel, Sartre and Camus (1880–1959). Glasgow: University of Glasgow, 2013.
- Muchnic H.* Dostoyevsky's English Reputation. NY: Octagon Books, 1969.
- Pachmuss T.* Soviet Studies of Dostoyevsky, 1935–1956 // *Slavic Review*, Vol. 21, No. 4 (Dec., 1962). P. 709–721.
- Pachmuss T.* Dostoyevsky in the Criticism of the Russian Radical Intelligentsia // *The Russian Review*, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1962). P. 59–74.
- Seduro V.* Dostoyevski in Russian literary criticism, 1846–1956. NY: Columbia University Press, 1957.
- Varnalis K.* Pos gnorisa ton Gkorki // *Rizospastis*, 28. 06. 1936. P. 3–4.
- Varnalis K.* Philoloyika apomnimonevmata. Athens: Kedros, 1980.



## ЖИЗНЕОПИСАНИЕ И ТРУДЫ АРСЕНИЯ ЭЛАССОНСКОГО

**К. Т. Юсупова**

*Афинский национальный университет имени Каподистрии,  
Афины, Греция  
yusupovam@slavstud.uoa.gr*

В статье описывается жизнь Арсения Элласонского (1550–1625) мирское имя, которого было Апостолис. Он родился в деревушке Калогриана (Καλογριανά) в Греции. В последствии Арсений проживал на Руси являясь не только очевидцем исторических событий, но и активно принимал участие в церковной и политической жизни русского народа. Арсений Элласонский скончался 29 апреля 1625 года в Суздале, погребен в Суздальском кафедральном Рождественском соборе. Арсений оставил нам свои труды, два из которых будут представлены в данной статье это: сравнительная грамматика «Адельфотес. Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка. Совершеннаго искусства осми частей слова. Ко наказанію многоименитому Російському роду» и поэтическое произведение «Труды и странствования смиренного Арсения» («Κόβοι και διατριβή»).

**Ключевые слова:** *жизнеописание Арсения, семья Арсения, монография Димитракопулуса, сравнительная грамматика и поэтическое произведение.*

### 1. Введение

Арсений Элласонский — архиепископ Суздальский и Тарусский родился в греческой деревушке Калориана (Καλοριανά) в Греции. В миру Арсений носил имя Апостолис, затем подстригся в монахи в монастыре Дусику. Он вырос в семье священника, его отца звали Феодор, Христоду-

ла — мать принявшая, постриг после смерти мужа, мирское имя которой было Хрисанфи. Его братья тоже приняли монашество и посвятили свою жизнь служению Богу. Род Арсения записан в Кирилло-Белозерских Синодиках: «Род Арсения, архиепископа Галасунского: митрополита Неофита, епископа Иоасафа, епископа Марка, архиепископа Арсения, священноиереа Феодора, инок[и] Христула, священноиереа Пахомиа, архимандрита Афонасиа, Анны, Александра, митрополита Иерофеа, инока Неофита» [Шевченко 2015: 171]. Дмитриевский пишет, что в греческой евангелии 1596 г. Арсений указывает следующие имена своей семьи: Феодор, Христула, Иоасаф, Марк Димитриадос, Афанасий, Пахомий [Дмитриевский 1899: 6].

Святителю Арсению было суждено два раза посетить Россию. Первый раз в 1585 году Арсений прибыл в Москву благодаря тому, что патриарх Феопипт 2 включил его в состав посольства, которое должно было поблагодарить царя Фёдора Иоанновича за милостыню по случаю смерти его отца Иоанна IV. В 1586 году, на обратном пути в Константинополь, представители посольства и Арсений заезжают во Львов, жители этого города уговорили Арсения там остаться [Дмитриевский 1899: 12]. В последующем Арсений прожил два года во Львове, где преподавал в братской школе греческий и церковнославянский языки. Речь идёт о византийском греческом или среднегреческом языке — Μεσαιωνική ελληνική, V–XV вв.

Во время своей преподавательской деятельности, Арсений со своими учениками во львовском братстве составил сравнительную грамматику «Адельфотес. Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка. Совершеннаго искусства осми частей слова. Ко наказанію многоименитому Російському роду». Это была первая напечатанная грамматика на греческом и церковнославянском языках, которая вышла в свет в 1591 году. Из введения видно, что Арсений на протяжении двух лет преподавал: грамматику, риторику, типологию, орфографию, просодию, этимологию, орфографию и синтаксис.

## 2.

Во Львове православному населению и грекам не хватало школ и преподавателей по сравнению с католиками, которые продвигали свою веру, открывали учебные заведения, изучали латинский язык. По всей видимости львовское братство начало свою деятельность в 16 веке с воз-

ведением церкви «Успения Пресвятой Богородицы» молдавским воеводой Александром Лопусаном, который помог деньгами в строительстве этого храма [Димитракопулос 2007: 95]. В 1586 году Антиохийский Патриарх Иоаким V лично посетил Львов, чтобы увидеть, в каком состоянии находится Киевская митрополия. В 1590 году он составил грамоту, благодаря которой открылась школа братства «Успения Пресвятой Богородицы» и типография.

В «Записках Императорской академии наук по историко-филологическому отделению...» говорится, что тогда существовала потребность в хорошей грамматике, но грамматика Арсения характеризуется как плохая компиляция из других грамматик [стр. 303]. Николай Вышнеградский в своей магистерской работе «О филологических исследованиях церковно-словенского нарѣчия, и преимущественно о грамматиках сего нарѣчия» проанализировав издания по грамматике приходит к выводу, что до Мелетия Смотрицкого не было ни одного сочинения, которое могло бы называться грамматикой словенского языка имел в виду труды Иоанна Болгарского, Лаврентия Зизания и грамматiku Арсения Эласонского, которая является учебником греческого языка с объяснениями на словенском языке [Вышнеградский 1847: 14–25]. Но Е. Э. Шевченко указывает на то, что Арсений возглавлял и преподавал в братской школе греческий, славянский языки, а также составил двуязычную грамматику [Шевченко 2015: 174].

Дмитриевский считает, что большая часть работы по грамматике принадлежит скромному учителю и тому свидетельствует упоминание в конце книги и его едва заметная монограмма [Дмитриевский 1899: 15]. В свою очередь, Димитракопулос указывает на то, что имя Арсения упоминается в прологе и имеется монограмма. Также в написании сравнительной грамматики участвовали ученики, на что указывает сам Арсений, например: «Граμματικῆ συντεθείσα ἐκ διαφόρων γραμματικῶν διὰ πλουδαίων», означает что грамматика была составлена учениками на основе разных грамматик [Дмитриевский 1899: 16]. Димитракопулос тоже подтверждает, что сравнительная грамматика Арсения имеет содержание «Византийской грамматики Константина Ласкареоса» («Граμματικῆ Κωνσταντίνου Λασκαρεως του Βυζαντιου») [2007: 104]. Скорее всего учителя Арсения использовали эту грамматику, которая была переиздана 15 раз с 1476 года.

## 3.

В 1588 году Арсений в сане епископа Элассонского второй раз прибывает в Москву с Патриархом Константинопольским Иеремием II и с другими членами греческого посольства. Во время их нахождения обсуждалось учреждение патриаршества в России и становление первого московского патриарха и всея Руси — Иова в Успенском соборе в 1589 году. В 1589 Арсений остаётся жить в Москве и царь Фёдор I Иоаннович назначил его архиепископом Архангельского собора в Кремле. Эти сведения нам оставил сам Арсений в своём большом поэтическом произведении (1590–1593 годах), которое называется «Труды и странствования смиренного Арсения, архиепископа Елассонского, и повествование о создании Московского Патриархата» («Κόλοι και διατριβή του Αρσενίου»).

Поэма написана пятнадцатисложным «политическим» стихотворным размером. «Политический стих» является стихотворным метром обоих направлений византийской поэзии — народноязычной и классической, но есть и строфы с 1234 по 1243 написанные восьмистопным хореем [Димитракопулос 2007: 30]. Стиль поэмы повествовательный, потому что присутствуют последовательные действия и рассказывается о событиях в их временной последовательности. Также присутствует описательный стиль, так как текст передаёт нам общие впечатления Арсения о царском дворе, где в описании даров употреблено много эпитетов. Кроме этого, когда описывается благословение патриарха, то повторяются глаголы. Димитракопулос указывает, что в поэме очень часто употребляется прямая речь и повествование ведётся от первого лица не случайно, тем самым Арсений хочет показать нам, что он был очевидцем происходящего [Димитракопулос 2007: 201].

Содержание этого произведения делится на две части. В первой, описывается как Арсений покупает лошадей готовясь к поездке в Москву и встречается с патриархом Иеремием II в Замостье (Ζαμόστη). Они продолжают свой путь вместе, который описывается в произведении. Во второй части говорится: о встрече патриарха с царём Фёдором I Иоаннович и с царицей Ириной Фёдоровной (Годуновой), где описывается: учреждение патриаршества в России, дары царя и царицы патриарху Иову и Арсению, церемония становления Иова московским патриархом. Произведение заканчивается тем, что Арсений по разрешению царя остался

жить в Москве, а патриарх Иеремий вернулся в Константинополь. Арсений сравнил свою жизнь до и после его нахождения в царских палатах и понял, что он из мира рабства попал в свободный и благочестивый мир православия, который он описывает во второй части своей поэмы.

Димитракопулос составил содержание поэтического произведения по стихам [Димитракопулос 2007: 187–189]:

Часть А, стихи 1–39: Арсений находившийся во Львове получает письмо от патриарха Иеремея II, в котором он пишет, что направляется в Москву. Арсений готовится к поездке, встречается с патриархом Иеремеем II и они вместе едут в Москву.

Часть Б, стихи 40–103: Получив разрешение от польского царя, патриарх с представителями посольства пересекают земли Польши и продолжают свой путь.

Часть В, стихи 104–205: Приезд в Москву и официальный приём у царя.

Часть Г, стихи 206–328: Борис Годунов, братья Андрей и Василий Щелкаловы несколько раз посещали патриарха и просили его о том, чтобы он остался в России. Но патриарх отказал и предложил вместо себя другого.

Часть Д, стихи 329–592: Голосование на назначение патриарха и возведение на престол избранного патриарха Иова.

Часть Е, стихи 593–752: Роскошный царский обед и царские подарки для патриарха Иеремея II, Иерофея Монеувасийского и Арсения.

Часть Ж, стихи 753–1247: Патриарх Иов приглашает патриарха Иеремея II и они вместе направились в царские палаты, там они благословляют царя и по приглашению царицы Ирины посещают её палаты. Описывается приветствие царицы, её одеяние, палаты и подарки, которыми она одарила гостей.

Часть З, стихи 1248–1345: Званный приём в патриархии и дары патриарха Иова.

Часть И, стихи 1346–1395: Когда Борис Годунов посетил патриарха, тот начал вести разговор о его возвращении. Царь просит Иеремея II отложить его отъезд и чтобы он остался на Пасху.

Часть К, стихи 1396–1608: Описывается прощальная встреча и царские подарки гостям. Арсений просит разрешения у царя остаться в Москве, на что получает одобрение.

Димитракопулос считает, что название «Κόλοι και διατριβή του ταπεινοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀρσένιου. Γράφει καὶ τὴν προβίβασιν του πατριάρχου Μοσχολίας» не соответствует произведению, объясняет это тем, что тех кто ранее переписывали рукопись туринского кодекса № 337 не интересовала первая часть поэмы, потому что скорее всего там описывалась личная жизнь Арсения [Димитракопулос 2007: 194–195]. Поэтому в этой рукописи были переписаны только исторические события, которые наблюдал сам Арсений.

#### 4.

Важно отметить, что профессор Афинского университета Ф. Димитракопулос посвятил себя доскональному изучению жизни и трудов Арсения и отразил это в монографии, которая называется «Арсений Элассонский (1550–1626). Жизнь, труды, воспоминания» или по-гречески «Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550–1626). Βίος — ἔργο — ἀπομνημονεύματα». Данная монография основана на диссертации исследователя, после которой появились новые данные, например: три рукописи из библиотеки монастыря Дусику (№№36, 51,59).

Научный труд состоит из четырёх частей. Первая часть называется «Жизнь» и включает в себя три главы: «Основные данные», «Первый период» (1550–1586), «Второй период» (1586–1626). В этих главах Димитракопулос анализирует рукопись из библиотеки Турина №337, которая является единственным источником об архиепископе Арсении и содержит произведение «Труды и странствования смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование о создании Московского Патриархата».

Вторая часть носит название «Труды» и содержит 5 глав: «Двуязычная грамматика», «Василий Блаженный в Москве», «Поэтическое произведение труды и странствия «Труды и странствования смиренного Арсения, архиепископа Элассонского, и повествование о создании Московского Патриархата», «Воспоминания (мемуары)», «Наследие Арсения».

Третья часть — «Тексты», где опубликованы письма Арсения и служба св. Василию Блаженному по рукописи из монастыря Дусику № 51, монография в виде санакарного текста по рукописи из РНБ, а также два послания патриарха Мелетия Пигаса к Арсению.

В четвёртой части публикуется полное произведение «Мемуары Арсения», которое называется «Царство русских». Также в этой части со-

держится: библиография, краткое содержание на французском языке, примечание, карта, иллюстративный материал (фотографии, рукописи, иконы), список рукописей и список имён.

5.

В Греции мало кто знает об Арсении Элассонском, а в России его помнят и чтят, особенно в городе Суздале. На страницах интернета сообщается о «Православной средней общеобразовательной школе имени святителя Арсения Элассонского» в Суздале, которая является негосударственным общеобразовательным учреждением. Школа создана на основании Указа № 305 р/3–27 от 07 сентября 2004 года правящего архиерея Владимирской Епархии Русской Православной Церкви, Архиепископа Владимирского и Суздальского, Евлогия, 31 декабря 2004 года. Директор Школы — иерей Георгий (Юрий Алексеевич) Кравченко и Духовником Школы является Архимандрит Свято-Александрийского мужского монастыря города Суздаля архимандрит Авель (Александр Петрович Ургалкин). Это православная школа с полным пансионом, осуществляет образовательную деятельность по программам начального общего, основного общего, среднего (полного) общего и дополнительного образования.

В «Православной средней общеобразовательной школе имени святителя Арсения Элассонского» учатся мальчики и девочки по пятидневной учебной программе, которые проходя общеобразовательные предметы, также изучают Закон Божий, церковнославянский язык, историю Русской Православной Церкви, занимаются церковным пением и бальными танцами. На базе школы работает пансион для учащихся с понедельника по пятницу, у которых имеется трёхразовое питание, а для школьников на пансионе — четырёхразовое питание.

На сайте школы можно увидеть, что там проходит ежегодный праздник 12 мая посвящённый святителю Арсению Элассонскому, с богослужением и крестным ходом. Также можно увидеть фотографии от 12 мая 2016 года, посвященные празднованию. 19 апреля 2012 года был совершён первый молебен у мощей святителя Арсения Элассонского в Богородице-Рождественском соборе Суздальского кремля, настоятелем прихода города Суздаля. Молебны продолжаются по сегодняшний день.

## 6.

В 1625 году Арсений Элассонский скончался в Суздале, где занимал архиепископскую кафедру все последние годы его жизни. Он был погребен в суздальском кафедральном Рождественском соборе. В 1982 году была совершена местная канонизация архиепископа Арсения Элассонского. 23 июня отмечается день памяти святителя в соборе Владимирских святых.

Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл способствовал тому, чтобы состоялось вскрытие захоронения Арсения Элассонского, написав письмо, адресованное президенту Владимиро-Суздальского музея заповедника Алисе Аксеновой [Цветкова 2010]. Место захоронения находилось под спудом Богородице-Рождественского собора в Суздальском кремле. 19 июня 2006 году Московская Патриархия передала мощи Греции на официальной церемонии, на которой присутствовал глава Элладской Православной церкви — Архиепископ Христул.

## 7. Заключение

Жизнь и деятельность Арсения интересна тем, что он прожил в России и являлся не только очевидцем исторических событий, но и участвовал в церковной и политической жизни Руси. Фонкич провёл много исследований о святителе и считает, что Арсений рассматривал себя представителем в Москве всего Христианского Востока, так как при дворе он общался с русским царём и патриархом и осведомлял Грецию о происходившем в России [Фонкич 2003: 52].

## Список литературы

- «В Греции торжественно встретили мощи Святителя Арсения Элассонского». Афины, 19 июня 2006 г. <http://www.pravoslavie.ru/17730.html> Дата доступа: 11.02.2017.
- Вышнеградский Н.* О филологических исследованиях церковно-словенского нарѣчья, и преимущественно о грамматиках сего нарѣчья. С-П.: Императорская академия наук. С. 1–50.
- Димитракопулос Ф. А.* Арсений Элассонский (1550–1626). Жизнь, труды, воспоминания. Афины: Кирьякиди А. Е., 2007. С. 1–475.
- Дмитриевский А. А.* Архиепископ Элассонский Арсений. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1899. С. 1–40.
- Православная средняя общеобразовательная школа имени святителя Арсения Элассонского г. Суздаль <http://www.mihali-suzdal.ru/aboutschool.html> Дата доступа: 11.09.2016.



- Фонкич Б. Л. Греческое книгописание в России в XIV – XVI вв. / Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 28–67.
- Цветкова Е. Святой Арсений Эласонский: удивительные приключения грека на Руси. 18 августа 2010 г. <http://www.pravmir.ru/svyatoj-arsenij-elassonskij-udivitelnye-priklucheniya-greka-na-rusi/> Дата доступа: 1.02.2017.
- Шевченко Е. Э. Строитель Нило-Сорской пустыни Трифон Гречанин, Архиепископ Элассонский Арсений и «странствующий клирошанин» Иона Соловецкий/ Россия и Христианский Восток. М.: Языки славянской культуры, 2015. Выпуск 4–5. С. 163–179.

## BIOGRAPHY AND WORK OF ARSENIOS OF ELASSONA

*K. T. Yusupova*

*National and Kapodistrian University of Athens, Athens, Greece  
yusupovam@slavstud.uoa.gr*

Περιγράφεται ο βίος του Αρσενίου Ελασσόνος (1550–1625), ο οποίος γεννήθηκε στην Ελλάδα. Κατά τις 1588 ο Αρσένιος επισκέφτηκε τη Ρωσία για δεύτερη φορά και ο τσάρος Φιόντορ (Θεόδωρος) Α΄ Ιωάννοβιτς του επέτρεψε να μείνει στη Μόσχα. Τα έργα του μελετήθηκαν από πολλούς ρώσους και έλληνες ερευνητές. Διότι ο άγιος δεν υπήρξε απλώς ένας μάρτυρας ιστορικών γεγονότων, αλλά συμμετείχε ενεργά στην εκκλησιαστική και πολιτική ζωή των ρώσων. Ο Αρσένιος ήταν λόγιος και μας άφησε τα έργα του, από τα οποία θα παρουσιαστούν δύο: το πρώτο έργο είναι η δίγλωσση γραμματική «Адельфотес. Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка. Совершеннаго искусства осми частей слова. Ко наказанію многоименитому Російському роду» και το δεύτερο είναι το ποιητικό του έργο «Κόποι και διατριβή».

*Λέξεις-κλειδιά: περιγραφή του βίου Αρσενίου, οικογένεια του Αρσενίου, μονογραφία του Δημητρακόπουλου, δίγλωσση γραμματική και ποιητικό έργο*

## References

- Cvetkova E.* Svyatoj Arsenij Elasonskij: udivitel'nye priklyucheniya greka na Rusi. 18 avgusta 2010 g. <http://www.pravmir.ru/svyatoj-arsenij-elasonskij-udivitelnye-priklyucheniya-greka-na-rusi/> (1.02.2017).
- Dimitrakopoulos F. A.* Arsenij Elassonskij (1550–1626). Zhizn', trudy, vospominaniya. Afiny: Kir'yakidi A. E., 2007. P. 1–475.
- Dmitrievskij A. A.* Arhiepiskop Elassonskij Arsenij. Kiev: Tipografiya Imperatorskogo universiteta sv. Vladimira, 1899. P. 1–40.
- Fonkich B. L.* Grecheskoe knigopisanie v Rossii v XIV–XVI vv. / Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XIV — nachale XVIII v. M.: Indrik, 2003. P. 28–67.
- Pravoslavnaya srednyaya obshcheobrazovatel'naya shkola imeni svyatitelya Arseniya Elassonskogo g. Suzdal'* <http://www.mihali-suzdal.ru/aboutschool.html> (11.09.2016).
- Shevchenko E. E.* Stroitel' Nilo-Sorskoj pustyni Trifon Grechanin, Arhiepiskop Elasonskij Arsenij i «stranstvuyushchij kliroshanin» Iona Soloveckij/ Rossiya i Hristianskij Vostok. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2015. Vol. 4–5. P. 163–179.
- «*V Grecii torzhestvenno vstretili moshchi Svyatitelya Arseniya Elassonskogo*». Athens, June 19, 2006. <http://www.pravoslavie.ru/17730.html> (11.02.2017).
- Iyshnegradskij N.* O filologicheskikh izsl'edovaniyah cerkovno-slovenskogo nar'čhiya, i preimushchestvenno o grammatikah sego nar'čhiya. S-P.: Imperatorskaya akademiya nauk. P. 1–50.

## Η ΕΠΙΤΟΠΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ<sup>1</sup>

*Μ. Βαρβούνης*

*Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή, Ελλάδα  
mvarv@otenet.gr*

Η επιτόπια έρευνα αποτελεί αναγκαία διαδικασία για την επιτυχή διεξαγωγή μιας συστηματικής λαογραφικής έρευνας. Στην παρούσα εργασία, με βάση την ελληνική και ξένη επιστημονική βιβλιογραφία σχετικά με το πώς πρέπει να οργανώνεται και να πραγματοποιείται η επιτόπια έρευνα, θα παρατεθούν ορισμένα σχόλια, που σκοπό έχουν την ενημέρωση των νέων ερευνητών επί του σπουδαίου και κομβικού αυτού ζητήματος.

*Λέξεις-κλειδιά: επιτόπια έρευνα, ελληνική λαογραφία*

### 1. Εισαγωγή

Η ανάγκη της επιτόπιας έρευνας παρουσιάστηκε στην ελληνική λαογραφία ήδη από τις απαρχές της, από την εποχή του ιδρυτή της Νικολάου Γ. Πολίτη, ο οποίος διαπιστώνοντας την έλλειψη ικανής ποσότητας πληροφοριών απευθύνθηκε με επιστολές και ερωτηματολόγια σε τοπικούς λογίους, δασκάλους και ιερείς, ώστε να συγκεντρωθεί λαογραφικό υλικό όχι μόνο από την ελληνική επικράτεια αλλά και από τόπους του υπό οθωμανική κυριαρχία — τότε — Ελληνισμού.

Η διαδικασία αυτή θεσμοποιήθηκε με την ίδρυση του Λαογραφικού Αρχείου, το οποίο εντάχθηκε αργότερα στα ερευνητικά κέντρα της Ακαδημίας Αθηνών και σήμερα έχει εξελιχθεί σε Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, και μάλιστα συστηματοποιήθηκε από τον διευθυντή του, καθηγητή της λαογραφίας και ακαδημαϊκό Γεώργιο Α. Μέγα, που συνέταξε μάλιστα και τα Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας για την υποβολή του έργου των συλλογέων. Αυτά και οι συνοπτικότερες «Οδηγίες» του διαδόχου του κα-

<sup>1</sup> Εισήγηση σε συζήτηση στρογγυλής τράπεζας, στα πλαίσια του διεθνούς συνεδρίου «Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού» (Μόσχα 5–8 Απριλίου 2016).

θηγητή Γ.Κ. Σπυριδάκη υπήρξαν τα βασικά ερωτηματολόγια των συλλογών επί σειρά δεκαετιών.

Ο Σπυριδάκης μετέφερε την ίδια μεθοδολογία και στους φοιτητές του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπως σποραδικά είχε κάνει και ο Μέγας, και όπως έκαναν οι Στ. Κυριακίδης και Δημ. Πετρόπουλος στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και οι Δημ. Λουκάτος και Μιχ. Μερακλής στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Άρχισε έτσι η δημιουργία και πανεπιστημιακών λαογραφικών αρχείων με συλλογές πρωτογενούς υλικού προερχόμενες από επιτόπια έρευνα και, κυρίως, από την άσκηση των φοιτητών και μετεκπαιδευμένων εκπαιδευτικών διαθέτουν η Ελληνική λαογραφική Εταιρία, τα Πανεπιστήμια Αθηνών, Θεσσαλονίκης και Ιωαννίνων και το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, όπου έχει ιδρυθεί το Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας της Σχολής Κλασικών Ανθρωπιστικών Σπουδών, το οποίο μάλιστα έχει την τιμή να διευθύνει ο ομιλών. Ενδεικτικά μάλιστα ας μου επιτραπεί να αναφέρω και ορισμένα ποσοτικά χαρακτηριστικά: Από το 1990–1991 ως σήμερα στο Εργαστήριο του Πανεπιστημίου Θράκης που προαναφέρθηκε έχουν συγκεντρωθεί 3.500 χειρόγραφα, 2.100 καταγραφές ήχου και 1.600 καταγραφές εικόνας, ψηφιακές και αναλογικές. Επίσης ανάλογα αρχεία έχουν δημιουργηθεί στο Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών της Αθήνας, που εστιάζει στον Ελληνισμό της Μικράς Ασίας ως το 1922–1924 και στο Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών της Λευκωσίας, στην Κύπρο, με ιδιαίτερη μέριμνα στην έρευνα, καταγραφή και μελέτη των λαογραφικών των κατεχόμενων από τους Τούρκους οικισμών και περιοχών της βόρειας Κύπρου.

Μιλάμε λοιπόν για ένα τεράστιο υλικό, κοντά στο οποίο πρέπει επίσης να αναφερθούν οι επιτόπιες έρευνες των κατά τόπους ερασιτεχνών λαογράφων, που αποτυπώνονται σε λαογραφικές τοπικές εκδόσεις αφηγηματικού χαρακτήρα, εξειδικευμένα αρχεία, όπως το Αρχείο Αφηγήσεων Ζωής στο ΠΤΔΕ του ΕΚΠΑ και το Αρχείο Προφορικής Ιστορίας του Εργαστηρίου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας και τα προϊόντα επιτόπιων ερευνών λαογράφων και κοινωνικών ανθρωπολόγων, που γίνονται στο πλαίσιο διδακτορικών ερευνών ή άλλων ερευνητικών προσπαθειών, ακόμη και παρεμφερή αρχεία, όπως αυτά ερευνητικών προγραμμάτων λ.χ. στο Πάντειο Πανεπιστήμιο ή στο Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών της Αθήνας.

Η ποσοτική αυτή αναφορά θίγει και ένα σπουδαίο ποιοτικό ζήτημα. Δεν έχουν βεβαίως όλα αυτά τα αρχεία και οι καταγραφές τους την ίδια επιστημονική αξία, καθώς άλλη είναι η πιστότητα και η διεισδυτικότητα του υλι-

κού που συλλέγει ένα επιστήμονας ερευνητής, και άλλα τα χαρακτηριστικά του υλικού που συλλέγεται από έναν ερασιτέχνη ή έναν φοιτητή. Γι' αυτό και πρέπει κάθε φορά να συνοπολογίζονται οι παράγοντες του συλλογέα, του χρόνου και του τόπου, αλλά και να γίνεται διασταύρωση του υλικού, ώστε να είμαστε σίγουροι ότι αυτό δεν αποτελεί επανάληψη παλαιότερων δημοσιευμένων και έντυπων, κατά κανόνα, συλλογών.

## 2.

Είναι πλέον γνωστό και αναντίρρητο γεγονός το ότι η επιτόπια έρευνα, η έρευνα πεδίου, αποτελεί αναγκαία διαδικασία για την επιτυχή διεξαγωγή μιας συστηματικής λαογραφικής συγχρονικής έρευνας. Αυτή η παραδοχή, έχει οδηγήσει στην διδασκαλία της σε πολλά πανεπιστημιακά τμήματα όπου διδάσκονται η λαογραφία, η εθνολογία, η κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία κ.λπ., όπως επίσης και στην άσκηση των φοιτητών στη μέθοδο αυτή, με βάση ειδικές φροντιστηριακές ή εργαστηριακές εργασίες, σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο, που βοηθούν τον φοιτητή να αποκτήσει τα απαραίτητα θεωρητικά εφόδια, ώστε να εργαστεί στη συνέχεια επιστημονικά.

Με τον τρόπο αυτό, οι εκπαιδευόμενοι, αλλά και οι νέοι ερευνητές, προχωρούν πλέον στην έρευνα πεδίου με συγκεκριμένο θεωρητικό εξοπλισμό, και όχι με εμπειρικές προσεγγίσεις και μόνο εφόδιο την πείρα, όπως συνέβαινε κατά το παρελθόν, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει πως το παλαιότερο συγκεντρωμένο λαογραφικό υλικό υπολείπεται σε ποσότητα και ποιότητα αυτού που τώρα συγκεντρώνεται. Και τούτο επειδή ο θεωρητικός εξοπλισμός είναι πλέον απαραίτητος για την ορθή και συστηματική διεξαγωγή της λαογραφικής έρευνας, δεδομένου ότι η λαογραφία έχει διεθνή προβολή, και ανάλογη βεβαίως βιβλιογραφία.

Με βάση την ελληνική και ξένη επιστημονική βιβλιογραφία σχετικά με το πώς πρέπει να οργανώνεται και να πραγματοποιείται η επιτόπια έρευνα, θα παρατεθούν στη συνέχεια ορισμένα σχόλια, που σκοπό έχουν την ενημέρωση των νέων, κυρίως, ερευνητών επί του σπουδαίου και κομβικού αυτού ζητήματος. Πρέπει μάλιστα εδώ να σημειωθεί ότι ο τυχόν ενδιαφερόμενος θα βρει σχετικές αναφορές στην ενδεικτική βιβλιογραφία που συνοδεύει το κείμενο, από τις οποίες μπορεί να ξεκινήσει την ενδελεχέστερη προσέγγισή του, σε ένα ζήτημα που απασχολεί συστηματικά την διεθνή επιστημονική κοινότητα, και το οποίο ακροθιγώς και μόνο περιγράψουμε σε όσα ακολουθούν.

Πριν ο ερευνητής να εισέλθει στην έρευνα πεδίου, οφείλει να ενημερωθεί για τον τόπο και τους ανθρώπους, να μελετήσει δηλαδή τη φυσική και την ιστορική γεωγραφία, ακόμη δε και την ανθρωπογεωγραφία, όχι μόνο του οικισμού ή των οικισμών που θα τον απασχολήσουν, αλλά και της ευρύτερης περιοχής, στο πλαίσιο της οποίας αυτοί υφίστανται και λειτουργούν. Η γνώση της εκάστοτε ιστορικής συγκυρίας είναι σπουδαία και απαραίτητη, δεδομένου ότι τα πολιτισμικά μορφώματα που καταγράφει και μελετά η λαογραφία είναι ιστορικά προσδιορισμένα, όχι άχρονα ή αϊστορικά, άρα επηρεάζονται από τα ιστορικά γεγονότα, στην ευρύτερη δυνατή εκδοχή τους.

Αναλόγως του αν πρόκειται για γενική ή για θεματική έρευνα, αν δηλαδή στόχος είναι η αποτύπωση του συνόλου, κατά το δυνατόν, του λαϊκού πολιτισμού του τόπου ή ορισμένων μόνο πτυχών του, πρέπει να συνταχθούν ανάλογα ερωτηματολόγια, με τα οποία ο ερευνητής θα εργαστεί. Αυτή η προεργασία θα τον προσανατολίσει ερευνητικά, και θα αποτελέσει τη βάση για την δεύτερη εργασία υποδομής που πρέπει να κάνει, και η οποία σχετίζεται με την διαχείριση του ανθρωπίνου δυναμικού των πληροφορητών, που ο προς έρευνα τόπος διαθέτει.

Η προσέγγιση στους πιθανούς πληροφορητές πρέπει να είναι προσεκτική και σταδιακή. Απαιτείται αρχικά η δημιουργία και θεμελίωση σχέσεων προσωπικής επαφής και εμπιστοσύνης, για τις οποίες πρέπει να διατεθεί χρόνος. Ο ερευνητής, σε μια σειρά προκαταρκτικών επισκέψεών του, πρέπει να γνωριστεί με τους κατοίκους, να πάρει μέρος ως κατά το δυνατόν συμμετοχος στις δημόσιες εκδηλώσεις τους (πανηγύρια, γλέντια, θρησκευτικές τελετουργίες κ.λπ.) και κατόπιν, στηριζόμενος στην οικοδόμηση των σχέσεων αυτών, να 'εισέλθει' και στον ιδιωτικό τους χώρο, στα σπίτια και στον οικογενειακό τους περίγυρο, όπου θα συλλέξει μεγάλο μέρος του υλικού του. Αναλόγως των τομέων που αποσκοπεί να καταγράψει, πρέπει να προβεί στον καταρτισμό καταλόγων πληροφορητών που λόγω επαγγελματικής ή άλλης ειδίκευσης, ακόμη και λόγω ιδιοσυγκρασίας και χαρακτήρα, θα μπορέσουν να τον πληροφορήσουν για εξειδικευμένους τομείς της παραδοσιακής ζωής του χωριού, όπως τα διάφορα επαγγέλματα, η θρησκευτική ζωή, τα γλέντια και οι κοινωνικές συσσωματώσεις κ.λπ.

Με κριτήριο την προσωπική του εντύπωση και γνώμη, αν δηλαδή και ο ίδιος κατανοεί πλήρως τα εκάστοτε περιγραφόμενα και καταγραφόμενα, πρέπει να αρκείται σε μια πλήρη συνέντευξη, ή να επαναλαμβάνει την καταγραφή με άλλον πληροφορητή, αν οι μαρτυρίες του πρώτου δεν είναι πλήρεις και ου-

σιαστικές. Αλλά και στις πληροφορίες που δεν αποτελούν μέρος μιας απόλυτα εξειδικευμένης επαγγελματικής ενασχόλησης, αλλά είναι κοινό κτήμα, όπως για παράδειγμα τα δημοτικά τραγούδια και τα είδη του έντεχνου λαϊκού λόγου, οι χοροί και τα έθιμα του κύκλου της ζωής και του κύκλου του χρόνου, χρειάζεται ο εντοπισμός του ταλαντούχου και παρατηρητικού εκείνου πληροφορητή, που θα παρέχει το πληρέστερο υλικό.

Φυσικά, οι παράμετροι αυτές διαφοροποιούνται όταν ο ερευνητής εισέρχεται σε περιοχές με μεγάλη δόση υποκειμενισμού, όπως οι ενδοοικογενειακές σχέσεις, τα απόκρυφα κάθε κοινωνίας, οι πολιτικές και κοινωνικές διαφορές, αλλά και οι μνήμες από ταραγμένες περιόδους της νεότερης και σύγχρονης ιστορίας, όπως ο εμφύλιος πόλεμος κ.λπ. Στις περιπτώσεις αυτές, καλό θα είναι να συγκεντρώνονται όσες περισσότερες μαρτυρίες είναι δυνατόν, δεδομένου ότι ο υποκειμενισμός — που βεβαίως υφίσταται γενικότερα σε παρόμοιες συλλογές υλικού — είναι έντονος, και καθιστά τις καταγραφές μια κατεξοχήν προσωπική θεώρηση του κάθε πληροφορητή.

Από την άλλη πλευρά, η επιτόπια έρευνα δεν μπορεί να περιοριστεί μόνον σε μια συλλογή πληροφοριών από τρίτους. Ο ερευνητής οφείλει να οικειωθεί τον τόπο και τους ανθρώπους, και να προσπαθήσει να μορφώσει και ο ίδιος γνώμη, ερμηνεύοντας κατά κάποιο τρόπο το φυσικό και το ανθρωπογενές τοπίο, και τη θέση του ανθρώπου τόσο στη διαμόρφωση, όσο και στη διαχείρισή του. Μπορεί αυτό να αυξάνει τον υποκειμενισμό της προσέγγισής του, ούτως ή άλλως όμως ο υποκειμενισμός πάντοτε υπάρχει στην μελέτη και ερμηνεία πολιτισμικών φαινομένων, όπως αυτά που μελετά η λαογραφία. Αυτό σημαίνει ότι ο ερευνητής δεν πρέπει να μένει απαθής παρατηρητής, αλλά να προχωρά στη λεγόμενη συ-μετοχική παρατήρηση, σύμφωνα με την οποία ‘εισχωρεί’ και ο ίδιος στην κοινότητα που μελετά, συμμετέχει στις εκδηλώσεις της, και προσπαθεί να εγκλωβωθεί το αξιακό σύστημά της, ώστε να είναι σε θέση να κατανοεί και να ερμηνεύει όσα καταγράφει και αποτυπώνει.

Δεν θα πρέπει να ξεχνούμε ότι στην επιτόπια έρευνα και καταγραφή πολιτισμικών φαινομένων συνυπάρχουν τόσο η ιστορική, όσο και η διαχρονική διάσταση. Η πρώτη αναφέρεται κυρίως σε πολιτισμικά μορφώματα του παρελθόντος, που δεν είναι πλέον σε χρήση, άρα πρέπει να καταγράφονται με την αδρομερή ένδειξη της χρονικής στιγμής κατά την οποία υπήρξαν ή έσβησαν, πάντοτε σε δεκαετίες. Η δεύτερη, αφορά ζώντα μορφώματα, που βρίσκονται εν χρήσει, άρα και εν εξελίξει. Στην περίπτωση αυτή, ο ερευνητής οφείλει να γνωρίζει ότι κάθε καταγραφή αποτελεί ένα τεχνητό

ορόσημο στην πορεία κάθε πολιτισμικού στοιχείου, υπό την έννοια ότι γίνεται σε μία αυθαίρετη χρονική στιγμή και δημιουργεί ένα πρότυπο, εκείνο της συγκεκριμένης συλλογής των λαογραφικών δεδομένων, προς το οποίο αργότερα θα προστρέχουν και άλλοι ερευνητές, προκειμένου να αντλήσουν υλικό και πληροφορίες.

Με τα παραπάνω συνδέεται και το ζήτημα της χρονικής ταυτότητας του υλικού, το οποίο συγκεντρώνεται και καταγράφεται κατά την επιτόπια λαογραφική έρευνα. Υπάρχει γενικώς η λανθασμένη εντύπωση, η οποία συχνά ενισχύεται — ή ενισχύθηκε κατά το παρελθόν — και από αντίστοιχες θεωρητικές ελλείψεις και ιδεοληψίες της ακαδημαϊκής λαογραφίας μας, ότι την επιστήμη της λαογραφίας αφορούν τα παλαιά, τα παρωχημένα. Η άποψη αυτή, λανθασμένη στη βάση της, αφήνει εκτός λαογραφικής θεώρησης όλα τα φαινόμενα της νεωτερικής λαογραφίας, και εγκλωβίζει την επιτόπια λαογραφική έρευνα σε μια ιστορική και μόνον προοπτική. Αν αυτά μάθαιναν, κυρίως παλαιότερα, οι φοιτητές στις σπουδές τους, αυτά και εφαρμόζαν κατά την συλλογή λαογραφικού υλικού, με αποτέλεσμα το υλικό αυτό των πανεπιστημιακών αρχείων, ιδίως το παλαιότερο, να αφορά μόνον παλαιότερες μορφές του λαϊκού πολιτισμού.

Καθώς όμως ο λαϊκός πολιτισμός αποτελεί πραγματικότητα υπό εξέλιξη, τα τρέχοντα λαογραφικά μορφώματα εξελίσσονται — συχνά με αργούς ρυθμούς και μακρές διάρκειες — μετασχηματίζονται και μεταλλάσσονται, άρα είναι αναγκαία η επανάληψη της επιτόπιας έρευνας στον ίδιο οικισμό, και εφόσον η έρευνα δεν είναι θεματικά περιορισμένη αλλά συνολική, ανά δεκαετία. Αυτή η παρατήρηση μας δείχνει ότι η επιτόπια λαογραφική έρευνα δεν αποτελεί διαδικασία οριστική και τελεσίδικη σε κάθε τόπο, αλλά απαιτείται η τακτική επανάληψή της, ώστε μέσα από τις ανάλογες καταγραφές να μπορούμε να παρατηρήσουμε και να μελετήσουμε τις υφιστάμενες αλλαγές στον λαϊκό πολιτισμό, στο πλαίσιο του χαρακτηριστικού της «ιστορικότητας των λαογραφικών φαινομένων», στην οποία και προηγουμένως αναφερθήκαμε.

Όσα προαναφέρθηκαν, δεν αποτελούν αυτονόητες πραγματικότητες. Χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω οι ελλείψεις που κατά κανόνα παρουσιάζονται στις υπάρχουσες φοιτητικές συλλογές πρωτογενούς λαογραφικού υλικού, οι οποίες παρουσιάζουν τα αποτελέσματα των αντίστοιχων, προπτυχιακών κυρίως, επιτόπιων ερευνών : Είναι, στις συλλογές αυτές, επίσης σπάνιες οι περιπτώσεις που ο συλλέκτης χρησιμοποιεί την αυτοαναφορικότητα, ώστε



να καταγράψει και τις τυχόν δικές του εμπειρίες. Η βιωματική προσέγγιση και η από μέσα και από έξω (emic και etic) μελέτη ενός παραδοσιακού πολιτισμικού συστήματος απαιτεί θεωρητικό εξοπλισμό και γνώσεις, που συνήθως δεν υπάρχουν στους φοιτητές-συλλογείς των συλλογών που εναπόκεινται στα ελληνικά πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία. Οι φοιτητές, κατά κύριο λόγο, έχουν συνηθίσει να πιστεύουν ότι η έννοια του λαογραφικού μορφώματος παραπέμπει αναγκαστικά στο παρελθόν, γι' αυτό και θηρεύουν τα «παλαιά» και γραφικά, χωρίς να ενδιαφέρονται για την συγχρονική κατάσταση του λαϊκού πολιτισμού. Και βέβαια, οι βασικές και ουσιώδεις αυτές ελλείψεις πρέπει να έχουν θεραπευθεί στην περίπτωση επιτόπιων λαογραφικών ερευνών σε μεταπτυχιακό ή διδακτορικό επίπεδο, διαφορά η επιστημονική βάση της αντίστοιχης μελέτης τίθεται εν αμφιβόλω, και η επιστημονική κατάρτιση του αντίστοιχου φοιτητή παρουσιάζει ουσιώδεις ελλείψεις, που πρέπει να αναπληρωθούν.

Οι παλαιότερες επιτόπιες έρευνες παρουσιάζουν όμως και θεματολογικές ελλείψεις, που πρέπει να διορθωθούν: Είναι γνωστό και γενικώς παραδεκτό ότι οι μορφές της αστικής λαογραφίας, αλλά και τα παραδοσιακά φαινόμενα της σύγχρονης μας καθημερινότητας, χρειάζονται ειδική επισήμανση και εκπαίδευση για να μπορέσουν αποτελεσματικά να καταγραφούν και να μελετηθούν. Μόνον μετά την δεκαετία του '80 σταδιακά, ανάλογα με τις ιδέες και τις επιστημονικές πρακτικές που έφεραν στα πανεπιστήμιά μας οι νέοι καθηγητές της λαογραφίας, και στα επιστημονικά πλαίσια της «νέας ελληνικής λαογραφίας» και της λεγόμενης «Σχολής των Ιωαννίνων», άρχισαν να ανατίθενται στους φοιτητές ειδικές έρευνες, με βάση αντίστοιχα ερωτηματολόγια. Οι ερευνητές πεδίου των λαογραφικών φαινομένων θα πρέπει να ενδιαφέρονται εξίσου και για τα φαινόμενα της «αστικής» και της «νεωτερικής» λαογραφίας μας, διευρύνοντας τόσο τους ορίζοντές τους, όσο και τα πλαίσια των ερευνών που σχεδιάζουν και εκτελούν.

Η σημασία της επιτόπιας έρευνας είναι μεγάλη και αναγνωρισμένη για την αποτύπωση και μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Χρειάζεται όχι μόνο κάλυψη κάλυψη όλου του ελληνικού πολιτισμικού χώρου, κατά περιοχές, αλλά και η επανάληψη της έρευνας στους ίδιους τόπους, ανά δεκαετία, ώστε να διαπιστώνονται οι τυχόν αλλαγές που έχουν επέλθει στο λαϊκό πολιτισμό της περιοχής αυτής, υπό το πρίσμα νεωτερικών ή άλλων πολιτισμικών επιδράσεων και επιρροών.

Από την άλλη πλευρά, το υπάρχον και θησαυρισμένο υλικό της έρευνας χρειάζεται καταλογογράφηση και πρέπει να χορηγηθεί η δυνατότητα πρόσβασης σε αυτό, ώστε στην εποχή της διάχυσης της πληροφορίας που ζούμε να μπορεί ο ενδιαφερόμενος ηλεκτρονικά να το αξιοποιήσει. Επιπλέον, οι νεωτερικές συνθήκες ζωής, που έχουν βέβαια επιδράσει και στο σύγχρονο λαϊκό (popular) πολιτισμό, απαιτούν ενίοτε την ανάπτυξη και νέων μεθοδολογικών εργαλείων για τη μελέτη τους. Εν προκειμένω χρειάζεται η σύνταξη επικαιροποιημένων ερωτηματολογίων, αλλά και νέων στόχων και τρόπων, με τη χρήση της πείρας ανάλογων ξένων προσπαθειών, για την πληρέστερη οργάνωση και εκτέλεση μιας σύγχρονης και επιστημονικά αποτελεσματικής επιτόπιας έρευνας.

Οι τάσεις της αυτοαναφορικότητας του ερευνητή, της βιωματικής και της συμμετοχικής παρατήρησης της *epis* και της *etic*, της από μέσα και από έξω των ορίων της κοινότητας και της κοινωνίας, επιτόπιας αποτύπωσης, αλλά και η χρήση εννοιών όπως οι αφηγήσεις ζωής ή η χρησιμοποίηση σύγχρονων τεχνολογικών μέσων για την οργάνωση και την εκτέλεση της επιτόπιας έρευνας, αποτελούν όρους και συνθήκες που μπορούν να διαφοροποιήσουν την επιτόπια έρευνα όπως μέχρι σήμερα την γνωρίζουμε.

### **3. Συμπεράσματα**

Οι λίγες αυτές παρατηρήσεις πιστεύω ότι θέτουν τα όρια για τη συζήτηση του ζητήματος της επιτόπιας έρευνας στα πλαίσια της επιστημονικής ελληνικής λαογραφίας. Και τούτο, επειδή το θέμα αυτό είναι σημαντικό και κρίσιμο για την πορεία των ελληνικών λαογραφικών σπουδών. Θυμίζω πρόχειρα ότι όλο και περισσότερα άρθρα και μονογραφίες ή συλλογικά έργα δημοσιεύονται, την τελευταία εικοσαετία, σχετικά με τη μέθοδο και την πρακτική της επιτόπιας έρευνας στην ελληνική λαογραφία, αλλά και ότι το ΚΕΕΛ της Ακαδημίας Αθηνών διοργάνωσε συνέδριο, εξέδωσε ειδικό δίσκο πυκνής εγγραφής με τίτλο «Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα για λαογραφική έρευνα» και δημοσιεύει σε ειδική εκδοτική σειρά παλαιότερες επιτόπιες έρευνες από το αρχείο του, προς χρήση των ερευνητών.

### **Βιβλιογραφία**

- Αυδίκος Εν.* Αστική λαογραφία: ουτοπία ή πραγματικότητα; // *Εθνολογία* 3, 1994. Σ. 166–169.
- Αυδίκος Εν.* Λαογραφία, λαογραφούντες και επιτόπια έρευνα: προβλήματα και προοπτικές // *Ενδοχώρα* 54, 1997. Σ. 33–38.

- Αυδίκος Ευ.* Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες. Αθήνα: Κριτική, 2009.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας. Αθήνα: Οδυσσέας, 1994.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Μικρά Λαογραφικά. Αθήνα: Οδυσσέας, 2000.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Προβλήματα επιτόπιας καταγραφής των παραδοσιακών χορών // *Αυδίκος Ευ.*, — *Λουτζάκη Ρ.*, *Παπακώστας Χρ.* (επιμ.). *Χορευτικά ετερόκλητα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004. Σ. 297–306.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Επιτόπια λαογραφική έρευνα: από τη θεωρία στην πράξη // *Άνθη Μ.Σ.* (επιμ.). *Επιστημονικές εργασίες τριτοβάθμιας εκπαίδευσης*. Αθήνα, 2012. Σ. 73–81.
- Δαλκαβούκης Β., Μάνος Ι., Βείκου Χ.* (επιμ.) *Ανυποψίαστοι ανθρωπολόγοι, καχύποπτοι φοιτητές. Διδάσκοντας Ανθρωπολογία σ' αυτούς που «δεν τη χρειάζονται»*. Αθήνα: Κριτική, 2010.
- Μερακλής Μ.Γ.* Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο // *Λαογραφία* 27, 1971. Σ. 3–23.
- Μερακλής Μ.Γ.* Θέσεις για τη λαογραφία // *Διαβάζω* 245, 1990. Σ. 16–22.
- Μερακλής Μ.Γ.* *Συνηγορία της λαογραφίας*. Αθήνα: Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, 2004.
- Νιτσιάκος Β.Γ.* *Λαογραφικά ετερόκλητα*. Αθήνα: Οδυσσέας, 1997.
- Νιτσιάκος Β.Γ.* *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία*. Αθήνα: Κριτική, 2008.
- Ράπτης Δ.* Ο σχεδιασμός μιας επιτόπιας έρευνας // *Διαβάζω* 245, 1990. Σ. 64–66.
- Bauman R.* *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Burgess R. G.* *In the Field. An introduction to Field Research*. London & New York: Routledge, 1995.
- Dorson R.* *Doing Fieldwork in the city* // *Folklore* 92, 1981. P. 149–154.
- Erixon S.* *Urgent Ethnological tasks* // *Ethnologia Europaea*, 1, 1967. P. 163–169.
- Goldstein K. S.* *A Guide for Field Workers in Folklore*. London: Detroit, 1964.
- Papamichael-Koutroubas A.* *The methods of gathering and publishing material on traditions and customs* // *Etnostoria*, 2–3, 1991. P. 11–18.
- Rabinow P.* *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: California University Press, 1977.
- Whyte W. F., Whyte K. K.* *Learning from the field. A Guide from Experience*. Newbury Park, London & New Delhi: Sage, 1964.

## FIELDWORK IN GREEK FOLKLORE

**M. Varvounis**

*Democritus University of Thrace, Komotini, Greece*

*mvarv@otenet.gr*

Fieldwork is an important prerequisite to the successful completion of a systemic folkloric study. The present paper, in accordance with Greek and foreign scientific literature on how fieldwork should be organized and done, provides a few comments for the purpose of informing young researchers of this significant and central issue.

**Key words:** *fieldwork, Greek folklore*

### References

- Afdikos Ef.* Astiki laographia: outopia i pragmatikotita? // *Ethnolygia* 3, 1994. P. 166–169.
- Afdikos Ef.* Laographia, laographountes kai epitopia erevna: provlimata kai prooptikes // *Endokhora* 54, 1997. P. 33–38.
- Afdikos Ef.* Isagoyi stis spoudes tou laikou politismou. Laographies, laiki politismi, taftotites. Athens: Kritiki, 2009.
- Bauman R.* Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Burgess R. G.* In the Field. An introduction to Field Research. London & New York: Routledge, 1995.
- Dalkavoukis V., Manos I., Veïkou Kh.* (eds.) Anipopsiasti anthropoloyi, kakhipopti phitites. Didaskontas Anthropolyia s' aftous pou «den ti khriazontai». Athens: Kritiki, 2010.
- Dorson R.* Doing Fieldwork in the city // *Folklore* 92, 1981. P. 149–154.
- Erixon S.* Urgent Ethnological tasks // *Ethnologia Europaea*, 1, 1967. P. 163–169.
- Goldstein K. S.* A Guide for Field Workers in Folklore. London: Detroit, 1964.
- Meraklis M. G.* I theoritikes katefthinsis tis laographias meta ton deftero pangosmio polemo // *Laographia* 27, 1971. P. 3–23.
- Meraklis M. G.* Thesis yia ti laographia // *Diavazo* 245, 1990. P. 16–22.
- Meraklis M. G.* Sinigoria tis laographias. Athens: Idrima Angelikis Khatzimikhali, 2004.
- Nitsiakos V. G.* Laographika eteroklita. Athens: Odisseas, 1997.
- Nitsiakos V. G.* Prosanatolismi. Mia kritiki isagoyi sti laographia. Athens: Kritiki, 2008.

- Papamichael-Koutroubas A.* The methods of gathering and publishing material on traditions and customs // *Etnostoria*, 2–3, 1991. P. 11–18.
- Rabinow P.* Reflections on fieldwork in Morocco. Berkeley: California University Press, 1977.
- Raptis D.* O skhediasmos mias epitopias erevnas // *Diavazo* 245, 1990. P. 64–66.
- Varvounis M. G.* Simvoli sti methodolyia tis epitopias laographikis erevnas. Athens: Odisseas, 1994.
- Varvounis M. G.* Mikra Laographika. Athens: Odisseas, 2000.
- Varvounis M. G.* Provlimata epitopias katagraphis ton paradosiakon khoron // *Afdikos Ef.*, — *Loutzaki R.*, *Papakostas Khr.* (eds. ). *Khoreftika eteroklita*. Athens: Ellinika Grammata, 2004. P. 297–306.
- Varvounis M. G.* Epitopia laographiki erevna: apo ti theoria stin praxi // *Anthi M. S.* (ed.). *Epistimonikes ergasies tritovathmias ekpaidefsis*. Athens, 2012. P. 73–81.
- Whyte W. F.*, *Whyte K. K.* Learning from the field. A Guide from Experience. Newbury Park, London & New Delhi: Sage, 1964.

## ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ: ΣΧΕΣΕΙΣ ΑΜΦΙΔΡΟΜΕΣ

*Μ. Βαρβούνης, Ν. Μαχά — Μπιζούμη*

*Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή, Ελλάδα  
mvarv@otenet.gr, nantia.macha@gmail.com*

Στην ανακοίνωση, σε θεωρητικό πλαίσιο, θα υποστηριχθεί ότι τα λογοτεχνικά κείμενα από μόνα τους, δεν μπορούν να αποτελέσουν αξιόπιστη μαρτυρία για τη μελέτη του παραδοσιακού πολιτισμού, παρά μόνο σε σύγκριση και με άλλες πηγές. Τα κείμενα αυτά, όπως θα αποδειχθεί, πρέπει να προσεγγίζονται ως μια κειμενική διαμεσολαβημένη αναπαράσταση της κοινωνικής πραγματικότητας, ως «μια λογοτεχνική αναπαράσταση», όπου ο παραδοσιακός πολιτισμός *καθρεφτίζεται* επιλεκτικά και αποσπασματικά, κατά την υποκειμενική θέαση του κάθε λογοτέχνη. Μόνο υπό όρους και προϋποθέσεις τα έργα της νεοελληνικής λογοτεχνίας — αλλά και κάθε εθνικής λογοτεχνίας γενικότερα — μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως πηγές της αντίστοιχης «λαογραφίας», στις εθνικές διαστάσεις που συχνά η επιστήμη αυτή λαμβάνει. Αυτό μάλιστα ισχύει τόσο για τις παλαιότερες μορφές του παραδοσιακού, όσο και για τις νεώτερες και νεωτερικές μορφές του λαϊκού πολιτισμού, ιδιαίτερα για τις δεύτερες. Η τεκμηρίωση της παραπάνω θέσης θα γίνει με την κριτική παρουσίαση και ανάλυση σχετικών παραδειγμάτων από τη νεοελληνική λογοτεχνία.

*Λέξεις-κλειδιά: λογοτεχνικά κείμενα, λογοτεχνική αναπαράσταση, πηγές, λαογραφία, παραδοσιακός πολιτισμός, νεωτερικές μορφές*

## 1. Εισαγωγή

Στην ελληνική λαογραφική βιβλιογραφία, είναι συχνές οι περιπτώσεις χρήσης ενός λογοτεχνικού έργου ως λαογραφικής πηγής. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τα πεζά περιγραφικά κείμενα, και μάλιστα για τα λογοτεχνήματα εκείνα που ανήκουν στην παράδοση της ελληνικής ηθογραφίας, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δεν υπάρχουν και ποιητικά έργα που συχνά περικλείουν και ενσωματώνουν λαογραφικές πληροφορίες. Μάλιστα, τη σχέση αυτή έχει από νωρίς επισημάνει η λαογραφική έρευνα, με αποτέλεσμα να υπάρχουν όχι μόνο ανάλογα θεωρητικά έργα (βλ. ενδεικτικά [Μερακλής 1961, Μερακλής 2000–2002:13–22, Μερακλής 2004:670–674, Dundes 1965:136–143, Beaton 1982–1983:103–122, Λουκάτος 1985<sup>3</sup>:286–291, Μπενάτσης 1988:181–196, Αλεξίου 2006<sup>5</sup>, Θανόπουλος 2009–2010:233–241, Πολυμέρου-Καμηλάκη — Βοζίκας 2013:10] κ.ε.), αλλά και μελέτες που αποδελτιώνουν και τεκμηριώνουν τις λαογραφικές αναφορές διαφόρων έργων της νεοελληνικής γραμματείας [Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1982, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1986, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1987, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1988, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1989, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1990, Βαρβούνης 1995:191–196, Βαρβούνης 2000:471–485, Βαρβούνης 2003–2004:458–459, Βαρβούνης 2014:64–71, Βρέλλη-Ζάχου 1994:23–42, Αυδίκος 1996:169–183, Σέργης 2003:128–144, Αλεξιάδης 2007:7–15, Δουλαβέρας 2008:122–132, Θανόπουλος 2009<sup>2</sup>, Μιράσγεζη 2007:815–833, Σέργης 2016 κ.ά].

Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση, θα μπορούσαν ενδεικτικά να αναφερθούν οι γνωστές μελέτες των Mario Vitti [Vitti 1991<sup>3</sup>] και Δημ. Τζιόβα [2002<sup>2</sup>:53 κ.ε.], κυρίως όμως, πρέπει να γίνει αναφορά στις μελέτες του Μιχαήλ Γ. Μερακλή, δια των οποίων ανιχνεύθηκαν κοινές ιδεολογικές και δομικές γραμμές μεταξύ λαϊκής και προσωπικής ποιητικής δημιουργίας, με έμφαση σε σχήματα όπως εκείνο της μεταφοράς, το οποίο διέπει πολλές από τις εκφράσεις αυτές. Ο Μερακλής έδωσε έτσι, μια βαθύτερη ανάλυση των σχέσεων λογοτεχνίας και λαογραφίας [Μερακλής 1979–1980:5, Μερακλής 2004:670–674], που έκτοτε έχει ληφθεί ως βάση για αρκετές ανάλογες και όμοιες μελέτες Ελλήνων και μη λαογράφων (βλ. ενδεικτικά [Mieder 2000, Mieder 2006, Bacchilega 2012:447–463]).

Από την άλλη πλευρά, αρκετές είναι οι μελέτες εκείνες, ακόμη και σε επίπεδο διδακτορικών διατριβών [Παπαδάκης 1976, Μπαλούμης 1984, Δανιήλ 2000], που ασχολούνται με την ανίχνευση λαογραφικών στοιχείων στα έργα

της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Οι μελέτες αυτές στηρίζονται στην παραδοχή ότι κάθε συγγραφέας, ήδη από την εποχή του Ομήρου, μεταφέρει στα έργα του στοιχεία πραγματολογικά από το λαϊκό πολιτισμό της εποχής του, πολιτισμό του οποίου και ο ίδιος είναι φορέας. Μελετώντας τα στοιχεία αυτά, μπορούμε να δούμε τόσο τις λαϊκές πηγές κάθε έργου, αν δούμε την υπόθεση από τη σκοπιά της νεοελληνικής φιλολογίας, όσο και να εντοπίσουμε πηγές για τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού κάθε εποχής, αν αντιστοίχως προσεγγίσουμε τα κείμενα από την πλευρά της λαογραφίας. Πρόσφατα μάλιστα, ο Αρ. Δουλαβέρας συγκέντρωσε κατά συγγραφέα τις μελέτες αυτές, σε μια εξαιρετικά χρήσιμη βιβλιογραφική συναγωγή [Δουλαβέρας 2013:231–294].

Οι μελέτες αυτές θέτουν πολλά και σημαντικά ζητήματα, η μελέτη των οποίων ήδη έχει ξεκινήσει από την επιστήμη της λαογραφίας, που αποτελεί και το σημείο εκκίνησης μας εδώ. Σε όσα ακολουθούν θα ασχοληθούμε με μία πτυχή αυτής της συζήτησης, η οποία αφορά την αξιοπιστία του υλικού τέτοιου είδους πηγών. Αφορά, με άλλα λόγια, το κατά πόσον και σε ποιο βαθμό οι περιγραφές των λογοτεχνικών έργων μπορούν να αποτελέσουν πηγή αξιόπιστη για τη λαογραφική εξέταση του λαϊκού πολιτισμού για τον τόπο και τον χρόνο κάθε έργου.

## 2.

Είναι γνωστό ότι οι κάθε είδους λογοτεχνικές περιγραφές αποτελούν «λογοτεχνικές αναπαραστάσεις» [Μερακλής 1979–1980:5, Θανόπουλος 2009–2010:233–241]: ο συγγραφέας συλλέγει τα δεδομένα του, δεν τα καταγράφει όμως αυτούσια, καθώς δεν εκτελεί καταγραφικό εθνογραφικό έργο, αλλά τα επεξεργάζεται και τα εντάσσει στην αφηγηματική οικονομία του έργου του, όπως το έχει σχεδιάσει και καθώς το δομεί προχωρώντας τη συγγραφή του. Συνεπώς, σε ένα θεωρητικό επίπεδο, οι περιγραφές του δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν ισάξια με τις όποιες εθνογραφικές καταγραφές προέρχονται από επιτόπια έρευνα, δεδομένου ότι ούτε οι σκοποί της περιγραφής είναι καταγραφικοί των δεδομένων του λαϊκού πολιτισμού, ούτε φυσικά έχει τηρηθεί στις λογοτεχνικές περιγραφές η αυστηρή επιστημονική μεθοδολογία που χαρακτηρίζει την άσκηση του επιτόπιου εθνογραφικού έργου και την καταγραφή των αποτελεσμάτων του.

Ο λογοτέχνης συχνά φωτίζει ορισμένες μόνο πλευρές των δεδομένων, αποσιωπά όσα θεωρεί άχρηστα, κάποτε συμπληρώνει τα στοιχεία του με περιγραφές από άλλους τόπους, και βέβαια δεν ασκεί λαογραφικό έργο. Πρόκειται για λογοτεχνική αναπαράσταση των πραγμάτων, στην οποία εμφι-



λοχωρούν περιγραφές και αναφορές οι οποίες εξυπηρετούν την αισθητική και τον αφηγηματικό του σχεδιασμό, οπωσδήποτε όμως δεν αποτυπώνουν πιστά την πραγματικότητα.

Από την άλλη πλευρά, το επιτόπια εθνογραφικό και λαογραφικό έργο έχει εντελώς διαφορετική στόχευση, οργάνωση και μεθοδολογία στην εκτέλεσή του [Βαρβούνης 1994, Loizos 2006:373–403, Αυδίκος 2007:122–127]. Ο λαογράφος όταν βρίσκεται στο πεδίο ασκεί την *emic* και την *etic*, δηλαδή την «από μέσα» και την «από έξω» προσέγγιση, χρησιμοποιεί τεχνικές συνέντευξης και συχνά καταφεύγει στην αυτοαναφορικότητα, ώστε να καταγράψει με την μεγαλύτερη δυνατή πληρότητα αυτό που ερευνά και τον ενδιαφέρει. Άρα, μεταξύ των δύο έργων υφίσταται χάσμα αγεφύρωτο, καθώς πρόκειται για διαφορετικής τάξεως και στοχεύσεως έργα.

Είναι απολύτως ενδεικτική η περίπτωση του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη, ενός από τους «λαογραφικότερους» νεοέλληνες λογοτέχνες. Μελετώντας τα έργα του [Λουκάτος 1941:60–63, Μερακλής 1981:299–305, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1984, Βαρβούνης — Σουλιωτάκη 1998, Γεωργιάδης 1999–2003:177–199] μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι αποτελούν πηγή για ορισμένους μόνο τομείς του λαϊκού πολιτισμού της εποχής του, κυρίως για την εθμική λαογραφία, τις τελετουργίες και την παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των συγχρόνων του. Παραλλήλως όμως, αφήνει έξω από το έργο του τομείς ολόκληρους και σπουδαιότερους της παραδοσιακής καθημερινότητας της εποχής του. Από την άλλη πλευρά, στηριζόμενος κατά κύριο λόγο στα προσωπικά του βιώματα, όπως κατά κανόνα κάνει ένας λογοτέχνης, αφήνει εκτός των περιγραφών του όψεις και κομμάτια των στοιχείων που περιγράφει όπως τελούνταν σε άλλες περιοχές ή σε άλλες περιστάσεις.

Αλλά και η οπτική γωνία του Παπαδιαμάντη, όπως άλλωστε είναι φυσικό και αναμενόμενο, σχετίζεται με την προσωπική του θέση και στάση απέναντι στα πράγματα. Υπό το πρίσμα της ατομικής και προσωπικής του θρησκευτικότητας όχι μόνο βλέπει και κρίνει τα πράγματα, αλλά και επιλέγει τι θα περιλάβει στις σελίδες του και τι όχι [Βαρβούνης — Σουλιωτάκη 1998:9 κ.ε.]. Αν ο Παπαδιαμάντης δεν συνδυαστεί κριτικά με άλλους ανάλογους λογοτέχνες αλλά και με άλλες μη λογοτεχνικές πηγές της εποχής του, από μόνος του δεν μπορεί να αποτελέσει πηγή για τη μελέτη της σύγχρονης του παραδοσιακής καθημερινότητας, όσο καλή και αν είναι η πρόθεση του εκάστοτε μελετητή και ερευνητή.

Παρόμοιες βέβαια παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν και για τους υπόλοιπους νεοέλληνες λογοτέχνες που περιλαμβάνουν «λαογραφικά στοιχεία» στα έργα τους. Στο βαθμό που πρόκειται για λογοτεχνικές αναπαραστάσεις του λαϊκού πολιτισμού της εποχής τους και όχι για εθνογραφικές καταγραφές, οι πληροφορίες τους είναι ενδεικτικές μάλλον, παρά αποδεικτικές. Μια μελέτη δε που θα στηριζόταν στις πληροφορίες που δίνει — και όπως τις παρέχει — ένας και μόνο συγγραφέας, καθόλου δεν θα προσέφερε στην μελέτη της λαογραφίας της εποχής του, αντιθέτως θα ήταν μια σημαντική φιλολογική μελέτη του συγκεκριμένου συγγραφέα, η οποία όμως θα στερούνταν μιας σοβαρής επιστημονικής βάσης όσον αφορά την επιστήμη της λαογραφίας.

Αν η διαφορά μεταξύ λογοτεχνικής αναπαραστάσης και εθνογραφικής καταγραφής διαπιστώνεται για τις αναφορές σε παλαιότερες μορφές του αγροτοκτηνοτροφικού λαϊκού πολιτισμού, κατεξοχήν ισχύει στην περίπτωση της λεγόμενης «αστικής λαογραφίας» [Αυδίκος 1994:163–187], δηλαδή στην λαογραφική εξέταση πολιτισμικών μορφών του αστικού χώρου. Κι αυτό επειδή η καταγραφή και αποτύπωση της πραγματικότητας και της καθημερινότητας στο αστικό πολιτισμικό τοπίο είναι βεβαίως πιο σύνθετη και πιο δύσκολη, απ' ό,τι συμβαίνει στον χώρο του λεγόμενου παραδοσιακού πολιτισμού.

Στην περίπτωση αυτή, η τρέχουσα ελληνική βιβλιογραφία παρουσιάζει δύο κύρια προβλήματα: τη χρήση μιας μόνο πηγής, και την αναφορά σε θεωρητικό πλαίσιο που δύσκολα θα μπορούσε να καλύψει επαρκώς τα πράγματα. Όσον αφορά το πρώτο πρόβλημα, και καθώς αναφερόμαστε σε περιόδους που βρίσκονται πιο κοντά χρονικά στον μελετητή, αλλά και κινούνται στη σφαίρα της «εγγραμματοσύνης», μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι μία και μόνο πηγή δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να καλύψει το εύρος της λαϊκής πολιτισμικής ζωής και δημιουργίας στο αστικό πλαίσιο.

Έτσι, οι πληροφορίες και οι περιγραφές ενός λογοτέχνη χρειάζονται διασταύρωση με άλλες ανάλογες λογοτεχνικές πηγές, αλλά και με υλικό από εφημερίδες της εποχής του τόπου, καθώς ο Τύπος αποτελεί την άλλη μεγάλη πηγή για τη μελέτη της αστικής λαογραφίας, καθώς έχουν δείξει στην ελληνική λαογραφική βιβλιογραφία μελέτες, μεταξύ άλλων, των Ευάγγελου Αυδίκου, Μανόλη Γ. Σέρρη, Μηνά Αλ. Αλεξιάδη κ.άλλ. [Αυδίκος 1993, Σέρρης 2000, Αλεξιάδης 2012]. Απαιτείται επίσης, διασταύρωση με υλικό που προέρχεται από ποικίλα κρατικά, δημοτικά, εκκλησιαστικά και ιδιωτικά αρχεία, αλλά και από διαφημίσεις και επιτόπιες καταγραφές.

Αν αυτή η διαδικασία δεν γίνει, το υλικό που προέρχεται από έναν και μόνο λογοτέχνη, από μία πηγή, δεν είναι ούτε επαρκές ούτε αξιόπιστο, ακριβώς επειδή εμπίπτει στην κατηγορία των λογοτεχνικών αναπαραστάσεων και των λογοτεχνικών κατασκευών, δια των οποίων εξυπηρετείται η αφηγηματική οικονομία κάθε έργου, όπως και παραπάνω αναφέρθηκε. Μπορεί μια τέτοια μελέτη να αποτελεί αντικείμενο μιας φιλολογικής πραγμάτευσης του αντικειμένου, μιας έρευνας πηγών και καταβολών του συγκεκριμένου έργου ή του συγγραφέα του, απέχει όμως από μία λαογραφική πραγμάτευση του ζητήματος, στο βαθμό που απέχει η φιλολογική από τη λαογραφική έρευνα, ή καλλίτερα στο βαθμό που δεν συγκλίνουν και δεν ταυτίζονται η φιλολογία με τη λαογραφία. Η οπτική της λαογραφίας είναι εκείνη των ανθρωπολογικών και κοινωνικών επιστημών, και δεν μπορεί, παρά τις ιστορικές καταβολές της ιδίως στον ελληνικό χώρο, να συγγέται με την φιλολογική πραγμάτευση. Μιλάμε πρωτίστως για ανάλυση συμπεριφορών και νοοτροπιών, δευτερευόντως δε — ή και καθόλου — για την ανάλυση λόγου, που βρίσκεται στη βάση των φιλολογικών επιστημονικών και ερευνητικών προσεγγίσεων.

Ανάλογες μπορούν να είναι οι παρατηρήσεις μας και στην περίπτωση της θεωρητικής βάσης. Σε ορισμένες ανάλογες μελέτες της ελληνικής λαογραφικής βιβλιογραφίας χρησιμοποιούνται κατά κόρον θεωρίες σχολών όπως η «Σχολή του Σικάγου» [Cavan 1983, Bulmer 1984, Abbot 1999, Οικονόμου 2009:149–165], για να ερμηνευθούν φαινόμενα του ελληνικού αστικού χώρου, τα οποία όμως χρονολογούνται περίπου έναν αιώνα πριν από την διατύπωση των θεωριών αυτών. Αλλά και το δείγμα και η σύσταση του πληθυσμού, με μια λέξη οι συνθήκες, που οδήγησαν στην διατύπωση του θεωρητικού αυτού πλαισίου, καθόλου δεν μοιάζουν με τις ανάλογες καταστάσεις και συγκυρίες του ελληνικού αστικού χώρου, λ.χ. της Αθήνας στο τέλος του 19<sup>ου</sup> ή στις αρχές του 20ού αιώνα. Χάσμα χωρίζει τις περιπτώσεις αυτές, γι' αυτό και χρειάζεται ιδιαίτερη φειδώ και προσοχή, όταν μεταφέρουμε και χρησιμοποιούμε θεωρίες για να ερμηνεύσουμε καταστάσεις στη βάση τους διαφορετικές.

Αυτή η τακτική, της χρήσης μιας μόνο φιλολογικής πηγής και θεωριών κάποτε άσκοπων ή λίγο σχετικών, οδηγεί συχνά τις ανάλογες μελέτες στο φαινόμενο των υπερ-ερμηνειών, που ολοένα και πιο συχνά εμφανίζεται στη λαογραφική βιβλιογραφία μας. Είναι ακριβώς η φιλολογική αντιμετώπιση και σύλληψη των πραγμάτων που οδηγεί στον δήθεν εντοπισμό τελετουργιών ή εθμικών σκοπιμοτήτων και κανονικοτήτων, εκεί όπου στην πραγμα-

τικότητα δεν υπάρχουν. Κι αυτό επειδή εκείνα που διαφοροποιούν την επιστήμη από την ερασιτεχνική προσέγγιση και περιορίζουν την άκρατη υποκειμενικότητα είναι αφενός μεν η ορθή συλλογή και οργάνωση του υλικού μέσω μιας συγκεκριμένης μεθόδου, αφετέρου δε η υπαγωγή του στα σχήματα και στα όρια συγκεκριμένης θεωρίας, ώστε τα δεδομένα να εκτιμηθούν ορθά και να ερμηνευθούν αποτελεσματικά.

Καθώς καμία από τις παραμέτρους αυτές δεν τηρείται, είναι επόμενο σε προσεγγίσεις αυτού του είδους να περισσεύει ο υποκειμενισμός, με αποτέλεσμα την διατύπωση καλλιπών κάποτε προτάσεων και εντυπωσιακών λόγων, που ωστόσο μικρή σχέση έχουν με την επιστημονική λαογραφία, όπως αυτή έχει δομηθεί και υπηρετείται, σε ελληνικό και διεθνές επίπεδο. Κι αυτό σε μια εποχή που τα αντικειμενικά κριτήρια εισέρχονται όλο και περισσότερο στις θεωρητικές επιστήμες του ανθρώπου, επιζητώντας να αποβάλλουν αυτόν ακριβώς τον υποκειμενισμό, ο οποίος παλαιότερα συντέλεσε ώστε ορισμένες προσεγγίσεις να ξεφεύγουν από τα όρια της επιστημονικής μελέτης και να λαμβάνουν τη μορφή ενός λογοτεχνικού δοκιμίου.

### **3. Συμπεράσματα**

Από όσα παραπάνω εκτέθηκαν, προκύπτει το συμπέρασμα ότι μόνο υπό όρους και προϋποθέσεις τα έργα της νεοελληνικής λογοτεχνίας — αλλά και κάθε εθνικής λογοτεχνίας γενικότερα — μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως πηγές της αντίστοιχης «λαογραφίας», στις εθνικές διαστάσεις που συχνά η επιστήμη αυτή λαμβάνει. Αυτό μάλιστα ισχύει τόσο για τις παλαιότερες μορφές του παραδοσιακού, όσο και για τις νεότερες και νεωτερικές μορφές του λαϊκού πολιτισμού, ιδιαίτερα για τις δευτερες.

Για να χρησιμοποιηθούν οι φιλολογικές αυτές πηγές από τη λαογραφία, καθώς μάλιστα αποτελούν «λογοτεχνικές αναπαραστάσεις» και όχι πρωτογενείς εθνογραφικές πηγές, απαιτείται η διασταύρωσή τους, τόσο με άλλες φιλολογικές πηγές της ίδιας εποχής και του ίδιου τόπου, όσο και με άλλες πηγές ευρύτερα, με στόχο την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων, που θα υπερβαίνουν τη αυτονόητη υποκειμενικότητα της λογοτεχνίας. Κι αυτό δεν μπορεί να συμβεί αν κάποια μελέτη στηρίζεται σε μία και μόνη πηγή, δηλαδή σε έναν και μόνο λογοτέχνη, ένα ή περισσότερα έργα του οποίου αποδελτιώνει και μελετά λαογραφικά.

Από τον μεθοδολογικό αυτό κανόνα μπορούν να εξαιρεθούν τα έργα της αρχαίας ελληνικής και βυζαντινής — έως και των αρχών της μεταβυζαντινής — γραμματείας [Βαρβούνης 1989:214–224], δεδομένου ότι συχνά

για την εποχή τους δεν διαθέτουμε άλλες λογοτεχνικές πηγές, άρα είμαστε υποχρεωμένοι να στηριχθούμε στη συγκεκριμένη πηγή και μόνο. Και τούτο, με τη σημείωση ότι η μελέτη της καθημερινής ζωής στα αρχαία ή στα μεσαιωνικά χρόνια κατά κανόνα εξέρχεται των χρονολογικών και επιστημολογικών ορίων της λαογραφίας, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι δεν την αφορά και δεν την ενδιαφέρει. Αν όμως διαθέτουμε πληθώρα πηγών, αν ο περιορισμός μας σε μία πηγή δεν αποτελεί επιβεβλημένη από τα πράγματα συνθήκη, η χρήση μιας πηγής, που συχνά μάλιστα αναγράφεται και στον τίτλο της ανάλογης μελέτης, ουσιαστικά φαλκιδεύει και υπονομεύει το επιστημονικό κύρος της μελέτης αυτής, καθώς αποτελεί σοβαρό — μοιραίο ίσως, κάποτε — μεθοδολογικό σφάλμα.

Συνεπώς, η αποδελτίωση και σύνθεση πληροφοριών από τα έργα ενός και μόνο λογοτέχνη δεν συνιστά επιστημονικό λαογραφικό έργο. Κι αυτή είναι μια μεθοδολογική αρχή που πρέπει να εισαχθεί στην επιστήμη της λαογραφίας, δεδομένου ότι τα τελευταία χρόνια όλο και περισσότερο εμφανίζονται τέτοιες μελέτες, που διεκδικούν το κύρος της επιστημονικής λαογραφικής πραγματείας, ενώ στην πραγματικότητα αποτελούν δοκίμια ή μελετήματα νεοελληνικής φιλολογίας. Η λαογραφική μελέτη παρόμοιων ζητημάτων σχετικών με τον παραδοσιακό και το λαϊκό πολιτισμό, είτε στην προβιομηχανική και αγροτοκτηνοτροφική, είτε στη νεωτερική και αστική εκδοχή του, απαιτεί την χρήση συγκεκριμένης μεθοδολογίας και την ορισμένη χρήση της θεωρίας, όπως παραπάνω περιγράφηκαν, ώστε να συγκεντρώνει τα εχέγγρα μιας επιστημονικής πραγμάτευσης του ζητήματος.

Το ξεκαθάρισμα των βασικών αυτών αρχών ελπίζουμε ότι θα οδηγήσει σε μια νέα αντιμετώπιση του ζητήματος, και μάλιστα σε εποχή κατά την οποία η αυστηρή μεθοδολογία και η ανάλογη χρήση των θεωρητικών εργαλείων αποτελούν βάσεις για την συστηματική οργάνωση των λαογραφικών σπουδών.

### Βιβλιογραφία

*Abbott A.* Department and discipline. Chicago Sociology at One Hundred. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

*Αλεξιάδης Μ.Α.* Δωδεκανησιακή Λογοτεχνία και Λαογραφία...”Εν Δωδεκανήσω...”. 20 σύγχρονοι πεζογράφοι. Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον 8 (2007), Σ. 7–15.

*Αλεξιάδης Μ.Α.* Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012.

- Alexiou M.* Λογοτεχνία και Λαϊκή Παράδοση // Στο David Holton (επιμ.), Λογοτεχνία και Κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης (απόδοση στα ελληνικά: Ναταλία Χατζηγιαννάκη). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδ. Κρήτης, 2006<sup>5</sup>. Σ. 293–336.
- Αυδίκος Ευ.* Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1993.
- Αυδίκος Ευ.* Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα; // Εθνολογία 3, 1994. Σ. 163–187.
- Αυδίκος Ευ.* Εννοιολογικές διαστάσεις της παράδοσης στα έργα του Γ. Βιζυηνού // Εξώπολις 5, 1996. Σ. 169–183.
- Αυδίκος Ευ.* Επιτόπια έρευνα και τοπικές εξουσίες // Αυδίκος Ευ. Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη. Αθήνα: Οδυσσέας, 2007. Σ. 122–127.
- Bacchilega Cr.* Folklore and Literature // Regina F. Bentix and Galit Hasan-Roken (eds). A Companion to Folklore. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. P. 447–463.
- Bulmer M.* The Chicago School of sociology. Institutionalization diversity and the rise of sociological research. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Λαογραφικές παρατηρήσεις στο “Θανατικόν της Ρόδου” του Εμμανουήλ Γεωργιλλά // Δωδεκανησιακά Χρονικά, 13, 1989. Σ. 214–224.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας. Αθήνα: Οδυσσέας, 1994.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Καραγάτση: Η περίπτωση του μυθιστορήματος «Σέργιος και Βάκχος» // Αρχείο Θεσσαλικών Μελετών 11, 1995. Σ. 191–196.
- Βαρβούνης Μ.Γ., Σουλιωτάκη Ν.* Η παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των συγχρόνων του στο έργο του Αλέξ. Παπαδιαμάντη. Αθήνα: Αρμός, 1998.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης και η παρουσία του λαογραφικού στοιχείου στην «Πανικιάδα» του // Βαρβούνης Μ.Γ. Λαογραφικά Δοκίμια. Αθήνα: Καστανιώτης, 2000. Σ. 471–458.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Λογοτεχνία και Λαογραφία στα έργα σύγχρονων Σαμίων συγγραφέων // Σαμιακές Μελέτες, 6, 2003–2004. Σ. 458–459.
- Βαρβούνης Μ.Γ.* Ο Κώστας Ι. Καλατζής και ο λαϊκός πολιτισμός της Σάμου // Απόπλους, 61–62, 2014. Σ. 64–71.
- Beaton R.* Realism and Folklore in Nineteenth-Century Greek Fiction // Byzantine and Modern Greek Studies, 8, 1982–1983. P. 103–122.
- Βρέλλη-Ζάχου Μ.* Ο Κρυστάλλης ως πηγή ενδυματολογικών ειδήσεων // Πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου «Κ. Κρυστάλλης. Το έργο του στο τέλος της Εκατονταετίας από το θάνατό του». Πρέβεζα, 1994. Σ. 23–42.
- Γεωργιάδης Α.Σ.* Το ιδιωτικό δίκαιο στα διηγήματα του Αλέξ. Παπαδιαμάντη // Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, 29–30, 1999–2003. Σ. 177–199.
- Cavan R.* The Chicago School of sociology 1918–1933 // Urban Life, 11, 1983. P. 405–431.

- Dundes A.* The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation // *Journal of American Folklore*, 78 (308), 1965. P. 136–143.
- Δανιήλ Χ.* Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση. Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των υπερρεαλιστών ποιητών. Διδ. Διατριβή. Ιωάννινα, 2000.
- Δουλαβέρας Α.* Το λαογραφικό στοιχείο στο μυθιστορηματικό έργο του Νίκου Καζαντζάκη και η διδακτική αξιοποίησή του. Αφιέρωμα Πανελληνίας Ένωσης Φιλολόγων για τα 50 χρόνια από το θάνατο του Καζαντζάκη, Νίκος Καζαντζάκης και Εκπαίδευση. Αθήνα: Ελληνοεκδοτική, 2008. Σ. 122–132.
- Δουλαβέρας Α.* Λαογραφία και Λογοτεχνία. Επισημάνσεις σε μια πρώτη βιβλιογραφική προσέγγιση // Αλεξιάδης Μ.Α., Κούζας Γ. (επ. επιμ.). Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου 1909–2009. 100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας. Πανεπιστήμιο Αθηνών (11–13 Μαρτίου 2009) — Πρακτικά Ημερίδας Η έρευνα των λαϊκών διηγήσεων στον ελληνικό και τον διεθνή χώρο. Λαογραφία 42 (2010–2012). Αθήνα 2013. Σ. 231–294.
- Θανόπουλος Γ.* Ο Νίκος Γκάτσος και η ελληνική λαϊκή παράδοση. Ερμηνευτική μελέτη. Αθήνα, 2009<sup>2</sup>.
- Θανόπουλος Γ.* Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας και Λογοτεχνίας // Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, ΜΑ (2009–2010). Σ. 233–241.
- Loizos P.* Εθνογραφία φιλική προς τους χρήστες. Προβλήματα μεθόδου και γραφής στην ανθρωπολογία. Στο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης και Θανάσης Παραδέλλης (επιμ.), Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006<sup>3</sup>. Σ. 373–403.
- Λουκάτος Δ.Σ.* Το λαογραφικό στοιχείο στο έργο του Παπαδιαμάντη // *Νέα Εστία*, 30, 1941. Σ. 60–63.
- Λουκάτος Δ.Σ.* Λαογραφία και Λογοτεχνία // *Λουκάτος Δ.Σ.* Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1977. Σ. 286–291.
- Μερακλής Μ.Γ.* Ποίηση και Λαογραφία // *Καινούργια Εποχή*, 1961. Σ. 128–130.
- Μερακλής Μ.Γ.* Λαογραφία και Λογοτεχνία // *Φιλολογικά*, 2, 1979–1980. Σ. 2–14.
- Μερακλής Μ.Γ.* Ηθιογραφικός νατουραλισμός; Μερικά σχόλια στον “Φτωχό άγιο” του Παπαδιαμάντη // *Φώτα Ολόφωτα*. Ένα αφιέρωμα στον Παπαδιαμάντη και στον κόσμο του. Αθήνα, 1981. Σ. 299–305.
- Μερακλής Μ.Γ.* Ο ρόλος του Νικολάου Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας // *Λαογραφία*, 39, 2000–2002. Σ. 13–22.
- Μερακλής Μ.Γ.* Λαογραφία και Λογοτεχνία. Μια σκόπιμη παιδαγωγική σχέση // Άντα Κατσίκη-Γκίβαλου (επιμ.). *Η Λογοτεχνία σήμερα*. Όψεις, αναθεωρήσεις, προοπτικές. Πρακτικά Συνεδρίου (Αθήνα, 29–30 Νοεμβρίου και 1 Δεκεμβρίου 2002). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004. Σ. 670–674.
- Μιράσγεζη Μ.* Η παρουσία της λαϊκής παράδοσης στις τραγωδίες του Νίκου Καζαντζάκη // *Βιβλιάκης Ι.* (επιμ.). Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πού-

- γχερ. Παράβασις, Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπ. Αθηνών, Μελετήματα 5, Αθήνα: Ergo, 2007. Σ. 815–833.
- Mieder W.* Sprichwörterbringen es an den Tag: parömiologische Studien zu Lessing, Brecht, Zuckmayer, Kaschnitz, Kalëko und Eschker. Burlington: University of Vermont, 2000.
- Mieder W.* Tilting at Windmills. History and Meaning of a Proverbial Allusion to Cervantes Don Quixote. Burlington: University of Vermont, 2006.
- Μπαλούμης Ε.* Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Α. Καρκαβίτσα. Διδ. Διατριβή. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, 1984.
- Μπενάτσης Α.* Λαογραφική έρευνα και θεωρία της λογοτεχνίας // Σύνδειπνον, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988. Σ. 181–198.
- Οικονόμου Α.* Το εθνογραφικό έργο της Σχολής του Σικάγου και η Αστική Λαογραφία // Τάτσης Ν., Θανοπούλου Μ. (επιμ.). Η κοινωνιολογία της Σχολής του Σικάγου. Αθήνα: Παπαζήσης, 2009. Σ. 149–165.
- Παπαδάκης Ε. Μ.* Μορφαι του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15<sup>ου</sup> και 16<sup>ου</sup> αιώνας κατά τας γραμματειακάς πηγάς. Διδ. Διατριβή. Αθήνα, 1976.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Λαογραφικές μαρτυρίες Γεωργίου Βιζυηνού. Αθήνα, 1982.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Οι ελληνορθόδοξες ρίζες του έργου του. Λαογραφική Μελέτη. Αθήνα: Πιτσιλός, 1984.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Ο Ηπειρώτης Χρ. Χρηστοβασιλής. Ιστορικά — Λαογραφικά. Αθήνα, 1986.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ. Κ.* Θεοτόκης. Λαογραφικές καταγραφές από την κοινωνική του ηθογραφία. Αθήνα, 1987.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Γρηγόριος Ξενόπουλος. Ιστορικές και λαογραφικές μαρτυρίες για τη Ζάκυνθο. Αθήνα, 1988.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Ιστορικά και λαογραφικά αποθησαυρίσματα από τον Στρατή Μυριβήλη. Αθήνα, 1989.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Ιστορικές και λαογραφικές μνήμες από τον Ηλία Βενέζη. Αθήνα, 1990.
- Πολυμέρου-Καμηλάκη Αι, Βοζίκας Γ.* Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση — πεζογραφία — θέατρο) // Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Αθήνα, 8–12 Δεκεμβρίου 2010). Α' τόμ. Αθήνα: Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών — 30, Ακαδημία Αθηνών, 2013.
- Σέρρης Μ.Γ.* Εφημερίδες και Λαογραφία. Η ταυτότητα μιας Ναξιακής εφημερίδας. Διαθλάσεις της Ιστορίας και της Ελληνικής κοινωνίας του 19ου αι. και των αρχών του 20ού. Αθήνα, 2000.



Σέρρης Μ.Γ. Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία: Η περίπτωση του «Γερνάω επιτυχώς» του Γ. Σκαμπαρδώνη. Συμβολή στις σχέσεις της Λογογραφίας με τη Λογοτεχνία και την Ιστορία // Χριστίνα Βεΐκου (επιμ.), ΠΕΦ, Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία. Αθήνα 2003, Σ. 128–144.

Σέρρης Μ.Γ. Αστική Λαογραφία. Αναπαραστάσεις της Αθήνας (1880–1896) στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη: χώρος, κοινωνία, πολιτισμοί, ταυτότητες. Αθήνα: Ηρόδοτος, 2016.

Τζιόβας Δ. Το Παλίμψηστο της ελληνικής αφήγησης. Αθήνα: Οδυσσέας, 2002<sup>2</sup>.

Vitti M. Η ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας. Αθήνα: Κέδρος, 1991<sup>3</sup>.

## MODERN GREEK LITERATURE AND GREEK TRADITIONAL CULTURE: TWO-WAY RELATIONS

*M. Varvounis, N. Macha-Bizoumi*

*Democritus University of Thrace, Komotini, Greece  
mvarv@otenet.gr, nantia.macha@gmail.com*

This paper argues, on a theoretical level, that literary texts cannot constitute a trustworthy testimony for the study of traditional culture unless compared to other sources as well. As will be shown, these texts must be approached as a textual mediated representation of social reality, as a “literary representation”, where traditional culture is *reflected* selectively and fragmentarily, according to each author’s subjective viewpoint. It is only under terms and conditions that the works of Modern Greek literature – but also, more generally, of any other national literature — can be used as sources of the corresponding “folklore” of national dimensions that this discipline frequently assumes. Indeed, this is valid both for the older forms of the traditional and for the more modern and novel forms of popular culture, in particular for the latter. The above assertion will be documented by means of a critical presentation and analysis of relevant examples taken from Modern Greek literature.

**Key words:** *literary texts, literary representation, sources, folklore, traditional culture, novel forms*

## References

- Abbott A.* Department and discipline. Chicago Sociology at One Hundred. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Afdikos Ef.* I taftotita tis peripherias sto Mesopolemo. To paradigma tis Ipirou. Athens: Kardamitsa, 1993.
- Afdikos Ef.* Astiki Laographia: Outopia i pragmatikotita? // *Ethnology* 3, 1994. P. 163–187.
- Afdikos Ef.* Enniolyikes diastasis tis paradosis sta erga tou G. Viziinou // *Exopolis* 5, 1996. P. 169–183.
- Afdikos Ef.* Epitopia erevna kai topikes exousies // *Afdikos Ef. I Thraki kai i alli. Ikhnilantontas ta politismika oria kai tin istoriki mnimi.* Athens: Odisseas, 2007. P. 122–127.
- Alexiadis M. A.* Dodekanisiaki Logotekhnia kai Laographia...”En Dodekaniso...”. 20 sinkhroni pezographi. Dodekanisiakon Arkhion 8 (2007), P. 7–15.
- Alexiadis M. A.* Neoteriki Elliniki Laographia. Athens: Kardamitsa, 2012.
- Alexiou M.* Logotekhnia kai Laiki Paradosi // *Sto David Holton (ed.), Logotekhnia kai Kinonia stin Kriti tis Anayennisis (transl. into Greek: Natalia Khatziyiannaki).* Heraklion: Panepistimiakes Ekd. Kritis, 2006<sup>5</sup>. P. 293–336.
- Bacchilega Cr.* Folklore and Literature // *Regina F. Bentix and Galit Hasan-Roken (eds).* A Companion to Folklore. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. P. 447–463.
- Baloumis E.* I litouryia tou laographikou stikhiou sto ergo tou A. Karkavitsa. PhD Thesis. Athens: Ekpaideftiria Kosteas-Yitona, 1984.
- Beaton R.* Realism and Folklore in Nineteenth-Century Greek Fiction // *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8, 1982–1983. P. 103–122.
- Bulmer M.* The Chicago School of sociology. Institutionalization diversity and the rise of sociological research. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Benatsis A.* Laographiki erevna kai theoría tis logotekhnias // *Sindipnon, Timitiko Aphieroma ston kathiyiti Dimitrio S. Loukato.* Ioannina: Panepistimio Ioanninon, 1988. P. 181–198.
- Cavan R.* The Chicago School of sociology 1918–1933 // *Urban Life*, 11, 1983. P. 405–431.
- Daniil Kh.* Sinkhroni piisi kai dimotiki paradosi. To dimotiko tragoudi stin piisi ton iperrealiston piiton. PhD Thesis. Ioannina, 2000.
- Doulaveras A.* To laographiko stikhio sto mithistorimatiko ergo tou Nikou Kazantzaki kai i didaktiki axiopiisi tou. Aphieroma Panellinias Enosis Philologon yia ta 50 khronia apo to thanato tou Kazantzaki, Nikos Kazantzakis kai Ekpaidefsi. Athens: Ellinoekdotiki, 2008. P. 122–132.
- Doulaveras A.* Laographia kai Logotekhnia. Episimansis se mia proti vivliographiki prosengisi // *Alexiadis M. A., Kouzas G. (eds.). Praktika Panelliniou Sinedriou 1909–2009. 100 Khronia Ellinikis Laographias.* University of Athens (March 11–13, 2009) — *Praktika Imeridas I erevna ton laikon diiyiseon ston elliniko kai ton diethni khoros.* Laographia 42 (2010–2012). Athens, 2013. P. 231–294.

- Dundes A.* The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation // *Journal of American Folklore*, 78 (308), 1965. P. 136–143.
- Ikonomou L.* To ethnographiko ergo tis Skholis tou Sikagou kai i Astiki Laographia // Tatsis N., Thanopoulou M. (eds.). *I kinoniolyia tis Skholis tou Sikagou*. Athens: Papazisis, 2009. P. 149–165.
- Lizos P.* Ethnographia philiki pros tous khristes. Provlimata methodou kai graphis stin anthropolyia. Sto Efthimios Papataxiarkhis kai Thanasis Paradellis (eds.), Taftotites kai philo sti sinkhroni Ellada. *Anthropolyoyikes prosengisis*. Athens: Alexandria, 2006<sup>3</sup>. P. 373–403.
- Loukatos D. S.* To laographiko stikhio sto ergo tou Papadiamanti // *Nea Estia*, 30, 1941. P. 60–63.
- Loukatos D. S.* Laographia kai Logotekhnia // *Loukatos D. S. Isagoyi stin elliniki Laographia*. Athens: MIET, 1977. P. 286–291.
- Meraklis M. G.* Piisi kai Laographia // *Kainouryia Epokhi*, 1961. P. 128–130.
- Meraklis M. G.* Laographia kai Logotekhnia // *Philolyoyika*, 2, 1979–1980. P. 2–14.
- Meraklis M. G.* Ithographikos natouralimos? Merika skholia ston “Phtokho ayio” tou Papadiamanti // *Phota Olophota*. Ena aphieroma ston Papadiamanti kai ston kosmo tou. Athens, 1981. P. 299–305.
- Meraklis M. G.* O rolós tou Nikolaou Politi stin istoriki sinantisi Laographias kai Logotekhnias // *Laographia*, 39, 2000–2002. P. 13–22.
- Meraklis M. G.* Laographia kai Logotekhnia. Mia skopimi paidagoyiki skhesi // *Anta Katsiki-Gkivalou* (ed.). *I Logotekhnia simera*. Opsi, anatheorisis, prooptikes. *Praktika Sinedriou* (Athens, November 29–30, December 1, 2002). Athens: *Ellinika Grammata*, 2004. P. 670–674.
- Mirasyezi M.* I parousia tis laikis paradosis stis tragodies tou Nikou Kazantzaki // *Vivilakis I.* (ed.). *Stephanos*. Timitiki prospora ston Valter Poukhner. *Paravasis, Epistimoniko Deltio Tmimatos Theatrimon Spoudon Panep. Athinon, Meletimata 5*. Athens: Ergo, 2007. P. 815–833.
- Mieder W.* *Sprichwörterbringen es an den Tag: parömiologische Studien zu Lessing, Brecht, Zuckmayer, Kaschnitz, Kalèko und Eschker*. Burlington: University of Vermont, 2000.
- Mieder W.* *Tilting at Windmills. History and Meaning of a Proverbial Allusion to Cervantes Don Quixote*. Burlington: University of Vermont, 2006.
- Papadakis E. M.* *Morphai tou laikou politismou tis Kritis tou 15ou kai 16ou aionos kata tas grammatiakas pigas*. PhD Thesis. Athens, 1976.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* *Laographikes martiries Yeoryiou Viziinou*. Athens, 1982.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* *Alexandros Papadiamantis. I ellinorthodoxes rizes tou ergou tou. Laographiki Meleti*. Athens: Pitsilos, 1984.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* *O Ipirotis Khr. Khristovasilis. Istorika — Laographika*. Athens, 1986.

- Papathanasi-Mousiopolou K. K.* Theotokis. Laographikes katagraphes apo tin kinoniki tou ithographia. Athens, 1987.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* Grigorios Xenopoulos. Istorikes kai laographikes martiries yia ti Zakyntho. Athens, 1988.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* Istorika kai laographika apothisavrismata apo ton Strati Mirivili. Athens, 1989.
- Papathanasi-Mousiopolou K.* Istorikes kai laographikes mnimes apo ton Ilia Venezi. Athens, 1990.
- Polimerou-Kamilaki Ai, Vozikas G.* Laïkos politismos kai entekhnos logos (piisi — pezographia — teatro) // Praktika Diethnous Epistimonikou Sinedriou (Athens, December 8–12, 2010). Vol. 1. Athens: Dimosievmata tou Kentrou Erevnis tis Ellinikis Laographias tis Akadimias Athinon — 30, Academy of Athens, 2013.
- Seryis M. G.* Ephimerides kai Laographia. I taftotita mias Naxiakis ephimeridas. Diathlasis tis Istorias kai tis Ellinikis kinonias tou 19ou ai. kai ton arkhon tou 20ou. Athens, 2000.
- Seryis M. G.* Apo ti laïki sti logotekhniki aftoviographia: I periptosi tou «Yernaio epitikhos» tou G. Skampardon. Simvoli stis skhesis tis Lographias me ti Logotekhnia kai tin Istoria // Khristina Veïkou (ed.), PEPH, Seminario 29, Laographia kai Istoria. Athens 2003, P. 128–144.
- Seryis M. G.* Astiki Laographia. Anaparastasis tis Athinas (1880–1896) sto singraphiko ergo tou Mikhail Mitsaki: khoros, kinonia, politismi, taftotites. Athens: Irodotos, 2016.
- Thanopoulos G.* O Nikos Gkatsos kai i elliniki laïki paradosi. Ermineftiki meleti. Athens, 2009<sup>2</sup>.
- Thanopoulos G.* Simvoli sti meleti ton skheseon Laographias kai Logotekhnias // Epistimoniki Epetiris tis Philosophikis Skholis tou Panepistimiou Athinon, MA (2009–2010). P. 233–241.
- Tziouvas D.* To Palimpsisto tis ellinikis apiyisis. Athens: Odisseas, 2002<sup>2</sup>.
- Varvounis M. G.* Laographikes paratirisis sto “Thanatikon tis Rodou” tou Emmanil Yeoryilla // Dodekanisiaka Khronika, 13, 1989. P. 214–224.
- Varvounis M. G.* Simvoli sti methodology tis epitopias laographikis erevnas. Athens: Odisseas, 1994.
- Varvounis M. G.* I litouryia tou laographikou stikhioy sto ergo tou Karagatsi: I periptosi tou mithistorimatos «Seryios kai Vakkhos» // Arkhio Thessalikou Meleton 11, 1995. P. 191–196.
- Varvounis M. G., Souliotaki N.* I paradosiaki thriskeftiki simperiphora ton sinkhronon tou sto ergo tou Alex. Papadiamanti. Athens: Armos, 1998.
- Varvounis M. G.* O Epaminondas Stamatiadis kai i parousia tou laographikou stikhioy stin «Panikiada» tou // Varvounis M. G. Laographika Dokimia. Athens: Kastaniotis, 2000. P. 471–458.

- Varvounis M. G.* Logotekhnia kai Laographia sta erga sinkhronon Samion singrapheon // *Samiakes Meletes*, 6, 2003–2004. P. 458–459.
- Varvounis M. G.* O Kostas I. Kalatzis kai o laïkos politismos tis Samou // *Apoplous*, 61–62, 2014. P. 64–71. *Vrelli-Zakhou M.* O Kristallis os piyi endimatoloyikon idiseon // *Praktika tou Epistimonikou Simposiou «K. Kristallis. To ergo tou sto telos tis Eka-tontaetias apo to thanato tou»*. Preveza, 1994. P. 23–42.
- Vitti M.* I ideoloyiki litouryia tis ellinikis ithographias. Athens: Kedros, 1991<sup>3</sup>.
- Yeoryiadis A. S.* To idiotiko dikaio sta diiyimata tou Alex. Papdiamanti // *Epetiris Kentrou Erenis tis Ellinikis Laographias*, 29–30, 1999–2003. P. 177–199.

## Ο ΒΙΟΣ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΚΙΕΒΟΣΠΗΛΑΙΩΤΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ<sup>1</sup>

*Γ. Ιορδανίδης*

*Αθήνα, Ελλάδα*

*georges.iordanidis@gmail.com*

Τα σχετιζόμενα με τον όσιο Αντώνιο Κιεβοσπηλαιώτη αγιολογικά κείμενα στην ελληνική παρουσιάζουν έντονο ιστορικό ενδιαφέρον. Από το πρώτο μετεφρασμένο στην ελληνική *Πατερικόν της Κιεβοσπηλαιωτικής Λαύρας* (Κοσμάς Ιβηρίτης, 1694) μέχρι τους έντυπους *Συναξαριστές* του 21ου αι. το κείμενο του *Βίου* του οσίου Αντωνίου περνά διάφορα στάδια επεξεργασίας και συνεχώς αλλάζει σε έκταση, περιεχόμενο και γλωσσικό ύφος. Παρουσιάζονται τα κυριότερα κείμενα και επιχειρείται η έναρξη κοινών ελληνορωσικών και διεθνών ερευνών του Βίου του οσίου Αντωνίου.

*Λέξεις-κλειδιά:* Αντώνιος Κιεβοσπηλαιώτης, Πατερικόν της Κιεβοσπηλαιωτικής Λαύρας, Κοσμάς Ιβηρίτης, Συναξαριστές

### 1. Εισαγωγή

Οι τυπολογικές αναφορές στον Μέγα Αντώνιο στάθηκαν αφορμή για την διατύπωση, ήδη από τις αρχές του 20ου αι., της άποψης ότι ο όσιος Αντώνιος Κιεβοσπηλαιώτης δεν υπήρξε ιστορικό πρόσωπο [Behr — Sigel 1963: 986]. Στην ιστορική μνήμη ο Αντώνιος είναι ο εισηγητής του αναχωρητισμού και ο ιδρυτής του πρώτου αυθεντικού μοναστηριού στην Κιβινή Ρωσία. Το συνοπτικό σχέδιό του Βίου του στην εκδοχή που διασώζεται στο *Πατερικό της Κιεβοσπηλαιωτικής Λαύρας* ακολουθεί η παρουσίαση των σχετικών αγιολογικών κειμένων στην ελληνική βιβλιογραφία.

Ο Αντώνιος (983–1073) γεννήθηκε κοντά στο Κίεβο και σχετικά νέος πραγματοποίησε ιερή αποδημία στην Ορθόδοξη Ανατολή. Εκάφη μοναχός

<sup>1</sup> Αφιερώνεται στη μνήμη του θείου μου, Πορφυρίου ιερομονάχου (22.7.1949–7.3.2016) και του πατέρα μου, Νικολάου (5.2.1942–16.2.2017).

στο Άγιο Όρος και εγκαταβίωσε σε κάποια Μονή μέχρι ο Γέροντάς του, έπειτα από όραμα, να τον πέμψει πίσω στην πατρίδα του για να στερεώσει στην χριστιανική πίστη τους νεοφώτιστους Ρώσους. Ο Αντώνιος εγκαταστάθηκε στον λόφο Μπέρεστοβο στις όχθες του Δνείπερου σε ένα από τα ήδη υπάρχοντα εκεί σπήλαια.

Ο Αντώνιος επιστρέφει στον Άθωνα εξαιτίας των ταραχών που ακολούθησαν τον θάνατο του Ηγεμόνα Βλαδίμηρου (1015) και λαμβάνοντας ευλογία συνέχισε εκτός Κοινοβίου τον αναχωρητικό του βίο. Η δεύτερη επιστροφή στο Κίεβο σχετίζεται με νέο όραμα του αθωνίτη Γέροντα σύμφωνα με το οποίο ο Αντώνιος εκλήθη να μεταφέρει την αγιορειτική ευλογία και να γίνει δάσκαλος πολλών στη μοναχική ζωή. Ο Αντώνιος ξαναπήγε στο Μπέρεστοβο σε άλλο σπήλαιο. Η φήμη του εξαπλώθηκε και γύρω του μαζεύτηκαν νέοι, δόκιμοι μοναχοί, όπως ο όσιος Θεοδόσιος (1029–1074). Ο τελευταίος θα συνεχίσει το έργο του δασκάλου του και θα εισαγάγει το κοινοβιακό Τυπικό στην πολυάριθμη, πλέον, Λαύρα, μετά τη νέα αναχώρηση του Αντωνίου. Η Λαύρα θα κρατήσει τον χαρακτηρισμό της Σπηλαιωτικής εις ανάμνησιν της πρώτης ημιαναχωρητικής αδελφότητας. Έχοντας ευλογήσει την θεμελίωση του νέου μεγάλου ναού, ο Αντώνιος θα κοιμηθεί εν ειρήνη το 1073. Ο τόπος ταφής και τα ιερά του λείψανα δεν βρέθηκαν ποτέ [Πατερικὸς 1902: л. 150б. — 290б.].

## 2.

Το πρωτότυπο σλαβωνικό κείμενο του *Πατερικού* της έκδοσης του 1661 αποτέλεσε την πηγή της πρώτης μετάφρασής του στην ελληνική. Η έκδοσή του πραγματοποιήθηκε με την φροντίδα του τότε Ηγουμένου της Λαύρας αρχιμανδρίτη Ιννοκέντιου Γίτζελ (1656–1683). Χωρίζεται για πρώτη φορά σε τρία μέρη με κάθε ένα να περιλαμβάνει τους Βίους των Κιεβοσπηλαιωτών που συνέγραψαν αντίστοιχα ο Νέστορας ο Χρονικογράφος, ο Ηγούμενος της Λαύρας αρχιμανδρίτης Πολύκαρπος και ο επίσκοπος Βλαδημίρ και Σούζνταλ Σίμωνας [Жиленко 1997: 7–11]. Των μερών προηγείται *Πρόλογος* και ακολουθούν *Επίμετρο* με τους Βίους των τριών συγγραφέων και τρεις μικρές *Διηγήσεις* από την πνευματική ιστορία της Λαύρας.

Το εξελληνισμένο *Πατερικόν*, κριτική έκδοση του οποίου ετοιμάζεται από τον Ομότιμο Καθηγητή της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κύριο Δημήτριο Β. Γόνη, σώζεται σε Κώδικα του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου στην Κωνσταντινούπολη [Κώδ. 409 ΜΠΤ]. Η επικεφαλίδα του είναι άκρως κατατοπιστική: ο Χρύσανθος Νοταράς ανέθεσε στον Κοσμά

Ιβηρίτη να μεταγλωττίσει το *Πατερικόν*, γεγονός που ολοκληρώθηκε τον Δεκέμβριο του 1694 στο μοσχοβίτικο μετόχι της Μονής Ιβήρων Αγίου Όρους (Νικόλσκαγια).

Ο Χρύσανθος, μετέπειτα Πατριάρχης Ιεροσολύμων (1707–1731), ασχολήθηκε και προκάλεσε την δυναμική προσέγγιση Ρωσικής Αυτοκρατορίας και Ορθόδοξης Ανατολής με κύριο σκοπό την προστασία των Προσκυνημάτων των Εκκλησιαστικών του Επαρχιών από τις διεκδικήσεις των χριστιανών της Δύσης. Με κέντρο την Κωνσταντινούπολη και το εκεί μετόχι του Παναγίου Τάφου περιόδευε συνεχώς στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες και τη Ρωσία για να προωθήσει τα δίκαια του εκκλησιαστικού θρόνου των Ιεροσολύμων.

Σε αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται το περιέχον τον *Βίο* του οσίου Αντωνίου «*Πατερικόν της Κιεβοσπλαιωτικής Λαύρας*», από τα πλέον ιδανικά κείμενα αφού συνδυάζει το πνευματικό με το ιστορικό στοιχείο. Ο Χρύσανθος είχε παραγγείλει στην ίδια ομάδα μεταφραστών με κεντρικό πρόσωπο τον «*εκ Θράκης*» Κοσμά Ιβηρίτη πολλά βιβλία καθαρά ιστορικά, όπως είναι η «*Σύνοψις εκ Διαφόρων Χρονογράφων περί της Αρχής του Σλαβωρωσσικού Έθνους*», η «*Χρονολογία και Αρχή των Κνέζιδων και Βασιλέων της Ρωσσίας, εν Συνόψει*» κ.ά. [Alexandropoulou 1989–1990: 70].

Το ελληνικό κείμενο εξαρτάται απόλυτα από το πρωτότυπο ως προς τη δομή, το ύφος, τον φιλολογικό χαρακτήρα και την ακρίβεια των πληροφοριών. Πολλές είναι όμως και οι από άλλο χέρι διορθώσεις στο περιθώριο. Σε ορισμένα σημεία η ευρυματικότητα του μεταφραστή παρουσιάζεται κάπως προβληματική και εγκλωβισμένη στην βυζαντινή συνήθεια των εξελληνισμένων λημμάτων που αφορούν σε κύρια ονόματα, τοπωνύμια αλλά και ουσιαστικά (!), γεγονός που εν μέρει εξηγείται από την θρακιώτικη καταγωγή του. Τυχαίο παράδειγμα (από τον *Βίο* του μαθητή του Αντωνίου, όσιο Θεοδόσιο): чеписто ~ στζέπιτον (αλυσίδα) [Πατερικъ 1902: л. 33об., ст. 20]. Η ίδια λέξη αποδίδεται σε νεορωσική έκδοση της Λαύρας στον πληθυντικό ως “*βεριγι*” [Πατερικ 1999: 55].

Το μεταφρασμένο *Πατερικόν* έμεινε χειρόγραφο και δεν τυπώθηκε ποτέ. Η επιρροή του όμως γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αι. Τότε εμφανίζεται ένας κύκλος τουλάχιστον πέντε (5) γνωστών αγιορειτικών Κωδίκων, οι οποίοι περιέχουν διάφορες συντάξεις του πρώτου σύγχρονου τεκμηριωμένου ιστορικού έργου για το Άγιο Όρος, της *Αθωνιάδας* του Ιάκωβου Νεασκητιώτη (1797; — 1869).



Ο Ιάκωβος είχε δάσκαλο τον λόγιο Θεοδώρητο (περ. 1740 — μετά το 1826). Φαίνεται πως στην κατοχή του πέρασαν είτε ως πρωτότυπα είτε ως αντίγραφα τα πλούσια αρχαιακά τεκμήρια του Θεοδώρητου, τα οποία ήταν γνωστά και στον Πορφύριο Ουσπένσκυ. Συνεχίζοντας την έρευνα ο Ιάκωβος εργάστηκε στις βιβλιοθήκες πολλών Μονών και εκμεταλλευόμενος την κλίση του για λόγους βιοποριστικούς έκανε την ασχολία της αντιγραφής και συγγραφής χειρογράφων επάγγελμα [Πατάπιος 2014: 69, 116–118, κ.ο.κ.].

Ήρθε σε επαφή με τη Μονή Παντελεήμονος η οποία την εποχή εκείνη (μέσα 19<sup>ου</sup> αι.) αύξανε με πλήθος ρωσικής καταγωγής προσκυνητές και μοναχούς. Ένας από αυτούς, ο διάσημος στη ρωσική αλλά πολύ λίγο γνωστός στην ελληνική βιβλιογραφία ιερομόναχος Ιερώνυμος [Σολομέντσωφ 1802–1885] παρήγγειλε στον Ιάκωβο ένα αντίγραφο της *Αθωνιάδας*. Στην επικεφαλίδα αναφέρεται ο εξίσου λίγο γνωστός στην ελληνική βιβλιογραφία μοναχός Αζαρίας [Ποπτσώφ; — 1878], βιβλιοθηκάριος της Μονής. Παρατηρείται μεγάλο ενδιαφέρον για την *Αθωνιάδα*, αφού οι ως άνω αναφερόμενοι φαίνεται να ζητησαν στα έτη 1848–1865 όχι ένα, αλλά τρία (3) αντίγραφα. Κάθε ένα περιλάμβανε διαφορετική σύνταξη του έργου και, συνεπώς, διαφορετική σύνταξη του *Βίου* του οσίου Αντωνίου. Παραθέτουμε από τον Περιγραφικό Κατάλογο σε χρονολογική σειρά τους τρεις αυτούς Κώδικες της Μονής Παντελεήμονος υπ' αριθμόν 283, 282 και 281 [Λάμπρος 1900: 348–353]. Στον Κώδικα 282 υπάρχει μόνο ένα σύντομο κείμενο — θα το ονομάζαμε υπόμνημα — με τίτλο: «*Οτι απαρχή των μοναχών Ρωσσίας εκ του Ορους Αθω ήχθη διά του οσίου Αντωνίου δομήτορος Μονής Πετσέρσκης*» [Κώδ. 282 Παντελεήμονος 1855: 41–44]. Οι άλλοι δύο Κώδικες περιλαμβάνουν εκτενείς *Βίους* με άμεση ή λιγότερο άμεση εξάρτηση από το εξελληνισμένο *Πατερικόν*, με τίτλους: «*Βίος και ένθεος πολιτεία του οσίου Πατρός ημών Αντωνίου του Ρώσσου και Αγιορείτου*» [Κώδ. 283 Παντελεήμονος 1848: Φ. 23<sup>α</sup> — 35<sup>α</sup>] και «*Βίος του οσίου Πατρός ημών Αντωνίου του Ρώσσου Πρετζέσβοϊ*» [Κώδ. 281 Παντελεήμονος 1865: 37–68].

Στη Σκήτη των Καυσοκαλυβίων εντοπίζεται ακόμα ένα χειρόγραφο της *Αθωνιάδας*. Ο Περιγραφικός Κατάλογος [Ευστρατιάδης — Κουρίλας 1930: 129–130] μας δίνει τον τίτλο του κειμένου που μας ενδιαφέρει: «*Βίος του οσίου Αντωνίου του Ρώσσου του πρώτου μοναχών της Ρωσσίας*» [Κώδ. 258 Καυσοκαλυβίων 1858: 401–430].

Ένας δεύτερος Κώδικας των Καυσοκαλυβίων του ίδιου έτους φιλοξενεί κείμενο με παρόμοιο τίτλο: «*Βίος ένθεος και θαυμάσια του οσίου πατρός ημών*

*Αντωνίου του Ρώσσου πρώτου των μοναχών της Ρωσσίας*» [Κώδ. 154 Καυσοκαλυβίων 1858: 401–430].

Στην ταυτότητα χρονολογίας, έκτασης και σελιδαρίθμησης έρχεται να προστεθεί η ταυτότητα του γραφικού χαρακτήρα. Τέλος συναντάται και στους δύο Κώδικες Βάσει των μαρτυριών του Περιγραφικού Καταλόγου ο Κώδικας 258 περιλαμβάνει κείμενα σχετικά με τον Αντώνιο, τον Θεοδόσιο και την Λαύρα στις σελίδες 401–457. Από την άλλη, ο Κώδικας 158 περιλαμβάνει στις σελίδες 401–481 *Βίους Αγίων*. Ακόμα και οι δύο Κώδικες στην σελίδα 400 έχουν υδατογραφία του Αντωνίου με τον μαθητή του Θεοδόσιο. Τέλος γίνεται εύκολα αντιληπτή η ταυτότητα του γραφικού χαρακτήρα. Σημαντικό στοιχείο είναι και η υδατογραφία του Οσίου με τον μαθητή του, Θεοδόσιο, στη σελίδα 400 και των δύο Κωδίκων. Πέραν των ταυτοτήτων υπάρχει και η διάταξη περιεχομένου και οι εσωτερικοί τίτλοι των κειμένων, τα οποία παρουσιάζουν εξαιρετική αλληλοεξάρτηση. Όλα τα παραπάνω, συνοπολογίζοντας το ότι ο Ιάκωβος πολλές φορές έγραφε από μνήμης τα νέα αντίγραφα — παραγγελίες, δείχνουν την άμεση σχέση των δύο Κωδίκων.

Εδώ στην Μόσχα υπάρχει αντίγραφο ενός ακόμα χρονολογημένου Κώδικα, ο οποίος συντάχθηκε στο Άγιο Όρος, με την εξής επιγραφή στον Περιγραφικό Κατάλογο: «*Ακολουθία του οσίου Αντωνίου Σπηλαιώτη και ο Βίος αυτού*» [Черныкин 2000: 191–192]. Στον Κώδικα ο *Βίος* Αντωνίου είναι μια σύντομη διασκευή από τα στοιχεία της *Αθωνιάδας* του Ιακώβου [Κώδ. 207 Θεολογικής Ακαδημίας Κιέβου 1849: Φ. 22<sup>α</sup> — 31<sup>β</sup>]. Αντιγράφηκε από τον ιεροδιάκονο Δανιήλ Βατοπεδινό για λογαριασμό του τσαρικού επιτρόπου στην Διοικούσα Ιερά Σύνοδο της Ρωσικής Εκκλησίας Α. Μ. Μουραβιόφ, ο οποίος θα το παρέδιδε με την επιστροφή του από τον Αθωνα στον Μητροπολίτη Κιέβου Φιλάρετο (Ντροζντώφ) και όχι στον συνονόματο Αρχιεπίσκοπο Μόσχας (Αμφιτεάτρωφ).

Η επικεφαλίδα του *Βίου* εγείρει ζητήματα σχετικά με την αγιορειτική περίοδο της ζωής του Οσίου: «*Βίος και ηρωικά ένθεα κατορθώματα του οσίου πατρός ημών Αντωνίου Εσφιγμενίτου*» [Κώδ. 207 Θεολογικής Ακαδημίας Κιέβου 1849: Φ. 22]. Η κύρια πηγή του *Βίου* του οσίου Αντωνίου, δηλαδή το *Πατερικό*, δεν ονοματίζει τη Μονή στην οποία μόνασε ο Αντώνιος. Και εδώ διαπιστώνουμε ένα ιστορικό παράδοξο, το οποίο συναντάται σε όλες τις συντάξεις της *Αθωνιάδας*. Ο Ιάκωβος Νεασκητιώτης, ο οποίος υπήρξε για κάποιο διάστημα Εσφιγμενίτης, υποστηρίζει τη νεοεμφανισθείσα παράδοση της Εσφιγμενιτικής θεωρίας. Και αυτό είναι αναμενόμενο. Ακολουθεί

την όχι και τόσο πειστική επιχειρηματολογία διά της εις άτοπον επαγωγής η οποία μιλά για την, πράγματι, σημαντική θέση της Μονής Εσφιγμένου την εποχή που ο Αντώνιος έφτασε στον Άθωνα. Δεδομένης της πρόσφατης σύστασης της Λαύρας του Αγίου Αθανασίου, της μη ύπαρξης της Ιβήρων και της ολιγοπληθούς επανασύστασης της Βατοπεδίου προβάλλει την Εσφιγμένου ως Μονή μετανοίας του Αντωνίου, τη απουσία κάποιας σλαβικής Μονής [Κώδ. 207 Θεολογικής Ακαδημίας Κιέβου 1849: Φ. 25 κ.εξ.]. Ταυτόχρονα όμως φαίνεται να υποστηρίζει εμμέσως πλην σαφώς τα διεκδικούμενα αποκλειστικά δίκαια κάποιων κύκλων των ρωσικής καταγωγής μοναχών της Μονής Παντελεήμονος. Αυτό δείχνει, για παράδειγμα, η επικεφαλίδα του Κώδικα 282 Παντελεήμονος, όπου διαβάζεται: «...εν τη ιερά μονή Ρωσσικού...». Όμως κατά το έτος εκείνο (1855) στη Μονή διαβιούν — ακόμα — και μη ρωσικής καταγωγής μοναχοί. Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί πως εκείνη την περίοδο είχε ήδη αρχίσει η συγκέντρωση των ρωσικής καταγωγής αγιορειτών σε παρεκκλήσια εντός των τοιχών της Μονής Παντελεήμονος. Με απλά λόγια στηρίζει εμμέσως τον αρχαίο σλαβικό χαρακτήρα της Μονής Παντελεήμονος αλλά συνδέει τον Αντώνιο όχι με αυτή, αλλά με τη Μονή Εσφιγμένου!

Από τον Κώδικα 258 Κανσοκαλυβίων που είδαμε νωρίτερα ο Βίος του Αντωνίου πέρασε αυτούσιος σχεδόν πρώτα στον *Μέγα Συναξαριστή* (1889–1897) του Κωνσταντίνου Δουκάκη και από εκεί στον *Μέγα Συναξαριστή της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (1950–1957) του Βίκτωρα Ματθαίου. Έπεται χρονικά η πολύ σημαντική, κυρίως για την διάδοσή της στο ευρύτερο αναγνωστικό κοινό, διασκευή του *Πατερικού* από τον Ηγούμενο της Μονής Παρακλήτου Ωρωπού Αττικής και πρώην εφημέριο της αθηναϊκής ενορίας της ρωσικής διασποράς, της Αγίας Τριάδας, Γέροντα Τιμόθεο (Σακκά). Γεννημένος στην πόλη Βορόνεζ ο Γέροντας Τιμόθεος έχει εκδόσει πλήθος μεταφράσεων και διασκευών πρωτότυπων ρωσικών βιβλίων πνευματικού ενδιαφέροντος στην ελληνική. Το *Πατερικό των Σηηλαίων του Κιέβου* γνωρίζει πάνω από 6 εκδόσεις με πρώτη εκείνη του 1990 και εξαρτάται απόλυτα από τις μετά το 1661 πρωτότυπες εκδόσεις του *Πατερικού*. Τέλος, αναφέρεται απλά τον Βίο που φιλοξενεί ο *Νέος Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (2001–2009) γραμμένος στα γαλλικά από τον φυσικό ομιλητή ιερομόναχο Μακάριο Σιμωνοπετρίτη σε μετάφραση Ξενοφώντα Κομνηνού.

### 3. Συμπεράσματα

Από τα προαναφερθέντα γίνεται φανερό ότι ο Αντώνιος Κιεβοσπηλαιώτης δεν είναι εντελώς άγνωστος στην ελληνική βιβλιογραφία. Ευχής έργο θα ήταν η εισήγηση αυτή να σταθεί αρχή και βάση μιας νέας, σύγχρονης, διεθνούς επιστημονικής συνεργασίας γύρω από τα ζητήματα των ιστορικών ελληνορωσικών συναντήσεων μέσα από τα αποτυπώματα του οσίου Αντωνίου Κιεβοσπηλαιώτη και Αγιορείτη (φαίνεται μάλιστα πως η εισήγηση πλησιάζει τον στόχο της, αφού το εγχείρημα αυτό ήδη άρχισε να προετοιμάζεται...).

### Βιβλιογραφία

- Alexandropoulou O.* The History of Russia in Works by Greek Scholars of the 17<sup>th</sup> Century // *Cyrrillomethodianum*, 13–14, 1989–1990. P. 60–90.
- Behr-Sigel E.* Αντώνιος, ο εν Πετσέρσκ Όσιος // *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 2, 1963. Σ. 986–988.
- Ευστρατιάδης Σ., Κουρίλας Ε.* Κατάλογος Κωδίκων Ιεράς Σκήτης Κausοκαλυβίων και των Καλύβων αυτής // *Αγιορειτική Βιβλιοθήκη*, 5, 1930.
- Жуленко I. В.* Історія печер Києво-печерської лаври // *Дива Печер Лаврських*, 1997.
- Λάμπρος Σ.* Κατάλογος των εν ταις Βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους Ελληνικών Κωδίκων, 2, 1900.
- Πατάπιος Κausοκαλυβίτης.* Ο Μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης (†1869) και το Έργο του, 2014.
- Патерикъ Печерскій сиесть Отечникъ*, 1902.
- Патерик Печерскій или Отечник*, 1999.
- Чернухін С.* (упор.) Грецькі Рукописи у Зібраннях Києва, 2000.
- Κώδ. 409 ΜΠΤ 1694.*
- Κώδ. 281 Παντελεήμονος 1865.*
- Κώδ. 282 Παντελεήμονος 1855.*
- Κώδ. 283 Παντελεήμονος 1848.*
- Κώδ. 154 Κausοκαλυβίων 1858.*
- Κώδ. 258 Κausοκαλυβίων 1858.*
- Κώδ. 207 Θεολογικής Ακαδημίας Κιέβου 1849.*

## THE LIFE OF SAINT ANTHONY KIEVOPECHERSKIJ IN GREEK BIBLIOGRAPHY

**G. Iordanidis**

*Athens, Greece*

*georges.iordanidis@gmail.com*

The hagiographical texts in Greek associated with the saint Anthony Kievopecherskij present a significant historical interest. From the first Greek translation of the *Paterikon of the Kievan Caves Lavra* (Kosmas Iverites, 1694) to the printed *Synaxarium* of the 21st century, the text of the *Life* of saint Anthony passes through various stages, constantly changes in size, content and linguistic style. The main texts are presented and purport to start up a joint Greek — Russian and International research of St Antony's Life.

**Key words:** *Anthony of the Kievan Caves, Paterikon of the Kievan Caves Monastery, Kosmas Iverites, Synaxarium*

### References

- Alexandropoulou O.* The History of Russia in Works by Greek Scholars of the 17<sup>th</sup> Century // *Cyrrillomethodianum*, 13–14, 1989–1990. P. 60–90.
- Behr-Sigel E.* Antonios, o en Peterserk Osios // *Thriskeftiki kai Ithiki Engiklopedia*, 2, 1963. P. 986–988.
- Cheruhnin C.* Grec'ki Rukopisi u Zibrannyah Kieva, 2000.
- Cod. 409 BT 1694.*
- Cod. 281 Pantelimonos 1865.*
- Cod. 282 Pantelimonos 1855.*
- Cod. 283 Pantelimonos 1848.*
- Cod. 154 Kafsokalivion 1858*
- Cod. 258 Kafsokalivion 1858*
- Cod. 207 Theoloyikis Akadimias Kievou 1849.*
- Efstratiadis S., Kourilas E.* Katalogos Kodikon Ieras Skitis Kafsokalivion kai ton Kalivon aftis // *Avioritiki Vivliothiki*, 5, 1930.
- Lampros S.* Katalogos ton en tais Vivliothikais tou Aviou Orous Ellinikon Kodikon, 2, 1900.
- Patapios Kafsokalivitis.* O Monakhos Iakovos Neaskitiotis (†1869) kai to Ergo tou, 2014.
- Paterik Pecherskij siest' Otechnik*, 1902.
- Paterik Pecherskij ili Otechnik*, 1999.
- Zhilenko I.V.* Istoriya pecher Kievo-Pechers'koi lavri // *Diva Pecher Lavrs'kih*, 1997.

## ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ ΤΑ ΡΩΣΙΚΑ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑ

*J. Calvié*

*Université Paul-Valéry Montpellier 3, Montpellier, France  
julien.calvie@wanadoo.fr*

Στα ρωσικά μαγικά παραμύθια η περιγραφή των κτηρίων ή των αρχιτεκτονικών στοιχείων κατέχει σημαντική θέση, ιδιαίτερα στην περίπτωση του μακρινού βασιλείου Τριντεβιάτογε (τρισένατο), στο οποίο μεταβαίνει ο ήρωας του παραμυθιού αναζητώντας ένα φανταστικό αντικείμενο ή μια πριγκίπισσα. Είναι πολύ πιθανόν τα ρωσικά παραμύθια να επηρεάστηκαν ως προς την περιγραφή των ανακτόρων τόσο από την αρχιτεκτονική της Κωνσταντινούπολης όσο και από τις περιγραφές των αρχιτεκτονικών οικοδομημάτων που απαντώνται στη λογοτεχνία της.

*Λέξεις-κλειδιά:* Βυζάντιο, Κωνσταντινούπολη, ρωσικά παραμύθια, ανάκτορο, Καλλίμαχος και Χρυσορρόη, Διγενής Ακρίτας

### 1. Εισαγωγή

Η ιδέα για το άρθρο αυτό προέκυψε τον Ιούλιο 2001, όταν επισκέφτηκα το Ινστιτούτο Πούσκιν στη Μόσχα. Εκεί, είχα την ευκαιρία να ανακαλύψω τις πόλεις και τα μνημεία της μεσαιωνικής Ρωσίας, να διαβάσω τα ρωσικά λαϊκά παραμύθια της συλλογής του Αλεξάντρ Νικολάγιεβιτς Αφανάσιεφ στα ρωσικά και να κάνω συσχετίσεις μεταξύ των παραμυθιών αυτών, της αρχαίας ρωσικής αρχιτεκτονικής και της αρχιτεκτονικής της Κωνσταντινούπολης. Στην εισήγησή μου θα παραθέσω λοιπόν τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξα.

### 2. Η αρχιτεκτονική στα ρωσικά παραμύθια

Στα ρωσικά μαγικά παραμύθια, η περιγραφή των κτηρίων ή των αρχιτεκτονικών στοιχείων κατέχει σημαντική θέση, ιδιαίτερα στην περίπτωση του μακρινού βασιλείου Τριντεβιάτογε (τρισένατο), στο οποίο μεταβαίνει ο ήρωας του παραμυθιού αναζητώντας ένα φανταστικό αντικείμενο ή μια πριγκίπισ-

σα, αφού περάσει μέσα από ένα αδιαπέραστο δάσος, μια θάλασσα, μια λίμνη, ένα πύρινο ποτάμι, ένα φαράγγι, μια τάφορο και άλλα εμπόδια. Περιγράφεται συστηματικά ένα παλάτι (дворец, палацы, терема), πάντα από την οπτική γωνία ενός εξωτερικού παρατηρητή. Το παλάτι τοποθετείται σε ένα χώρο που φαντάζει πολύ σημαντικός στα μάτια του αναγνώστη ή στον ακροατή, αφού παρουσιάζεται ως ένας τόπος εκπληκτικός. Αυτός μπορεί να είναι η κορυφή ενός βουνού, ένα πράσινο λιβάδι, μια μεγάλη πεδιάδα, ένα νησί, ένα υπόγειο ή υποθαλάσσιο μέρος ή ένας παραδεισένιος κήπος [Afanassiev 1957: τ. 2, 338, τ. 1, 441, τ. 2, 46, τ. 1, 407, τ. 2, 251, 187, 144]. Όλα αυτά τα στοιχεία μπορούν να συνδυαστούν μεταξύ τους.

Τα δύο κατασκευαστικά υλικά που απαντώνται κατεξοχήν στο παλάτι είναι ο χρυσός και «η λευκή πέτρα». Άλλα υλικά είναι «το καθαρό μάρμαρο», το διαμάντι και διάφοροι πολύτιμοι λίθοι, ο κρύσταλλος και το μάργαρο. Όλα αυτά τα υλικά κάνουν το παλάτι να λάμπει με ένα εκτυφλωτικό φως: «Τα απέραντα και βαθιά γαλάζια νερά απλώνονταν μπροστά της και, μακριά, έλαμπαν σαν τις φλόγες οι χρυσοί θόλοι των ψηλών παλατιών από λευκή πέτρα» [Afanassiev 1957: τ. 2, 245]. Το παλάτι συνδέεται συχνά με την ιδέα του φωτός: «Ο Μαρτίνκα και η κόρη του τσάρου] περπατούσαν για πολλή ώρα στο υπόγειο πέρασμα και ξαφνικά εμφανίστηκε μια αχτίδα φωτός όλο και πιο λαμπερή· ύστερα από λίγο έφτασαν στην απέραντη πεδιάδα κάτω από τον λαμπερό ουρανό. Στην πεδιάδα αυτή, υψωνόταν ένα υπέροχο παλάτι όπου κατοικούσε ο πατέρας της όμορφης νεαρής κοπέλας που ήταν ο τσάρος του υπόγειου αυτού βασιλείου» [Afanassiev 1957: τ. 2, 46].

Η αρχιτεκτονική η ίδια είναι μερικές φορές τόσο περίπλοκη, ώστε είναι δύσκολο να σχηματίσει κανείς ξεκάθαρη εικόνα για αυτό που περιγράφεται. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η περιγραφή της αρχιτεκτονικής του παλατιού σε ένα ρωσικό παραμύθι της συλλογής του Αφανάσιεφ: «[...] πλησίαζαν επιτέλους ένα παλάτι. Το παλάτι αυτό ήταν φτιαγμένο από χρυσό και στηριζόταν σε μια ασημένια κολόνα. Η στέγη του ήταν από πολύτιμους λίθους, ενώ οι σκάλες από μάργαρο χωρίζονταν και πλησίαζαν και πάλι σε κάθε πλευρά, σαν φτερά. [...] Όταν μπήκαν στο παλάτι, η ασημένια κολόνα άρχισε να αναστενάζει, οι σκάλες χωρίστηκαν, όλες οι στέγες έλαμπαν και ολόκληρο το παλάτι άρχισε να περιστρέφεται και να μετακινείται» [Afanassiev 1957: τ. 3, 322]. Το κρυστάλλινο τείχος που περιβάλλει το παλάτι [Afanassiev 1957: τ. 3, 317], τα ζώα-φύλακες (δύο λιοντάρια που βρυχούνται [Afanassiev 1957: τ. 1, 245] ή οι «τρομακτικοί δράκοντες» δεμένοι με ασημένιες αλυσίδες

[Afanassiev 1957: τ. 1, 232]) και το ύψος των τειχών το κάνουν απροσπέλαστο. Ωστόσο, ο ήρωας, χάρη στην εξυπνάδα και το θάρρος του, καταφέρνει να μπει.

Το παλάτι περιβάλλεται συνήθως από «απαγορευμένα λιβάδια», *заповедные луга* στα ρωσικά, ή από έναν κήπο, «γεμάτο από λουλούδια και σπάνια δέντρα» [Afanassiev 1957: τ. 2, 144], «φορτωμένα με χρυσά και ασημένια μήλα» [Afanassiev 1957: τ. 2, 47] όπου τραγουδούν «διάφορα πουλιά» [Afanassiev 1957: τ. 2, 47]. Το παλάτι θεωρείται συνήθως το κέντρο μιας πόλης ή ενός κράτους [Afanassiev 1957: τ. 2, 179, 245], για το οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτα, παρά μόνο ότι βασιλεύει εκεί ένας ισχυρός ηγέτης.

Θεωρούμε ότι η αρχιτεκτονική που περιγράφεται στα μαγικά ρωσικά παραμύθια παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την αρχιτεκτονική των εκκλησιών και με τα ανάκτορα του Βλαντίμιρ και του Μπογκολιούμποβο που χρονολογούνται από το δεύτερο μισό του 12<sup>ου</sup> αιώνα. Όπως και στα παραμύθια, τα μνημεία του Βλαντίμιρ και του Μπογκολιούμποβο σχεδιάστηκαν λαμβάνοντας υπόψη το εξαιρετικό τοπίο: ο καθηδρικός ναός της Κοιμήσεως (1185–1189<sup>1</sup>) και ο ναός του Αγίου Δημητρίου (1191–1195 ή 1193–1197 ανάλογα με τον εκάστοτε συγγραφέα [Traimond 2004: 141]) βρίσκονται στο πιο ψηλό σημείο της παλιάς πόλης του Βλαντίμιρ, πάνω από τον ποταμό Κλιάζμα. Το συγκρότημα ανακτόρων του Μπογκολιούμποβο (1158–1160) και η εκκλησία της Μεσιτείας της Θεοτόκου πάνω στον ποταμό Νερλ (1165), στο κατώφλι της πριγκιπικής κατοικίας [Traimond 2004: 134], βρίσκονται πολύ κοντά στη συμβολή των ποταμών Κλιάζμα και Νερλ, σε ένα μαγευτικό φυσικό τοπίο, ανάμεσα σε λιβάδια και βάλτους.

Στα ρωσικά παραμύθια, με το ειδωλολατρικό υπόβαθρο που προηγείται του χριστιανισμού, σπάνια απαντώνται εκκλησίες [Afanassiev 1957: τ. 1, 450, τ. 2 176, 181, 189, τ. 3, 347, 372]. Ωστόσο, στην πραγματικότητα, η θρησκευτική αρχιτεκτονική και η αρχιτεκτονική των ανακτόρων είναι αδιαχώριστες. Στο Μπογκολιούμποβο, στο Βλαντίμιρ και στο Κρεμλίνο της Μόσχας οι εκκλησίες είναι παρακείμενες των ανακτόρων. Τα κύρια κατασκευαστικά υλικά είναι η λευκή πέτρα για τις προσόψεις, που εμφανίζεται το 12<sup>ο</sup> αιώνα, αντικαθιστώντας τον πλίνθο [Dmitrieva 1991: 34], και ο επιχρυσωμένος χαλκός για τους τρούλους. Βρίσκουμε επίσης πολύτιμους λίθους, μαργαριτάρια και άλλα πολύτιμα υλικά (χρυσό, ασήμι ή σμάλτο) στο εσωτερικό των εκ-

<sup>1</sup> Πρόκειται για τη δεύτερη Κοίμηση της Θεοτόκου στο Βλαντίμιρ, ενώ η πρώτη καταστράφηκε λόγω της πυρκαγιάς του 1185.



κλησιών, στη διακόσμηση των εικόνων (στα ρωσικά οκλαδ ή ριζα) και στους θησαυρούς των εκκλησιών ή των ανακτόρων.

Τα τείχη και οι τάφοι που περιβάλλουν την πόλη, στην περίπτωση του Βλαντίμιρ, ή το παλάτι, στην περίπτωση του Μπογκολιούμποβο, τα σκαλισμένα φανταστικά ζώα που επαγρυπνούν στις προσόψεις των εκκλησιών του Αγίου Δημητρίου και της Μεσιτείας της Θεοτόκου πάνω στον ποταμό Νερλ, όπως τα ζώα φύλακες στην είσοδο των ανακτόρων στα παραμύθια και η εντύπωση του μυστηρίου που προκύπτει από την αρχιτεκτονική αυτή (αρκεί να σκεφτεί κανείς το μέρος της εκκλησίας που βρίσκεται πίσω από το εικονοστάσι, алтарь στα ρωσικά, όπου η είσοδος απαγορεύεται σε όλους εκτός των κληρικών), όλα τα παραπάνω κάνουν τα οικοδομήματα αυτά να φαίνονται απροσπέλαστα.

Όπως τα παλάτια των ρωσικών παραμυθιών, τα μνημεία του Βλαντίμιρ και του Μπογκολιούμποβο βρίσκονται στην καρδιά ενός κράτους, εκείνου με τους μεγάλους πρίγκιπες του Βλαντίμιρ, Αντρέι Μπογκολιούμπσκι και Βσιέβολοντ Γ', και προορισμός τους είναι να εγκωμιάσουν τη δύναμη αυτών.

### **3. Ρωσικά παραμύθια και βυζαντινή αρχιτεκτονική**

Η αρχιτεκτονική στα ρωσικά παραμύθια, με τη λαμπρότητα, τον πλούτο της διακόσμησης και τους χρυσούς τρούλους της μοιάζει εκπληκτικά με εκείνη της Κωνσταντινούπολης, των ανακτόρων και των εκκλησιών της. Τα μνημεία των πρώτων αιώνων της χριστιανικής Ρωσίας προσομοιάζουν επίσης αρκετά με την αρχιτεκτονική της Κωνσταντινούπολης. Η ίδια η ιδέα, που απαντάται πολύ συχνά στη συλλογή των μαγικών παραμυθιών του Αφανάσιεφ, ότι το βασίλειο —στο κέντρο του οποίου βρίσκεται το ανάκτορο— είναι στο κέντρο του κόσμου, είναι πολύ κοντά στην αντίληψη που είχαν οι βυζαντινοί για την πρωτεύουσα και την αυτοκρατορία τους, ότι βρίσκεται στο κέντρο του κόσμου, μεταξύ Ευρώπης και Ασίας [Ducellier 1997: 31–33]: «Το διαμαντένιο παλάτι περιστρέφεται σαν ένας μύλος και από το παλάτι αυτό βλέπουμε ολόκληρο το σύμπαν· μπορούμε να διακρίνουμε όλα τα βασίλεια και όλες τις χώρες τόσο καθαρά σαν να βρίσκονταν στην παλάμη του χεριού μας» [Afanassiev 1957: τ. 1, 488], διαβάζουμε σε μια παραλλαγή του παραμυθιού «Τα τρία βασίλεια» από τη συλλογή του Αφανάσιεφ.

Ο θαυμασμός αυτός των Ρώσων για την αρχιτεκτονική της Κωνσταντινούπολης απαντάται και πάλι στη χριστιανική τέχνη των εκκλησιών, όπου η Πόλη αναπαρίσταται σε τοιχογραφίες και εικόνες όπως:

-η γιορτή της Αγίας Σκέπης της Θεοτόκου, προς τιμήν του θαύματος στο ναό της Παναγίας των Βλαχερνών, στην Κωνσταντινούπολη, όπου η Παναγία εμφανίστηκε πάνω από το πλήθος των πιστών, κρατώντας το πέπλο της για να δείξει ότι τους προστατεύει.

-η κατάθεση της τιμίας Εσθήτος της Θεοτόκου

-οι οικουμενικές σύνοδοι των πρώτων χριστιανικών αιώνων.

Οι Ρώσοι παραμυθάδες εμπνεύστηκαν από την αρχιτεκτονική της Κωνσταντινούπολης, ίσως και από τη λογοτεχνία της. Πώς να μην παραλληλίσουμε τις πολυάριθμες περιγραφές των παλατιών στα ρωσικά παραμύθια με την περιγραφή του παλατιού του Διγενή, από το *Διγενή Ακρίτα*, ηρωικό έπος, του οποίου η χαμένη αυθεντική εκδοχή, φαίνεται να χρονολογείται από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα [Tonnet, 1996: 32]. Χτισμένο στις όχθες του Ευφράτη, στο κέντρο ενός μαγευτικού κήπου (παράδεισος), στον οποίο κατοικεί πληθώρα πουλιών, το πολύχρωμο αυτό παλάτι, με την περίπλοκη αρχιτεκτονική, λάμπει από τους πολύτιμους λίθους, τον χρυσό, το ασήμι, το μάρμαρο και τους κρυστάλλους [Παραλλαγή της Grottaferrata, VII, 1–108]. Πώς να μην σκεφτούμε επίσης την εξαιρετικότερη περιγραφή (έκφρασις πανεξάιρετος) του παλατιού του δράκοντα από το βυζαντινό μυθιστόρημα *Καλλίμαχος και Χρυσορρόη*, που γράφτηκε κατά πάσα πιθανότητα μεταξύ 1280 και 1340, από έναν ανώνυμο συγγραφέα που ήταν κοντά στην αυτοκρατορική αυλή [M. Richard, 1956 : XV–XXXI] ; Όλα τα αρχιτεκτονικά στοιχεία που αναφέρονται στην αρχή του άρθρου μας απαντώνται και στην περιγραφή αυτή: το παλάτι βρίσκεται σε έναν εκπληκτικό τόπο, απόκρημνο και απροσπέλαστο, φυλάσσεται από δύο δράκοντες –ο όρος όφεις, που κυριολεκτικά σημαίνει φίδια, εδώ αντιστοιχεί ακριβώς στη λέξη ζμει που χρησιμοποιείται από το ρώσο παραμύθι– περιβάλλεται από ψηλά τείχη και λάμπει με ένα εκτυφλωτικό φως.

Ακολουθεί το αντίστοιχο απόσπασμα [στ. 170–195]:

Καί μετά στράταν ικανήν ἔχει κρημνῶδη τόπον, / εἰς ὄν οὐδόλως ἄνθρωπος ὑπέφανεν ποτέ του, / ἄλλ' οὐδὲ θῆρ οὐδὲ πτηνὸν οὐδὲ κνωδάλου φύσις. / Καί μετὰ τὴν παραδρομὴν καὶ τοῦ τοσοῦτου τόπου / εἰς κάστρον κατηντήσασιν μέγα, φρικτὸν καὶ ξένον. / Οἱ τρεῖς ὁμοῦ κατηντήσαν, ἔφθασαν εἰς τὸ κάστρον, / αὐτὸ τὸ δρακοντόκαστρον τὸ φοβερὸν καὶ μέγα. / Τὸ τείχος ἦτον ὑψηλόν, ὀλόχρυσον ἀπέξω, / καὶ τοῦ χρυσοῦ τὸ καθαρὸν, τὸ στίλβον τὸ τοῦ κάλλους / ἐνίκα πάσας ἐκ παντὸς ἡλιακάς ἀκτίνας· / τὸ δέ γε σφυρηλάτημα τῶν ἀκροπυργωμάτων / ἀπὸ συμμίκτου καὶ χρυσοῦ καὶ λίθων καὶ μαρ-

γάρων. / Οὕτως τὸ κάστρον πάντερπνον. Αἱ δὲ τοῦ κάστρου πύλαι / μέγα τι πρᾶγμα καὶ φρικτὸν καὶ κάλλος μετὰ φόβου· / χρυσὸς καὶ λιθομάργαροι, πλὴν τῶν προτιμητέων, / τῶν πολυτίμων, τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐνδοξοτέρων, / καὶ τάξιν ἐπαρμύζουσιν πρὸς εἶδος ἐξομπλίου, / ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς καὶ τυχερῶς εἶχον τὴν ἁρμονίαν. / Καὶ ζῶντες ὄφεις εἰς αὐτὰς τὰς κεκλεισμένας πύλας, / ὄφεις μεγάλοι, φοβεροὶ καὶ θῆρες παρὰ φύσιν, / ἄγρυπνοι φύλακες ὀξεῖς τοῦ τηλικούτου κάστρου / ὀρτῶσι, δράκοντες φρικτοὶ καὶ πλωροὶ θηρία, / ἅ τις ἰδὼν ἀ<πέ>θανεν ἀπὸ τ<οῦ> φόβου μόν<ου>. / Τοῦ κάστρου τὴν λαμπρότητα καὶ τῶν πυργοδομάτων / ὡς εἶδον, ἐξεπλάγησαν, ἐθαύμασαν ἐκεῖνοι· εἶδον χρυσοῦ λαμπρότητα καὶ λίθων καὶ μαργάρων / καὶ πᾶσαν ἄλλην καλλονὴν ὅσην τὸ κάστρον εἶχεν.

Ἡ γλώσσα που χρησιμοποιεῖ ο βυζαντινὸς συγγραφέας, που ἴσως εμπνεύστηκε ἀπὸ τα λαϊκὰ ἐλληνικὰ παραμῦθια [Kriaras 1955: 22–27 καὶ Tonnet 1996: 39], θυμίζει, σε αρκετὰ σημεία, τὴ γλώσσα του ρώσου παραμυθία. Απαντῶνται καὶ στις δύο περιπτώσεις τα ἴδια σύνολα λέξεων καὶ εκφράσεων που ἀποδίδουν τον πλοῦτο, το μεγαλεῖο καὶ τὴν ομορφιά, ἡ ἴδια ἔμφαση στο φῶς, στὴ λάμψη, στο λαμπύρισμα τῶν χρωμάτων, ἡ ἴδια ευχαρίστηση του συγγραφέα/παραμυθία νὰ προκαλεῖ στον ἀναγνώστη, χάρι στο λεξιλόγιο καὶ στὴν περίπλοκη ορισμένες φορές δομὴ τῶν φράσεων, ἐκπληξη καὶ φόβο, ἡ ἴδια ἄρρηκτη σύνδεση πραγματικῶν καὶ φανταστικῶν στοιχείων. Στὰ ρωσικὰ παραμῦθια, ὅπως καὶ στο βυζαντινὸ μυθιστόρημα, τὸ παλάτι περιγράφεται ἀπὸ τὴν οπτικὴ γωνία τοῦ ἥρωα που ετοιμάζεται νὰ εἰσέλθει σε αὐτὸ γιὰ νὰ φέρει εἰς πέρας τὴν ἀποστολὴ του.

#### 4. Εἰλόγος

Τελικὰ, εἶναι πολὺ πιθανόν τα ρωσικὰ παραμῦθια νὰ ἐπηρεάστηκαν ὡς πρὸς τὴν περιγραφή τῶν παλατιῶν τόσο ἀπὸ τὴν ἀρχιτεκτονικὴ τῆς Κωνσταντινουπόλης ὅσο καὶ ἀπὸ τις περιγραφές τῶν ἀρχιτεκτονικῶν οἰκοδομημάτων που ἀπαντῶνται στὴ λογοτεχνία τῆς.

Θα κλείσουμε τὴν εἰσήγησή μας με μιὰ προσωπικὴ ἀποψη, που θα ἦταν ἐνδιαφέρον νὰ ἀναπτυχθεῖ ἐκτενέστερα. Ὁ ρωσικὸς λαὸς ἔχει κληρονομήσει ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρία μιὰ στενὴ ἐπαφή, μιὰ σχέση σχεδόν λατρευτικὴ με ὁ,τι λάμπει καὶ γυαλίζει, ὅπως υπενθυμίζει ὁ Francis Comte στο *L'héritage païen de la Russie* [Conte 1997: 83–97]. Αὐτὴ ἡ ἔλξη γιὰ «τὴ λάμψη τῆς ομορφιάς» [Siniavski 1990: 15], αὐτὴ ἡ γοητεία που ἀσκεῖ τὸ φῶς —«ἡ ομορφιά εἶναι φωτιά», διαβάζουμε σε ἓνα παραμῦθι τῆς συλλογῆς του Ἀφανάσιεφ [Afanassiev 1957: τ. 3, 302] — ἐξηγεῖ σίγουρα σε μεγάλο βαθμὸ τὴν ἀγάπη του γιὰ τὴ βυ-

ζαντινή πολυτέλεια και τη λαμπρότητα της ορθόδοξης λειτουργίας. Εξηγεί επίσης, κατά την άποψή μας, την επιρροή που μπορεί να είχε το Βυζάντιο και η αρχιτεκτονική του στους ρώσους παραμυθάδες. «Η ομορφιά της είναι απεριγράπτη, γράφει ο Προκόπιος ο Καισαρεύς για την Αγία Σοφία [...]. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν είναι ο ήλιος που φωτίζει εξωτερικά τον χώρο, αλλά ότι η ίδια η εκκλησία είναι η πηγή του φωτός. Τόσος πλούτος φωτός περιλούει τον ιερό αυτόν χώρο» [Περί κτισμάτων, I, 1]. Θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο για τα λαμπερά παλάτια της συλλογής του Αφανάσιεφ, που «δεν μπορούν να απεικονιστούν στα παραμύθια και η πένα δεν μπορεί να τα περιγράψει» σύμφωνα με την καθιερωμένη έκφραση [Afanassiev 1957: τ. 2, 376].

### Βιβλιογραφία

- Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
- Conte F.* L'héritage païen de la Russie. Paris: Albin Michel, 1997.
- Ducellier A.* Byzance et le monde orthodoxe. Paris: Armand Colin, 1997.
- Le Roman de Callimaque et Chrysorrhoe* (texte établi et traduit par M. Pichard). Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Siniavski A.* Ivan le simple. Paganisme, magie et religion du peuple russe. Paris: Albin Michel, 1990.
- Tonnet H.* Histoire du roman grec des origines à 1960. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Traimond V.* Architecture de la Russie ancienne, tome I: Xe-XVe siècles. Paris: Hermann, 2004.
- Κριαράς Ε.* (επιμέλεια). Βυζαντινά ιπποτικά μυθιστορήματα. Αθήνα: Αετός, 1955.

## BYZANTIUM AND RUSSIAN WONDER TALES

*J. Calvié*

*Université Paul-Valéry Montpellier 3, Montpellier, France*

*julien.calvie@wanadoo.fr*

In the Russian wonder tales, the description of edifices or architectural elements has a significant place, especially in the case of the thrice-ninth kingdom where the hero travels in search of a magical object or a princess. The Russian folktale narrators were probably inspired, as far as it concerns the palaces' descriptions, by Constantinople's architecture as well as by the descriptions of architectural structures in its literature.

**Key words:** *Byzantium, Constantinople, Russian tales, architecture, palace, Callimachus and Chrysorrhoe, Digenes Akrites*

### References

- Afanas'ev A.N.* Narodnye russkie skazki. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1957.
- Conte F.* L'héritage païen de la Russie. Paris: Albin Michel, 1997.
- Ducellier A.* Byzance et le monde orthodoxe. Paris: Armand Colin, 1997.
- Kriaras E. (ed.)*. Vizantina ippotika mithistorimata. Athens: Aetos, 1955.
- Le Roman de Callimaque et Chrysorrhoe* (texte établi et traduit par M. Pichard). Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Siniavski A.* Ivan le simple. Paganisme, magie et religion du peuple russe. Paris: Albin Michel, 1990.
- Tonnet H.* Histoire du roman grec des origines à 1960. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Traimond V.* Architecture de la Russie ancienne, tome I: Xe-XVe siècles. Paris: Hermann, 2004.

## ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 14<sup>ο</sup> ΑΙΩΝΑ

*Φ. Λαμπίρης*

*Αθήνα, Ελλάδα  
flabiris@yahoo.gr*

Ο 14<sup>ος</sup> αιώνας ήταν ένας σημαντικός αιώνας για την Βυζαντινή αυτοκρατορία και την Ρωσία. Το Βυζάντιο θα επηρεάσει τις πολιτιστικές, θρησκευτικές, λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές εξελίξεις στη Ρωσία. Η Ρωσία γίνεται ένα πνευματικό κέντρο μοναστικής και ησυχαστικής φιλολογίας. Η Μόσχα παίρνει την θέση του Βυζαντίου. Το Βυζάντιο ήταν πτωχευμένο και η Ρωσία θα συνεχίσει τα πολιτιστικά στοιχεία που κληρονόμησε από την Βυζαντινή αυτοκρατορία.

*Λέξεις-κλειδιά: βυζαντινορωσικές σχέσεις, 14<sup>ο</sup> αιώνας*

### 1. Εισαγωγή

Οι σχέσεις μεταξύ Βυζαντινής αυτοκρατορίας και Ρωσίας ξεκινάνε τον 9<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Αυτή η πρώτη επαφή θα ήταν κομβική για την μετέπειτα εξέλιξη των σχέσεων τους. Ένας λαός που λεγόταν Ρώς έστειλε στην Κωνσταντινούπολη πρεσβεία [Dolger 1977: 438]. Η Βυζαντινή αυτοκρατορία δέχτηκε τους βόρειους και λόγω των προτεραιοτήτων που είχε σε σχέση με την εξωτερική της πολιτική της σύναψε δεσμούς φιλίας. Επιπλέον η Βυζαντινή αυτοκρατορία «έβλεπε» στους Ρώς έναν πολύτιμο σύμμαχο. Ο εκχριστιανισμός των Ρώσων πραγματοποιήθηκε το 988 μ.Χ., όταν ο αυτοκράτορας Βασίλειος Β πάντρεψε την αδερφή του Άννα με τον Ρώσο ηγεμόνα Βλαδίμηρο. Νωρίτερα είχαν γίνει προσπάθειες εκχριστιανισμού, αλλά είχαν ευδοκιμήσει. Οι αιώνες πέρασαν και οι δυο λαοί αντάλλαξαν πολλά πολιτιστικά στοιχεία. Βέβαια το Βυζάντιο υπήρξε ένα σημαντικό κέντρο πολιτισμού, το οποίο επηρέασε και άλλαξε πολλά χαρακτηριστικά των Ρώσων. Αυτή η μελέτη θα κάνει αναφορά στον 14<sup>ο</sup> αιώνα, ο οποίος έχει χαρακτηριστεί ως ένας αιώνας που έφερε αλλαγές και για τους δυο λαούς.

Τον 13<sup>ο</sup> και 14<sup>ο</sup> αιώνα γίνεται η αποκατάσταση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας από τους Παλαιολόγους. Η Κωνσταντινούπολη μετά την λατινική κατοχή είναι μια πολιτικά και οικονομικά μικρή πόλη, η οποία όμως παραμένει κέντρο πολιτιστικό και πνευματικό. Αντίθετα σε αυτή την περίοδο για τους Ρώσους ξεκινάει η «δεύτερη νοτιοσλαβική» επίδραση. Η επίδραση αυτή θα φέρει καλλιτεχνικές, λογοτεχνικές, θρησκευτικές και πολιτιστικές εξελίξεις [Meyendorff 1988: 165]. Αφετηρία στην επίδραση αυτή, ήταν το Βυζάντιο, από το οποίο μιμήθηκαν πολλά Βυζαντινά πρότυπα. Η αγιογραφία, το κήρυγμα και γενικά οι τέχνες ήταν τομείς που διέπρεψαν οι Ρώσοι την περίοδο αυτή.

## **2. Οι φιλολογικοί δεσμοί Βυζαντίου- Ρωσίας**

Τον 14<sup>ο</sup> αιώνα σημειώθηκε για το Βυζάντιο μια αναζωπύρωση ενδιαφέροντος για την αρχαιότητα και ειδικότερα για ό,τι είχε σχέση με την φιλολογία και την τέχνη. Αυτή η περίοδος λόγω της αναγέννησης του αρχαίου Ελληνικού πολιτισμού καθώς και της Δυναστείας των Παλαιολόγων ονομάστηκε ως «Παλαιολόγεια Αναγέννηση» [Sevcenko 1975: 19]. Η «αναγέννηση» αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια δημιουργική συνύπαρξη της Ελληνικής αρχαιότητας με την Χριστιανική πνευματικότητα και πίστη [Meyendorff 1975: 95]. Η συνύπαρξη όμως αυτή δεν υπήρξε αξιόλογη για τους Ρώσους. Δεν υπήρξε αξιόλογη διότι οι Ρώσοι ήταν ένας λαός που συνδεόταν μόνο με την Χριστιανική πίστη και αυτό αποτυπώνεται με το εξής στοιχείο. Όλα τα Βυζαντινά κείμενα που ήταν μεταφρασμένα στη συντριπτική τους πλειονότητα ήταν θρησκευτικού και εκκλησιαστικού περιεχομένου [Meyendorff 1988: 168].

Τα κείμενα αυτά αντανακλούσαν τους εκκλησιαστικούς δεσμούς ανάμεσα στο Βυζάντιο και την Ρωσία, επομένως θεωρείται αδόκιμο να ερωτηθούμε γιατί δεν ευδοκίμησε και δεν επηρέασε η «Παλαιολόγεια Αναγέννηση» τους Ρώσους [Skaballanovich 1910: 410–416]. Επιπροσθέτως οι μεταφράσεις των κειμένων που είχαν εκκλησιαστικό και θρησκευτικό περιεχόμενο ενίσχυσε δυο σημαντικούς τομείς των Ρώσων.

Ο πρώτος τομέας ήταν η μοναστική πνευματικότητα. Λέγοντας μοναστική πνευματικότητα εννοούμε την πνευματικότητα αυτή που περιλαμβάνει την ατομική προσευχή, την αγιογραφία και την πατερική φιλολογία. Το Βυζάντιο μεταβίβασε στους Ρώσους ένα πολύ μεγάλο σώμα μοναστικής, πνευματικής και ησυχαστικής φιλολογίας [Obolensky 1976: 8–12]. Η Βυζαντινή υμνογραφία το 14<sup>ο</sup> αιώνα κάλυπτε διάφορους λειτουργικούς κύκλους. Οι Ρώσοι μοναχοί συνήθως διάβαζαν τους Πατέρες της Εκκλησίας καθώς και τους

Βίους Αγίων. Η «δεύτερη νοτιοσλαβική» επίδραση έδωσε στους Ρώσους αρκετές μεταφράσεις ώστε να γίνουν οι ρωσικές μονές ισότιμες με των ελληνικών περιοχών. Η βιβλιοθήκη της Λαύρας της Αγίας Τριάδος ήταν η παλαιότερη μοναστική βιβλιοθήκη στη Ρωσία. Ιδρύθηκε από τον άγιο Σέργιο το 1314–1392 μ.Χ.

Ο δεύτερος τομέας ήταν η ανάπτυξη της Λειτουργίας. Αναλυτικότερα η ανάπτυξη της Λειτουργίας έγινε με την μεταφορά του «τυπικού» από την Κωνσταντινούπολη στη Ρωσία. Το «τυπικό» που μεταφέρθηκε ήταν το «τυπικό» της Ιερουσαλήμ και πιο συγκεκριμένα της Μονής του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη [Ομοσπονδία Κωνσταντ. 2009: 25–26]. Η μεταφορά αυτή δεν πραγματοποιήθηκε με κανένα επίσημο διάταγμα αλλά σταδιακά. Πρότυπο της μεταρρύθμισης δεν ήταν η Κωνσταντινούπολη η οποία ήταν αυτή που το μετέφερε, αλλά τα Ιεροσόλυμα. Αν και τα Ιεροσόλυμα εκείνη την εποχή ήταν υπό αραβική κατοχή, δεν είχε χάσει το κύρος των Αγίων Τόπων και ούτε τις παραδόσεις και τα έθιμα του μοναχισμού [Schmemmann 1975: 152–170].

Όπως παρατηρούμε από τα παραπάνω παραδείγματα, η φιλολογία που επηρέασε τους Ρώσους, ακολούθησε εκκλησιαστικούς και μοναστικούς δρόμους. Δεν υπάρχει προτεραιότητα σε κείμενα λαϊκά διότι δεν ήταν αυτά τα κείμενα που είχαν υψηλή προτεραιότητα. Επομένως αυτό που αναφέραμε ως «Παλαιολόγια Αναγέννηση» δεν είχε καμία επίδραση στη Ρωσία. Οι ουμανιστές ήταν αυτοί που καλλιέργησαν τη φιλολογική παράδοση της αρχαίας Ελλάδας και αυτοί που ενδιαφέρονταν για αυτήν, ήταν μόνο οι Δυτικοί. Αν θα μπορούσαμε να πούμε αυτό το «κύμα» επίδρασης «Αναγέννηση», χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν μας την αναβίωση της αρχαίας Ελλάδας, τότε επικρατέστερη άποψη είναι αυτή που χρησιμοποιεί ο D.S. Likhachev. Ο D.S. Likhachev είχε αναφέρει ότι όταν μελετάμε την περίοδο όπου υπήρχε η ανταλλαγή στοιχείων ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη Ρωσία, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «προ- αναγέννηση», διότι αυτός ο όρος μπορεί να δηλώσει τις πολιτικές εξελίξεις [Likhachev 1973: 75–127].

### **3. Η επίδραση στη τέχνη της Ρωσίας**

Το 14<sup>ο</sup> αιώνα παρατηρείται μια καλλιτεχνική εξέλιξη που δημιουργεί ένα καινοτόμο ύφος στους Βυζαντινούς και Ρώσους καλλιτέχνες. Μελετητές θεωρούν ότι αυτή η εξέλιξη οφείλεται στην ανανέωση του ενδιαφέροντος για την κλασική αρχαιότητα. Εκείνη την εποχή τα περισσότερα θρησκευτικά ιδρύματα ιδρύονταν από ισχυρές αριστοκρατικές οικογένειες και ήταν αυτές που δημιουργού-



σαν το περιβάλλον που προαγόταν η μελέτη της αρχαιότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν ο Θεόδωρος, ο Μετοχίτης λόγιος της εποχής και ουμανιστής, ο οποίος ανακαίνισε τη Μονή της Χώρας στην Κωνσταντινούπολη.

Την Παλαιολόγεια περίοδο οι καλλιτεχνικές τάσεις άνησαν σημαντικά στις Σλαβικές χώρες και ιδιαίτερα στη Ρωσία. Βέβαια πολλοί θεωρούν ότι το κίνημα του ησυχασμού<sup>1</sup> είχε αρνητική επίδραση στην εξέλιξη της τέχνης διότι οι μοναχοί δεν έβλεπαν με συμπάθεια τις υψηλές δαπάνες που απαιτούνταν για την εικονογράφηση και για άλλα έργα τέχνης [Lazarev 1947: 225].

Όμως παρόλα αυτά η μοναστική ζωή εμπνεόμενη από τα ιδανικά και την θρησκευτική φιλολογία, βοήθησε να εξαχθούν πολλά στοιχεία της Βυζαντινής τέχνης, στη Ρωσία. Καλλιτεχνικές επαφές ξεκινάει η Ρωσία με την Κωνσταντινούπολη το 1334 μ.Χ., όταν ο μητροπολίτης Θεόγνωστος έφερε στο Κρεμλίνο της Μόσχας, Έλληνες καλλιτέχνες για να εικονογραφήσουν την εκκλησία της Κοίμησης [Troitskaya 1950: 336]. Ο σπουδαιότερος καλλιτέχνης εκείνης της εποχής ήταν ο Θεοφάνης «ο Έλληνας». Ένας καλλιτέχνης που εικονογράφησε πολλούς ναούς και χαρακτηρίστηκε για την δυναμικότητά του, τις μεθόδους του και τις πρωτότυπες συνθέσεις του. Θεωρείται ένας από τους μεγαλύτερους ζωγράφους της παλαιολόγεια τέχνης. Οι Ρώσοι αν και δεχόντουσαν τον μοναχισμό βασίζονταν λιγότερο στην τυπική και εννοιολογική πλευρά του ησυχασμού. Πίστευαν στην πνευματική και θρησκευτική αναζωπύρωση του μοναχισμού η οποία αποτελούσε μέρος της τέχνης. Η Βυζαντινή μοναστική αναζωπύρωση ήταν αυτή που ήρθε στη Ρωσία και έφερε την ανανέωση της θρησκευτικότητας, της προσευχής και του Χριστιανισμού. Ήταν αυτή που δημιούργησε μια ευνοϊκή ατμόσφαιρα για την καλλιτεχνική δημιουργία.

Η Μεγάλη Ηγεμονία της Μόσχας παρείχε όλες τις κατάλληλες ευκαιρίες για να αναπτυχθεί και να συνεχιστεί η Βυζαντινή τέχνη. Έχτισε ναούς, ίδρυσε μονές, κράτησε την πολιτιστική κληρονομιά του Βυζαντίου ζωντανή. Ο Θε-

---

<sup>1</sup> Ησυχασμός: τρόπος ζωής των ασκητών κυρίως της Ορθόδοξης Εκκλησίας που χαρακτηρίζεται από την αδιάλειπτη προσευχή και την τάση προς πλήρη απαλλαγή από τα ανθρώπινα πάθη που εμφανίστηκε στο Άγιο Όρος κατά τον 14ο αιώνα και σύμφωνα με την οποία οι μοναχοί μέσω της συνεχούς προσευχής και σε κατάσταση απόλυτης ησυχίας μπορούσαν να προσεγγίσουν συνειδητά το θείο και να αποκτήσουν θεοπτία, δηλαδή νοερή θέα του ακτίστου φωτός (Μπαμπινιώτης. Γ. Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας, Αθήνα: Εκδόσεις Κέντρο Λεξικολογίας, 2002, σελ 736)

οφάνης ο «Έλληνας» και οι μαθητές του κατόρθωσαν να δείξουν ότι με την τέχνη, είναι εφικτή η επικοινωνία ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο.

#### **4. Συμπεράσματα. Η πραγματικότητα ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη Ρωσία**

Λαμβάνοντας υπ' όψιν μας αρκετές μελέτες, βγαίνει το συμπέρασμα ότι ο Βυζαντινός αντίκτυπος συνδέθηκε με τον Ρωσικό πολιτισμό. Ο 14<sup>ος</sup> αιώνας θεωρείται ένας αιώνας γεγονότων πολιτιστικής και πολιτικής σημασίας. Η άρρηκτη σύνδεση των Βυζαντινών και των Ρώσων εκφράστηκε στη Λειτουργία, την υμνογραφία, τα συνεχή ταξίδια προσκυνητών στο Βυζάντιο. Αν παρατηρήσουμε προσεκτικά τα περισσότερα φιλολογικά κείμενα είτε θρησκευτικού, είτε κοσμικού περιεχομένου, ήταν μεταφρασμένα από τα ελληνικά [Meyendorff 1988: 347]. Οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες διακοσμούσαν ναούς και δίδαξαν Ρώσους καλλιτέχνες. Η Παλαιολόγεια περίοδος άφησε το στίγμα της στην ανθρωπότητα. Βασισμένοι στα παραπάνω μπορούμε να κατανοήσουμε απόλυτα την άποψη των ιστορικών με την οποία χαρακτηρίζουν την «Μόσχα ως η Τρίτη Ρώμη» και συνεχίστρια της Βυζαντινής αυτοκρατορίας.

#### **Βιβλιογραφία**

- Dolger F.* Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches von 565–1453. Munich and Berlin: C.H. Beck, 1977.
- Lazarev V.N.* Istoriya vizantiiskoy zhivopisi. Moscow, 1947.
- Likhachev D. S.* Razvitie russkoi literatury X–XIII. Leningrad, 1973.
- Meyendorff J.* Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centuries. Princeton: The Kariye Djami, 1975.
- Meyendorff J.* Βυζάντιο και Ρωσία μελέτη των Βυζαντινορωσικών σχέσεων κατά τον 14<sup>ο</sup> αιώνα. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1988.
- Obolensky D.* Late Byzantine Culture and the Slavs, Athens, 1976.
- Schmemmann A.* Introduction to liturgical theology. New York: SVS press, 1975
- Sevcenko I., Theodore Metochites.* The Chora and the Intellectual Trends of His Time. New Jersey: The Kariye Djami, 1975.
- Skaballanovich M.* Tolkovy Tipikon, Ob' yasnitel noe izlozhenie Tipikona s istoricheskim vvedeniem. Kiev, 1910
- Troitskaya Letopis.* Rekonstruktsiya teksta. Μόσχα- Λένινγκραντ: M. D. Priselkov, 1950.
- Οικουμενική Ομοσπονδία Κωνσταντινουπολιτών.* Κωνσταντινούπολη, Ρωσία, Ελληνισμός, Αθήνα, 2009.

## BYZANTIUM-RUSSIA CULTURAL RELATIONS IN THE 14 CENTURY

***F. Lambiris***

*Athens, Greece  
flabiris@yahoo.gr*

The 14th century was an important century for the Byzantine Empire and Russia. Byzantium will affect the cultural, religious, literary and artistic developments in Russia. Russia becomes a spiritual center and hesychastic monastic literature. Moscow takes the place of Byzantium. Byzantium was bankrupt and Russia will continue the cultural elements inherited from the Byzantine Empire.

***Key words:*** *Byzantium-Russia relations, 14th century*

### References

- Dolger F.* Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches von 565–1453. Munich and Berlin: C.H. Beck, 1977.
- Ikoumeniki Omospondia Konstantinoupoliton.* Konstantinoupoli, Rosia, Ellinismos, Athina, 2009.
- Lazarev V.N.* Istoriya vizantiiskoy zhivopisi. Moscow, 1947.
- Likhachev D. S.* Razvitie russkoi literatury X–XIII. Leningrad, 1973.
- Meyendorff J.* Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth centuries. Princeton: The Kariye Djami, 1975.
- Meyendorff J.* Vizantio kai Rosia meleti ton Vizantinorosikon skheseon kata ton 14o aiona. Athina: Ekdosis Damos, 1988.
- Obolensky D.* Late Byzantine Culture and the Slavs, Athens, 1976.
- Schmemmann A.* Introduction to liturgical theology. New York: SVS press, 1975
- Sevcenko I., Theodore Metochites.* The Chora and the Intellectual Trends of His Time. New Jersey: The Kariye Djami, 1975.
- Skaballanovich M.* Tolkovy Tipikon, Ob' yasnitel noe izlozhenie Tipikona s istoricheskim vvedeniem. Kiev, 1910
- Troitskaya Letopis.* Rekonstruktsiya teksta. Moscow-Leningrad: M. D. Priselkov, 1950.

## Η ΑΝΤΑΠΟΚΡΙΣΗ (WIRKUNG) ΚΑΙ Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ (REZEPTION) ΤΟΥ ΚΑΒΑΦΙΚΟΥ ΕΡΓΟΥ ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ

### Δ. Μαρούλης

Κρατικό Πανεπιστήμιο Μόσχας Λομονόσοφ, Μόσχα, Ρωσία  
madion1@yahoo.gr

Ο Κ. Π. Καβάφης είναι ένας ποιητής με διεθνή απήχηση. Στην παρούσα ανακοίνωση εξετάζεται η πρόσληψη του έργου του στη Ρωσία από την ακαδημαϊκής κοινότητα και το αναγνωστικό κοινό. Παρουσιάζονται σημαντικοί σταθμοί που βοήθησαν στη διάδοση του έργου του όπως εκδοτικές κινήσεις καθώς και μαρτυρίες ανθρώπων σε σχέση με την αισθητική εμπειρία που εισέπραξαν από την ενασχόληση με την ποίηση του.

*Λέξεις-κλειδιά:* πρόσληψη, απήχηση, ακαδημαϊκή κοινότητα, αναγνωστικό κοινό, διάδοση έργου, εκδοτικές κινήσεις, αισθητική εμπειρία

### 1. Εισαγωγή

Σε ένα συνέδριο Νεοελληνιστών στο Κράσνονταρ της Ρωσίας το περασμένο ακαδημαϊκό έτος (2015–2016) είχα δώσει στην ανακοίνωσή μου τον τίτλο *Το πρόσωπο Καβάφης σκηνοθετεί τον ποιητή Καβάφη* εστιάζοντας στα σκηνοθετικά βήματα που έκανε ο Αλεξανδρινός για να μη μείνει απλά ως ένα ιστορικό τεκμήριο της ελληνικής λογοτεχνικής εξέλιξης αλλά ως ένα ζωντανό κτήμα των μελλουσών γενεών, όπως ο ίδιος υποστήριξε στο γνωστό αυτοσχόλιο του [Δασκαλόπουλος 2003: 177]. Και πράγματι κατάφερε όχι μόνο να γίνει ένας μεγάλος ποιητής με σημαντικά επιτεύγματα στην ελληνική αβανγκάρντ, αλλά να γίνει και ένας ποιητής του κόσμου και σαφώς η πιο αναγνωρίσιμη φωνή της σύγχρονης Ελλάδας στο διεθνές ποιητικό τοπίο ξεπερνώντας, πιστεύω, και τον Έλληνα εκπρόσωπο του πεζού λόγου, τον Καζαντζάκη. *Άλλοι διάσημοι άνθρωποι γίνονται όταν πεθάνουν μύθος, λήμμα σε εγκυκλοπαίδεια, μνημείο, φάντασμα, ανάμνηση, σκιά κλπ. Ο Καβάφης έγινε επιστήμη...* [Αρανίτσης 1983: 235–239]. Δημιουργήθηκε νέο λεκτικό για αυτόν τον ποιητή: καβαφιστής, καβαφολόγος, καβαφίζουσα γλώσσα, καβαφικός, καβαφογε-

νής, καβαφικές σπουδές, καβαφολογία... Άλλη απόδειξη είναι η μετάφραση του έργου του σε πλήθος γλωσσών, η ένταξή του ως διδακτικού αντικειμένου σε Έδρες Νεοελληνικής Φιλολογίας αλλά και συγκριτικής φιλολογίας, το πλήθος καβαφογενών ποιημάτων από Έλληνες και ξένους δημιουργούς. Το σωστό ερώτημα βέβαια δεν είναι γιατί ασχολούμαστε με τον Καβάφη. Η ποιητική αξία του είναι όρος επαρκής. Το βασικό διακείμενο είναι γιατί ξαναμεταφράζεται σε γλώσσες που ήδη υπάρχει μεταφρασμένο το έργο του όπως συμβαίνει στα αγγλικά. Αυτό το διακείμενο είναι θεωρώ ενδεικτικό της πρόσληψης του έργου του.

## 2.

Ο Αλεξανδρινός μέσα από τη διάρκεια και τη διεθνή απήχηση του έργου του φαίνεται να κερδίζει το παιχνίδι εντυπώσεων στο ποιος είναι ο μεγαλύτερος ποιητής της Ελλάδας, όταν σε σχετική ερώτηση άφηνε φαινομενικά αυτή τη θέση μετέωρη λέγοντας πως ο Παλαμάς είναι ο δεύτερος μεγαλύτερος ποιητής [Λεχωνίτης 1977: 25].

Ο Καβάφης, αν και είναι ένας χρονικά παλαιός ποιητής, δεν διαβάζεται ως ένας ποιητής που είχε ξεχαστεί και που ανακαλύπτεται εκ νέου, αλλά ως σύγχρονη φωνή [Βαγενάς 2000: 109]. Αυτή η σύντομη λοιπόν ανακοίνωση εξερευνά την πρόσληψη του καβαφικού έργου στη διεθνή σκηνή, όχι όμως γενικά αλλά συγκεκριμένα στη Ρωσία σε ένα επίπεδο διαχρονίας και σύγχρονίας. Το πρώτο επίπεδο αφορά κυρίως την αποδοχή και πρόσληψη από την ακαδημαϊκή και καλλιτεχνική κοινότητα. Το δεύτερο αναζητά τη σημαντική περιρρέουσα ατμόσφαιρα στο αναγνωστικό κοινό.

Αναμφισβήτητα τον ρολό του πρωτεργάτη για τη ρωσική ποιητική πολιτογράφηση του Καβάφη διαδραμάτισε η Σόνια Ιλίνσκαγια. Η μετάφραση 11 ποιημάτων το 1967 για το περιοδικό *Ξένη Λογοτεχνία* [Ιλίνσκαγια 1967: 198–204] είναι η πρώτη έντυπη παρουσία του Αλεξανδρινού στα ρωσικά πνευματικά δρώμενα, μεταφράσεις που έφεραν θετικές αντιδράσεις στο κύκλο των τότε Ρώσων διανοουμένων. Ο Μπρόντσκι μέσα από αυτές τις μεταφράσεις θα γνωρίσει τον Αλεξανδρινό τον οποίο θα αγαπήσει και θα κρατήσει σταθερά ψηλά στις προσωπικές προτιμήσεις του χάρη στη μοναδικότητα που αναγνωρίζει στο έργο του [Бродский 2000: 482–491].

Σε προσωπική επαφή που είχα με την Τατιάνα Τσιβιάν, φίλη από τότε της Ιλίνσκαγια και καταξιωμένη βάλκανολόγος η ίδια, μου μετέφερε με τι ενθουσιασμό αγκάλιασε τις τότε μεταφράσεις της φίλης της που της έδειξε άμεσως στον ακαδημαϊκό Τοπορόφ μυνώντας έτσι και αυτόν στον πρώτο ρωσικό

καβαφικό κύκλο. Η ίδια η Ιλίνσκαγια σε ανακοίνωσή της για τον Καβάφη στη Ρωσία [Ιλίνσκαγια 2004: 151–163] έχει καταγράψει τις πρώτες παρουσίες του ονόματός του σε ρωσικό έδαφος καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι η δική της μετάφραση στο δημοφιλές περιοδικό έδωσε το πρώτο έντυπο αλλά και ουσιαστικό έναυσμα για τη ρωσική καβαφολογία, συμπέρασμα που μέσα και από τη δική μου ερευνητική προσπάθεια μένει στέρεο, αφού νέα τεκμήρια δεν πρόεκυψαν. Στην αλληλογραφία που υπάρχει στο αρχείο του Κουμμουνιστικό Κόμματος της Πρώην Σοβιετικής Ένωσης με Κουμμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας για την ανάγκη παρουσίας περισσότερης ελληνικής λογοτεχνίας στην Πρώην Σοβιετική ένωση προτείνονται διάφοροι Έλληνες συγγραφείς για μετάφραση στα ρωσικά (Βάρναλης, Λουντέμης, Βενέζης, Καζαντζάκης κ.α.). Ο Καβάφης δεν περιλαμβάνεται μέσα σε αυτούς, αλλά στο σοβιετικό έδαφος βρισκόταν τότε ο Μ. Αλεξανδρόπουλος. Αγαθή συγκύρια υπήρξε ότι ο Αλεξανδρόπουλος ήταν παντρεμένος με την Ιλίνσκαγια. Αυτός θα είναι και η αιτία για τη πρώτη μετάφραση που επιχειρεί η Ιλίνσκαγια. Μεταφράζει τη *Σατραπεία* για να ενταχθεί στο διήγημα του Αλεξανδρόπουλου *Ρεμβασμοί στο σκοτάδι* (Μόσχα, 1965) ... και κάπως έτσι ξεκινά το μακρύ και καρποφόρο ταξίδι της στις καβαφικές έρευνες. Πρωτοστατεί σε όλες τις οργανωμένες εκδοτικές προσπάθειες του καβαφικού έργου που έχουν οδηγήσει σήμερα να υπάρχουν τα *Απαντά Καβάφη* στη Ρωσία. Χαρακτηριστικά η ίδια αναφέρει *δεν ήταν λίγοι οι μοσχοβίτες ποιητές και μεταφραστές που εντυπωσιασμένοι από αυτές τις πρώτες μεταφράσεις αναζήτησαν περισσότερα για το έργο του στα αγγλικά και στα ιταλικά και υποστήριζαν ένθερμα την ιδέα να βγει μια συλλογή του στα ρωσικά. Έπειτα μερικοί απ' αυτούς συμμετείχαν στην προετοιμασία της έκδοσης*. Καρπός λοιπόν αυτής της πρώτης ανταπόκρισης είναι το 1984 μια πρώτη επιλογή ποιημάτων από την οποία απουσιάζουν, όμως, τολμηρά ποιήματα λόγω της λογοκρισίας της εποχής. Η προσπάθεια θα πάρει πιο ολοκληρωμένη μορφή με την έκδοση της *Ρωσικής Καβαφιάδας* το 2000 και θα κορυφωθεί το 2003 με την μετάφραση και των πεζών του Καβάφη.

Η *Ρωσική Καβαφιάδα* είναι ένα μνημειώδες έργο που αποτέλεσε και εκδοτικό γεγονός της χρονιάς στη Ρωσία. Η ίδια η επιμελήτρια ξεχωρίζει ένα σχόλιο *Ο Καβάφης έγινε πια γεγονός του ρώσικου πολιτισμού*. Η ίδια επίσης θυμάται *Και πάλι θα περάσουν χρόνια, ώσπου προς τα μέσα της δεκαετίας του 1990 η ελληνική πρεσβεία στη Μόσχα θα μου κάνει την πρόταση για επανέκδοση στα ρωσικά μιας αναθεωρημένης και εμπλουτισμένης*

συλλογής Καβάφη (χωρίς περικοπές πια των «τολμηρών» ποιημάτων ... ήταν ένα από τα ανοίγματα των νέων καιρών...)). Καθώς τα συζητούσαμε με τον πολιτιστικό ακόλουθο κ. Δ. Γιαλαμά και τους συναδέλφους στη Μόσχα, προέκυψε το μεγαλεπήβολο και φιλόδοξο σχέδιο μιας «Καβαφιάδας». Θα συμπεριελάμβανε όλα (εκτός από λίγα, πολύ πρώιμα και αδύνατα) τα ποιήματα του Καβάφη, τη μονογραφία μου γι' αυτόν ... καθώς και έναν κύκλο από δοκίμια Ρώσων μελετητών, θαυμαστών του Καβάφη, του Ρ. Γιακομπσόν (σε συνεργασία με τον Π. Κολακλίδη), του Ι. Μπρόντσκι, του ακαδημαϊκού Β. Τοπορόφ, της βαλκανιολόγου Τ. Τσιβιάν.

### 3.

Η Τ. Τσιβιάν που συμμετέχει με 4 άρθρα στην έκδοση μου ανέφερε ότι ο αρχικός ενθουσιασμός εξελίχθηκε σε υψηλή εκτίμηση για τον Αλεξανδρινό απαριθμώντας μου τα χαρακτηριστικά που εκτιμά στην ποίηση γενικά και τα αναγνωρίζει και στην ποίηση του Καβάφη όπως την οικονομία της έκφρασης. Χαρακτηριστική στιγμή στην περίπου δίωρη συνάντησή μας ήταν η αναφορά στα ερωτικά ποιήματα του Καβάφη η οποία εν συντομία υποστήριξε πως δεν την σόκαραν, αλλά αμέσως αναγνώρισε σε αυτά την αγνότητα του αισθήματος. Μάρτυρας παρόμοιας εμπειρίας έγινα όταν άκουσα την αξιόλογη μεταφράστρια του Καβάφη Ε. Σμάγκινα να περιγράφει την εμπειρία της λέγοντας χαρακτηριστικά ότι τον Καβάφη δεν τον διάλεξε, αλλά ουσιαστικά τη βρήκε ως επαγγελματική υποχρέωση όντας η ίδια επαγγελματίας μεταφράστρια. Αρχικά ένωσε άβολα με τα ερωτικά ποιήματά του, αλλά μέσα από τη δημιουργική διαδικασία της μετάφρασης αγάπησε τον Καβάφη. Σημαντικό είναι να κατατεθεί και η άποψη της ότι ο Καβάφης δεν μεταφράζεται εύκολα, αλλά δεν χάνει εύκολα στη μετάφραση. Η Ιλίνσκαγια θα προχωρήσει ένα ακόμα βήμα δημοσιεύοντας στη *Ρωσική Καβαφιάδα* και τη τότε νέα σειρά συγκριτικών μελετών της «*Ο Κ.Π. Καβάφης και η ρωσική ποίηση του «αργυρού» αιώνα*» δίνοντας επιπλέον ώθηση στην στερέωση του καβαφικού έργου στη Ρωσία μέσα από την παράλληλη παρουσίαση του με σημαντικούς ποιητές του 19<sup>ου</sup> αιώνα ( Μπριούσοφ, Κουζμίν, Γκουμιλιόφ) συμπληρώνοντας αργότερα και άλλους ποιητές όπως τον Αννένσκι και τον Βολόσιν. Η εκδοτική παρουσία του Καβάφη θα ολοκληρωθεί το 2009 με την έκδοση μιας συλλογής με όλα τα ποιήματα από τη ίδια σειρά εκδόσεων που ονομάζονται *Ελληνική Βιβλιοθήκη* στην οποία πρωτοστατεί η Έδρα Βυζαντινής και Νεοελληνικής Φιλολογίας του Κρατικού Πανεπιστημίου Μόσχας.

### 4.

Η Ιλίνσκαγια λοιπόν «αποκάλυψε» τον Καβάφη στη Ρωσία. Σε ένα σχόλιο της στην εφημερίδα Νέα το 2001 στην κριτικό λογοτεχνίας Μ. Χαρτουλιάρη λέει χαρακτηριστικά *Σε μια εποχή όπου η ανθρώπινη ποιότητα δοκιμάζεται με διαφορετικό τρόπο απ' ό τι παλιά ο σεβασμός στην ανθρώπινη προσωπικότητα που διαπνέει τα ποιήματα του Καβάφη, η προβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η εμμονή σε έναν κώδικα τιμής που δίνεται άμεσα (π.χ. στις «Θερμοπόλεις») ή φωτίζεται έμμεσα (π.χ. στη «Σατραπεία»), ο ηρωικός στωικισμός του Καβάφη που εφαρμόζεται όχι μόνο σε έκτακτες περιστάσεις αλλά και στην καθημερινότητα, όλα αυτά μιλούν στον Ρώσο αναγνώστη χάρη και στην τονική κλίμακα στην οποία γίνεται αυτή η συνομιλία. Διότι ο 20ός αιώνας κούρασε με τους υψηλούς τόνους του και τις μετωπικές απαιτήσεις του, οπότε εκτιμάται ιδιαίτερα η χαμηλή φωνή του Καβάφη. Εκτιμάται ο σεβασμός του στον άλλον, που φαίνεται από τον συγκαλυμμένο και διακριτικό τρόπο με τον οποίο υποβάλλει τα μηνύματά του μέσα π.χ. από τη σκηνοθεσία των ποιημάτων του, από την πλοκή τους ή από τις λεκτικές αποχρώσεις. Εκτιμάται και η λακωνική επιγραμματική γραφή του και η ανθρώπινη σοφία του.....* Με αυτά τα λόγια μπορούμε να πούμε ότι η Ιλίνσκαγια δικαιώνει το αυτεγκώμιο του Καβάφη και οριοθετεί τον ζωτικό δεσμό ανάμεσα στα έργα τέχνης του παρελθόντος και στα ενδιαφέροντα και τις ανάγκες του παρόντος, κάτι που είναι βασικό ζητούμενο στη Θεωρία της Πρόσληψης. Το 2002 από τη Ρωσική Ακαδημία Επιστημών της απονεμήθηκε ο επιστημονικός τίτλος Doctorat d' Etat για το σύνολο των καθαφικών μελετών της.

Από τότε η παρουσία του Καβάφη θα είναι σταθερή σε ρωσικές μεταφράσεις νεοελληνικής λογοτεχνίας. Σε μια σημαντική έκδοση του 2011 με τον τίτλο *Ιστορία των Ρώσικων Μεταφράσεων Νεοελληνικής Λογοτεχνίας 1934–2006* το λήμμα Καβάφη ξεπερνά σε αναφορές τους υπόλοιπους νεοέλληνες λογοτέχνες [Γιαλαμάς 2011: 149].

Αν η Ιλίνσκαγια καθιέρωσε τον Καβάφη στα ακαδημαϊκά και καλλιτεχνικά δρώμενα μία άλλη ομάδα Νεοελληνιστών έβαλαν μικρά λιθαράκια για την ευρύτερη αποδοχή του μέσα από μια σειρά άρθρων που σε εισαγωγικά εκλαΐκευαν την ποιητική του Καβάφη κάνοντας την προσιτή στον μέσο αναγνώστη. Ξεχωριστή περίπτωση αποτελεί η Ι. Κοβαλιόβα. Από το κλίμα που έχω εισπράξει υπήρξε προσωπικότητα αγαπητή που κέρδιζε την εμπιστοσύνη και την άφηνες να σε μνήσει στον χώρο της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Το έργο της με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Στο εργαστήρι του Καβάφη και άλλων εκπρόσωπων του ελληνικού μοντερνισμού* έδωσε την ώθηση που χρειαζό-



ταν για την πλατύτερη διάδοση του έργου τόσο στο φοιτητικό όσο και ακαδημαϊκό κοινό. Από το 2000 με την έκδοση της *Ρωσικής Καβαφιάδας* λειτουργούσε και μια ρωσική ιστοσελίδα με την ονομασία *Κωνσταντίνος Καβάφης*<sup>1</sup> η οποία, όμως, σταμάτησε να ενημερώνεται από το 2009. Θεωρώ ότι ο πρόωρος θάνατος της Κοβαλιόβα έπαιξε ρόλο.

##### 5.

Η θεωρία όμως της Πρόσληψης δεν είναι τίποτα άλλο από έναν αναπροσανατολισμό της προσοχής στον αναγνώστη, θεωρία που προδρομικά ήδη ανιχνεύεται στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη όπου η κάθαρση στην οποία το κοινό παίζει πρωταρχικό ρόλο αποτελεί κεντρική κατηγορία της αισθητικής εμπειρίας. Ο Jaub μίλησε για το δυναμικό γίνεσθαι που πρωταρχικό ρόλο παίζει όχι τόσο το υποκείμενο που παράγει, αλλά το υποκείμενο που καταναλώνει [Jaub 1995: 47]. Σε μια πρώτη απόπειρα να ανιχνεύσω τη σχέση του Ρώσου αναγνώστη με το καβαφικό έργο λειτούργησα με δύο τρόπους. Ως ένας συνομιλητής που τυχαία άνοιγα συζητήσεις για τον ποιητή Καβάφη με Ρώσους που σχετίζονται λίγο ή πολύ με αφορμή την ιδιότητα μου ως διδάσκοντα της ποίησης του Καβάφη στο Πανεπιστήμιο Λομονόσοφ χωρίς οι ίδιοι να σχετίζονται απαραίτητα με τη διδακτική πράξη ή με τον νεοελληνικό πολιτισμό και δεύτερον ετοιμάζοντας ένα μικρό ερωτηματολόγιο στα ελληνικά και τα ρωσικά. Στην επιτόπια έρευνα στην καθημερινή ζωή μπορώ να πω ότι η ανταπόκριση δεν ήταν μεγάλη. Ο Καβάφης αλλά και εν γένει η ελληνική λογοτεχνία δεν φάνηκε να βρίσκονται σε δυναμική σχέση με το ρωσικό κοινό. Ως τεκμήριο καταθέτω ότι τις περισσότερες φορές δύο ήταν τα ποιήματα που μπορούσαν να μου αναφέρουν, *Φωνές και Κεριά* και μάλιστα κάποιοι ήταν σε θέση να μου απαγγείλουν και στίχους στα ρωσικά. Ένα επεισόδιο ανεκδοτολογικού χαρακτήρα αποτελεί η πρώτη φορά που επισκέφτηκα ένα ρωσικό μοναστήρι ένα Πάσχα. Ο Πατήρ με ρώτησε με τι ασχολούμαι και ξαφνικά σε άπταιστα ελληνικά μέσα στο ναό μου απήγγειλε ολόκληρο το ποίημα *Κεριά*. Το όνομα Καβάφη είναι η πιο συχνή απάντηση που λαμβάνω σχετικά με τη γνώση τους στη νεοελληνική λογοτεχνία, έστω και αν δεν ξέρουν λεπτομέρειες. Έχω, επίσης, παρατηρήσει κάποιες απόπειρες ρώσων καλλιτεχνών να συνδιαλέγουν με τον Αλεξανδρινό όπως ήταν η ζωγραφική έκθεση του Wladimir May με τον τίτλο *Ithaca*, ο οποίος αναφέρει *Ο Καβάφης με συνεπήρε στο δικό του ταξίδι και στη δική του θε-*

<sup>1</sup> <http://library.ferghana.ru/kavafis/main.htm>

*ώρηση της ζωής. Επέλεξε το θέμα και το αντιμετώπισα σαν έναν διάλογο με τον εαυτό μου και με τον ποιητή Καβάφη, βαθιά στοχαστικό και αποκαλυπτικό μιας πρωτοπόρας σκέψης(2014).*

## 6.

Σε ένα δεύτερο στάδιο έρευνας διένειμα ηλεκτρονικά μια φόρμα ερωτήσεων για την πρόσληψη του καβαφικού έργου στην Ρωσία τόσο στη ρωσική όσο και στην ελληνική γλώσσα. Το σύνολο των παραληπτών ήταν 190 άτομα που προέρχονται κυρίως από τη Μόσχα, την Αγία Πετρούπολη και το Κράσνονταρ. Έλαβα 120 απαντήσεις. Τόσο στην αμιγώς ρωσική όσο και στην αμιγώς ελληνική φόρμα η απάντηση στην ερώτηση *Ποιος Ρώσος σας θυμίζει τον Καβάφη;* κατά τη γνώμη μου προκαλεί το μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Στο ερωτηματολόγιο στα ρωσικά κυριαρχεί η παρουσία του Μπρόντσκι, κάτι που επιβεβαιώνει την άποψη μου ότι κυριαρχεί μια μικρή παρανόηση σχετικά με τη σχέση Καβάφη — Μπρόντσκι. Όπως ήδη ειπώθηκε πιο πάνω ο Μπρόντσκι εκτιμούσε τον Καβάφη, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν επηρεάστηκε από αυτόν. Ενδιαφερόταν για τον Καβάφη την εποχή της ποιητικής του ωρίμανσης, όταν βρισκόταν ακόμα στη Ρωσία. Ο Μπρόντσκι είχε αναφερθεί πολλές φορές στην αξία που είχε για τον ίδιο το έργο του Καβάφη, ωστόσο, απέφευγε να μιλά για επιρροή της ποίησης του επιφανούς Έλληνα στο δικό του έργο. Εξηγώντας γιατί μια τέτοια επιρροή δεν υπήρξε, ο βραβευμένος με Νόμπελ ποιητής γράφει *Αν τον βρίσκουν (τον Καβάφη) στα ποιήματά μου, αυτό είναι για μένα ένα από τα καλύτερα κομπλιμέντα. Ωστόσο, δεν θεωρώ ότι η επίδρασή του ήταν τόσο σημαντική... Είναι αδύνατο να βρίσκεσαι υπό την επιρροή του Καβάφη. Μπορείς να τον αγαπάς, αλλά να τον χρησιμοποιείς σαν πρότυπο είναι αδύνατο, επειδή είναι ανεπανάληπτος* [Μπρόντσκι 2003: 57]. Σεβαστή προσωπικότητα της ρωσικής διανόησης με μεγάλη αναγνωσιμότητα ήταν λογικό με τις επιμέλειες μερικών μεταφράσεων ποιημάτων του φίλου του Γ. Σμάκοφ και με το δικό του άρθρο *Στην πλευρά του Καβάφη* που ουσιαστικά ήταν μια βιβλιοκρισία της *Καβαφικής Αλεξανδρείας* του Κήλη να δώσει ώθηση στην πρόσληψη του καβαφικού έργου. Στο ελληνικό ερωτηματολόγιο στην ίδια ερώτηση περισσότερο προκαλεί έκπληξη η παρουσία του Πούσκιν. Προσωπικά οδηγούμαι στο συμπέρασμα ότι στη συνείδηση κάποιων ο Καβάφης έχει περάσει ως ο εθνικός ποιητής των Ελλήνων. Είναι αδιαμφισβήτητη η περηφάνια των Ρώσων για τον ποιητή τους Πούσκιν. Και μόνο ο παραλληλισμός, έστω και αν γραμματολογικά δεν ευσταθεί, σίγουρα είναι μια ένδειξη της ακτινοβολίας του Καβάφη!

Ένα δεύτερο σημείο ενδιαφέροντος σε αυτό το μικρό ερωτηματολόγιο είναι η ερώτηση *Ποιο ποίημα του Καβάφη προτιμάτε;*. Τόσο στο ρωσικό όσο και στο ελληνικό ερωτηματολόγιο κυριαρχεί το ποίημα *Περιμένοντας τους Βαρβάρους*, ένα ποίημα για το οποίο έχουν επιχειρηθεί πολλές ρωσικές μεταφράσεις. Σε ένα άρθρο της μάλιστα το 2004 στο περιοδικό *Ξένη Λογοτεχνία* η Κουβαλιόβα συζητά αυτές τις μεταφράσεις [Κουβαλιόβα 2004: 214–230].

### 7. Συμπεράσματα

Αν και υπάρχει πια πλήθος ελληνικών μελετών προσβάσιμες στο ρωσικό κοινό, ο Καβάφης λειτουργεί ακόμα ως σημείο αναφοράς κυρίως στους νεοελληνιστές Ρώσους από τους οποίους έχω ακούσει πολλές ενδιαφέρουσες ιστορίες για τη σχέση μαζί του. Οι Ελληνικές Αρχές σε συνεργασία με αυτούς τους ανθρώπους καλούνται να οργανώσουν κινήσεις που θα οδηγήσουν σε μια πλατύτερη πρόσληψη ενός ποιητή που αν μη τι άλλο κατά τη γνώμη μου μένει ζωντανός και σε συνεχή διάλογο με την εποχή μας.

### Βιβλιογραφία

- Αραπατζίδου Ε.* Το διακειμένο του αισθητισμού στην ποίηση του Κ. Π. Καβάφη. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη, 2013.
- Βαγενάς Ν.* Συνομιλώντας με τον Καβάφη. Ανθολογία ξένων καθαφογενών ποιημάτων. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 2000.
- Δασκαλόπουλος Δ.* Βιβλιογραφία Κ. Π. Καβάφη (1886–2000). Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 2003.
- Γλίνσκαγια Σ. Κ.Π. Καβάφης: Οι δρόμοι προς τον ρεαλισμό στην ποίηση του 20ου αιώνα.* Αθήνα: Κέδρος, 1983.
- Γλίνσκαγια Σ. Κ.Π. ΚΑΒΑΦΗΣ Άπαντα τα ποιήματα.* Αθήνα: Νάρκισσος, 2003.
- Γλίνσκαγια Σ.* Ο Κ.Π. Καβάφης και η ρώσικη ποίηση του «Αργυρού αιώνα». Αθήνα: Νάρκισσος, 2007.
- Λεχωνίτης Γ.* Καβαφικά Αυτοσχόλια. Αθήνα: Ίκαρος, 1977.
- Μαρούλης Δ.* Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Ελληνιστών. Κράσνο-νταρ, 2016. Σ. 197–204.
- Μπρόντσκι Ι.* Υπερασίζοντας τον Καβάφη. Αθήνα: Άγκυρα, 2003.
- Bien P. Constantine Cavafy.* Μτφρ. Μαστοράκη Τ. Αθήνα: Κέδρος, 1983.
- Holus R. C.* Θεωρία της πρόσληψης. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2001.
- Jauf H.R.* Η θεωρία της πρόσληψης. Αθήνα: Εστία, 1995.
- Keeley E.* Cavafy's Alexandria. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Ильинская С. Б.* Русская Кавафиана. М.: МГУ, 2000.
- Ильинская Б. К.* Кавафис. Проза. М.: Итэка, 2003.

*Κοβαλεβα Ι.* В мастерской Кавафиса и другие очерки поэтики греческого модернизма. Μ.: Издательство Московского ун-та, 2006.

*Яламас Д. Α.* К истории русских переводов новогреческой литературы 1934–2006. Μ.: Пашков дом, 2011.

Иностранная литература, №8. Μ., 1967.

Иностранная литература, № 7. Μ., 1996.

Иностранная литература, № 6. Μ., 2005

Иностранная литература, № 8. Μ., 2004

Иностранная литература, № 2. Μ., 2008.

Η λέξη, 174, ειδικό τεύχος. Αθήνα, 1983.

## WIRKUNG AND REZEPTION OF CAVAFY'S WORK IN RUSSIA

*D. Maroulis*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
madion1@yahoo.gr*

C. P. Cavafy is a poet with international reach. This paper focuses on the reception of his work in Russia by the academic community and the readers. It presents important steps that helped his work to be spread such as publishing movements and testimonies of people in relation to the aesthetic experience that they received while dealing with his poetry.

**Key words:** *reception, academia, readership, publishing movements, aesthetic experience*

### References

*Arampatzidou E.* Το διακίμενο του αισθητισμού στην ποίηση του Κ. Ρ. Καβάφη. Θεσσαλονίκη: Αφί Κιριακίδη, 2013.

*Bien P.* Constantine Cavafy. Transl. Mastoraki T. Athens: Kedros, 1983.

*Brodsky I.* Iperaspizontas ton Kavaphi. Athens: Angira, 2003.

*Daskalopoulos D.* Vivliographia K.P. Kavaphi (1886–2000). Θεσσαλονίκη: Kentro Ellinikis Glossas, 2003.

*Holus R. C.* Theoria tis proslipsis. Athens: Metaikhmio, 2001.

*I lexi*, 174, special volume. Athens, 1983.

- Il'inskaya S.B.* K. P. Kavaphis: I dromi pros ton realismo stin piisi tou 20ou aiona. Athens: Kedros, 1983.
- Il'inskaya S.B.* Russkaya Kavafiana. M.: MGU, 2000.
- Il'inskaya S.B.* K. Kavafis. Proza. M.: Itaka, 2003.
- Il'inskaya S.B.* K. P. Kavaphis: Apanta ta piimata. Athens: Narkissos, 2003.
- Il'inskaya S.B.* O K. P. Kavaphis kai i rosiki piisi tou «Aryirou aiona». Athens: Narkissos, 2007.
- Inostrannaya literatura*, №8. M., 1967.
- Inostrannaya literatura*, № 7. M., 1996.
- Inostrannaya literatura*, № 6. M., 2005.
- Inostrannaya literatura*, № 8. M., 2004.
- Inostrannaya literatura*, № 2. M., 2008.
- Jauß H.R.* I theoria tis proslipsis. Athens: Estia, 1995.
- Keeley E.* Cavafy's Alexandria. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Kovaleva I.* V masterskoj Kavafisa i drugie ocherki poehtiki grecheskogo modernizma. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo un-ta, 2006.
- Lekhonitis G.* Kavaphika Aftoskholia. Athens: Ikaros, 1977.
- Maroulis D.* Praktika V' Diethnous Epistimonikou Sinedriou Elliniston. Krasnodar, 2016. P. 197–204.
- Vayenas N.* Sinomilontas me ton Kavaphi. Antholoyia xenon kavaphoyenon piimatou. Thessaloniki: Kentro Ellinikis Glossas, 2000.
- Yalamas D.A.* K istorii russkih perevodov novogrecheskoj literatury 1934–2006. M.: Pashkov dom, 2011.

**Μ. ΣΚΕΝΔΟΣ — Ν. ΜΑΥΡΟΚΟΡΔΑΤΟΣ:  
ΟΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΙ ΚΑΙ Η ΔΙΑΚΙΝΗΣΗ ΚΕΙΜΕΝΩΝ,  
ΛΟΓΙΩΝ ΚΑΙ ΙΔΕΩΝ ΣΤΙΣ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ  
18<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΕΝΑΝ ΛΙΒΕΛΟ**

*N. Μαυρέλος*

*Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή, Ελλάδα  
nikosmavrelos@yahoo.gr*

Η σχέση μεταξύ του Ν. Μαυροκορδάτου, Βοεβόδα της Μολδοβλαχίας, και του Μ. Σκένδου Vanderbech, Έλληνα ιατροφιλοσόφου που εργάστηκε στον αυστριακό στρατό, υπήρξε σύντομη και θεελλώδης. Ο τελευταίος, θεωρώντας τον πρώτο υπεύθυνο για την φυλάκιση του θείου του Ιω. Αβράμιου, γίνεται επιθετικός, αφού αποδέχτηκε τη δουλειά που του πρόσφερε ο Βοεβόδας το 1720 και δούλεψε στο Βουκουρέστι για λίγο. Σύντομα αναγκάζεται να δραπετεύσει λόγω της κατηγορίας για απόπειρα δολοφονίας του Βοεβόδα. Αμέσως συνθέτει έναν ψευδώνυμο λατινόγλωσσο λίβελο και τον δημοσιεύει στη Γερμανία (1723). Εκεί προσπαθεί να παρουσιάσει τον Νικόλαο ως ενσάρκωση του Κακού, ένα κλισέ συχνό στους λίβελους. Αυτό το επιθετικό κείμενο τίθεται ως πρόλογος σε ένα βιβλίο ιατρικών συνταγών του Σκένδου και έχει γραφτεί με πολλή προσοχή, κατά το πρότυπο της ρητορικής της παραμόρφωσης της εικόνας του προσώπου-στόχου, χρησιμοποιώντας την ειρωνεία, τον σαρκασμό και το γκροτέσκο. Το ενδιαφέρον είναι ο διακειμενικός ιστός που πλέκει ο Σκένδος χρησιμοποιώντας κείμενα αρχαία ελληνικά, λατινικά, χριστιανικά και κυρίως ιατρικά, που ξέρει καλύτερα. Ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι αυτό το παιγνιώδες (ήτοι λογοτεχνικό) κείμενο, γραμμένο με εμπάθεια και ιδιοτέλεια, όπως

παρατηρεί και ο Alexander Stourdza, χρησιμοποιείται από πολλούς ξένους (π.χ. Γερμανούς και Αυστρικούς) μελετητές για την περιγραφή των σχετικών ιστορικών γεγονότων, εκτός την αναφορά τους στο κυρίως μέρος του βιβλίου με τις ιατρικές συνταγές. Όπως αναφέρει ο Stourdza, χρησιμοποιήθηκε και από Ρουμάνους ιστορικούς με τρόπο που αναδεικνύει για τον Νικόλαο μια εικόνα κακού ηγεμόνα. Είναι δύσκολο να ανιχνευτούν οι ακριβείς λόγοι που οδήγησαν αυτούς τους δύο Έλληνες σε μια τέτοια αντιπαλότητα (ο ένας φιλικός στην Αυστριακή και ο άλλος στην Οθωμανική Αυτοκρατορία), με την ιστορία του φόνου και της κατηγορίας για λογοκλοπή. Μέσω του κειμένου, τίθενται κάποια ζητήματα ταυτότητας (εθνικής, θρησκευτικής, κοινωνικής) ή και κάποια θέματα καθαρά προσωπικά (οικονομικά, συναισθηματικά). Θα γίνει εδώ μια απόπειρα ανάδειξης των ιδιοτήτων του κειμένου ως λογοτεχνικού ή ως ρητορικής κατηγορίας, το οποίο είναι φυσικό να παραμορφώνει την πραγματικότητα για τη σχέση των δύο λατινόφωνων Ελλήνων του 18ου αιώνα.

*Αέξεις-κλειδιά:* Νικόλαος Μαυροκορδάτος, Μιχαήλ Σκένδος *Vanderbech*, λίβελος, *Ελληνικός Διαφωτισμός*

### 1. Εισαγωγή

Η σχέση του Νικολάου Μαυροκορδάτου, Ηγεμόνα της Μολδοβλαχίας, με τον ιατροφιλόσοφο Μιχαήλ Σκένδο *Vanderbech* (1691–περ.1736), υπήρξε σύντομη αλλά θυελλώδης. Η προφανής αιτία είναι ότι ο Νικόλαος θεωρείται από τον Σκένδο υπεύθυνος για τη φυλάκιση του θείου του Ιω. Αβράμιου, αλλά δεν είναι μόνο αυτή. Ο Σκένδος, γεννημένος στη Βενετία, σπούδασε γιατρός στην Πάδοβα, δούλεψε στην Ολλανδία, την Αγγλία και κατέληξε στη Βιέννη, όπου του δόθηκε ο τίτλος του κόμη *Vanderbech*, επειδή συμμετείχε σε αποστολή του Αυτοκρατορικού Στρατού στον πόλεμο με την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Το 1720 δέχτηκε δύο προτάσεις για νέα δουλειά, η μία στην αυλή του Μ. Πέτρου και η άλλη στην αυλή του Μαυροκορδάτου. Διαλέγει τη δεύτερη και μένει λίγο εκεί μέχρι που δραπετεύει στην Αυστρία, κατηγορούμενος για απόπειρα δολοφονίας του ηγεμόνα. Δεχόμενος τα πυρά του Νικολάου,

εκδίδει ψευδώνυμο λίβελλο που προτάσσεται σε βιβλίο του με φαρμακευτικές συνταγές [du Schebhen 1723]. Τέλος, θα καταλήξει στην Αγ. Πετρούπολη, όπου θα εργαστεί, αλλά κάποια στιγμή θα έχει προβλήματα με την πολιτική ηγεσία και θα σταλεί στη Σιβηρία<sup>1</sup>.

Οι κατηγορίες που χρησιμοποιεί ο Σκένδος είναι πολλές, ενίοτε σχεδόν εξόφθαλμα υπερβολικές, όχι μόνο για τον Μαυροκορδάτο, αλλά και για όσους διάκεινται θετικά απέναντί του, όπως ο γνωστός λόγιος Jean Le Clerc. Γι' αυτόν τον λόγο ίσως επισημαίνονται ως τέτοιες από τον Hoelbius [Hoelbius 1755: XIX] και άλλους, αν και κάποιοι μελετητές στον 20<sup>ο</sup> αι., όπως οι παλαιότεροι Xenopoulos και Hurmuzaki αλλά και οι νεότεροι Cernovodeanu και Vătămanu [Cernovodeanu, Vătămanu 1977], κατά περιέργο τρόπο χρησιμοποιούν το κείμενο του Σκένδου και αποτιμούν (ενίοτε εντελώς αρνητικά) τη συνεισφορά του Μαυροκορδάτου, ως λόγιου και ηγεμόνα. Την εικόνα αυτή κατάφερε επιτυχώς, και με επιστημονικό τρόπο, να ανατρέψει εν μέρει ο Stourdza [Stourdza 1913: 92–129].

## 2.

Ο λατινόγλωσσος λίβελος με προσωπίο του Σκένδου προτάσσεται ως πρόλογος, όπως προειπώθηκε, με το ψευδώνυμο Congrade du Schebhen. Ενώ είναι ευρέως γνωστό ότι κρύβεται ο ίδιος πίσω από αυτό, όπως δηλώνει και ο Hoelbius [Hoelbius 1755: XIX], πολλές γερμανικές κυρίως πηγές παραθέτουν αποσπάσματα και χρησιμοποιούν την εν λόγω πηγή σαν να επρόκειτο για επικοινωνιακό-σοβαρό κείμενο. Δηλαδή, δεν έχει προσεχθεί η παιγνιώδης, ήτοι λογοτεχνική κατά τον J.-M. Schaeffer, υφή του οξύτατου προσωπικού λίβελου, γραμμένου με ιδιοτελή κίνητρα και εξαιρετικά επισφαλή δεδομένα για να τα χρησιμοποιήσουν οι ιστορικοί. Το ίδιο θα παρατηρήσει, σε σχέση με τον Μαυροκορδάτο, ο Stourdza [Stourdza 1913: 115] για πηγές φιλοαυστριακές/φιλοδουτικές, όπως ο Del Chiaro και κάποιοι αξιωματούχοι της αυτοκρατορικής αυλής ή την ιδιοτελή παρουσίασή του από τον Καντεμίρ [Stourdza 1913: 58]. Βασικό είναι να φωτιστεί πρώτα το περιεχόμενο που είναι δύσκολα προσβάσιμο, λόγω της γλώσσας, αλλά και της επιπλέον δυσκολίας του εξαιτίας της ρητορικής του συγκεκριμένου είδους (λίβελος), εντός του οποίου υπάρχει πάντα η παραμόρφωση του προσώπου-στόχου.

<sup>1</sup> Για τα βιογραφικά βλ. [Cernovodeanu-Vătămanu 1977]. Σε σχέση με τα τελευταία χρόνια της ζωής του περισσότερες πληροφορίες παρέχει ο Recke [Recke 1832]. Οι παραπομπές στον λίβελλο [du Schebhen 1723] θα γίνονται με τον αριθμό σελίδας σε παρένθεση εντός του κυρίως κειμένου.



3.

Ο Σκένδος, χρησιμοποιώντας ψευδώνυμο, μιλά σε τρίτο πρόσωπο για τον εαυτό του και ξεκινά με έπαινο στον ιατροφιλόσοφο Σκένδο με το λαμπρό έργο του που, όπως παρατηρεί, θα ήταν μεγαλύτερο αν δεν του είχε “αρπάξει”[sic] ο Μαυροκορδάτος (4) το *Universale Lexicon Criticum*, που αναφέρουν και κάποιοι ιστορικοί χωρίς να το έχουν δει<sup>2</sup>. Ο χαρακτηρισμός που δίνει στο κείμενό του είναι “candida narratio”, κάτι που δεν ισχύει, ενώ η ιστορία του Ιω. Αβράμιου είναι το πρώτο γνωστό ιστορικό γεγονός που αναφέρει και παρουσιάζεται ως αφορμή για την άσχημη σχέση του με τον Μαυροκορδάτο (5–6). Είναι εμφανής από την αρχή της αφήγησής του η προκατάληψή του όχι μόνο για τον Μαυροκορδάτο, αλλά και για όλους όσους ζουν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και χαρακτηρίζονται από “barbarum more”, ταυτίζοντας τον Οθωμανό πολίτη με Τούρκο, λανθασμένη άποψη που ακόμα και τον 20ό αι. συναντάμε σε μελέτες για την εποχή εκείνη [Stourdza 1913:79]. Αντίθετα, ακόμα και για Ρουμάνους της Γερμανικής Τρανσυλβανίας, για τους οποίους διατηρεί επιφυλάξεις, αλλά κυρίως για κατοίκους της Ολτενίας, θεωρεί ότι έχουν εξευγενιστεί υπό αυστριακή επίδραση<sup>3</sup>. Η στάση αυτή αναδεικνύει, μαζί με άλλα στοιχεία, μια περιφρόνηση προς οποιονδήποτε και οτιδήποτε μη Δυτικό, ενώ αφήνει ερωτήματα για το αν αποτέλεσε πράκτορα των Αυστριακών, που, ως γνωστό, εποφθαλμιούσαν τις περιοχές που διοικούσε ο Νικόλαος. Ας μην ξεχνάμε, εξάλλου, ότι ο Σκένδος ήταν στο πεδίο της μάχης με τον αυστριακό στρατό και ακόλουθος του πρέσβη Vinmondt στην Κωνσταντινούπολη<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Είναι τόσο μεγάλη η πίστη κάποιων στα γραφόμενά του, που δύο επιφανείς ιστορικοί, ο Recke [Recke 1832: 51] και ο Richter [Richter 1817: 175], το αναφέρουν, παραπέμποντας στον λιβελό μας, χωρίς να το έχουν δει. Ωστόσο, στα πρακτικά της Ακαδημίας Νάουκ [Миллер-Штриттер 1890: 83–89] δεν αναφέρεται καθόλου.

<sup>3</sup> Για τη στροφή των Ρουμάνων στην Αυστροουγγρική ομπρέλα και την πολιτική χρηματοδότησή τους από Αυστριακούς και Γερμανούς βλ. [Stourdza 1913: 115–116].

<sup>4</sup> Για την ποιότητα του χαρακτήρα του, αρκεί να μνημονευτεί ότι, αφού πήγε στην Αγ. Πετρούπολη, κατάφερε να εξαπατήσει τους Γερμανούς υποσχόμενος να τους στείλει το χειρόγραφο έργου του Καντεμίρ, κάτι που δεν έκανε, αλλά κατάφερε να γίνει μέλος της Ακαδημίας του Βερολίνου. Επίσης, βρέθηκαν στην κατοχή του αρχαία αντικείμενα, που αρνήθηκε να παραδώσει στον Biron,

Ο Σκένδος θα προχωρήσει αμέσως σε σοβαρότερες καταγγελίες, εξαπολύοντας την κατηγορία για φόνο του αδελφού του (6), που ο Stourdza [Stourdza 1913:124] και άλλοι θα θεωρήσουν αβάσιμη. Κατόπιν θα αρχίσει να κατασκευάζει την εικόνα του απόλυτου Κακού, όπως επιβάλουν οι κανόνες του λογοτεχνικού είδους λόγου που επιλέγει. Εξ αρχής κατηγορεί τον Νικόλαο ως διεφθαρμένο και στην ερωτική του ζωή (6–7), με μια γενική αναφορά την οποία κατόπιν θα διανθίσει. Η εικόνα αφορά: **α)** στο **άτομο** ως νάρκισσο (16, 18), αλλά μαύρο (13) και κοντό (18) και με καταγωγή από ζώα (19–20), διεφθαρμένο ηθικά και εκ φύσεως. Υποστηρίζει πως ο διέπραξε φόνο, οδήγησε κάποιους σε αιμομιξία, έκλεβε περιουσίες (πνευματικές και υλικές), είναι άθεος *muserin*<sup>5</sup> (14–15), τρελός (20–21) που έκανε κραιπάλες (13) και μάλιστα με τους υπαλλήλους του Α. Epis και Ν. Wolff (22), που ήταν μπεκρήδες, έκφυλοι και άσωτοι<sup>6</sup>, παντρεύτηκε την “παλλακίδα” του (τη Σμαράγδα [21]) και την κόρη που απέκτησε με αυτή την παντρεύε σε μικρή ηλικία με τον πολύ μεγαλύτερο της Καμινάριο (21), αλλά και ότι παραμελούσε τα παιδιά του για να να πλουτίσει (21)· **β)** στον **άρχοντα** που κυβερνά με τη βία και την επιβολή της εξουσίας ως βάρβαρος δυνάστης (7–8) με τη βοήθεια χαφιέδων (22) και της επίσημης τουρκικής εξουσίας (24), που χρηματίζεται (11–12) και, πάντα με τη βοήθεια των Τούρκων, βγάζει λεφτά από ανθρώπους αθώους σαν τον Σκένδο (24, 25) ή τον Αβράμιο (25), ενώ τον χαρακτηρίζει ο μηθριδατισμός (20)· **και γ)** στον **λόγιο** που κλέβει έργα και τα οικειοποιείται (15–18, 24), ενώ πληρώνει για να τον διαφημίσουν (14, 19, 27, 30) και δεν ξέρει λατινικά (17) ή άλλη γλώσσα<sup>7</sup> (18–20), σε αντίθεση με τον πολύγλωσσο Καντεμίρ (19).

---

κυβερνήτη της Ρίγας. Εξαιτίας της άρνησης, του αφαιρέθηκε η άδεια ασκήσεως επαγγέλματος και εκτοπίστηκε στη Σιβηρία [Recke 1832: 50–51].

<sup>5</sup> Παρόλο που ονομάζει άθεους τους οπαδούς αυτής της μουσουλμανικής σχέτας, η πραγματικότητα δεν είναι έτσι, όπως καίρια παρατηρεί το 1717 η Montagu, που τους χαρακτηρίζει “ντεϊστές” [Μόνταγκιου 1994: 125]. Άρα, ο υποτιθέμενος “αθεϊσμός” του Μαυροκορδάτου μπορεί να χαρακτηριστεί ντεϊσμός, όπως του Le Clerc.

<sup>6</sup> Χαρακτηριστική είναι η αναφορά στα κονδυλώματα που καυτηριάζονται με τη φωτιά και το σίδερο (23), που χρειάζεται να δούμε αν είναι μεταφορική ή κυριολεκτική η χρήση της.

<sup>7</sup> Είναι χαρακτηριστική η χρήση του όρου *Gazophilacium* [=Thesaurus] (με το ορθογραφικό λάθος phi αντί phy) για να τον ειρωνευτεί: “omnium

Φυσικά, δεν παραλείπει εντός της όλης ρητορικής του ψόγου να τον παρουσιάσει ως βλάσφημο και ταυτόσημο του Διαβόλου, που ο θεός θα τιμωρήσει (25–26), μαζί με τον πληρωμένο διαφημιστή του Le Clerc (27), προοικονομώντας ότι η διαφήμιση δεν θα πιάσει τόπο γιατί υποστηρίζεται από “μυθιστοριογράφους” και άρα αναξιόπιστους μάρτυρες (30–31). Στην κορύφωση του κατηγορητηρίου θα παραθέσει χωρία από τις Γραφές για να επιβεβαιώσει τις κατηγορίες. Αντίθετα, ο Σκένδος παρουσιάζεται ως φιλικός στις χριστιανικές δυνάμεις, γεγονός που αυτομάτως τον αγιοποιεί (26). Έτσι, φτάνει στην αναφορά της κατηγορίας που ο Μαυροκορδάτος του προσήψε για να την αναδείξει ως αναξιόπιστη και ψευδή για έναν άγιο σαν τον Σκένδο, τον οποίο θεωρεί αφελή που μπήκε στον λάκκο των λεόντων. Ξεκάθαρα επιθετική είναι η φράση που χρησιμοποιεί ως κατακλείδα ότι ακόμα και οι πόρνες ερυθριούν μπροστά στον χαρακτήρα και το ποιον του στόχου του ως ατόμου, άρχοντα και λογίου, που τον οδηγεί ο “Angelus Satthanae” (30)<sup>1</sup>.

#### 4.

Ο λιβελος έχει σωρεία παραθεμάτων από ποικίλα κείμενα (βιβλικά, κλασικά και ιατρικά κυρίως), τα οποία ο συγγραφέας φαίνεται να αντλεί από διάφορα βιβλία. Αναφέρει, π.χ., την *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia* (1718) του Del Chiaro (8), την οποία επικαλείται ως πηγή, ενώ προς το τέλος του λιβελου υπαινίσσεται και την *Historia magnae legationis Caesararum* του Virmonditius (1721). Παραθέτει τον στίχο 44 από το 3ο βιβλίο της *Αινειάδας* (9) για να αναφερθεί στη βαρβαρότητα που επικρατεί στη Βλαχία, άποψη που ενισχύει αναφέροντας και σωρεία αρνητικών παραδειγμάτων (13) από την αρχαία ελληνική μυθολογία και κυρίως από τον Ομηρικό κόσμο για κακούς και βαρβάρους, όπως οι Αιθίοπες, ο Λαομέδων (λαομεδόντεια επιορκία), ο Οδυσσέας (“Ulyssis mendacia”), τις πανουργίες του Σίνωνα (κατασκόπου της Τροίας), την πίστη του Πολυμνήστωρα (βασιλιά Θράκης). Για τη δήθεν απληστία του να συσσωρεύει πλούτη, ο Σκένδος θα κάνει

---

linguarum Gazophilacium”.

<sup>1</sup> Η όλη εικόνα του κακού που το πολεμάνε οι Χριστιανοί υπάρχει σε πολλά δυτικά εκκλησιαστικά κείμενα, αλλά η ορθογραφία της λέξης “Satthanae” και η χρήση του τύπου colaphizet από τον Σκένδο θυμίζει την Apologia του de La Vega, όπου γίνεται αναφορά στους Ρωμαίους Αυτοκράτορες και στον Παύλο που μπαίνει στην Ιερουσαλήμ και κατατροπώνει τον Άγγελο του Σατανά [de La Vega 1622: 74b], με παραπομπές στις Βασιλείες της Π.Δ. Το σημείο αυτό της απολογίας ανήκει στο κεφάλαιο όπου γίνεται αντίστιξη μεταξύ *superbiae* και *humilitatis*.

αναφορά (24) στον *Τραπεζιτικό* του Ισοκράτη, ίσως για να προσδώσει κύρος στα γραφόμενά του.

Για να επιτεθεί στον Le Clerc αναφέρει τη φράση *scarabaeus criticus*, η οποία παραπέμπει στο πολύ δημοφιλές φυλλάδιο (δύο εκδόσεις σε ένα χρόνο) που κυκλοφορεί τότε με το ψευδώνυμο Alethophilus Sincerus (1714). Εξάλλου, λίγο παρακάτω θα παρατηρήσει ότι, την Παλλάδα του [=σοφία], ο Le Clerc την είχε για πούλημα ως *mercenarius calamus*. Τον Ολλανδό λόγοιο θα κατηγορήσει ως οπαδό του Socinianismus, αίρεση στοχοποιημένη τον 17ο αιώνα από τους καθολικούς, και μάλιστα ο Σκένδος την ονομάζει *monstruum triceps*<sup>2</sup>. Θα λέγαμε, εν ολίγοις, ότι εντάσσει την επίθεση αυτή στην όλη μάχη των φυλλαδίων στις Κάτω Χώρες, στην οποία συμμετείχε ο Le Clerc στο τέλος του 17ου αι. και αρχές του 18ου.

## 5.

Η αποδόμηση της αξίας των έργων του Μαυροκορδάτου *Περί Καθηκόντων* και *Φιλοθέου Πάρεργα*, που θεωρεί προϊόντα λογοκλοπής αν και δεν το αποδεικνύει, προϋποθέτει τη γνώση των βιβλιοπαρουσιάσεων του Le Clerc.<sup>3</sup> Το γεγονός ότι, επί τρία συνεχή έτη πριν τη δημοσίευση του λιβέλου μας, παρουσιάζεται το σύνολο έργου του Ηγεμόνα από τον Ολλανδό που αποκτά μεγάλη φήμη στη Δύση, εκνευρίζει μάλλον τον Σκένδο που αναφέρεται και διαψεύδει τα γραφόμενα εκεί, αμφισβητώντας ακόμα και την αξιοπιστία του Αββά Bignon που παρουσίασε τα *Φιλοθέου Πάρεργα*.<sup>4</sup> Στις τρεις σελίδες (15–18) που αφιερώνει, συνομιλεί με τα κείμενα του Ολλανδού, αλλά δεν διατυπώνει κάποιο επιχειρήμα για να αποδείξει τη λογοκλοπή. Αντίθετα, φαίνεται μπερδεύει τα έργα του Αλεξάνδρου με εκείνα του Νικολάου, όπως τα *Δακτικά* που θεωρεί ότι ο Νικόλαος έκλεψε από τον Καντεμίρ, χρησιμοποιώντας

<sup>2</sup> Η φράση αυτή βρίσκεται στον τίτλο ενός έργου του J.-G. Dorschei [Dorschei 1655], που ενδεχομένως να ήξερε ο Σκένδος, αλλά προέρχεται από τον Αππιανό (Bellis Civilibus Lib. II, 8–12).

<sup>3</sup> Οι παρουσιάσεις στη Bibliothèque Ancienne et Moderne δημοσιεύονται το 1720 (τόμ. 14: 113–131) για την πρώτη έκδοση του *Περί Καθηκόντων*, το 1721 (τόμ. 15: 84–95) για το σύνολο έργου, αλλά πιο αναλυτικά για τα *Φιλοθέου Πάρεργα*, και το 1722 (τόμ. 17:404–423) για τη δεύτερη έκδοση του *Περί Καθηκόντων*.

<sup>4</sup> Η παρουσίαση του Αββά στη γαλλική Βασιλική Βιβλιοθήκη παρατίθεται σε γράμμα που αναδημοσιεύει ο Le Clerc [Le Clerc 1721: 91]. Ο Γ. Κεχαγιόγλου [Κεχαγιόγλου 1999] παρουσίασε βέβαια επιστολή για το έργο που χρονολογείται το 1719.

για πατέρα και γιο τη φράση “κακού κοράκου κακόν ωόν”, παροιμία γνωστή ίσως από τα ανθολόγια που τότε κυκλοφορούσαν<sup>5</sup>. Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να διερευνηθεί όντως τί γίνεται με τα έργα που φαίνεται να έγραψαν οι Αλ. Μαυροκορδάτος και Δημ. Καντεμίρ και θεωρούνται χαμένα. Ίσως η περαιτέρω μελέτη της διακίνησης χειρογράφων τους να είναι κάτι που θα μας αποκάλυπτε πολλά για την αλήθεια ή μη των γραφομένων από τον Σκένδο<sup>6</sup>. Στο όλο παραλήρημα του, που ενίοτε δύσκολα βγάζει νόημα, μπερδεύονται τα έργα του Καντεμίρ *Incrementa et Decrementa Imperii Ottomanici* [sic]<sup>7</sup>, γνωστό έργο, και το *Dacia Nova et Vetera*, που δεν είναι γνωστό, αλλά μάλλον λανθασμένα αναφέρεται στην *Historia moldo-valachica* (1714–16);<sup>8</sup> Πέραν του γεγονότος ότι δεν εξηγεί πώς μπορεί ο Νικόλαος να έκλεψε έργα του Καντεμίρ, τα λάθη που κάνει ακόμα και στους τίτλους είναι απόδειξη αναξιπιστίας.

## 6.

Ωστόσο, και στον πνευματικό τομέα, θεωρεί τον συγγραφέα Νικόλαο ως *όνο προς λύραν*, χρησιμοποιώντας το διάσημο κατά τον 18ο αιώνα ρητό του Αιλιανού και υποβιβάζοντάς τον ακόμα μια φορά στο επίπεδο των ζώων (17), αλλά και έναν στίχο του Γιουβενάλη (Σάτυρα 2, στ.3)<sup>9</sup> για τη βακχι-

<sup>5</sup> Βλ. σχετικά [Lud-Leutsch 1851: 466–467], όπου η παροιμία εμπεριέχεται στο έργο του Μιχαήλου Αποστόλου του Βυζαντίου, αλλά προέρχεται από τον Πρωταγόρα, τον Διογένη Λαέρτιο κ.ά.

<sup>6</sup> Αναμένουμε το υπό έκδοση δίτομο έργο *Bibliotheca vivens: Vol. I: Intellectual Entanglements and Self-Fashioning of a Greek-Ottoman Elite (1641–1730)*, ed. by M.Pechlivanos και Vol. II: *The Libraries of Nikolaos Mavrokordatos (1680–1730). A Reconstruction*, ed. by N.Pissis & K.Sarris.

<sup>7</sup> Ο σωστός τίτλος είναι *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* (1714–16).

<sup>8</sup> Εκτός από τον Καντεμίρ θεωρεί επίσης ότι η λογοκλοπή, που εντοπίζει στο δήθεν έργο του Νικολάου για τη Δακία, γίνεται και από το έργο του Koeleser *Auraria Dacica*.

<sup>9</sup> Παράθεμα από τον Γιουβενάλη (Σάτ. 10, στ. 221) θα βάλει και παρακάτω (23), αλλά εκεί θα το εντάξει στη γενικότερη αναφορά του σε αιρέσεις, αφού ο Θεμίσων είναι ο ιδρυτής των Μεθοδικών που αναφέρεται στα ιατρικά εγχειρίδια του τέλους του 17ου και των αρχών του 18ου αι., όπως του Ολλανδού Ant. Designius (1647) ή του Alpino (1616), το οποίο κυκλοφορεί ξανά το 1719 [Alpino 1719: 245–246], δηλαδή στην εποχή που μας ενδιαφέρει. Εξάλλου,

κή του φύση που κινείται προς την ίδια κατεύθυνση. Εντούτοις, τον Αιλιανό θα τον αναφέρει και παρακάτω (20–21), παραπέμποντας ταυτόχρονα και στον Μ. Palingenius Stellatus, ώστε να δώσει μια γενικότερη εικόνα που θυμίζει τα Festa Asinum ή τα Festa Stultorum. Για την αναφορά όχι μόνο στη ζωώδη φύση του αλλά και στην τρέλα θα προσαρμόσει μια φράση του Ορατίου από την *Ποιητική Τέχνη* (στ.300) μετατρέποντας το *caput insanabile* του Λατίνου σε “Asininis capitibus” (21), για να συνδυάσει την τρέλα/stultitia με τον όνο/asinus. Στο τέλος δε του λιβέλου, θα χρησιμοποιήσει δύο φορές ένα επίθετο και ένα ουσιαστικό σε ανάλογο κλίμα: *stultus* (30) και *Stultitia* (31).

Η παραμόρφωση της εικόνας του προσώπου-στόχου, βασική επιδίωξη του επιτιθέμενου, συνενώνει τη ρητορική και τη θεματική διαφόρων κατηγοριών λιβέλων, όπως: θρησκευτικοί (αθεΐα, ανηθικότητα, εγκλήματα και συνεργασία με απίστευτους), καθαρά κοσμικοί και πολιτικοί (τυραννία, χρηματισμός, εγκλήματα), πολιτισμικοί (βαρβαρότητα, ανατολική λαγνεία, αντιευρωπαϊσμός από κράτη της ανατολής) και καθαρά λόγιοι πνευματική κατωτερότητα. Ωστόσο, η κατακλείδα συνοψίζει όλες τις πλευρές του διαβολικού κακού σωρευτικά, για να διαβάλλει έναν πασίγνωστο και αγαπητό τότε ηγεμόνα, με όπλο σωρεία παραθεμάτων από διάφορες πηγές, όπως ο Άγγλος σατιρικός Owen, ο Σενέκας (Επιστολή 81) και η *Παλαιά Διαθήκη*. Παράλληλα, στο σημείο όπου περιγράφει και τα περί του δηλητηρίου (ή αφροδισιακού με τις κατάλληλες αναλογίες) που ονομάζεται κανθαριδίνη, έχουμε σωρεία αναφορών σε ιατρικά κείμενα περί χρήσης κανθαριδών (27–28), κάτι που καθιστά αηδιαστικό σχεδόν το κείμενο, αίσθημα που ήθελε και κατάφερε να επιβάλει στον αναγνώστη, αλλά και τονίζει το δήθεν ακόλαστο του βίου του Νικολάου.

### 7. Συμπεράσματα

Το επιπλέον ενδιαφέρον που χαρακτηρίζει το κείμενό μας είναι η ταυτότητα του συγγραφέα, δηλαδή του Σκένδου. Είναι ομοεθνής, ομόγλωσσος και ομόθρησκος με τον στόχο του, με μόνη διαφορά την πεποίθηση του επιτιθέμενου ότι όποιος δεν είναι με τους Αυστριακούς είναι βάρβαρος. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η πεποίθηση τον οδηγεί και στην υιοθέτηση τόσο της λατινικής γλώσσας, όσο και της ρητορικής σκευής των Δυτικών (κυρίως Καθολικών) κατά των Ρωμιών Ορθοδόξων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας

η αναφορά του Σκένδου και στην αίρεση των Οφιτών (22) επιβεβαιώνει το πραγματικό συνονθύλευμα κατηγοριών που του προσάπτεται.

ως εκβαρβαρισμένων Ανατολιτών. Ωστόσο, ο κύριος λόγος που τα γράφει όλα είναι απλός και ιδιοτελής, να σωθεί από την καταδίωξη, μια και κατηγορείται για φόνο, κάτι από το οποίο δεν μπορούσαν να τον σώσουν ούτε οι αυστριακές αρχές, γιατί σίγουρα δεν θα θυσιάζαν τις διπλωματικές σχέσεις με τον Ηγεμόνα της Βλαχίας. Ίσως γι' αυτό μετά από ένα σύντομο διάστημα σε Αυστρία και Γερμανία, καταφεύγει στη Ρωσία, με τη μεσολάβηση του εχθρού του Μαυροκορδάτου Δ. Καντεμίρ, ο οποίος μάλιστα πεθαίνει την ίδια χρονιά κατά την οποία δημοσιεύτηκε ο λιβέλος.

### Βιβλιογραφία

- Alethophili Sinceri* [=Sig. Schmieder] Schediasma Epistolicum ad amicum de Scarabaeis Criticis et Hypercriticis. 1715.
- Alpino Pr.* Medicina Methodica. Lugdunum: 1616.
- Cernovodeanu P. Vătămănu N.* Un médecin princier moins connu de la période phanariote: Michel Schendos Van der Bech (1691-env.1736) // *Balkan Studies* 18: 1, 1977. P. 13–30.
- Danielopolu-Papacostea C.* Michel Schendos (Vanderbeck) et les pays Roumains // Πεπραγμένα Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου III Νεότεροι Χρόνοι, 1975. Σ. 79–83.
- De La Vega D.* Apologia sacra contra septem criminalia vitia et pro defensione virtutum. 1622.
- Del Chiaro A.* Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia. Venezia: Bortoli, 1718.
- Dorschei J.-G.* Ecclesia Romana monstruum triceps ex Theophili Raynaudi... Rostock: 1655.
- Du Schebhen C.* [=Μιχ. Σκένδος] Auctoris apologia adversus Mavrocordati sycophantias // Schendos-Vanderbech M. Empirica illustris per septem nobilissima euporista familiaria remedia ad totidem grauissimos et frequentiores morbos profligandos, auctore Michaele Schendo C. S. Eq. Vanderbech, philosophiae et medicinae v. doctore. Addita auctoris apologia adversus Mavrocordati sycophantias par le docteur Conrade du Schebhen. Editio altera, ut quidem in titulo fingitur, prototypo Londinensi, longe elegantior et emendatior. Agustae Vindelicorum apud Merz et Mayer: 1723. C. 3–31.
- Hoelbius Themarensis, Io.* Commentatio de Litterarum Studiis Ioann. Nicolai Mavrocordati Principis Walachiae. Iena: Litteris Schillianis, 1755.
- Le Clerc J.* Éclaircissements et corrections sur l'article II. de la I. Partie du Tome XIV de cette Bibliothèque A & M. // *Bibliothèque Ancienne et Moderne* XV: I, 1721. C. 84–95.
- Leutsch A. Lud. E.* Corpus Paroemiographorum Graecorum II. Gottingen: 1851.

- Recke J.-Fr.* Allgemeines Schriftsteller und Gelehrten Lexicon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland, Vierter Band S–Z. Mitau: 1832.
- Richter W.-M.* Geschichte der Medicin in Russland. Moskwa: Wsewojolsky, 1817.
- Stourdzia, Al.* L'Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato 1660–1830. Paris: Plon, 1913.
- Virmontdius D.-H.* Historia magnae legationis Caesararum. Vienna: A. Heyinger, 1721.
- Κεχαγιόγλου Γ.* Η πρώτη, και ουσιαστικότερη, συνοπτική παρουσίαση των Φιλοθέου Παρέργων του Νικόλαου Μαυροκορδάτου (2.8.1719) // *Ελληνικά* 49: 2, 1999. Σ. 305–316.
- Μόνταγκιον Λαΐδη.* Το Οδοιπορικό τριών Ηπειρών. Μτφρ. Ι.Κασσεσιάν και εισ.-σχόλ. Ι.Χατζηπαναγιώτη. Αθήνα: Στοχαστής, 1994.
- Μιλλερ Γ. Φ., Шприммер И. Γ.* Материалы для истории Императорской академии наук 1725–1743, τόμ. 6. Αγ. Πετρούπολη: Ακαδημία Νάουκ, 1890.

## **M. SCHENDOS — N. MAVROCORDATOS: THE RIVALS AND THE MOVEMENT OF TEXTS, WORDS AND IDEAS IN THE EARLY 18TH CENTURY THROUGH A LIBEL**

*N. Mavrelou*

*Democritus University of Thrace, Komotini, Greece  
nikosmavrelou@yahoo.gr*

The relation between N. Mavrocordatos, Voevod (Prince) of Wallachia, and M. Schendos Vanderbech, doctor of Greek origin who worked for the Austrian army, is short but very tense. The latter, holding the former as responsible for his uncle's (Io. Avramios') imprisonment, is fiercely aggressive, after he had accepted the job offered by the Voevod in 1720 and worked for him for a short period of time. He soon flees from Bucharest accused of attempting to murder the Prince. He then composes and publishes a libel in Germany (1723), written in Latin and using a pseudonym, where he tries to present Nicholas as the Evil itself, a cliché used in this genre. This aggressive text is put as foreword in his book with medical recipes and is very carefully composed, according to the appropriate rhetoric



of distorting the image of the person-target through irony, sarcasm and grotesque images. The interesting fact is the intertextual nexus that Schendos weaves using ancient Greek and Latin texts, as well as Christian ones, but above all medical texts, that he surely knows best. Even more interesting is the fact that this literary text, written with empathy as he was absolutely prejudiced for the Prince, as Stourdza pointed out, is used by many western (mainly German and Austrian) scholars as a means to present the historical facts of the era, mainly praising Schendos' medical recipes. As Stourdza mentions, it was also used by some Romanian historians as a means to present Mavrocordatos as a mean Prince, who was anti-western. It is a rather difficult task to trace the exact reasons that two Greeks were absolute rivals (one with the Austrian and the other with the Ottoman regime) so as to have this very complicated murder story and also the battle between scholars. For some it is an identity issue (national, religious, social) for others it is just a matter of personal interests (financial, emotional/personal), but this is not to be traced here. We are only trying to see the literary text as such, so as to put forward the distortions of reality while represented in a Latin libel written by a Greek against another Greek who also spoke Latin.

**Key words:** *Nikolaos Mavrocordatos, Michael Schendos Vanderbech, libel, Greek Enlightenment*

### References

- Alethophili Sinceri* [=Sig. Schmieder] Schediasma Epistolicum ad amicum de Scarabaeis Criticis et Hypercriticis. 1715.  
*Alpino Pr. Medicina Methodica*. Lugdunum: 1616.  
*Cernovodeanu P. Vătămănu N.* Un médecin princier moins connu de la période phariote: Michel Schendos Van der Bech (1691-env.1736) // *Balkan Studies* 18: 1, 1977. P. 13–30.

- Danielopolu-Papacostea C.* Michel Schendos (Vanderbeck) et les pays Roumains // Pepragmena G' Diethnous Kritoloyikou Sinedriou III Neoteri Khroni, 1975. P. 79–83.
- De La Vega D.* Apologia sacra contra septem criminalia vitia et pro defensione virtutum. 1622.
- Del Chiaro A.* Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia. Venezia: Bortoli, 1718.
- Dorschei J.-G.* Ecclesia Romana monstrum triceps ex Theophili Raynaudi... Rostock: 1655.
- Du Schebhen C.* [= Mikh. Skendos] Auctoris apologia adversus Mavrocordati sycophantias // Schendos-Vanderbeck M. Empirica illustris per septem nobilissima euporista familiaria remedia ad totidem grauissimos et frequentiores morbos profligandos, auctore Michaele Schendo C. S. Eq. Vanderbeck, philosophiae et medicinae v. doctore. Addita auctoris apologia adversus Mavrocordati sycophantias par le docteur Conrade du Schebhen. Editio altera, ut quidem in titulo fingitur, prototypo Londinensi, longe elegantior et emendatior. Agustae Vindelicorum apud Merz et Mayer: 1723. C. 3–31.
- Hoelbius Themarensis, Io.* Commentatio de Litterarum Studiis Ioann. Nicolai Mavrocordati Principis Walachiae. Iena: Litteris Schillianis, 1755.
- Kekhayioglou G.* I proti, kai ousiastikoteri, sinoptiki parousiasi ton Philotheou Parergon tou Nikolaou Mavrokordatou (2. 8. 1719) // Ellinika 49: 2, 1999. P. 305–316.
- Le Clerc J.* Éclaircissements et corrections sur l'article II. de la I. Partie du Tome XIV de cette Bibliothèque A & M. // Bibliothèque Ancienne et Moderne XV: I, 1721. C. 84–95.
- Leutsch A. Lud. E.* Corpus Paroemiographorum Graecorum II. Gottingen: 1851.
- Miller G. F., Shritter I. G.* Materialy dlya istorii Imperatorskoj akademii nauk 1725–1743, vol. 6. Saint-Petersburg: Akademia Nauk, 1890.
- Montangiou Laidi.* To Odiporiko trion Ipiron. Transl. by I. Kassesian, comm. and introd. by I. Khatzipanayioti. Athens: Stokhastis, 1994.
- Recke J.-Fr.* Allgemeines Schriftsteller und Gelehrten Lexicon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland, Vierter Band S–Z. Mitau: 1832.
- Richter W.-M.* Geschichte der Medicin in Russland. Moskwa: Wsewolojsky, 1817.
- Stourdza, Al.* L'Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato 1660–1830. Paris: Plon, 1913.
- Virmondius D.-H.* Historia magnae legationis Caesarae. Vienna: A. Heyinger, 1721.

**ΑΘΩΝΙΑΣ (1848–1865) ΤΟΥ ΙΑΚΩΒΟΥ ΝΕΑΣΚΗΤΙΩΤΟΥ*****Μ. Μπίμπικωφ***

*Κρατικό Πανεπιστήμιο Μόσχας Λομονόσοφ, Μόσχα, Ρωσία  
mbibikov@mail.ru*

Στο παρόν άρθρο παρουσιάζεται για πρώτη φορά στην επιστημονική βιβλιογραφία ένα θεμελιώδες έργο, πρόσφατο ευρεθέν στα μοναστηριακά αρχεία του Αγίου Όρους και αφιερωμένο στην ιστορία του Άθω, — η “Αθωνιάς”. Προσδιορίζεται η σχέση του έργου αυτού με τη Ρωσική μονή του Αγίου Παντελεήμονα. Το άρθρο αναφέρει όλες τις γνωστές σήμερα εκδοχές αυτού του θεμελιώδους ιστοριογραφικού έργου του αγιορείτη μοναχού Ιακώβου Νεασκητιώτου.

*Αέξεις-κλειδιά:* Αθωνιάς, Ιάκωβος Νεασκητιώτης, ιστοριογραφία, Αντώνιος Πετσέρσκι, Ρωσική Μονή του Αγίου Παντελεήμονα

**1. Εισαγωγή**

Στις σύγχρονες ανθρωπιστικές επιστήμες εν γένει και στις βυζαντινές σπουδές και στην ιστορία της μετα-βυζαντινής παράδοσης είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς την εμφάνιση κάποιας νέας ιστορικής φυσιογνωμίας του συγγραφέα, που αξίζει να λάβει την ηγετική θέση στον κύκλο των διαφόρων πρωταγωνιστών ενός συγκεκριμένου είδους της λογοτεχνίας. Ακόμα πιο απρόσμενο ήταν να καλύψει κανείς αυτό το είδος της ανακάλυψης στην ιστορία του Αγίου Όρους, της λογοτεχνίας του Άθω, των παραδόσεων της αθωνικής ιστοριογραφίας — στη σφαίρα, η οποία από τα τέλη του περασμένου αιώνα και ειδικά στον ήδη παίρνοντας το ορμητικό τρέξιμό του νυν αιώνα έχει γίνει περιοχή του ιδιαίτερου ενδιαφέροντος και πολλών νέων εξελλίξεων και δημοσιεύσεων, τόσο στη χώρα μας και σε όλο τον κόσμο. Αλλά ακριβώς εδώ τον ερευνητή περιμένει η επιτυχία.

Το όνομα του μοναχού του Άθω, θεολόγου, λειτουργιστή και ιστοριογράφου Ιακώβου Νεασκητιώτου (τα 1790–1869), ο οποίος μερικές φορές ονομάζεται επίσης Ιάκωβος Βατοπεδινός, Ιάκωβος Αγιορείτης κτλ., δεν είναι

γνωστό στα περισσότερα βιβλία αναφοράς και εγκυκλοπαιδείες [Πравославная энциклопедия 2009a], [Θρησκευτική και ήθικη ἐγκυκλοπαιδεία 1965], οι αναφορές του στην επιστημονική βιβλιογραφία<sup>1</sup> του Αγίου Όρους είναι σπάνιες. Και, την ίδια στιγμή, δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν ήταν γνωστός σε κανέναν. Πρώτα απ' όλα, ο μοναχός Ιάκωβος δεν θα μπορούσε να μη επιστήσει την προσοχή στον εαυτό του ως ένας ακούραστος αντιγραφέας και εκδότης πολλών χειρογράφων.

Αλλά στα έργα των πιο τελευταίων χρονιών η εικόνα του μοναχού Αγιορείτη μεγαλώνει σ' ένα σχήμα της σημαντικής κλίμακας είτε στον τομέα της αιογραφίας, της λειτουργίας και της υμνογραφίας, στον οποίο έχει αφιερώσει τις ειδικές μελέτες του ο μοναχός Πατάπιος Κausokalybitης [Patapios Kausokalybitis 2012], [Patapios Kausokalybitis 2014], είτε στη θεολογία, τόσο στη θεωρητική όσο και στη πρακτική, που αντιπροσωπεύει ένα είδος του «λαϊκού ησυχασμού» [Kontouma 2015], είτε στον τομέα της ιστοριογραφικής λογοτεχνίας — ως ο δημιουργός του θεμελιώδους έργου — «της Αθωνιάδας» [Thomson 1995], [Patapios Kausokalybitis 2014].

Ο ίδιος ο τίτλος προκαλεί τη σύνδεση του αναγνώστη με την «Ιλιάδα» ή την «Αλεξιάδα» (σε συνέχεια της Άννας Κομνηνής). Την ιδιαίτερη σημασία αυτό το opus magnum οφείλεται στο γεγονός που αντανακλά την ιστορική παρουσίαση των ίδιων των μοναχών του Αγίου Όρους, παρουσιάζοντας «μια εσωτερική άποψη». Από την άλλη πλευρά, ο Ιάκωβος διατιθόταν τα πολυάριθμα έγγραφα των αρχείων του Αγίου Όρους, τα οποία δεν είναι πάντα προσιτά στους λαϊκούς ή στους επισκέπτες. Στην «Αθωνιάδα» τελικά συγκεντρώθηκαν πολλοί μύθοι και προφορικές εκδόσεις της εξήγησης των ορισμένων γεγονότων, τα οποία αποτελούν τη βάση της σωστής επιστημονικής ιστορίας του Αγίου Όρους, αρχίζοντας με τον επίσκοπο Πορφύριο (Ουσπένσκη) [Πορφυριή 2007].

## 2.

Ο παλαιότερος χειρόγραφος της «Αθωνιάδας» βρίσκεται στη συλλογή της Σκήτης της Αγίας Άννας και χρονολογείται από το 1848 (Cod. Athos. Sket. Annas. 156).

<sup>1</sup> Για παράδειγμα, [Lampros 1912], κείμενα 116–123, 132–161, 209–244. Τώρα: [Lambertz 2006], Bd. I. N 46, 85, 91, 92, 96, 15, 98. Οι ειδικές πιο τελευταίες μελέτες: [Patapios Kausokalybitis 2014], [Patapios Kausokalybitis 2012], [Kontouma 2015].

Στις σελ. 185 verso — 187 βρίσκεται ένα κείμενο που προκαλεί το ιδιαίτερο ενδιαφέρον — «Ἐκ τοῦ βιβλίου τῆς ἱστορίας περὶ τῆς ῥωσικῆς ἐκκλησίας, ἐκδοθέντος τῷ 1840, μεταφρασθέντος δὲ ἑλληνιστὶ τῷ 1851». Το κείμενο περιγράφει τὴν ἐξάπλωση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν Ρωσία ἀπὸ τὸ Βυζάντιο στὸ Χ αἰώνα, τὴν ἀρχὴ τοῦ ὁποῦ ἐβίωσε ἀκόμη ὁ Ἅγιος Ἀπόστολος Ἀνδρέας στὴν ἀρχαιότητα, καὶ πιο κοντὰ στὸ ἱστορικὸ βάπτισμα κατὰ τὸν πρίγκιπα Βλαντίμιρ πολλὴ προσοχὴ δόθηκε στὴν μοραβικὴ ἀποστολὴ τῶν σλαβικῶν πρωτοδασκάλων. Ἡ ἀφήγησις βασίζεται στα «Χρονικά τοῦ Νέστορος», δηλαδὴ στὸ Παραμῦθι τῶν περασμένων ἐτῶν. Ὅλη ἡ ρωσικὴ ἱστορία φέρεται ἐδῶ μέχρι τὸ 1607.

Σε σχέση με τὰ γεγονότα στὴ Μόσχα, μπαίνει μέσα καὶ τὸ κείμενο που ἀκολουθεῖ (σελ. 187) — γιὰ τὸν πατριάρχη Ἀθανάσιο Πατελλάριο ὅπου ἡ ἱστορία τῶν γεγονότων τοῦ 1650 βασίζεται σε δεδομένα τοῦ χρονικοῦ τοῦ Νίκωνος, ὅπως ὀρίζεται στὸν κώδικα. Ἀπὸ τὴν σελ. 208 πέντε φύλλα παίρνει «Ἡ ἀφήγησις γιὰ τὶς μονές τοῦ Ἁγίου Ὀρους» που δείχνει (NB!) τὶς διαθέσιμες μεταφράσεις ἀπὸ τὶς σλαβικὲς γλώσσες (στὴ σελ. 209 verso — γιὰ τὴ μονὴ Δοχειαρίου, στὴ σελ. 210 — γιὰ τὸν Ζώγραφο κλπ).

Ἔτσι ὁ κώδικας τῆς Σκήτης τῆς Ἁγίας Ἄννας τῆς Ἀθωνιάδας περιλαμβάνει τὸ κείμενο τῆς πιο νωρίτερας, τοῦ 1848, ἐκδόσεως τῆς ἱστοριογραφικῆς ἐργασίας τοῦ Ἰακώβου, ἡ ὁποία ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο βασικὰ μέρη — με τὶς ζωὲς καὶ περιγραφικὸ — τῶν μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὀρους. Ὁ συγγραφέας δίνει ἰδιαίτερη προσοχὴ στὸ ρωσικὸ θέμα, συμπεριλαμβανομένων τῶν τριῶν σχετικῶν μικρῶν τμημάτων — τῆς διάδοσης τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴ Ρωσία, τῆς βάσεως τοῦ ρωσικοῦ («τῶν Ρωσῶν») μοναστηρίου καὶ τῆς μεταφρασμένης ἀπὸ τὰ σλαβικὰ ἐλληνικῆς ζωῆς τοῦ «Ἀντωνίου Ρώσσου», δηλαδὴ τοῦ ἰδρυτῆ τοῦ ρωσικοῦ μοναχισμοῦ Ἀντωνίου Πετσέρσκι.

Ἐπτά χρόνια μετὰ ἀπὸ τὴν ολοκλήρωση τῆς πρώτης ἐκδόσεως τῆς Ἀθωνιάδας ὁ Ἰακώβος ἐπιστρέφει στὸν ἱστοριογραφικὸ ἔργο του, τὸ ὁποῖο ἔχει διατηρηθεῖ στὴ συλλογὴ τοῦ Ρωσικοῦ μοναστηριοῦ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα. Αὐτὸς εἶναι ὁ Cod. Athos. Pantel. gr. 282.

Ἔτσι, ἡ δημιουργία αὐτῆς τῆς ἐκδόσεως τῆς Ἀθωνιάδας ἔχει ἀμεση σχέση με τὴ Ρωσικὴ μονή. Διεξήχθη μετὰ ἀπὸ τὸ αἴτημα τοῦ «ρωσικοῦ Ἀρχιμανδρίτη» π. Ἱερωνύμου [Православная энциклопедия 2009b, с. 319–323] καὶ τοῦ μεγαλόσχημου μοναχοῦ Ἀζαρία (Ποπτσῶφ), ἐμπειρογνώμονα τῶν σλαβικῶν γλωσσῶν, ὁ ὁποῖος ἐγίνε ἀργότερα διάσημος με τὶς μεταφράσεις τῶν ἐλληνικῶν ἐγγράφων τῆς Ρωσικῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα,

που δημοσιεύτηκαν για πρώτη φορά στο Κίεβο [Azария, Терновский 1873], και στη συνέχεια της ιστορίας του Ρωσικού μοναστηριού του Αγίου Όρους [Azария 1886]. Όλες αυτές οι περιστάσεις εξηγούν το γεγονός ότι αυτή η εκδοχή της «Αθωνιάδας» βρίσκεται στη συλλογή του Ρωσικού μοναστηριού. Η εμφάνιση και η διεύρυνση του ρωσικού θέματος βρέθηκαν την άμεση απεικόνιση στο ύφασμα του έργου.

Δίπλα στις σελ. 41–43 (117–119) είναι μια λεπτομερής αφήγηση για τη Ρωσία σχετικά με την ιστορία του ρωσικού μοναχισμού.

Έτσι, η εμφάνιση στην εργασία του Ιακώβου του μακροσκελή κειμένου για την αρχή της μοναστικής ζωής στη Ρωσία, των λεπτομερειών της ζωής του Αντωνίου Πετσέρσκι, της ιδέας της ευλογίας του Αγίου Όρους στη Ρωσία είναι δεμένη με τις πληροφορίες του μεγαλόσχημου μοναχού Αζαρία, που συμπλήρωσε το υλικό του βιβλίου με τις μεταφράσεις των σλαβικών μνημείων — του Παραμυθιού των περασμένων ετών («Χρονικού του Νέστορα»), του «Μεγάλου Προλόγου» με τη ζωή του Αντωνίου Πετσέρσκι.

Ωστόσο, πέντε χρόνια αργότερα, ο Ιάκωβος Μοναχός και πάλι — μετά από την αίτηση του ηγουμένου της Μονής Κουτλουμουσιού Ιωασάφ — δημιούργει μια άλλη εκδοχή της «Αθωνιάδας», η οποία βρίσκεται στη συλλογή της Μονής Βατοπεδίου (Cod.Athos.Vatoped.gr.1708) [Eustratiades, Arcadios 1924]. Έτσι, αυτό το τμήμα του βιβλίου, καθώς και ο όγκος του συνόλου της «Αθωνιάδας» στη γραφή του Βατοπεδίου είναι μειωμένο και αναδιατυπωμένο κατά το νόημα.

Την τελευταία φορά που ο Ιάκωβος Νεασκητιώτης γύρισε στην «Αθωνιάδα», ήταν πέντε χρόνια αργότερα, το 1865, δηλαδή, τέσσερα χρόνια πριν από το θάνατό του, μετά από την αίτηση του αρχιμανδρίτη καθηγουμένου Ιερωνύμου της Ρωσικής Μονής, καταφεύγοντας πάλι στη βοήθεια του σλαβιστή μεγαλόσχημου μοναχού Αζαρία. Το χειρόγραφο είναι φυσικά κατατεθειμένο στη συλλογή της Μονής του Αγίου Παντελεήμονα.

Αυτός είναι ο Cod. Athos. Pantel. gr. 281 με 845 σελίδες, ένας αυτόγραφος του Ιακώβου Νεασκητιώτου, που ξανάγραψε και φωταγώγησε τον κώδικα. Έτσι, αυτή η πλήρη έκδοση της Αθωνιάδας του Αγίου Παντελεήμονα είναι η πιο μεγάλη εκδοχή της εργασίας που περιέχει τα πιο λεπτομερειακά «ρωσικά θέματα», τα οποία στην πραγματικότητα συμπληρώθηκαν μέσω της συνεργασίας του μεγαλόσχημου μοναχού Αζαρία σ' αυτά τα τμήματα του βιβλίου (για το οποίο μιλάει απευθείας ο ίδιος ο Ιάκωβος).

### 3. Συμπεράσματα

Ο Ιάκωβος Νεασκητιώτης κλείνει το κύκλωμα της ιστοριογραφικής παράδοσης του Αγίου Όρους, που αντανακλά την άποψη των εαυτών των Αγιορείτων στην ιστορία του Άθω, των μονών του, της συμβολής του στο μοναστικό πολιτισμό. Αυτό το κύκλωμα μόνο εν μέρει αντικατοπτρίζεται στις αποσπασματικές δημοσιεύσεις όπως τα «Πάτρια» του Σπυριδώνος Λάμπρου [Lampros 1912] που είναι γνωστά περισσότερο ως ανέκδοτα χειρογραφικά κείμενα, που οδηγούν την ιστορία τους κατ'ευθείαν από τα μέσα του XVIIIου αιώνα. Μια συστηματική περιγραφή της ιστορίας του Αγίου Όρους συνδέεται με τα ονόματα όπως ο Σεβ. Νικόδημος ο Αγιορείτης, ο Θεοδώρητος της Λαύρας από τα Ιωάννινα, ο Σωφρόνιος Καλλιγιάς, ο Κοσμάς Βλάχος, ο Αλέξανδρος Ευμορφόπουλος της Λαύρας, ο Γεράσιμος Σμυρνάκης, ο Ευλόγιος Κουριλιάς, ο Σωφρόνιος Ευστρατιάδης, ο Χριστοφόρος Κτενάς, ο Σπυρίδων Καμπανάος, Ο Αρκάδιος Βατοπεδινός, ο Ιωακείμ Ιβηρήτης και άλλοι. Καλή μνήμη εις αυτούς!

### Βιβλιογραφία

- Kontouma V.* Un hésychaste au XIXe siècle: Jacques de Néa Skètè et sa “Confession orthodoxe” (1834) // *Annuaire de l'École pratique des hautes études (ÉPHÉ)*, Sect. des sciences relig. 2015. Vol. 122 (2013–2014). P. 288–298.
- Lambertz E.* Katalog der griechischen Handschriften des Athoskloster Vatopedi. Bd. I. N 46, 85, 91, 92, 96; 15, 98. Thessalonike, 2006.
- Thomson F.* Saint Antony of Kiev — the Facts and the Fiction // *Byzantinoslavica*. 1995. T. 65. P. 662–668.
- Ευστρατιάδης Σωφρόνιος, Αρκάδιος Βατοπεδινός.* Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων. Cambridge (Mass.), Paris, London, 1924.
- Θρησκευτική και ἠθική ἐγκυκλοπαίδεια.* Τ. 6. Αθήναι, 1965.
- Λάμπρος Σπυρίδων.* Τὰ Πάτρια τοῦ Αγίου Όρους // *Νέος Ἑλληνομήμων.* 1912. Τ. 9. Σ. 117.
- Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης* (Chaïdemenopoulos I. N.). Από τὰ «Πάτρια» στήν «Ἀθωνιάδα» τοῦ μοναχοῦ Ἰακώβου Νεασκητιώτου (19ος αἰ.) // *Ἡ Διεθνὲς ἐπιστημονικὸ Συνέδριο «ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΙΟΣΥΝΗ».* Πρακτικὰ Συνεδρίου. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 331–341.
- Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης* (Chaïdemenopoulos I. N.). Ὁ μοναχὸς Ἰακώβος Νεασκητιώτης καὶ τὸ ὑμναγιολογικὸ του ἔργο γιὰ τὴ Θεοτόκο καὶ τοὺς ἀγιωρεῖτες ὀσιομάρτυρες. Θεσσαλονίκη, 2012.
- Азария (Попцов), схим.* Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Горе Афонской. М., 1886.

*Азария (Попцов), схим., Терновский Ф. А.* Акты Русского на св. Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев, 1873.

*Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. М., 2007. Т. I–II.

*Православная энциклопедия. Т. XX.* М., 2009.

*Православная энциклопедия. Т. XXI.* М., 2009.

## ATHONIAS (1848–1865) OF JACOBUS NEASKYTIOTES

**M. Bibikov**

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

*mbibikov@mail.ru*

This is the first introduction into our humanities of the fundamental History of Athos, newly found in the manuscripts of the archives of Mt. Athos. The paper establishes close connection between the analyzed text and the Russian St. Panteleemon monastery. It analyses all the versions of the «Athonias» by Jacobus Neaskytiotes, the athonite historiographer of the 19th century, that are found and known up to date.

**Key words:** “Athonias”, *Jacobus Neaskytiotes, Athos, historiography, Antonius from the Cave Monastery, Russian St. Panteleemon Monastery*

### References

*Azariya (Popcov), skhim.* Russkij monastyr’ sv. velikomuchenika i celitelya Panteleimona na Gore Afonskoj. M., 1886.

*Azariya (Popcov), skhim.* Ternovskij F. A. Akty Russkogo na sv. Afone monastyrya sv. velikomuchenika i celitelya Panteleimona. Kiev, 1873.

*Efstratiadis Sophronios, Arkadios Vatopedinos.* Katalogos ton en ti Iera Moni Vatopediou apokimenon kodikon. Cambridge (Mass.), Paris, London, 1924.

*Kontouma V.* Un hésychaste au XIXe siècle: Jacques de Néa Skètè et sa “Confession orthodoxe” (1834) // *Annuaire de l’École pratique des hautes études (ÉPHÉ), Sect. des sciences relig.* 2015. Vol. 122 (2013–2014). P. 288–298.

*Lambertz E.* Katalog der griechischen Handschriften des Athoskloster Vatopedi. Bd. I. N 46, 85, 91, 92, 96; 15, 98. Thessalonike, 2006.

*Lampros S.* Ta Patria tou Ayiou Orous // *Neos Ellinomnimon.* 1912. T. 9. P. 117.



- Thomson F.* Saint Antony of Kiev — the Facts and the Fiction // *Byzantinoslavica*. 1995. T. 65. P. 662–668.
- Thriskeftiki kai ithiki engiklopedia*. T. 6. Athens, 1965.
- Patapios Kafsokalivitis (Chaïdemenopoulos I.N.)*. O monakhos Iakovos Neaskitiotis kai to imnayıoloyiko tou ergo yia ti Theotoko kai tous ayiorites osiomartires. Thessaloniki, 2012.
- Patapios Kafsokalivitis (Chaïdemenopoulos I.N.)*. Apo ta «Patria» stin «Athoniada» tou monakhou Iakovou Neaskitiotou (19os ai.) // I' Diethnes epistimoniko Sinedrio «AYION OROS KAI LOYIOSINI». Praktika Sinedriou. Thessaloniki, 2014. P. 331–341.
- Porfirij (Uspenskij), ep.* Istoriya Afona. M., 2007. T. I–II.
- Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. XX.* M., 2009.
- Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. XXI.* M., 2009.

# ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΕΠΑΦΕΣ ΤΩΝ ΡΩΣΩΝ ΜΕ ΤΗΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΜΕΧΡΙ ΤΟΝ 10<sup>ο</sup> ΑΙΩΝΑ

*Ι. Σαραντάκης*

*Αθήνα, Ελλάδα*

*ioanissarantakis@gmail.com*

Οι σχέσεις μεταξύ της Ρωσίας και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας άρχισαν τον 9ο αιώνα. Μέχρι τον 10ο αιώνα, οι σχέσεις θα είναι είτε ειρηνικές ή στρατιωτικές. Στην ιστορία παρατηρούμε ότι υπάρχουν στρατιωτικές συγκρούσεις και τις συμφωνίες ειρήνης μεταξύ τους. Ο εκχριστιανισμός της Ρωσίας σταμάτησε τους πολέμους. Η θρησκευτική διπλωματία είναι η πολιτική που θα ακολουθηθεί από το Βυζάντιο για την προσέγγιση της Ρωσίας, την οποία θέλει για σύμμαχο. Η βυζαντινή κληρονομιά επέτρεψε στους Ρώσους πολιτιστική τους εξέλιξη.

*Λέξεις-κλειδιά:* σχέσεις μεταξύ της Ρωσίας και της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, 10 αιώνας

## **1. Εισαγωγή**

Πολλά από τα στοιχεία που έχουμε για τις σχέσεις των δύο λαών και τις επαφές τους μέχρι τον 10<sup>ο</sup> αιώνα είναι από μαρτυρίες Αράβων και δυτικών συγγραφέων. Το Παλαιορωσικό χρονικό, το επονομαζόμενο Χρονικό του Νέστορος, είναι η κύρια πηγή μας για τα χρόνια εκείνα [Gross 1954: 3–50]. Οι Βυζαντινοί ιστορικοί, χρονογράφοι ασχολούνται ελάχιστα με τους Ρώσους και οι ελάχιστες καταγραφές που έχουμε αφορούν στην δράση τους ως επιτιθέμενοι ή ως βοηθοί των Βυζαντινών αυτοκρατόρων.

## **2. Σχέσεις μέχρι τον 10<sup>ο</sup> αιώνα**

Το ρωσικό κράτος εμφανίζεται τον 9<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και βρίσκεται κάτω από την ηγεσία που είχε σκανδιναβική καταγωγή [Meyendorff 1988: 26]. Οι Ρώσοι έλεγχαν την διαδρομή ανάμεσα στη Μαύρη Θάλασσα και τη Βαλτική. Το 838 μ.Χ. γίνεται η πρώτη επαφή των Ρώσων με τη Βυζαντινή αυ-

τοκρατορία. Συγκεκριμένα εκείνη την εποχή η βυζαντινή κυβέρνηση δέχτηκε μια πρεσβεία ενός λαού από τις βόρειες περιοχές. Γενικά οι εξωτερικές σχέσεις του Βυζαντίου την εποχή του 9<sup>ου</sup> αιώνα δεν ήταν και οι καλύτερες, αν αναλογιστεί κανείς ότι ήταν σε συνεχή σύγκρουση με τους Άραβες. Ιστορικές πηγές αναφέρουν ότι οι Ρώς έκαναν προσπάθεια να καταλάβουν την Κωνσταντινούπολη το 860 μ.Χ. Οι Βυζαντινοί απέκρουσαν την επίθεση την οποία δέχτηκαν με 200 πλοία από το Βόσπορο [*Bertiniani 1883: 634*]. Οι Βυζαντινοί ήθελαν να κάνουν συμμάχους τους Ρώσους. Βέβαια αυτό δεν ήταν εύκολο διότι Βυζαντινές πηγές μας παρουσιάζουν τους Ρώς, ως ένα έθνος βάρβαρο και απολίτιστο [*Dolger 1977: 438*]. Για αυτό τον λόγο προσπάθησαν να τους προσεταιρίσουν με την θρησκευτική διπλωματία.

Αρχικά μετά από την επίθεση του 860 μ.Χ. ο Πατριάρχης Κωνσταντινούπολης Φώτιος (χρονολογία θητείας 858–867 μ.Χ. και 877–886 μ.Χ.) βάπτισε τους πρέσβεις του Κιέβου. Μετά από επτά έτη, το 867 μ.Χ. στέλνει μια επιστολή στους ιεράρχες της ανατολής [*Laourdas 1983: 294–305*]. Σε αυτή την επιστολή παρατηρούμε την φράση «εν υπηκόων εαυτούς και προξένων τάξει εγκαταστήσαντες», την οποία χρησιμοποιεί ο Πατριάρχης. Η έκφραση «εν υπηκόων» θέλει να δείξει την θρησκευτική υποτέλεια στην οποία έπεσαν οι Ρώσοι μετά τον εκχριστιανισμό τους. Η επιστολή αυτή είναι θρησκευτικού περιεχομένου και η πολιτική εμφανίζεται περιφερειακά και με απόλυτη σαφήνεια σε σχέση με την θρησκεία. Οι σχέσεις ανάμεσα στους δύο λαούς ήταν ακόμη σε πρώιμο στάδιο και η διαμόρφωση τους άρχισε ευρύτερα μετά το 988 μ.Χ.

Το 874 μ.Χ., οι θρησκευτικοί και πολιτικοί δεσμοί Βυζαντίου και Ρωσίας ενδυναμώθηκαν περισσότερο όταν ο Πατριάρχης Κωνσταντινούπολης Ιγνάτιος (χρονολογία θητείας 847–858 μ.Χ. και 867–877 μ.Χ.) έστειλε αρχιεπίσκοπο στη Ρωσία η οποία τον αποδέχθηκε [*Migne: στ. 736*].

Αν και είχε γίνει ο πρώτος εκχριστιανισμός, καθ όλη την διάρκεια πριν από το 959 μ.Χ. το Βυζάντιο βρισκόταν σε συνεχή εμπόλεμη κατάσταση με τους Ρώς (907 / 941 μ.Χ.). Βέβαια υπήρχαν και περίοδοι ειρήνης, οι οποίες είχαν παγιωθεί εγγράφως τις ακόλουθες ημερομηνίες (907 / 911 / 944 μ.Χ.). Αναλυτικότερα το 907 μ.Χ. ο πρίγκιπας Ολέγ επιχείρησε εκστρατεία στην Κωνσταντινούπολη [*Obolensky 1970: 185–186*]. Τις συνθήκες ειρήνης που συνάπτονται το 907 μ.Χ και το 911 μ.Χ., τις πληροφορούμαστε από το Παλαιорωσικό Χρονικό [*Gross 1954: 23–29*]. Αυτές οι συνθήκες ειρήνης είχαν διαφορετικό περιεχόμενο. Αυτή την άποψη την δέχονται ο *Vasiliev*

[Vasiliev 1951: 221] και η I. Sorlin [Sorlin 1961: 329,350] στηριζόμενοι στο επιχείρημα ότι ο πρίγκιπας Ολέγ, έκανε μια επιπρόσθετη επίθεση στην Βυζαντινή αυτοκρατορία το 911 μ.Χ. [Vasiliev 1946: 232]

Από βυζαντινές πηγές και από το χρονικό του Νέστωρος πληροφορούμαστε την επίθεση του Ιγγώρ κατά της Κωνσταντινούπολης το 941 μ.Χ. [Vernadsky 1953: 249–260] καθώς και τη συνθήκη ειρήνης που υπογράφηκε το 944 μ.Χ. [Καραγιαννόπουλος 1991: 367]. Μαρτυρίες, μας καταδεικνύουν ότι η συνθήκη ειρήνης του 944 μ.Χ., είναι μια συνθήκη τιμωρίας στον Ιγγώρ ο οποίος παρενέβη τους όρους της προηγούμενης συνθήκης (911) [Sorlin 1961: 446–465].

Η Βυζαντινή αυλή δεν ήταν σε διαρκείς διπλωματικές επαφές με τους Ρώς. Ο λόγος ήταν ότι οι περιοχές που κατείχαν αυτοί μέχρι τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, δεν συμπεριλαμβάνονταν ποτέ στις διεκδικήσεις του Βυζαντίου. Το Βυζάντιο απλά ήθελε να μην έχει άλλον έναν εξωτερικό αντίπαλο που θα έπρεπε να αντιμετωπίσει.

Το 988 μ.Χ. η ηγεμονία του Κιέβου ασπάστηκε το Χριστιανισμό ως θρησκεία του κράτους τους και αυτό το στοιχείο έγινε ο καθοριστικός παράγοντας για την επίδραση του Βυζαντινού πολιτισμού πάνω στον Ρωσικό πολιτισμό [Meyendorff 1988: 34]. Το χρονικό του Νέστωρος μας πληροφορεί για την βάπτιση του Βλαδίμηρου καθώς και για την πνευματική συγγένεια που αρχίζει να οικοδομείται. Την εποχή της βάπτισης, αυτοκράτορας του Βυζαντίου ήταν ο Βασίλειος Β' ο επονομαζόμενος ως ο Βουλγαροκτόνος. Είναι μια εποχή πολέμων που ο Βασίλειος Β' προσπαθεί να αποκαταστήσει την εσωτερική τάξη και ταυτόχρονα να αντιμετωπίσει και τους εξωτερικούς εχθρούς. Η Ρωσία και το Βυζάντιο από εκείνη την στιγμή και μετά ήταν σε συμμαχία, η οποία επιστεγάστηκε και με τον γάμο του Βλαδίμηρου με την αδερφή του Βασιλείου Β', την Άννα.

Επιπροσθέτως ήδη από την εποχή του Πατριάρχη Φωτίου, είχε αποφασιστεί ότι οι Ρώσοι που βαφτιζόταν θα υπάγονταν ως Χριστιανοί Ορθόδοξοι στο Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης καθώς και θα αναγνώριζαν τον αυτοκράτορα της Βυζαντινής αυτοκρατορίας ως την κεφαλή της Χριστιανικής Κοινότητας. Μετά το 988 μ.Χ. την ίδια αναγνώριση θα ακολουθούσαν και οι Ρώσοι ηγεμόνες [Obolensky 1991: 366–367]. Η βάπτιση των Ρώσων μπορούμε να πούμε ότι είχε ως αποτέλεσμα την ενσωμάτωση τους στην αυτοκρατορία [Meyendorff 1988: 28–29]. Επιπλέον οι πολιτικές, οι οικονομικές, οι πολιτιστικές και στρατιωτικές σχέσεις απέκτησαν σημασία μετά τον 10<sup>ο</sup>

αίωνα. Η Ρωσία δέχτηκε από το Βυζάντιο εκτός από την πίστη και την εκκλησιαστική ιεραρχία, τη φιλολογία, τη τέχνη και την πολιτική ιδεολογία [Meyendorff 1988: 35].

Τα χρόνια που ακολούθησαν μετά τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, δεν ήταν ευνοϊκά και για τους δύο λαούς. Πολλά από τα παραπάνω στοιχεία μεταβλήθηκαν και αυτό οφείλεται σε δυο παράγοντες που ήταν καθοριστικοί. Η Κωνσταντινούπολη καταλαμβάνεται από τους Σταυροφόρους το 1204 μ.Χ. και οι επιπτώσεις σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο ήταν σημαντικές. Από την άλλη μεριά οι Ρώσοι χάνουν από το 1237–1240 μ.Χ., τα ρωσικά πριγκιπάτα από τους Μογγόλους του Μπακού και αυτό στοιχείο θα επηρεάσει τις σχέσεις τους, με το Βυζάντιο [Obolensky 1991: 389–390]. Από το 1261 μ.Χ. όπου η λατινική κατοχή παύει να υπάρχει και ξεκινάει η Παλαιολόγεια περίοδος, το Βυζαντινό κράτος ήταν πλέον ένα παρηκμασμένο βαλκανικό κράτος. Το διπλωματικό στοιχείο με τους Ρώσους κατά κύριο λόγο το είχε το Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης. Ο Πατριάρχης συνέχιζε να είναι ο ηγέτης των Ορθοδόξων Χριστιανών και αποτελούσε και τον εκπρόσωπο της αυτοκρατορικής παράδοσης [Shepard 1990: 74–75].

### **3. Η ιδεολογία του Βυζαντίου στη Ρωσία**

Η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου ήταν αξιοθαύμαστη και προσπάθησε να την προωθήσει στη Ρωσία. Η Εκκλησία ήταν αυτή που με απαράμιλλο ζήλο την προώθησε, όπως και ακόμη άλλα πολλά στοιχεία του Βυζαντίου. Βέβαια επειδή η Ρωσία αποτελούσε μια ιδιαίτερη ηγεμονία, δεν επηρεάστηκε από την βυζαντινή αυτοκρατορική παράδοση ως μια πολιτική ιδεολογία της χώρας [Meyendorff 1988: 40]. Αυτό κατά πολλούς μελετητές οφείλεται στην έλλειψη πολιτικής ενότητας [Obolensky 1971: 39–40, 223–224]. Επιπροσθέτως από τον 12<sup>ο</sup> και 13<sup>ο</sup> αιώνα ειδικότερα, οι οικονομικοί δεσμοί χαλάρωσαν από τότε που έπεσε η Κωνσταντινούπολη στους Σταυροφόρους και η Ρωσία στους Μογγόλους. Ωστόσο είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι παρόλο τα εσωτερικά και εξωτερικά προβλήματα των ρωσικών ηγεμονιών, διατηρήθηκε η πολιτιστική ενότητα και αυτό έγινε χάρη στην επέμβαση της Εκκλησίας.

### **4. Συμπεράσματα**

Η πολιτιστική ενότητα εξελίχθηκε κατά την εποχή της Παλαιολόγειας περιόδου, όπου εκεί εισήχθησαν νέες καλλιτεχνικές τάσεις. Το Ρωσικό ενδιαφέρον για την Βυζαντινή κληρονομιά ήταν μεγάλο. Το πολιτιστικό επίπεδο των Ρώσων αυξήθηκε, και αυτό οφείλεται στη διάδοση ιδεών περι

τέχνης, πολιτικής και θεολογικής. Η χριστιανική θρησκεία και το αποστολικό έργο όλων των προηγούμενων αιώνων, αύξησε το πολιτιστικό επίπεδο των Ρώσων και την έκαναν άξια κληρονόμο και συνεχίστρια του Βυζαντίου [Καραγιαννόπουλος 2001: 221]. Η Ρωσία βασισμένη στα ιδανικά και τις ιδέες του Βυζαντίου έγινε μια ισχυρή αυτοκρατορία, «η Τρίτη Ρώμη» και κράτησε εκείνη, ζωντανό τον Βυζαντινό πολιτισμό μετά την πτώση της Βασιλεύουσας. Διατήρησε με ευλάβεια και σεβασμό όλα τα στοιχεία που έλαβε. Κατά την γνώμη μου, αν θα μπορούσε να μου επιτραπεί η παρομοίωση, όταν αναφερόμαστε στο Βυζάντιο και την Ρωσία, είναι σαν να κάνουμε αναφορά ανάμεσα σε μια μητέρα με το τέκνο της.

### Βιβλιογραφία

- Καραγιαννόπουλος Ι.* Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους, Β (565–1081). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 1991.
- Καραγιαννόπουλος Ι.* Το Βυζαντινό κράτος. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 2001.
- Bertiniani Annales.* Monumenta Germaniae historica Recusi. Hannoverae: Impesis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Dolger F.* Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches von 565–1453. Munich and Berlin: C. H. Beck, 1977.
- Gross S. H., Sherbowitz-Wetzor O. P.* The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1954.
- Laourdas B., Westerink L. G.* Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Leipzig: 1983.
- Meyendorff J.* Βυζάντιο και Ρωσία μελέτη των Βυζαντινορωσικών σχέσεων κατά τον 14<sup>ο</sup> αιώνα. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1988.
- Migne J. P.* Patrologiae Graecae Cursus Completus, τόμος 102, Αθήνα: Εκδόσεις Ωφελίμου Βιβλίου, 1980.
- Obolensky D.* The relations between Byzantium and Russia (1 lth-15th Century), XHI th International Congress of Historical Studies. Moscow, 1970.
- Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453, New York: Praeger, 1971.
- Obolensky D.* Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία. Η Ανατολική Ευρώπη, 500–1453, τόμος Β. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας, 1991.
- Shepard J., Franklin S.* Byzantine diplomacy. Papers from the 24<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies. Cambridge: Society for the Promotion of Byzantine Studies, 1990.
- Sorlin I.* Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle Cahiers du Russie et Soviétique. 1961.

- Vasiliev A. A.* The First Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1946.
- Vasiliev A. A.* The Second Russian Attack on Constantinople. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Vernadsky G.* The Byzantine-Russian war of 1043. Munchen: Sudostforschungen, 1953.

**THE FIRST CONTACTS OF THE RUSSIANS WITH  
THE BYZANTINE EMPIRE AND THE HISTORIC  
DEVELOPMENT OF THEIR RELATIONSHIPS  
UP TO THE 10 CENTURY**

***I. Sarandakis***

*Athens, Greece*

*ioanissarantakis@gmail.com*

Relations between Russia and the Byzantine Empire began in the 9th century. Until the 10th century, the relations will be either peaceful or military. In history we observe that there are military conflicts and peace agreements between them. The Christianization of Russia stopped the wars. The religious diplomacy is the policy that will be followed by Byzantium to approximate Russia, which wants to ally. The Byzantine heritage has allowed the Russians their cultural evolution.

***Key words:*** *relations between Russia and the Byzantine Empire, 10 century*

**References**

- Bertiniani Annales.* Monumenta Germaniae historica Recusi. Hannoverae: Impesis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Dolger F.* Regesten der Kaiserurkunden des ostromischen Reiches von 565–1453. Munich and Berlin: C. H. Beck, 1977.
- Gross S. H., Sherbowitz-Wetzor O. P.* The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1954.
- Karayiannopoulos I.* Istoría tou Vizantinou Kratous, V (565–1081). Thessaloniki: Ek-dosis Vanias, 1991.
- Karayiannopoulos I.* To Vizantino kratós. Thessaloniki: Ek-dosis Vanias, 2001.

- Laourdas B., Westerink L. G.* Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Leipzig: 1983.
- Meyendorff J.* Vizantio kai Rosia meleti ton Vizantinorosikon skheseon kata ton 14o aiona. Athens: Ekdotis Domos, 1988.
- Migne J. P.* Patrologiae Graecae Cursus Completus, vol. 102. Athens: Ekdotis Ophelimou Vivliou, 1980.
- Obolensky D.* The relations between Byzantium and Russia (1 lth-15th Century), XHI th International Congress of Historical Studies. Moscow, 1970.
- Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453, New York: Praeger, 1971.
- Obolensky D.* I Vizantini Kinopolitia. I Anatoliki Evropi, 500–1453, vol. V. Thessaloniki: Ekdotis Vanias, 1991.
- Shepard J., Franklin S.* Byzantine diplomacy. Papers from the 24<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies. Cambridge: Society for the Promotion of Byzantine Studies, 1990.
- Sorlin I.* Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle Cahiers du Russie et Soviétique. 1961.
- Vasiliev A. A.* The First Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1946.
- Vasiliev A. A.* The Second Russian Attack on Constantinople. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Vernadsky G.* The Byzantine-Russian war of 1043. Munchen: Sudostforschungen, 1953.



## BYZANTINEΣ ΠΡΙΓΚΙΠΙΣΣΕΣ ΣΤΗ ΡΩΣΙΑ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΑΝΝΑΣ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΗΣ

**Γ. Τρίμπον**

*Γενικό Λύκειο Ανατολής, Ιωάννινα, Ελλάδα  
gtrimp@gmail.com*

Ο γάμος της Άννας Πορφυρογέννητης με τον ηγεμόνα των Ρως Βλαδίμηρο (988) εντάσσεται στο διπλωματικό οπλοστάσιο των Βυζαντινών και στην προσπάθεια ένταξης ξένων ηγεμόνων σε ένα συγκεκριμένο πλέγμα σχέσεων με απώτερο σκοπό τον περιορισμό των ζημιών που έχουν ήδη συντελεστεί από τον 7ο αιώνα. Ίσως η κοινότητα της θρησκείας να μην στάθηκε ικανή στην περίπτωση των Ρώσων να λειτουργήσει επιβληθτικά στην πολιτική πρακτική, ωστόσο στο ιδεολογικο-πολιτιστικό επίπεδο ήταν καθοριστική καθώς η πνευματική ανάπτυξη και καλλιτεχνική έκφραση της Ρωσίας συντελέστηκε στους επόμενους αιώνες με έντονη την επίδραση του Βυζαντίου.

*Λέξεις-κλειδιά:* *Βυζαντινή διπλωματία, επιγαμίες, εκχριστιανισμός, πολιτιστική επίδραση*

### **1. Εισαγωγή**

Κατά τους πρώτους βυζαντινούς αιώνες ο γάμος των αυτοκρατόρων με τις «άπιστες και άτιμες φυλές του Βορρά» απαγορευόταν. Ο Κων/νος Ζ΄ Πορφυρογέννητος στο σύγγραμμά του *De Administrado Imperio* (*Πρός τόν Ίδιον υίόν Ρωμανόν*), ένα από τα σημαντικότερα εγχειρίδια βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας, επαναλαμβάνει την απαγόρευση και προειδοποιεί το γιο του σχετικά με τις αξιώσεις αλλοεθνών ηγεμόνων και για το πώς ο βυζαντινός αυτοκράτορας οφείλει να αντιδρά σε αυτό, επισημαίνοντας την κακή κατάληξη και την κηλιδωμένη κληρονομιά αυτών των αυτοκρατόρων που παραβίασαν τους κοσμικούς και τους θρησκευτικούς νόμους και έθιμα στις σχέσεις τους με τους ξένους. Και αυτό γιατί *έκαστον γάρ έθνος διάφορα έχον έθη καί διαλλάττοντας νόμους τε καί θεσμούς όφείλει τά οίκεία*

κρατύνειν καί ἀπό τοῦ αὐτοῦ ἔθνους τάς πρός ἀνάκρασιν βίου κοινωνίας ποιῆσθαι καί ἐνεργεῖν. Ὡσπερ γάρ ἕκαστον ζῶον μετὰ τῶν ὁμογενῶν τάς μίξεις ἐργάζεται, οὕτω καί ἕκαστον ἔθνος οὐκ ἐξ ἀλλοφύλων καί ἀλλογλώσσων, ἀλλ' ἐκ τῶν ὁμογενῶν τε καί ὁμοφώνων τα συνοικέσια τῶν γάμων ποιῆσθαι καθέστηκεν δίκαιον [Porphyrogenitus 1967]. Στην πορεία βέβαια και μετά την τομή του δευτέρου μισού του 7<sup>ου</sup> αι., που σήμαινε την ολοκληρωτική απόλεια της Συρίας, Παλαιστίνης, Αιγύπτου, Βόρειας Αφρικής και με την ταυτόχρονη ενδυνάμωση των Φράγκων στη Δύση, η αυτοκρατορική κυβέρνηση του Βυζαντίου έφτασε στο σημείο να αναθεωρήσει τις απόλυτες απόψεις της σχετικά με τη σύναψη γάμων με αλλοεθνείς και να συμπεριλάβει βαθμίδον και αυτούς στο διπλωματικό της οπλοστάσιο μαζί με την υιοθεσία, τη βάπτισα και την αδελφοποιία ξένων ηγεμόνων. Έτσι, στη διάρκεια ενός αιώνα (764–867) η βυζαντινή διπλωματία κινήθηκε τουλάχιστον έξι φορές στην προσπάθεια να συνάψει συγγενικές σχέσεις με τη δυναστεία των Καρολιδών. Ο βασικός λόγος πίσω απ αυτές τις κινήσεις (και από ανάλογες τους επόμενους αιώνες) είναι η προσπάθεια ένταξης ξένων ηγεμόνων σε ένα συγκεκριμένο πλέγμα σχέσεων με απώτερο σκοπό τον περιορισμό των ζημιών που έχουν ήδη συντελεστεί. Ο πρώτος γάμος μεταξύ ενός μέλους της βυζαντινής αυτοκρατορικής οικογένειας και ενός ηγεμόνα από τη Δύση έγινε το 900 (η νόθα κόρη του Λέοντα Στ', Άννα, παντρεύτηκε τον Λουδοβίκο Γ', τον επονομαζόμενο Τυφλό).

Οστόσο, η «τιμή» του πρώτου ηγεμόνα που νυμφεύτηκε μια γνήσια, πορφυρογέννητη πριγκίπισσα ανήκει στον πρίγκιπα Βλαδίμηρο του Κιέβου (ηγεμόνας του κράτους των Ρως από το 980 έως το 1015). Με την ευκαιρία και σε αντάλλαγμα της βοήθειας των έξι χιλιάδων ανδρών που ο άρχων της Ρωσίας παραχώρησε στον αυτοκράτορα Βασίλειο Β' κατόπιν συμφωνίας, προκειμένου να αντιμετωπιστεί ο διεκδικητής του θρόνου Βάρδας Φωκάς, ο Ρώσος ηγεμόνας ζήτησε σε γάμο την αδελφή του αυτοκράτορα, την Πορφυρογέννητη Άννα (963–1011) : Ὁ δέ βασιλεύς...καί τούτοις ἐμβιβάσας Ρῶς -ἔτυχε γάρ συμμαχίαν προσκαλεσάμενος ἐξ αὐτῶν, καί κηδεστήν ποιησάμενος τόν ἄρχοντα τούτον Βλαδιμηρόν ἐπί τῆ ἑαυτοῦ ἀδελφῆ Ἄννη... μετ' αὐτῶν...ἐπιτίθεται τοῖς ἐχθροῖς...[Σκυλίτζης, 1973, 336] αἰφνίδιον ἐπῆλθεν ὁ βασιλεύς μετὰ τοῦ λαοῦ Ῥωσικοῦ -κῆδος γάρ πρός Βλαδιμηρόν τόν ἄρχοντα τούτων ἐπί Ἄννη τῆ ἀδελφῆ αὐτοῦ θέμενος συμμαχικόν ἐκεῖθεν ἐδέξατο.. [Ζωναράς 1897, III 552–553] και παρόμοια και ο Λέων Διάκονος 175 για την κατάληψη της Χερσώνας.

## 2.

Η βασιλική συγκατάθεση δόθηκε με τον όρο να προσέλθει στο Χριστιανισμό ο Βλαδίμηρος με το λαό του, αντάλλαγμα ομολογουμένως παμμέγιστο. Τόσο ανήκουστη και προσβλητική θεωρήθηκε η παραχώρηση-δεδομένου του ότι στις βυζαντινές πηγές οι Ρώσοι παρουσιάζονται ως τότε, ως έθνος επικίνδυνο και στο De Administrado Imperio δίνονται οδηγίες για την αντιμετώπισή του σε όλα τα επίπεδα [Διάσπαρτες είναι οι μνείες σε όλο το De Administrado Imperio του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, ενώ αναφέρονται διεξοδικά σε τρία διαφορετικά κεφάλαιά του: Περί τῶν Πατζινακιτῶν καὶ τῶν Ῥῶς (2, 48–50), Περί τῶν Πατζινακιτῶν καὶ τῶν Ῥῶς καὶ τῶν Τούρκων (4, 50–52), Περί τῶν ἀπὸ Ῥωσίας ἐρχομένων Ῥῶς μετὰ τῶν μονοξύλων ἐν Κωνσταντινουπόλει (9, 56–62) [Porphyrogenitus 1967] — ώστε μόλις ο κίνδυνος παρήλθε, ο Βασίλειος θέλησε να ματαιώσει το συνοικέσιο. Υποχώρησε μόνο όταν ο Βλαδίμηρος εισέβαλε το καλοκαίρι του 989 στις βυζαντινές κτήσεις της Κριμαίας και κατέλαβε τη Χερσόνα, όπου και δέχτηκε το βάπτισμα.

Το σπουδαίο γεγονός του γάμου του Βλαδίμηρου με την Άννα καθώς και της βάπτισής του, η οποία οπωσδήποτε υπήρξε σημαντική για την πνευματική συγγένεια των δύο λαών αποσιωπάται στις βυζαντινές πηγές όπως και οι λεπτομέρειες της. Οι περισσότερες πληροφορίες για αυτήν προέρχονται από το Παλαιορωσικό Χρονικό και από ανατολικές πηγές [Paroulidis 1981, Obolensky 1957]. Για μια εποχή πολέμων και αναδιάρθρωσης της αυτοκρατορίας, όπως η εποχή του Βασιλείου Β΄, αυτό που ενδιαφέρει τους ιστορικούς και χρονογράφους είναι η αποκατάσταση της εσωτερικής τάξης και η αντιμετώπιση των εξωτερικών εχθρών. Οι Ρώσοι που αυτή τη στιγμή είναι σύμμαχοι, αναφέρονται μόνο σε σχέση με την επιγαμία της οποίας γίνονται μέτοχοι και η οποία επαναπροσδιορίζει τις σχέσεις φιλίας τους με το Βυζάντιο-κι αυτό ιδιαίτερα συνοπτικά-και με τη στρατιωτική βοήθεια που προσφέρουν. Ο εκχριστιανισμός τους δεν αναφέρεται καθόλου είτε διότι η επιγαμία τον προϋποθέτει (δεν νοούνται γάμοι μεταξύ αλλόθρησκων), είτε επειδή οι Ρώσοι θεωρούνται, ως ένα σημείο τουλάχιστον, ομόθρησκοι, (ασφαλώς ο χριστιανισμός είχε τους πιστούς του κυρίως ανάμεσα στο ρωσο-βαραγκικό στοιχείο<sup>1</sup>), είτε

<sup>1</sup> Ο πρώτος εκχριστιανισμός των Ρώσων που αναμφισβήτητα τοποθετείται στα αμέσως μετά το 860 χρόνια, είναι κυρίως έργο του Φωτίου, απευθύνεται στην άρχουσα ρωσική τάξη που τότε αποτελείται μόνο από Βαράγγους και αφήνει έξω τα πλήθη της περιοχής, τους σλαβικούς αγροτικούς πληθυσμούς Σύμ-

επειδή η σημασία του για τα πολιτικά πράγματα δεν είναι ιδιαίτερα μεγάλη σ' αυτήν τη συγκεκριμένη στιγμή<sup>2</sup>.

### 3.

Γενικά οι πληροφορίες για την Άννα είναι δυσανάλογα φτωχές, σε σύγκριση με τον αδιαμφισβήτητο ρόλο της στην πρώτη πολιτιστική διαφώτιση της Ρωσίας. Είναι γνωστό και εντελώς κατανοητό, ότι η Άννα δεν είχε καμιά επιθυμία να παντρευτεί τον Βλαδίμηρο και να μεταβεί στη μακρινή, βάρβαρη, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της, χώρα, ήταν όμως υποχρεωμένη να υποταχθεί στις περιστάσεις. Από τη στιγμή δηλ. που εκείνος κατέλαβε τη Χερσόνα, απειλούσε την Κωνσταντινούπολη και γι' αυτό είναι πιθανόν να υπήρχαν αμφιβολίες εάν εκείνος θα κρατούσε το λόγο του, κάτι που διασταυρώνεται με τις μαρτυρίες του Πέτρου Νταμιάνι [Saltykov 2009]. Υπό αυτές τις συνθήκες με ηρωϊκή αποφασιστικότητα η Άννα αναχώρησε με την ακολουθία της για τη Χερσόνα όπου βρισκόταν με τη φρουρά και το στράτευμά του ο Βλαδίμηρος. Με την άφιξή της αποκαλύπτεται ότι ο ηγεμόνας-μνηστήρας της τυφλώθηκε. Η πηγή μιλά για φυσική τύφλωση, η οποία είχε, ωστόσο, καθαρά συμβολική έννοια. Η ασθένεια του ηγεμόνα άλλαξε σοβαρά όλη την κατάσταση και πρέπει να υποθέσουμε, ότι προκάλεσε σύγχυση, γεγονός που αναφέρει επίσης ο Πέτρος Νταμιάνι. Ο θριαμβευτής, ισχυρός νικητής ξαφνικά έγινε αδύναμος. Και όταν έγινε φανερό ότι αυτό είναι θέλημα της θείας πρόνοιας, η Άννα μπορούσε να πει με ανακούφιση: «Βαφτίσου, τότε θα ανακτήσεις την όρασή σου» [Saltykov 2009]. Το Παλαιορωσικό Χρονικό, λοιπόν, αποδίδει το βάπτισμα στη Βυζαντινή νύφη και αντιλαμβάνεται το γεγονός ως τη θαυμαστή επίδραση της θείας χάριτος που επενέργησε στο δεκτικό του και την ψυχή του σκιαγραφώντας μάλιστα μια ζωντανή αντίθεση μεταξύ της σκληρότητας και της ακράτειας που χαρακτήριζε τη ζωή του ως ειδωλο-

---

φωνα με τον Πατριάρχη Φώτιο, λίγο μετά την επίθεση πρεσβευτές των Ρως ζήτησαν να βαπτισθούν, όπως και έγινε, *ὥστε καὶ ἐπίσκοπον καὶ ποιμένα δέξασθαι καὶ τῶν Χριστιανῶν θρησκευματα διὰ πολλῆς σπουδῆς καὶ ἐπιμελείας ἀσπάξασθαι* [Φώτιος, επιστ. 2, 1–4]. Η πρώτη προσπάθεια εκχριστιανισμού των Ρώσων δεν οδήγησε στον εκχριστιανισμό όλου του ρωσικού λαού, όμως αυτοί οι πρώτοι δεσμοί που δημιουργήθηκαν δεν εξέλειψαν ποτέ ολοκληρωτικά αφού μια χριστιανική κοινότητα, έστω και ολιγάριθμη, επεβίωσε τουλάχιστον στο Κίεβο.

<sup>2</sup> Η απουσία του συμβάντος από τις βυζαντινές πηγές είναι ενδεικτική για το διαχωρισμό πολιτικής πραγματικότητας και θεολογικής-πνευματικής διάστασης των βυζαντινορωσικών σχέσεων.

λάτρη και της απόλυτης ευσέβειας και μεγαλοψυχίας που διέκριναν τη σταδιοδρομία του ως χριστιανού ηγεμόνα.. Η αγιογραφική παράδοση της Ρωσικής Εκκλησίας που τον ανύψωσε στο βαθμό ενός αγίου «ίσου με τους Αποστόλους», επιδοκίμαζε αυτήν την άποψη. Αναμφίβολα τα κίνητρά του ήταν ανάμικτα και άλλοι, μη θρησκευτικοί παράγοντες βάρυναν αρκετά στην απόφασή του: η ευκαιρία για αύξηση του διεθνούς κύρους-του δικού του και της χώρας του-, ανάπτυξη εμπορικών, διπλωματικών και πολιτιστικών δεσμών με το Βυζάντιο, σταθεροποίηση της πολιτικής εξουσίας του επί ενός Σλαβο-Βαραγγικού βασιλείου ενοποιημένου από μια κοινή πίστη σε μια Εκκλησία της οποίας ο ίδιος θα ήταν ο επίγειος φύλακας<sup>3</sup>. Ο Βλαδίμηρος κατά την τέλεση της μυστηρίου της Βάφτισης, σύμφωνα με την πηγή, φωτίστηκε με όραση τόσο πνευματική, όσο και σωματική. Και σε αυτή την περίπτωση, η συνάντησή του Βλαδίμηρου με την Άννα απέκτησε εντελώς διαφορετικό νόημα και ο γάμος έγινε με ιδιαίτερη, πρωτόκουστη λαμπρότητα. Η Άννα αποδεικνύεται εδώ η σωτήρας του μνηστήρα της. Αυτή είναι ο σημαντικότερος συμμετέχων στην υπόθεση της πνευματικής του αναγέννησης καθώς συντελεί σε μία μεγάλη μεταβολή της προσωπικότητας του έκλυτου και σκληρού αυτού ηγεμόνα, ο οποίος μεταστρέφεται σε έναν ενάρετο χριστιανό, με έντονα ενδιαφέροντα για την πνευματική και μορφωτική οργάνωση της κοινωνίας του κράτους του. Η μεταστροφή του Βλαδίμηρου, έτσι όπως την αφηγείται το Παλαιορωσικό χρονικό, έστω και με τον θρυλικό χαρακτήρα που είναι εμφανής στην αφήγηση, είναι δηλωτική βαθύτερων μεταβολών τόσο στην

<sup>3</sup> Φαίνεται πως ο τελικός εκχριστιανισμός των Ρώσων έγινε χάρη στο έργο της βυζαντινής διπλωματίας και όχι, ως θρυλείται, ότι ήταν το μεγαλείο της ορθόδοξης λειτουργίας στην Αγία Σοφία που οδήγησε τους Ρώσους στο Χριστιανισμό. Παρόλο που ένας αριθμός νεότερων συγγραφέων φαίνεται να πιστεύει ότι η προσέγγιση του Βλαδίμηρου στη χριστιανική θρησκεία ήταν αρχικά αισθητική, θα ήταν δύσκολο να πιστέψουμε ότι αποφάσισε μόνο εξαιτίας της ομορφιάς του βυζαντινού τελετουργικού το οποίο περιέγραψαν οι απεσταλμένοι του : «...μετά πήγαμε στους Έλληνες (δηλαδή στο Βυζάντιο) και μας οδήγησαν στο μέρος που λατρεύουν το θεό τους (σχεδόν σίγουρα στην Αγία Σοφία). Και δεν ξέραμε αν ήμασταν στον ουρανό ή στη γη: γιατί πάνω στη γη δεν υπάρχει τέτοια οπτασία ούτε τέτοιο κάλλος, και δεν ξέρουμε πώς να το περιγράψουμε. Ξέρουμε μόνο ότι εκεί ο Θεός κατοικεί μεταξύ των ανθρώπων» [Obolensky 1991]. Τα παραπάνω καταδεικνύουν την ισχυρή επίδραση που είχε το μεγαλείο της Κωνσταντινούπολης στο πνεύμα και τη φαντασία του λαού της Ρωσίας.

προσωπικότητα αυτού του ίδιου όσο και στη ζωή των Ρώσων και τις βυζαντινωρωσικές σχέσεις.

#### 4.

Έτσι, στενότεροι πολιτικοί δεσμοί αναπτύχθηκαν μεταξύ των δύο κρατών και χωρίς να γίνουν υποτελείς της αυτοκρατορίας οι εκχριστιανισμένοι Ρώσοι είχαν οριστικά ενταχθεί στη σφαίρα επιρροής των Βυζαντινών<sup>4</sup>. «Αυτός καθ' εαυτόν ο βαθμός και ο χαρακτήρας της επίδρασης πρέπει να κατανοηθεί κάτω από το φως των εξής κύριων συστατικών που η σύνθεσή τους καθόριζε τη ζωή της βυζαντινής κοινωνίας, στην ελληνική φιλολογική κληρονομιά και στην ορθόδοξη χριστιανική πίστη, χωρίς αυτά τα ουσιαστικά στοιχεία ο βυζαντινός τρόπος ζωής στους Ρώσους θα ήταν αδιανόητος», γράφει ο εκ των κορυφαίων βυζαντινολόγων G. Ostrogorsky. Η Ρωσία δέχτηκε από το Βυζάντιο τη θρησκευτική της πίστη, την εκκλησιαστική ιεραρχία, τη φιλολογία σε μετάφραση, την τέχνη, την πνευματική της ιδεολογία, την προβολή του «Αγίου» ως αξία και σκοπό της ζωής, την αξιολογία συγγραφική και κοινωνική δράση των Πατέρων της Εκκλησίας, τις φιλανθρωπικές δραστηριότητες. Πράγματι η εκκλησία της Ρωσίας υπήχθη στο Πατριαρχείο

<sup>4</sup> Κάποιοι μίλησαν για υποτελία της Ρωσίας (Vassal state) στο βυζαντινό αυτοκράτορα [Vasiliev 1932] άποψη που σήμερα δεν γίνεται αποδεκτή [Ostrogorsky 2001] Είναι πάντως βέβαιο ότι στο σύστημα της ιεραρχίας των επικρατειών η Ρωσική ηγεμονία κατέχει ιδιαίζουσα θέση. Ως μητρόπολη του οικουμενικού πατριαρχείου υφίστατο την πιο άμεση ροπή των Ελλήνων ιεραρχών όχι μόνο στον πνευματικό βίο αλλά και στην άσκηση της εξουσίας. ..ασφαλώς δέχονταν την αρχή της αυτοκρατορικής επικυριαρχίας πάνω σε ολόκληρο το χριστιανικό κόσμο, όμως αυτή η πολιτική και θρησκευτική εξάρτηση από την Κων/λη, που υπονοούσε την αναγνώριση του αυτοκράτορα του Βυζαντίου ως κεφαλής της χριστιανικής οικουμένης δεν εμπόδιζε κατά καιρούς μέσα στην πρώιμη περίοδο, στρατιωτικές αναμετρήσεις με το Βυζάντιο, επισημαίνει ο Ιωάννης Μέγεντορφ [Μέγεντορφ 1988, 28–29], ο οποίος μάλιστα θεωρεί ως παράδειγμα αυτής της κατάστασης τη συμπλοκή Ρώσων και Βυζαντινών για εμπορικούς λόγους το 1043. Η περιγραφή του περιστατικού στις πηγές [Ζωνάρας 1897, III, 631–632] δεν μοιάζει να αναφέρεται σε επίθεση ενός λαού που αναγνωρίζει έστω και στο ελάχιστο μια υψηλή «κηδεμονία» εκ μέρους του αυτοκράτορα. Φαίνεται να αναφέρεται σε πολιτικό εταίρο σαφώς ανεξάρτητο και στο παρελθόν εχθρό, ο οποίος συνδέεται εμπορικά με την αυτοκρατορία βάσει μιας συνθήκης και μιας επιγαμίας που βελτίωσε τις σχέσεις μ αυτήν.

της Κων/λης [D. Obolensky, DOP 11, 1957- Φειδάς, 1967] ενώ η Άννα γίνεται δραστήρια συμμετοχος στη χριστιανική διαφώτιση της Ρωσίας. Συμμετέχει στην ανέγερση ναών, ενώ ο Βλαδίμηρος τη συμβουλεύεται. Το πρώτο παρεκκλήσι, το οποίο θα χτίσει ο Βλαδίμηρος στο Κίεβο, θα αφιερωθεί στη μνήμη του Αγίου Βασιλείου, ενώ μεταξύ 989 και 996 οικοδομήθηκε στο Κίεβο η εκκλησία της Θεοτόκου για την οικοδόμηση της οποίας κλήθηκαν τεχνίτες από το Βυζάντιο. Εκτός από την οικοδόμηση ναών ήδη επί Βλαδίμηρου εμφανίζονται και ρωσικά ιερά κειμήλια και κατά τα φαινόμενα, αμέσως εδραιώθηκε στο ρωσικό περιβάλλον μια εξαιρετικά υψηλή αντίληψη περί αγιότητας και η τιμή στους αγίους και στα λειψανά τους. Γενικά υπάρχει η μεταφορά ενός πλήθους από στοιχεία του ελληνικού βυζαντινού πολιτισμού που εμπλούτισαν την πολιτιστική και πνευματική της ζωή Ρωσίας με άγνωστες έως τότε αξίες. Μεταξύ άλλων εμπλουτίστηκε η ρωσική γλώσσα με ελληνικές αμετάφραστες λέξεις και μέ συντακτικά δάνεια από την ελληνική, στοιχεία που επέτρεψαν τη διατύπωση αφηρημένων όρων και εννοιών.

### 5. Συμπεράσματα

Η συμβολή της Άννας στη σύνδεση της ρωσικής θρησκευτικής και πολιτιστικής συνείδησης με τη βυζαντινή της βάση-διαμέσου της επιρροής της στο Βλαδίμηρο- είναι αναγνωρισμένη και δεν αμφισβητήθηκε κατά τους μετέπειτα χρόνους παρόλο τον πολιτικό θάνατο του Βυζαντίου. Είναι πολύ πιθανό η Άννα να συνετέλεσε στην αναγνώριση των γιών από προηγούμενη σύζυγο του Βλαδιμήρου, Μπορίς και Γκλέμπ, ως των πρώτων αγίων της Ρωσικής Εκκλησίας ενώ αργότερα συγκαταλέχθηκε η ίδια από τη Ρωσική Εκκλησία στο πάνθεον των αγίων.

### Βιβλιογραφία

- Baynes N. H., Moss H. St. L. B.* Εισαγωγή στο Βυζαντινό Πολιτισμό. Αθήνα: Εκδ. Παπαδήμα, 1986.
- Constantine Porphyrogenitus.* De Administrando imperio. Εκδ. Moravcsik G., Jenkins J. H. Washington, 1967.
- Cross S. H., Sherbowitz-Wetzor O. P.* The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text. Cambridge Mass., 1954.
- Honigman E.* Studies in Slavic Church History // Byzantion, № 17, 1944-45.
- Laourdas B., Westerong L. G.* Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, I-II. Leipzig, 1983.
- Lazarev V.* Storia della Pittura Bizantina. Torino, 1967.

- Obolensky D.* Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations: DOP 11(1957) 21–78.
- Obolensky D.* Βυζαντινή Κοινοπολιτεία, Η Ανατολική Ευρώπη, 500–1453. Θεσσαλονίκη: Εκδ. Βάνιας, 1991.
- Ostrogorsky G.* Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους, Αθήνα: Εκδ. Στ. Δ. Βασιλόπουλου, 2001.
- Papoulidis G.* The baptism of the Russians in the Ivirom Codices 1317 and 1319 of the 18<sup>th</sup> century: BS 22 (1981) 73–75.
- Poppe A.* The political Background to the Baptism of Rus' Byzantine-Russian Relations between 986–989 DOP 30 (1976) 197–244.
- Saltykov A. A.* Ο ρόλος του Βυζαντίου στην ιστορία της Ρωσίας: Η πολιτιστική-θρησκευτική διάσταση // Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Κωνσταντινούπολη-Ρωσία-Ελληνισμός. Αθήνα, 2009. Σ. 23–37.
- Vasiliev A. A.* Was old Russia a Vassal State of Byzantium // *Speculum*, τομ.7 (1932).
- Ατταλειάτης M.* Michaelis Attaliothae Historia. Bonn: I. Bekker (CSHB), 1853.
- Γλόκατζη-Αρβελέρ E.* Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Αθήνα: Εκδ. Ψυχογιός, 1977.
- Ζακυθινός Δ.* Βυζαντινή Ιστορία (324–1071). Αθήνα, 1977.
- Ζωναράς I.* Ioannes Zonarae Eriotomae Historiarum, III (CFHB). Bonn, 1897.
- Καραγιαννόπουλος I.* Ιστορία του Βυζαντινού κράτους, Β' (565–1081). Θεσσαλονίκη, 1991.
- Λαούρδας Β.* Φωτίου Όμιλία, Έκδοσις κειμένου και σχόλια. Θεσσαλονίκη, 1959.
- Λέων Διάκονος.* Leonis Diaconi Caloensis, Historiae libri X (CSHB). Bonn, 1828.
- Λουγγής T.* Κων/νου Ζ' Πορφυρογέννητου, De administrado Imperio (Πρός τόν ίδιον υιόν Ρωμανόν). Μια μέθοδος ανάγνωσης. Θεσσαλονίκη, 1990.
- Μέγεντορφ I.* Βυζάντιο και Ρωσία. Μελέτη των Βυζαντινο-ρωσικών σχέσεων κατά τον 14ο αιώνα. Αθήνα: Εκδ. Δόμος, 1988.
- Μουσειδου Γ.* Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10<sup>ο</sup> αι. Αθήνα: Εκδ. Στ. Δ. Βασιλόπουλου, 1995.
- Σκυλίτσης I.* Ioannis Skylitzae, Synopsis historiarum (CFHB V). Berlin-New York, 1978.
- Χριστοφιλοπούλου Α.* Βυζαντινή Ιστορία, Β2 (867–1081). Αθήνα, 1984.



## BYZANTINE PRINCESSES IN RUSSIA: THE CASE OF ANNA PORPHYROGENITA

**G. Trimpou**

*Anatolis General Lyceum, Ioannina, Greece*  
*gtrimp@gmail.com*

The marriage of Anna Porphyrogenita with the ruler of Rus Vladimir (988) was part of the Byzantines' diplomatic arsenal in their effort to incorporate foreign rulers in a network of relations, so as to limit the damages already caused since the 7th century. Perhaps, in the case of the Russians, the religious community had not been proven capable to support the political practice, however, its effect in the ideological and cultural level was decisive, since the spiritual development and artistic expression of Russia took place during the next centuries, with strong influence from Byzantium.

**Key words:** *Byzantine diplomacy, intermarriages, Christianization, cultural influence*

### References

- Attaleiates M.* Michaelis Attaliothae Historia. Bonn: I. Bekker (CSHB), 1853.
- Baynes N. H., Moss H. St. L. B.* Isagoyi sto Vizantino Politismo. Athens: Ekd. Papadima, 1986.
- Constantine Porphyrogenitus.* De Administrando imperio. Eds. Moravcsik G., Jenkins J. H. Washington, 1967.
- Cross S. H., Sherbowitz-Wetzor O. P.* The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text. Cambridge Mass., 1954.
- Glikatzi-Arveler E.* I politiki ideolyia tis Vizantinis Aftokratourias. Athens: Ekd. Psikhoyios, 1977.
- Honigman E.* Studies in Slavic Church History // Byzantion, № 17, 1944–45.
- Karayiannopoulos I.* Istoría tou Vizantinou kratous, V (565–1081). Thessaloniki, 1991.
- Khristophilopoulou A.* Vizantini Istoría, V2 (867–1081). Athens, 1984.
- Laourdas V.* Photiou Omiliai, Ekdosis kimenou kai skholia. Thessaloniki, 1959.
- Laourdas B., Westerong L. G.* Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, I–II. Leipzig, 1983.

- Lazarev V.* Storia della Pittura Bizantina. Turin, 1967.
- Leon Diakonos.* Leonis Diaconi Caloensis, Historiae libri X (CSHB). Bonn, 1828.
- Loungis T.* Kon/nou Z' Porphiroyennitou, De administrado Imperio (Pros ton idion iion Romanon). Mia methodos anagnosis. Thessaloniki, 1990.
- Meyendorff I.* Vizantio kai Rosia. Meleti ton Vizantino-rosikon skheseon kata ton 14o aiona. Athens: Ekd. Domos, 1988.
- Moisidou G.* To Vizantio kai i vorii yitones tou ton 10o ai. Athens: Ekd. St. D. Vasilopoulou, 1995.
- Obolensky D.* Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations: DOP 11(1957) 21–78.
- Obolensky D.* Vizantini Kinopolitia, I Anatoliki Evropi, 500–1453. Thessaloniki: Ekd. Vantias, 1991.
- Ostrogorsky G.* Istoría tou Vizantinou Kratous. Athens: Ekd. St. D. Vasilopoulou, 2001.
- Papoulidis G.* The baptism of the Russians in the Ivirom Codices 1317 and 1319 of the 18<sup>th</sup> century: BS 22 (1981) 73–75.
- Poppe A.* The political Background to the Baptism of Rus' Byzantine-Russian Relations between 986–989 DOP 30 (1976) 197–244.
- Saltykov A. A.* O rolos tou Vizantiou stin istoria tis Rosias: I politistiki-thriskeftiki dias-tasi // Praktika Diethnous Sinedriou Konstantinoupoli-Rosia-Ellinismos. Athens, 2009. P. 23–37.
- Skylitzes J.* Ioannis Skylitzae, Synopsis historiarum (CFHB V). Berlin-New York, 1978.
- Vasiliev A. A.* Was old Russia a Vassal State of Byzantium // Speculum, vol.7 (1932).
- Zakithinos D.* Vizantini Istoría (324–1071). Athens, 1977.
- Zonaras I.* Ioannes Zonarae Epotomae Historiarum, III (CFHB). Bonn, 1897.

## ΟΙ ΝΕΟΛΟΓΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΧΡΗΣΤΙΚΟΥ ΛΕΞΙΚΟΥ ΤΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

*Χ. Χαραλαμπίκης*

*Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα, Ελλάδα  
ccharala@phil.uoa.gr*

Το Χρηστικό Λεξικό της Νεοελληνικής Γλώσσας της Ακαδημίας Αθηνών (Αθήνα 2014: Εθνικό Τυπογραφείο), περιλαμβάνει 75.000 λήματα, μεταξύ των οποίων 5.000 περίπου νεολογισμούς που δεν καταγράφονται σε κανένα σύγχρονο λεξικό της Νεοελληνικής, όπως μπότοξ, σκάιπ. Πολλοί από αυτούς είναι διεθνισμοί με τη μορφή μεταφραστικών δανείων. Οι επιστημονικοί όροι κατηγοριοποιούνται σε 103 γνωστικούς τομείς, ενώ αρκετοί επιστημονικοί κλάδοι καταγράφονται για πρώτη φορά, όπως βριατρική, μουσειογραφία. Με τον τρόπο αυτό τονίζεται ο ρόλος του επιστημονικού λεξιλογίου στη διαμόρφωση της πρότυπης γλώσσας.

*Λέξεις-κλειδιά:* νεολογισμοί, μεταφραστικά δάνεια, κοινή νεοελληνική γλώσσα

### **1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις**

Ξεφυλλίζοντας ο οποιοσδήποτε μητρικός ομιλητής μερικές μόνο σελίδες του *Χρηστικού Λεξικού*, θα συνειδητοποιήσει αμέσως πόσο λίγο γνωρίζει τη γλώσσα του. Η γνώση του λεξιλογίου βρίσκεται σε στενή συνάρτηση με την ηλικία, το φύλο, το μορφωτικό επίπεδο, το επάγγελμα, τα ενδιαφέροντα του ατόμου, για να αναφέρω μερικούς μόνο παράγοντες που επιβεβαιώνουν τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα του γλωσσικού οργάνου. Τις τεχνητές γλυκαντικές ύλες *ασπαρτάμη* και *σουκραλόλη* τις ξέρουν πολύ καλά όσοι ενδιαφέρονται για αδυνάτισμα. Δεν περιμένουμε από τους άνδρες να γνωρίζουν το *μουλ* (γυναικείο παπούτσι τελείως ανοιχτό στο μισό πόδι

και τη φτέρνα) ή το *κονσίλερ*. Το *πομεράνιαν* θα το μάθει όποιος ενδιαφέρεται για σκύλους συντροφιάς.

Μια ιδιαίζουσα κατηγορία νεολογισμών, που δεν είχε προσεχτεί ως τώρα από τους λεξικογράφους είναι οι αριθμοί, με εξαίρεση ίσως το *εκατό* για την Άμεση Δράση. Στο *Χρηστικό Λεξικό* καταγράφονται τα μεγέθη φύλλου χαρτιού Α4 και Α3, κατηγορίες εντύπων της οικονομικής εφορίας, π.χ. το Ε9: δήλωση στοιχείων ακινήτων, και οι αριθμοί/κωδικοί Ε που δηλώνουν πρόσθετες ουσίες στα τρόφιμα, π.χ., Ε100–180 χρωστικές. Πολλά ακρωνύμια είναι υποχρεωμένος να τα μάθει ο σύγχρονος άνθρωπος, όπως ΑΜΚΑ (Αριθμός Μητρώου Κοινωνικής Ασφάλισης).

## 2. Λεξικά μορφήματα

Η παραγωγική δύναμη της Νεοελληνικής αντικατοπτρίζεται στη δημιουργική αξιοποίηση ποικίλων μορφημάτων:

21 νεολογισμοί εμφανίζονται με το λεξικό μόρφημα *αγρο-*: *αγροβιολογία*, *αγροκαύσιμα* (βιοκαύσιμα που προέρχονται από αγροτικές καλλιέργειες), *αγροτοσυνδικαλιστής*.

145 λέξεις παρουσιάζονται με το λεξικό μόρφημα *αερο-*, από τις οποίες 34 είναι νεολογισμοί, όπως: *αεροβιομηχανία* (αεροπορική βιομηχανία), *αεροκουρτίνα* (είδος κλιματιστικού που τοποθετείται κυρ. σε επαγγελματικούς χώρους και καταστήματα με μεγάλες ανοιχτές εισόδους για τη διατήρηση σταθερής θερμοκρασίας).

Εκατοντάδες είναι οι νεολογισμοί με το *αντι-*: *αντικυνηγός* (αυτός που εναντιώνεται στο κυνήγι ως χόμπι), *αντιμνημονιακός* (αυτός που αντιτίθεται στο Μνημόνιο).

Πλήθος λέξεων έχουν ως πρώτο συνθετικό το *αυτο-*: *αυτοεκπλήρωση* < αγγλ. self-fulfillment, 1936, είναι η εσωτερική ανάγκη του ανθρώπου να αξιοποιεί στο έπακρο τις δυνατότητές του. Βλ. *αυτοπροβολή*, *αυτοσαρκαστικός*, *αυτοψηλάφηση* (για πρόληψη ασθενειών).

64 νέες λέξεις καταγράφονται με το λεξικό μόρφημα *βιο βιοδιασπάσιμος*, *βιοηθικός*, *βιοκαλλιεργητής*, *βιοψυχολογία*. Σημειωτέον ότι 70 λέξεις δεν έχουν εκτυπωθεί στο Λεξικό, όπως *βιοαπόβλητα*.

Περισσότερες από 80 λέξεις αναπτύσσονται ως κανονικά λήμματα με πρώτο συνθετικό το μόρφημα *ενδο-*, όταν τα υπάρχοντα νεοελληνικά λεξικά περιορίζονται στις ήδη γνωστές λέξεις. Η *ενδοσχολική* επιμόρφωση, η *ενδοϋπηρεσιακή* κατάρτιση προσωπικού και η *ενδοοικογενειακή* βία δεν απασχολούν τα νεότερα λεξικά.

31 νέες λέξεις με το λεξικό μόρφημα *ευρω-*: *ευρωδιαβατήριο*, *ευρωφοβία*.  
13 σύνθετα με το *κυβερνο-*: *κυβερνοέγκλημα* (ηλεκτρονικό έγκλημα),  
αμερικ. *cybercrime*, 1991).

Αρκετά παραγωγικό είναι το μόρφημα *πολυ-*: *πολυγραμματισμός*,  
*πολυπολιτιστικός*.

Απειράριθμα είναι τα νέα σύνθετα με το μόρφημα *ηλε-*, όπως: *ηλεαστέρας*,  
*ηλεμαϊντανός* (και *ηλεοπτικός μαϊντανός*).

Εκατοντάδες είναι οι νεολογισμοί με το λεξικό μόρφημα *υπερ-*: Ενδεικτικά  
αναφέρω τις λέξεις *υπερβιβλίο* < αγγλ. *hyperbook*, 1995, *υπερμαραθώνιος*,  
*υπερφρούτο* < αγγλ. *superfruit*, 2005.

### 3. Νέοι επιστημονικοί κλάδοι

Η έκρηξη των επιστημών αντικατοπτρίζεται στο *Χρηστικό Λεξικό* στο οποίο  
λημματογραφείται μεγάλος αριθμός επιστημονικών κλάδων οι οποίοι έχουν  
μπει στη ζωή μας. Συχνά πρόκειται για διεπιστημονικές προσεγγίσεις, όπως  
δείχνουν οι συγκεντρωτικοί όροι *βιοεπιστήμες* και *νανοεπιστήμες* (ιατρική,  
βιολογία, επιστήμη των υλικών, μηχανολογία, φαρμακευτική, φυσική,  
χημεία). Κυρίαρχη θέση καταλαμβάνει η Ιατρική: *ακουσολογία*, *αναπτυξιολογία*  
(κλάδος της Παιδιατρικής), *διατροφολογία*.

### 4. Προφορικός λόγος

Ο προφορικός λόγος δεν έχει αξιοποιηθεί όσο θα έπρεπε σε κανένα  
νεοελληνικό λεξικό, όχι μόνο γιατί είναι βαθιά εδραιωμένη στη συνείδηση  
των πολλών η αίγλη του γραπτού λόγου, αλλά και γιατί οι σύγχρονοι  
λεξικογράφοι δεν έχουν στη διάθεσή τους μεγάλα σώματα προφορικών  
κειμένων. Στο *Χρηστικό Λεξικό* διατίθεται περισσότερος χώρος στην  
προφορική γλώσσα. Προχωρώντας ένα βήμα μπροστά λημματοποιήσαμε  
λέξεις που ανήκουν στην ιδιωτικότητα του ατόμου και δηλώνουν στοργή  
ή οικειότητα. Ταπεινές και ασήμαντες, ανάξιες για λεξικογραφική προβολή  
θεωρούνται από ορισμένους τρυφερότατες λέξεις και εκφράσεις, όπως  
*αγαπουλίни*, *ζουζούνι*, *μαμπακούλης*, *μωρουλίни*.

Στον προφορικό λόγο χρησιμοποιούνται συχνά αμετάφραστοι ξένοι όροι,  
όπως *πάσγουορντ* < αγγλ. *password*, 1965, *μάους*.

#### 4.1 αργκό

Από τις διάφορες μορφές αργκό η νεανική αργκό είναι πλούσια  
και εκφραστική. Ιδιαίτερα δημοφιλείς είναι λέξεις σε *-άκιας*, με σαφώς  
απαξιώτικη σημασία: *ιντερνετάκιας*, *κοντράκιας*. Βλ. *ανεβαστικός*,  
*γκλαμουράτος*, *φιλούρες*, *φλασιά*, *φραπεδιά*.

## 5. Τεχνολογία τροφίμων

Η τεχνολογία τροφίμων έχει σημειώσει σημαντική πρόοδο τις τελευταίες δεκαετίες, πράγμα που αποτυπώνεται σε πλήθος νεολογισμών που δηλώνουν νέα προϊόντα, ενώ παράλληλα επέφερε ουσιώδεις αλλαγές στις διατροφικές συνήθειες των ανθρώπων.

Αρκετά ελληνικά κρασιά, όπως *αγιωργίτικο*, *αθήρι*, *μαυρούδι*, *μοσχόμαυρο*, *μπατίκι*, *ζινόμαυρο*, βρήκαν τη θέση τους για πρώτη φορά σε νεοελληνικό λεξικό. Οι νέες σύνθετες με το μόρφημα *οινο-* λέξεις είναι εντυπωσιακά πολλές: *οινογνωσία*, *οινογευσία*, *οινοποιήσιμος*, *οινοστάφυλα*, *οινοτεχνία*, *οινοτουρισμός*, *οινοτουριστικός*, *οινόφιλος*, λέξη των μεταγενέστερων χρόνων, γαλλ.-αγγλ. *oenophile*. Βλ. και τον ερυθρό γαλλικό οίνο *μερλό*, τα ιταλικά λικέρ *αμαρέτο* και *λιμοντσέλο*, το μεξικάνικο λικέρ *καλούα*. Το *μοχίτο* είναι κοκτέιλ από ρούμι, ζάχαρη, χυμό λάιμ, φύλλα μέντας και θρυμματισμένο πάγο. Η *ζιβανία* είναι τσίπουρο που παράγεται κυρ. στην Κύπρο.

Λημματογραφούνται ακόμα αρκετά τυριά: *γαλοτύρι*, *κατίκι*, *ρεγκάτο*. Ο ξηρός καρπός *κάσιους* χρησιμοποιείται και στη μαγειρική. Το *μαχλέπι*, το *μπαλάμικο* και το *μούκοβο* είναι από χρόνια γνωστά στην Ελλάδα, δεν είχαν όμως γίνει αποδεκτά σε νεοελληνικά λεξικά.

## 6. Μαγειρική — Ζαχαροπλαστική

Το λεξιλόγιο της μαγειρικής εμπλουτίστηκε εντυπωσιακά στο *Χρηστικό Λεξικό*. Το *μοσχάρι λεμονάτο* είναι πολύ γνωστό, το επίθετο όμως *λεμονάτος* δεν κρίθηκε ως τώρα απαραίτητο να συμπεριληφθεί σε ένα σύγχρονο λεξικό της γλώσσας μας. Οι περισσότεροι Νεοέλληνες ξέρουν το(ν) *μπεκρή μεζέ*, και τους *πρασοκεφτέδες*, αρκετοί έχουν δοκιμάσει *σαρικόπιτες*, οι λέξεις όμως αυτές δεν υπήρχαν σε κανένα νεοελληνικό λεξικό. Με τη διεθνοποίηση της κουζίνας μάθαμε τις λέξεις *αντιπάστο*, *μπουρίτο*, *σπρινγκ ρολς*, *τάπας*. Δεν ενοχλεί πια το *φαλάφελ* (στην κουζίνα της Μέσης Ανατολής,) κάτι σαν ρεβιθοκεφτέδες. Και η ζαχαροπλαστική εκπροσωπείται με πλήθος νέων λέξεων: *βάφλα*, *βραχάκια*, *μάρτσιπαν*, *τσιζκέικ*.

## 7. Βοτανική

Η Βοτανική έχει προσφέρει πλούσιο νέο λεξιλόγιο: Η *καλαγχόη* είναι ωραίο καλλωπιστικό φυτό. Η *λόλα* είναι ποικιλία μαρουλιού με σγουρά φύλλα. Το *μυρώνι* είναι γνωστό αρωματικό φυτό. Τα *ντοματίνια*, λέγονται και *ντοματάκια τσέρι*, πωλούνται τώρα πια και στις λαϊκές αγορές. Η *στέβια*, τροπικό ποώδες φυτό, μας δίνει την ομώνυμη κρυσταλλική γλυκαντική ουσία.

## 8. Ορνιθολογία

Στο *Χρηστικό Λεξικό* καταγράφονται ορισμένα είδη πτηνών τα οποία απειλούνται με εξαφάνιση, όπως η *αβοκέτα*, ο *αργυροπελεκάνος* και ο *σπιζαετός*. Στις βάσεις δεδομένων έχουν περιορισμένες εμφανίσεις. Δεν κρίνονται όμως όλα με στατιστικά κριτήρια. Το λεξικό αυτό περνά ανθρωπιστικά, φιλοζωικά και οικολογικά μηνύματα χωρίς ίχνος διδακτικισμού. Το *αμπελοπούλι* και ο *ποταμοσφυριχτής* είναι αξιοθαύμαστα δημιουργήματα της φύσης.

## 9. Αθλητισμός

Το αθλητικό λεξιλόγιο έχει παραγνωριστεί στα περισσότερα νεοελληνικά λεξικά. Σ' αυτό εδώ το Λεξικό παίρνει τη θέση που του αξίζει. Μερικοί ενοχλούνται επειδή η συντριπτική του πλειονότητα είναι ξενικής προέλευσης και δεν προσαρμόζεται στο φωνολογικό και μορφολογικό σύστημα της γλώσσας μας. Διερωτώμαι ποιος θα αποτολμούσε να μεταφράσει στη Νεοελληνική το κορεάτικης προέλευσης ολυμπιακό άθλημα *ταεκβοντό*. Οι Άγγλοι το λένε *taekwondo*, ήδη από το 1967, όπως και οι Γάλλοι που το γνώρισαν γύρω στο 1980. Το *Τσάμπιονς Λιγκ* < Champions League, είναι γνωστό από το 1992, ενώ το *Γιουρόπα Λιγκ* < Europa League από το 2008. Το παραολυμπιακό άθλημα *γκόλμπολ* < αγγλ. goalball εμφανίστηκε γύρω στο 1946, ενώ το ολυμπιακό αγώνισμα ποδηλασίας *κέρριν* < αγγλ. keirin το 1948. Το ιαπωνικής προέλευσης αυτό άθλημα δεν υπάρχει σε λεξικά της Γαλλικής και της Γερμανικής, ενώ στην Ιταλική εμφανίζεται πρώτη φορά το 1985.

## 10. Συμπέρασμα

Το *Χρηστικό Λεξικό* αποτυπώνει τη σύγχρονη γλωσσική πραγματικότητα. Συμπεριλαμβάνει στο λημματολόγιό του για πρώτη φορά λέξεις και έννοιες που μπήκαν για τα καλά στη ζωή μας. Η κοινωνική ευαισθησία επιβάλλει να γνωρίζουμε τι είναι το *άμπερ αλέρτ*, που αφορά την εξαφάνιση παιδιών, αγγλικός νεολογισμός του 1996, και το *σίλβερ αλέρτ*, σύστημα άμεσης και έγκαιρης δημόσιας κοινοποίησης και μετάδοσης πληροφοριών, που αφορά την εξαφάνιση ηλικιωμένων οι οποίοι πάσχουν από άνοια ή άλλες διανοητικές και ψυχικές παθήσεις, αγγλικός νεολογισμός του 2005.

Ακολουθεί ενδεικτική καταγραφή λέξεων οι οποίες παρέμεναν ως τώρα αθησαύριστες: *αντικαπνιστής, αυτοαξιολόγηση, γενόσημα* < αμερικ. generics, 1967, *ιμέιλ* < αγγλ. e-mail, 1982, *ινβέρτερ, ίντερνετ καφέ, καναντέρ* < καναδική εμπορική ονομασία Canadair, 1967), *κατεχίνες, μεσημεριανάδικο, μικροπεριβάλλον* (με τέσσερις βασικές σημασίες), *μικρορομποτική, μνημονιακός, μοκατσίνο, μοντελοποίηση, παραφάρμακα, παρουσιολόγιο, πέλετ* (βιοκαύσιμο

από υπολείμματα ξύλων που χρησιμοποιείται ως μέσο θέρμανσης), *περιβαλλοντισμός*, *τετραπάκ* (< αμερικανική εμπορική ονομασία Tetra Pak/pack, 1953, σουηδικής ανακάλυψης), *τρίπλεξ* (δεν είναι μόνο το έγχρωμο υπερηχογράφημα, αλλά και τζάμι ασφαλείας), *υδροβιολόγος*, *φοροκάρτα*, *φραπόγαλο*, *φρεντοτσίνο* < εμπορική ονομασία freddoccino, 2001, *φτωχοποίηση* και *φτωχοποιώ*.

Τελικά, οι νεολογισμοί επιβεβαιώνουν τον δυναμικό χαρακτήρα των γλωσσών οι οποίες παρακολουθούν τις ραγδαίες επιστημονικές, οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις και προσαρμόζονται αναλόγως στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον.

## NEOLOGISMS IN THE PRACTICAL DICTIONARY OF THE MODERN GREEK LANGUAGE OF THE ACADEMY OF ATHENS

*Ch. Charalambakis*

*National and Kapodistrian University of Athens, Athens, Greece*  
*ccharala@phil.uoa.gr*

The *Practical Dictionary of the Modern Greek Language* of the Academy of Athens, (Athens 2014: National Printing House), contains 75,000 entries, among them about 5,000 neologisms that are not found in any of the other Modern Greek language dictionaries, like *botox*, *skype*. Many of them have become internationalisms in the form of loan translations. Also, it features 103 branches of knowledge including some recorded for the first time, such as bariatrics, museography. Thus, the role of scientific vocabulary in the formation of the standard language is stressed.

**Key words:** *neologisms, loan translations, Common Modern Greek*



К30

**Кафедра византийской и новогреческой филологии** : научно-теоретический журнал. №1–2 (3), 2018. – Московский государственный университет, кафедра византийской и новогреческой филологии. – Москва : МАКС Пресс, 2019. – 280 с.

ISSN 2658-7157

ISBN 978-5-317-06239-2

[https://doi.org/10.29003/m683.2658-7157.2018\\_3\\_1-2](https://doi.org/10.29003/m683.2658-7157.2018_3_1-2)

**Кафедра византийской и новогреческой филологии**

*Научно-теоретический журнал*

№1–2 (3)

2018 г.

Издание Ассоциации неозэллинистов

Отпечатано с готового оригинал-макета

Подписано в печать 20.09.2019 г.

Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 17,5. Тираж 100 экз. Заказ № 216.

Издательство ООО «МАКС Пресс»

Лицензия ИД N 00510 от 01.12.99 г.

119992, ГСП-2, Москва, Ленинские горы, МГУ им. М.В. Ломоносова,  
2-й учебный корпус, 527 к.

Тел. 8(495)939-3890/91. Тел./Факс 8(495)939-3891.

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»  
115201, г. Москва, ул. Котляковская, д.3, стр. 13.