

Алексей Алексеевич Гиппиус

Глаголический амулет из Варны в свете древненовгородских параллелей и *vice versa**

Свинцовый амулет с двусторонней глаголической надписью, хранящийся в археологическом музее Варны, был опубликован Казимиром Попконстантиновым и Хайнцем Микласом в 2009 г. На момент публикации это был единственный из почти пятидесяти древнеболгарских амулетов, написанный целиком на глаголице: в изданных к тому времени амулетах из Кырджали и Хаскова глаголица использована в сочетании с кириллицей (Попконстантинов 2004, 2006; Гарена, Илиев 2005)¹. Подробно проанализировав палеографию, графические и языковые особенности надписи, издатели датировали амулет второй половиной X в., сделав вывод о его восточноболгарском происхождении. Таким образом было продемонстрировано, что полноценное использование глаголицы имело место не только на юго-западе, но и на северо-востоке Первого Болгарского царства. Ценные наблюдения были сделаны и относительно содержания надписи, но перевода ее предложено не было, очевидно, из-за дефекта в середине текста, препятствующего связной интерпретации. В настоящей статье мы надеемся показать, что такая интерпретация возможна с опорой на древнерусские данные. Обоснованию этого посвящена первая часть статьи; в ее второй части анализируются параллели, которые амулет из Варны и древнеболгарские тексты его круга находят в новгородских берестяных грамотах магической прагматики.

1. К прочтению текста амулета

Ниже приводится фотография амулета (илл. 1), сделанная в октябре 2021 г. совместно с С.М. Михеевым с любезного разрешения М. Маноловой-Войковой, и прорисовка издателей (илл. 2, см. Попконстантинов 2019: 375)².

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ 2023 г. (проект *Лингвосемиотические аспекты истории русской культуры: Средние века и раннее Новое время*, <<http://dx.doi.org/10.13039/501100007251>>).

¹ По обновленным данным (Попконстантинов 2019: 374) целиком глаголическими являются уже восемь из восьмидесяти известных в настоящее время свинцовых амулетов, однако большая часть этих находок пока ожидает публикации.

² Прорись идентична помещенной в первой публикации, отличаясь лишь качеством воспроизведения.

Илл. 1



Илл. 2



графики, тот же глагол восстанавливается и в начале надписи на амулете из Нисова: вместо испорченного *почьт* следует читать *потъч* (Veder 2016: 552). Заметим, что явная порча текста имеет место и в середине надписи. В качестве исходного для этой версии молитвы можно предположить следующее состояние: *потъчє са крѣстъ : хъ са за насъ распатъ вѣстъ : чловѣкъ прости са.³

Несколько коррективов У. Федер сделал и к прочтению надписи на Варненском амулете. В его передаче транслитерированный текст выглядит так: крѣстъ са | потъчє : крѣ | са распатъ | члѣвѣкъ са | прости и | с оум--ъ и | съ одолѣ|нием оу сѣ | поуcтатѣ | гѣ поми || лоуи вѣе | помози | сѣа вѣе | аминъ | : сѣа сѣа | илъ моли | ли бѣ за | петра да | цѣлѣветъ. Не считая особенностей транслитерации (иной передачи двух графем для [i] и диграфа ѿ), эта интерпретация отличается от предложенной издателями в двух пунктах. В восьмой строке на лицевой стороне после *n* У. Федер читает не *o*, а *ou*: сѣпоуcтатѣ, для чего прорисовка текста в публикации дает все основания. Иначе трактует он и поврежденное место в шестой строке, однако эта трактовка не кажется более убедительной, чем предложенная в издании. На переходе с пятой строки на шестую издатели предположительно выделяют имя *Исусъ* в дательном падеже (иѣсѣ), а далее, еще более предположительно, восстанавливают форму именительного падежа единственного числа мужского рода причастия настоящего времени от глагола *молити* – *молъи*, с ‘твердым’ окончанием *-ѣи* вместо *-ли*. Последняя конъектура проблематична уже с морфологической точки зрения: если имеется виду флексия *-и(и)* Nom. Sg. M. действительных причастий настоящего времени глаголов первого лексиновского класса, то никаких других примеров перенесения ее в глаголы четвертого класса старославянские тексты не содержат. С другой стороны, если с предшествующим члѣвѣкъ са прости гипотетическое ‘молящийся Иисусу’ согласуется относительно неплохо, то как связать его с читаемым далее съ одолѣнѣем ѿ сѣпоуcтатѣ? И что означает само это сочетание, которое, по-видимому, предлагается считать грамматически зависимым от причастия *молъи? Выделяя в тексте форму творительного падежа одолѣнѣем, издатели отмечают необычное отсутствие конечного ѣ, но объясняют его слиянием исхода именной словоформы с гласным предлога, сохраняющим “силлабически организованное правописание на основе открытого слога (CV)” (Попконстантинов, Миклас 2009: 392). Это объяснение можно было бы принять, если бы реконструируемая фраза была грамматически корректна и давала

³ Заметим, что первые два текста представляют собой идеальную иллюстрацию произошедшего в славянских языках превращения возвратного *са* из ‘вакернагелевской’ фразовой энклитики, располагающейся в конце первой тактовой группы, в частицу, всегда занимающую контактную постпозицию при глаголе. Архаичный порядок слов амулета из Варны и с текстологической точки зрения должен быть признан первичным: в надписи амулета из Пет-Могили триада возвратных конструкций разбивается внедрением внутрь нее невозвратного *вскресе*. При этом конечное *се* этой словоформы гармонирует с перемещенным в постпозицию возвратным *са* остальных трех глаголов.

ясный смысл, но ни того, ни другого такое прочтение не демонстрирует. Альтернатива, предложенная У. Федером, состоит, если мы правильно ее понимаем, в выделении в тексте двух однородных форм творительного падежа с предлогом *сѣ*. Но что скрывается за последовательностью и с *оум--мъ*, остается совершенно неясным. Приходится констатировать, что удовлетворительной интерпретации это место надписи пока не получило.

Собираясь предложить такую интерпретацию, подчеркнем, что она базируется не на аутопсии амулета, а на приведенной прориси, достоверность которой подтверждают наши фотографии. В шестой строке после *м* виднеется кружок внизу строки, подходящий для *ѣ*, а за ним – фрагменты начертаний, складывающиеся в буквенную последовательность **ѣѣ** (**крѣ**) – такую же, как во второй строке, где так – необычным для древнеславянской письменности способом суспензии – сокращено слово *Кръсть*, то есть имя ‘Христос’, омонимичное в надписи обозначению креста. При такой идентификации этих графем заканчивающаяся ими фраза приобретает вид: **ѸЛѢВЪСЪ СЛ | прѣстї и(с)|соум[ѣ крѣ]ѣ** ‘человек был прощен благодаря Иисусу Христу’; при этом запись через *оу* окончания творительного падежа слова *Исоусѣ* находит поддержку в написании **сѣпоустата**, с такой же заменой *о* на *оу*.

Если сказанное выше верно, то фрагмент **ї | сѣдолѣ | нїемоусѣ | поустата** должен содержать законченную фразу. И он действительно может быть трактован таким образом. В начальной части этой последовательности вычленяется фраза **їѣ ѣдолѣ** (отсутствующее в прорисовке титло между *с* и *ѣ* видно на наших фотографиях). Перед нами переведенная в аорист сокращенная славянская версия греческой формулы $\text{Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ}$ ‘Иисус Христос побеждает’, известной в первую очередь как подпись к кресту ИС ХС НИКА. Также в аористе и с вариантной огласовкой корня эта формула представлена в надписи № 6 из Мурфатлара: **їѣ хѣ ѡделѣ** (Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: 86-87; Попконстантинов, Марков 2021: 51) и, что особенно важно, на амулете из Седларева: **ис хѣ ѡделѣ заклинаѣ тѣ трасавице...** (Попконстантинов 2018: 412). Заметим, что при таком прочтении имя *Исоусѣ* оказывается дважды сокращенным способом контракции, при том что имя *Кръсть* (‘Христос’) дважды записано с помощью суспензии (на использование в надписи обоих способов сокращения уже указывали издатели амулета; ср. сокращения в продолжении текста: **її**, **бѣѣ**, **бѣѣ**, при двукратном **сѣѣ**)⁴.

Оставшуюся часть проблемной последовательности мы предлагаем членить на слова **нї емоу сѣпоустата**, трактуя *ни* в этом контексте как означающее ‘и нет’ или

⁴ Сомнение анонимного рецензента вызвал тот факт, что при нашем прочтении проблемного места имя *Исоусѣ* оказывается в соседних строках записанным по-разному, с начальным **Ѹ** и **ѣ**. На наш взгляд, это ни в коей мере не противоречит предлагаемой трактовке. Два обозначения /i/ находятся в надписи в свободном варьировании, а вариативность графического облика имени *Исоусѣ* свойственна многим древнейшим славянским памятникам, начиная с Зографского евангелия, где оба варианта фиксируются на одних и тех же страницах. На таком фоне ожидать от автора надписи последовательности в записи этого *nomen sacrum* не приходится.

выражающее эмфатическое отрицание: ‘нет никакого’. В зависимости от выбора между этими вариантами для фразы в целом можно предложить две версии перевода, различающихся, впрочем, лишь оттенками смысла: 1) ‘Иисус победил, нет ему никакого противника’; 2) ‘Иисус победил – и нет ему противника’. Преимуществом этого решения, помимо ясности смысла, является устранение аномального пропуска *ъ* на конце слова *одолѣнѣм*, выделяемого издателями. Но возникает новая трудность: частица или союз *ни* в предполагаемых значениях до сих пор в древнеславянских текстах не фиксировались. Такое употребление можно сопоставить, с одной стороны, с использованием *ни* как усилительной частицы в конструкциях с отрицанием, а с другой – с его употреблением как негативного коррелята союза *и* (‘и не’). В словарных примерах того и другого отсутствует, однако, главное, что определяет специфику нашего контекста: в нем, если мы правы в своей трактовке, *ни* выступает как носитель предикативности, представляя собой как бы эмфатический вариант к *нѣ(стѣ)* или то же *нѣ(стѣ)* с добавлением союзной семантики. Примеры такого предикативного *ни* обнаруживаются между тем в древнерусских текстах. Один из них содержит новгородская берестяная грамота № 222 (кон. XII-1 четв. XIII вв.). Автор этого письма, заверяя адресата в том, что тот не понес никакого финансового ущерба, пишет: *оу тѣбѣ жрѣбье скотѣ по людѣмо ни тоу тѣбѣ тоцины вѣкшѣ одоное* (в нормализованной орфографии: <Оу тебе жребье, скоте по людемъ, ни тоу тобѣ тоцины вѣкшиѣ одиное>; перевод А.А. Зализняка (2004: 442): ‘В твоих руках распределение долей, деньги по людям – нет тут тебе убытка ни единой векши’). Параллель к такому употреблению *ни* А.А. Зализняк приводит из Ипатьевской летописи: ‘Братѣ, видишь мою немощь, вже не могуу, а ни оу мене дѣттии...’ (л. 297 об. [1297]) ‘Я болен, и нет у меня детей’. По поводу примера из грамоты он замечает, впрочем, что в нем *ни* может быть трактовано не только как частица, но и как <*нѣ*> ‘нет, не имеется’ с фонетической заменой *ѣ* на *и*. Однако в остальном *ѣ* в этом документе не смешивается с *и*, что делает трактовку *ни* как частицы предпочтительной. В адекватности этой трактовки убеждает найденная в 2021 г. берестяная грамота № 1140 (нач. XIII в.), содержащая следующий текст: ...[и]- [голод]ѣ ни [в]о л[ѣ]с[ѣ] ло[ва] а нѣнѣа намо н[ѣ] со чимо его [в]ыло пѣсти | (ти) ... (Гиппиус 2022: 14). Авторы этого фрагментированного послания сообщали адресату, что в их селе (или волости) свирепствует голод, и по причине отсутствия в лесу “лова”, то есть промысла пушного зверя, они не могут отправить посыльного с положенной данью. После номинатива *голоде* (с новгородским диалектным окончанием *-е*), предполагающего фразу типа ‘в селе голод’, слова *ни во лѣсь лова* <*ни въ лѣсь лова*> могут быть переведены только как ‘и нет в лесу лова’; иначе говоря, *ни* выступает здесь в совершенно том же значении, какое мы предполагаем за ним в Варненском амулете.

Все сказанное позволяет впервые предложить связное прочтение текста амулета, без смысловых и грамматических лакун и неувязок. Ниже этот текст воспроизводится дважды, в дипломатической записи (в квадратные скобки заключены буквы, частично видимые на прориси, в круглые – чистые коньенктуры) и критической интер-

В предлагаемом прочтении молитва предстает как текст весьма оригинальной композиции. Из семи составляющих ее фраз первые три имеют своим сказуемым глагол в аористе и пассивном залоге. В трех последних сказуемое выражено императивом глагола в активном залоге. В центральной четвертой фразе, выполняющей роль кульминации и своего рода 'водораздела', сказуемое выступает в аористе (как в первой триаде) и активном залоге (как во второй)⁵. Примечательно, что, в отличие от первой триады с ее полным синтаксическим параллелизмом, во второй автор текста варьирует порядок слов в однородных императивных клаузах, как будто специально перемещая сказуемое с второй позиции (5) на первую (6) и третью (7). Большое синтаксическое разнообразие второй триады подчеркивается и постановкой слова *аминь* после обращения к Богородице, превращающей заключительное обращение к ангелу Сихаилу в своего рода *post scriptum*.

2. Ангел Сихаил на славянском Юге

Упоминание апокрифического ангела Сихаила объединяет амулет с тремя новгородскими берестяными грамотами магической прагматики – № 734, 930 и 1021. Грамота № 930 датируется концом XIV-началом XV в. Это лист из берестяной книги, содержащий начало знаменитой *Сисиниевой легенды* в особом изводе, распространенном в восточнославянской книжной и фольклорной традиции и неизвестном за ее пределами. Его сюжет составляет встреча святого Сисиния и ангела Сихаила с вышедшими из моря лихорадками-«трясавицами» и заклятие этих последних. Сходная версия легенды пересказывается в индексе отреченных книг в *Погодинском номоканоне* рубежа XIV-XV вв., где 'живые молитвы' с упоминанием Сисиния и Сихаила приписаны болгарскому попу-еретику Иеремии. Вопреки этой атрибуции, А.А. Топорков в фундаментальной коллективной монографии, посвященной литературной истории *Сисиниевой легенды*, приходит к выводу о вероятном сложении дан-

⁵ Симметричность этой композиции, выстроенной на троичном основании, напоминает структуру надписи № 206 из Софийского собора в Новгороде, представляющей собой оригинальное молитвословие на основе текстов переводной гимнографии. Основную часть этого стиха, обращенного к собственной душе – наподобие кондака Великого канона, послужившего для автора главным образцом, – также образуют две триады:

И пак(ы) ти рекоу, о доуше мол:
 Чемоу лежиши,
 Чемоу не встанеши,
 Чемоу не молиши сѧ Господоу своему днь <и ночь>,
 Зьло видоучи,
 А добра не видоучи,
 Чоужемоу доброу завидоучи, а сама добра не творачи.

Подробно о композиции и источниках этого стиха см. Гиппиус 2017.

илл. 3

Грамота № 734



ного извода памятника уже на восточнославянской почве, скорее всего, в Новгороде (Топорков 2017: 644-645). В составе этой версии *Легенды* фигура Сихаила перешла со страниц низовой апокрифической словесности на произведения мелкой пластики: сюжет “Явление архангела Сихаила св. Сисинию” широко представлен на русских каменных и литых иконах XIV–XV вв. (Николаева 1983: 21).

Две других грамоты относятся к середине XII в. (№ 734, см. илл. 3) и второй половине этого столетия (№ 1021, см. илл. 4) и представляют для нас особый интерес. Первый документ открывается изображением восьмиконечного креста с традиционной подписью ИС ХС НИКА, которое продолжают повторенные трижды имя *Сихаилъ* и слово *аньгльъ*. В третьей строке выделяется прилагательное *господьнь* (записанное с сокращением корня слова по образцу вокатива *господи*) и, предположительно, сочетание ‘имя ангела’ (НГБ X: 33)⁶:

<table style="border-collapse: collapse; margin: 0 auto;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;">їс</td> <td style="padding: 0 5px;">хс</td> <td style="padding: 0 10px;">:</td> <td style="padding: 0 5px;">сѣхѣилъ</td> <td style="padding: 0 5px;">сѣхѣилъ</td> <td style="padding: 0 5px;">сѣхѣилъ</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;">ни</td> <td style="padding: 0 5px;">ка</td> <td style="padding: 0 10px;">:</td> <td style="padding: 0 5px;">аньгльъ</td> <td style="padding: 0 5px;">аньгльъ</td> <td style="padding: 0 5px;">аньгльъ</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;"></td> <td style="padding: 0 5px;"></td> <td style="padding: 0 10px;"></td> <td style="padding: 0 5px;">гидьнь</td> <td style="padding: 0 5px;">гъ</td> <td style="padding: 0 5px;">има аньгльа</td> </tr> </table>	їс	хс	:	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ	ни	ка	:	аньгльъ	аньгльъ	аньгльъ				гидьнь	гъ	има аньгльа		:	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ
їс	хс	:	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ	сѣхѣилъ																		
ни	ка	:	аньгльъ	аньгльъ	аньгльъ																		
			гидьнь	гъ	има аньгльа																		
			аньгльъ	аньгльъ	аньгльъ																		
			гидьнь	гъ	има аньгльа																		

Грамота № 1021 (см. илл. 4) содержит следующий текст (НГБ XII: 119-120)⁷:

⁶ <<http://gramoty.ru/birchbark/document/show/novgorod/734/>>. Буквы *гъ* в третьей строке, из которых вторая зачеркнута, А.А. Зализняк (2004: 348) предположительно интерпретировал как сокращенную запись слова <троиче> или <трое>, а всю фразу – как предписание произнести имя ангела трижды. Однако скорее последовательность *ньгъ* возникла следующим образом: писавший имел в виду повторить прилагательное *господьнь* также три раза, но, начав это слово и получив последовательность *ньгъ*, машинально продолжил ее ятем, перенеся его из слова *аньгльъ*, читаемого в этом месте в предыдущей строке. Осознав ошибку и зачеркнув лишнюю букву, он не стал повторять *гидьнь*, а вместо этого написал *има аньгльа*.

⁷ <<http://gramoty.ru/birchbark/document/show/novgorod/1022/>>.

илл. 4
Грамота № 1021



[+ хсѣ] : възскрьсѣмьртію на сѣмьрть на-
стоупи сихаилъ англь : сихаилъ англь
сихаилъ анль : проганаеть та гь злаа
болѣзни трасавице

Место подписи к кресту ИС ХС НИКА здесь занимает начало пасхального тропаря, выражающее ту же идею победы над смертью, что и слова 'Иисус Христос побеждает'. Трижды повторенное сочетание 'Сихаил ангел' показывает, что и в грамоте № 734 слова 'Сихаил ангел Господень' могут или должны читаться 'по вертикали' (как по вертикали прочитывается и надпись при изображении креста). Что же касается завершающего заговор обращения к лихорадке-трясавице, то она находит близкую параллель в надписи на амулете X в. из крепости Руйно: вѣжи трас|авице отъ се-го | чловѣка г[оспод.]ъ т|а прогонитъ (Рорkonstantinov, Kronsteiner 1994: 237). Таким образом, мы имеем дело с целым пучком мотивов и формул, организованным вокруг фигуры ангела Сихаила как борца с лихорадками-трясавицами. Можно не сомневаться, что в той же роли Сихаил выступает и в молитве на Варненском амулете.

Как показал А.Л. Рычков (2017), культ (арх)ангела Сихаила распространился из Каппадокии, где он получил широкое развитие в X-XII вв. Непосредственным источником заговорных текстов с этим именем послужила *Историола св. Григория Богослова*, в сюжете которой архангел Михаил называет св. Григорию имена ангелов и их 'специализацию'. О Сихаиле здесь сказано следующее:

Καὶ εἶπον: Κύριε, δείξόν μοι τὸν ἄγγελον τοῦ ριγοπυρέτου. Καὶ εἶπέν μοι: Τὸ ὄνομα αὐτοῦ Συχαὴλ καλεῖται. Γράψον οὖν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ φέρεи το, καὶ οὐ μὴ σέ ἄψηται ἀσθένεια.

И молвил я: "Господин, укажи мне ангела от (всякой) лихорадки". И ответил он мне: "Зовется он именем Сихаил. Напиши имя его и носи, и не коснется тебя никакая немощь (болезни)" (Рычков 2017: 699).

Если грамота № 734 представляет собой изготовленный по этой инструкции оберег, то Варненский амулет может быть сопоставлен не столько с самой *Историолой*, сколько с производными от нее греческими магическими текстами. Некоторые из них А.Л. Рычков приводит, иллюстрируя деградацию исходного именованного памятника в рукописной традиции. Наибольшую близость к нашему тексту обнаруживает филиактерий против лихорадок, читаемый в рукописи XVIII в. из Афинского исторического общества:

ὁ Χριστὸς ἐγεννήθην · ὁ Χριστὸς ἐβαπτίσθη, ὁ Χριστὸς ἀνεστάθη · διότι καὶ σύ, ῥίγε, πρῶτε, δεύτερε, τρίτε, τέταρτε, λείπε, φεύγε ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ · σ. μ. κλ. ζμ. μ. φ. β. Θ(εο)ῦ, ἀμήν. τὸν ἄγγελον τοῦ ῥίγου (ἐπικαλοῦ) · ἄγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ Συραχαήλ, βοήθησον τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (Delatte 1927: 113).

‘Христос родился, Христос крестился, Христос воскрес. Потому ты, трясухая лихорадка первого, второго, третьего и четвертого (дня), уходи, беги от раба Божьего. Станем добре, станем со страхом Божиим. Аминь. Ангела лихорадки (призываю). Святой ангел Божий Сирахаил, помоги рабу Божию (имярек)’ (Рычков 2017: 709).

Открываясь триадой однородных клауз, называющих действия Христа, текст заканчивается обращением к ангелу Сирахаилу, в котором легко опознается «деградировавший» Сихаил; при этом, как и в Варненском амулете, обращение к ангелу отделено от предшествующего текста “аминем”. Срединные же компоненты текста – обращение к лихорадке и литургическая цитата (последняя – *mutatis mutandis*) – входят соответственно в берестяной грамоте № 1021, а обращение к лихорадке – также в амулете из Руйна.

Каппадокийские истоки культа Сихаила представляют интерес и с точки зрения возможного происхождения имени апокрифического ангела. В свое время, комментируя упоминания Сихаила в берестяных грамотах и не располагая примерами из византийских источников, я предложил трактовать это имя как результат замены начального согласного в ‘главном’ ангельском имени *Михаил*, а образовавшийся таким образом компонент *Сих* – как *анаграмму монограммы* Иисуса Христа – ИС ХС, с которой имя *Сихаил* непосредственно соседствует в грамоте № 734, как бы вырастая из нее (Гипшиус 2005: 140). Этим можно объяснить особо тесную связь Сихаила с Христом в новгородской традиции, проявляющуюся, в частности, в иконографии крестов-энколпионов, на лицевой стороне которых изображен Сихаил, а на оборотной – распятие (Пескова 2003: 218–220). Выдерживает ли эта трактовка испытание византийскими данными? В специальном разделе работы А.Л. Рыčkова, посвященном именам ангелов в *Историоле св. Григория Богослова*, этимология имени *Сихаил* странным образом не рассматривается, автор ограничивается ссылкой на его ‘расшифровку’ П. Пердризе: ‘прибежище мое Бог’ (Рычков 2017: 725, сн. 66). Согласно любезной консультации М.Г. Селезнева и А.К. Лявданского, это толкование, приведенное в Perdrizet 1928: 254 без указания др.-свр. источника, является совершенно

необоснованным. При этом А.К. Лявданский указывает на возможность иной этимологии имени (цитирую его письмо от 21 мая 2023 г.):

Греческое имя ангела Συχαήλ, возможно, отражает семитское (еврейско-арамейское) имя *syh'l* (סִיחָאֵל). Это имя достаточно надежно документировано версиями одной арамейской заклинательной формулы, которая включена в рукописи арамейского магического трактата “Меч Моисея” (*hrb' dmšh*), а также, согласно Schäfer (1991) входит в состав рукописной традиции литературы “небесных дворцов” (*hekkhalot*). Данная формула представляет собой довольно длинный список *nomina barbara*, среди которых встречается имя *syh'l*. К сожалению, контекст ничего не говорит ни о мифологии этого ангела, ни о его функции в магических текстах. Собственно о том, что это имя отсылает к ангелу, говорит только его теофорный элемент 'l, типичный для имен ангелов в еврейско-арамейской традиции начиная с эллинистического периода. <...> Что касается этимологии имени *syh'l*, то оно может быть истолковано как ‘речь (беседа) бога’, ср. др.-евр. и араб. SWḤ / ŠWH (סוּחַ, שׁוּחַ) ‘to talk, to tell’ (Jastrow 1903, 962), *śihā / śihā* ‘talk, conversation’ (Jastrow 1903, 977).

Наличие у имени *Сихаил* вероятного древнееврейского источника не отменяет возможности интерпретации его в контексте христианской англологии указанным выше образом. Примечательно, что в *Историю св. Григория Богослова* за Сихаилом (Συχαήλ) следует ангел сна Иоил (Ιωήλ). Совместные изображения Сихаила и Иоила среди семи архангелов известны в росписях церковей Каппадокии и Кипра. Согласно А. Л. Рычкову (2017: 712), “появление Иоила в чине архангела в многочисленных греческих апокрифических текстах византийского периода объясняется иной транскрипцией имени хорошо известного из греческой версии *Книги Еноха* архангела Иаоила, несущего в своем имени сакральное имя Бога: ср. в *Откровении (Апокалипсисе) Авраама* (10:3-4), где Господь повелевает первоангелу Иаоилу: “Иди, Иаоил, одноименный моему произносимому имени. Освяти этого мужа и укрепи его от страха!” (Хартадо 2016: 86). Параллель со сказанным выше представляется очевидной: в то время как Иаоил является ангелом произносимого имени ветхозаветного Бога – Тетраграмматона, Сихаил, по крайней мере в славянской перспективе, благодаря передаче греческого *υ* через *и*, несет в своем имени буквенный состав основной христианской тетраграммы⁸.

В Новгороде, где культ Сихаила распространился особенно широко, он, по мнению А.Л. Рычкова, возник при непосредственном влиянии периферийной (в основном анатолийской) византийской культуры. В качестве одного из возможных путей этого влияния называется паломничество в Святую землю, маршруты которого проходили через Каппадокию, но главным признается ‘книжный’ путь, демон-

⁸ Отметим, что имя ангела *Иоил* прочитано на амулете, происходящем с острова Пакуял луй Соаре в Северной Добрудже (Попконстантинов, Марков 2021: 54), однако сильная поврежденность текста делает это чтение не вполне надежным.

стрируемый берестяными филактериями, сделанными по инструкциям *Историолы*. Посредство южных славян в переходе культа на Русь А.Л. Рычков находит маловероятным, указывая на отсутствие имени Сихаила в южнославянских магических текстах. Варненский амулет, оставшийся исследователю неизвестным, оказывается в этом отношении ключевым свидетельством, замыкая ряд параллелей, связывающих новгородские и древнеболгарские тексты. Учитывая южнославянские истоки древнерусской письменности, эти совпадения вряд ли можно трактовать иначе, как указание на то, что почитание Сихаила в качестве ангела над лихорадками пришло на Русь с юга славянского мира. Это само по себе не означает, что южнославянскими нужно считать протографы всех восточнославянских текстов с упоминанием Сихаила: то, что на Руси его культ претерпел оригинальную эволюцию, не подлежит сомнению, и одним из плодов этой эволюции вполне мог быть сюжет встречи с Сихаилом св. Сисиния, представленный восточнославянской версией *Сисиниевой легенды*. И все же уникальность Варненского амулета как единственного южнославянского упоминания Сихаила заставляет ставить вопрос: является ли присутствие этой версии только в восточнославянской письменности достаточным основанием, чтобы предполагать ее местное происхождение – вопреки атрибуции текста в индексе отреченных книг болгарскому попу Иеремии? В этой связи укажем и на другой примечательный факт истории текста *Сисиниевой легенды*: все известные в настоящее время рукописи XII–XIX вв., содержащие так называемый ‘Михаил-тип’ этого памятника, происходят с территорий Черногории, Хорватии, Боснии, Герцеговины и Воеводины; при этом древнейшим свидетельством этого типа является амулет из Орешака, бесспорно имеющий древнеболгарское происхождение (см. Агапкина 2017: 382, Алексеева и др. 2022: 17)⁹. С Болгарией, таким образом, связаны самые ранние славянские свидетельства как *Сисиниевой легенды*, так и почитания ангела Сихаила. Это дает основание думать, что и ‘встреча Сисиния с Сихаилом’ в пространстве низовой апокрифической словесности произошла на болгарской почве и была оформлена в виде особой версии историолы если не самим Иеремией, то кем-то из книжников Первого Болгарского царства эпохи его заката.

⁹ Заметим, что сходным образом дело обстоит и с еще одной важной категорией славянских магических текстов – молитвами против Нежита. Представленные пятью древнеболгарскими амулетами X в., они в книжности XV–XVIII вв. засвидетельствованы сербскими, румынскими и восточнославянскими списками, но в болгарской книжности этого периода отсутствуют (см. Miltenov 2022, Левшина 1916).

Сокращения

- НГБ X: В.Л. Янин, А.А. Зализняк, *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990-1996 гг.)*, Москва 2000.
- НГБ XII: В.Л. Янин, А.А. Зализняк, А.А. Гиппиус, *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 2001-2014 гг.)*, Москва 2015.
- Слов. XI–XVII: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, I, Москва 1975-.

Литература

- Агапкина 2017: Т.А. Агапкина, *Сисиниева молитва у южных славян*, в: А.А. Топорков (ред.), *Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы*, Москва 2017, с. 373-506.
- Алексеева и др. 2022: А.С. Алексеева, А.А. Гиппиус, С.М. Михеев, *Возвращаясь к амулету из Орешака: Что говорила вештица*, "Palaeobulgaria/ Старобългаристика", XLVI, 2022, 3, с. 3-24.
- Гарена, Илиев 2005: П. Гарена, Ив. Илиев, *Новооткрыт старобългарски надпис-заклинание от Кърджалийско*, в: *Културните текстове на миналото*, II, София 2005, с. 150-157.
- Гиппиус 2005: А.А. Гиппиус, "Сисиниева легенда" в новгородской берестяной грамоте, в: Т.Н. Свешникова (ред.), *Заговорный текст: история и структура*, Москва 2005, с. 136-142.
- Гиппиус 2017: А.А. Гиппиус, "Зло видучи, а добра не видучи": поэтика и грамматика древнейшего русского покаянного стиха, "Russian Linguistics", XLI, 2017, с. 261-282.
- Гиппиус 2022: А.А. Гиппиус, *Берестяные грамоты из раскопок 2021 г. в Великом Новгороде и Старой Руссе*, "Вопросы языкознания", 2022, 6, с. 7-20, DOI: 10.31857/0373-658X.2022.6.7-2.
- Зализняк 2004: А.А. Зализняк, *Древненовгородский диалект*, Москва 2004.
- Левшина 2016: Ж.Л. Левшина, *Врачевальные молитвы "от нежити" у южных и восточных славян (Археографический обзор)*, "Археографски прилози", XXXVIII, 2016, с. 151-171.
- Николаева 1983: Т.В. Николаева, *Древнерусская мелкая пластика из камня XI-XV вв. Свод археологических источников*, Москва 1983.
- Пескова 2003: А.А. Пескова, *Каталог энколпионов Древней Руси*, в: Г.Ф. Корзухина, А.А. Пескова, *Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI-XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003.

- Попконстантинов 2004: К. Попконстантинов, *Кирилица и глаголица срещу дявола, или още един оловен амулет от X в.*, "Palaeobulgaria / Старобългаристика", XXVII, 2004, 4, с. 69-76.
- Попконстантинов 2006: К. Попконстантинов, *Оловен амулет палимпсест с глаголико-кирилски текст*, в: *Тангра. Сб. в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев*, София 2006, с. 311-331.
- Попконстантинов 2015: К. Попконстантинов, *Отпечатъци в българската писмена традиция (по епиграфски данни)*, в: К. Попконстантинов, А.-М. Тотоманова, *Епохата на българския цар Самуил. Език и писменост*, София 2015, с. 7-79.
- Попконстантинов 2018: К. Попконстантинов, *Заклинателни молитви против тресавици в епиграфски паметници от X в.*, "Годишник на Историческия факултет на Великотърновския университет 'Св. св. Кирил и Методий'", II, 2018, 1, с. 407-415.
- Попконстантинов 2019: К. Попконстантинов, *Отпечатъци в българската писмена традиция (по епиграфски данни)*, в: В.Ю. Коваль (ред.), *Звучат лишь Письмена. К юбилею А.А. Медынцевой*, Москва 2019, с. 367-397.
- Попконстантинов, Марков 2021: *Новооткрит оловен амулет от X в. с текст против тресавици*, в: *Шътвоюѡъ нынѣ по слѣдоу оучителю. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова*, София 2021, с. 50-59.
- Попконстантинов, Миклас 2009: К. Попконстантинов, Х. Миклас, *Оловен амулет с глаголически текст*, в: *Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова*, София 2009 (= Кирило-Методиевски студии, 18), с. 385-398.
- Рычков 2017: А.Л. Рычков, *Ангел, имеющий власть над лихорадкой, и Сисиниева легенда*, в: А.Л. Топорков (ред.), *Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы*, Москва 2017, с. 689-750.
- Топорков 2017: А.Л. Топорков, *Сисиниева легенда и заговори от лихорадки у восточных славян*, в: А.Л. Топорков (ред.), *Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы*, Москва 2017, с. 553-688.
- Хартадо 2016: Л. Хартадо. *Великие ангелы как божественные посредники*, в: Т. Гарсиа-Уидобро, А.А. Орлов (ред.), *Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии*, Москва 2016, с. 74-98.
- Delatte 1927: A. Delatte, *Anecdota atheniensia*, Paris 1927.
- Jastrow 1903: M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, New York 1903.

- Miltenov 2022: Y. Miltenov, *Sources and Tradition of Five Slavonic Medieval Texts against Nezbit on Lead Amulets and in Manuscripts*, "Slověne", XI, 2022, 1, c. 7-36.
- Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: K. Popkonstantinov, O. Kronsteiner, *Старобългарски надписи = Altbulgarische Inschriften*, 1, Salzburg 1994 (= Die slawischen Sprachen, 36).
- Schäfer 1991: P. Schäfer. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, IV, Tübingen 1991.
- Veder 2016: W.R. Veder, [Rew.:] *Kazimir Popokonstantinov, Anna-Marija Totomanova. Epohata na bǎlgarskija car Samuil. Ezik i pismenost. Sofia: BAN 2014*, "Ricerche slavistiche", XIV (LX), 2016, c. 550-560.

Abstract

Alexey Alexeevich Gippius

The Glagolitic Amulet from Varna in Light of Old Novgorod Parallels and Vice Versa

The article analyses the Glagolitic prayer on the lead amulet published by K. Popkonstantinov and H. Miklas in 2009. A new reading of the central phrase is proposed based on the parallels in Novgorod birchbark documents. In the second part of the article, the Varna amulet and artefacts of its circle are compared with the birchbark documents about magical contents. It is shown that Old Bulgarian and Old East Slavic texts share a group of motifs organized around the figure of angel Sichaël as a protector against fevers. The mention of the name Sichaël in the inscription – its only South Slavic attestation – does not support the conclusion according to which the cult of this angel reached Novgorod directly from Cappadocia, where it had emerged and developed.

Keywords

Old Bulgarian Epigraphy; Magic; Amulets; Glagolitic; Birchbark Documents; Angel Sichaël.