

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ РУССКОГО ЯЗЫКА им. В. В. ВИНОГРАДОВА

# РУССКИЙ ЯЗЫК

В НАУЧНОМ ОСВЕЩЕНИИ

№ 2  
(12)



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2006

А. А. ГИППИУС

## СОЧИНЕНИЯ ВЛАДИМИРА МОНОМАХА: ОПЫТ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ. III<sup>1</sup>

§ 25. Летописную подборку сочинений Владимира Мономаха завершает молитвенный текст («Молитва»), происхождение которого составляет предмет длительной дискуссии. В то время как одни исследователи считали «Молитву» составленной Мономахом, отмечая ее смысловые созвучия с «Поучением», другие высказывали сомнения в такой атрибуции или даже решительно отрицали ее. В историографии XIX в. преобладала первая точка зрения, которую вполне отчетливо выразил В. А. Воскресенский [1893: VIII] и в развернутой форме обосновал Н. М. Шляков [1900: 230—234]. Последнему принадлежит также заслуга точного определения основных источников «Молитвы». Как установил Шляков, из четырнадцати фрагментов, составляющих «Молитву», девять представляют собой выписки из литургических текстов, входящих в последование богослужения сыропустной недели, а также первой и пятой недель Великого поста и извлеченные преимущественно из Постной триоди<sup>2</sup>. Рассматривая «Молитву» как компиляцию из литургических цитат, составленную Мономахом по мотивам великопостного богослужения, Шляков видел в этом подтверждение своей гипотезы о написании «Поучения» в целом во время Великого поста 1106 г. [Шляков 1900: 230—234]. По мысли Шлякова, «Молитва» первоначально служила прямым продолжением «Поучения», но была оторвана от него текстом «Письма к Олегу» при составлении летописной подборки.

Рубежным событием в изучении «Молитвы» стала статья Н. Н. Воронина [1962], впервые связавшего проблему атрибуции текста с вопросом о времени и месте включения произведений Мономаха в летопись. К момен-

---

<sup>1</sup> Первые две части работы см. в: Русский язык в научном освещении. 2003. № 2 (6); 2004. № 2 (8). Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (грант № 04-04-0245а).

<sup>2</sup> Определение типа Постной триоди, использованного составителем «Молитвы», было дано М. А. Моминой, установившей, что использованный текст принадлежал к так называемому «Гимовскому» типу, отражающему наиболее ранний восточнославянский извод памятника [Момина 1992].

ту выхода работы Воронина среди исследователей господствовало восходящее к А. А. Шахматову представление о том, что это включение было связано с составлением третьей редакции «Повести временных лет» 1118 г. Между тем, как заметил Н. Н. Воронин, «если бы сочинения Мономаха были включены в “Повесть временных лет”, положенную в начало областного летописания во многих русских княжествах периода феодальной раздробленности, то и комплекс писаний Мономаха был бы не раз повторен в местных летописях. Однако этого нет — он уникален. Следовательно, он существовал долгое время вне летописи». Развивая эту мысль, Н. Н. Воронин писал: «Наличие интересующего нас комплекса сочинений только в отражающем владимирское летописание Лаврентьевском списке позволяет поставить вопрос: не могло ли произойти их включение в “Повесть временных лет” не на юге в 1118 г., а в том же XII в., но во Владимире, в ходе развития владимирского летописания» [Воронин 1962: 267].

Подтверждение этой мысли Воронин нашел в тексте «Молитвы». Схема его рассуждений такова. «Крайний пессимизм» и «мрачная тональность» «Молитвы» заставляют усомниться в принадлежности ее Мономаху, сочинениям которого такой настрой не свойственен. Между тем отдельные пассажи текста перекликаются с памятниками владимирской литературы XII в., связываемыми с именем Андрея Боголюбского: Службой и Словом на Покров Богородицы и Сказанием о празднике Спаса. Отсюда возникает предположение, что «Молитва» была составлена самим Андреем Юрьевичем в последний период его княжения, ознаменованный рядом политических неудач, усугубленных трагизмом надвигавшегося одиночества. С этим хорошо согласуется обращение в «Молитве» к Андрею Критскому, святому покровителю владимирского князя. Таким образом, «Молитва» — это «автограф Андрея, присоединенный им к сочинениям великого деда». По мысли Н. Н. Воронина, подборка сочинений Мономаха какое-то время существовала в виде отдельной тетрадки и только в 1177 г., дополненная «Молитвой», вошла в составленный во Владимире после смерти князя Андрея летописный свод.

Независимо от Н. Н. Воронина и основываясь на совсем иных соображениях, к отчасти сходным выводам пришел Р. Матьесен [1971], сделавший важнейший, после работы Н. Шлякова, шаг в идентификации источников «Молитвы». В последнем, 13-м фрагменте ее основного текста (14-й фрагмент составляют стандартные заключительные формулы), исследователь опознал 4-й тропарь 9-й песни «Канона молебного» Кирилла Туровского. Считая канон авторским произведением Кирилла, созданным заведомо позже 1125 г., Матьесен признал использование его «Молитвой» несовместимым с ее атрибуцией Мономаху. Как и Воронин, Матьесен предположил, что подборка сочинений Мономаха первоначально существовала вне летописи, в виде отдельной тетради. По Матьесену, «тетрадка первоначально содержала только “Поучение”, “Автобиографию” и “Письмо князю Олегу Святославичу” (...) Эти тексты не заполняли полностью

пергаменных листов тетради. Позже, после того как Кирилл Туровский написал свой “Канон молебный”, кто-то использовал пустые пергаменные листы, чтобы сохранить другой текст (или, может быть, ряд других текстов) по собственному выбору: это и есть “Молитва”. Еще позже вся тетрадка была переписана в летопись» [Матьесен 1971: 200].

Работа Матьесена окончательно утвердила в литературе взгляд на «Молитву» как текст, к Мономаху отношения не имеющий. Данный тезис и связанное с ним положение об относительно позднем, не ранее 1170-х гг., включении «Поучения» в летопись, являются в настоящее время общепринятыми, не вызывая разногласий среди исследователей<sup>3</sup>.

Совсем недавно проблема авторства «Молитвы» была вновь затронута А. А. Горским, и снова в связи с вопросом о времени включения текстов Мономаха в летопись. Исследователь обратил внимание на то, что «гипотеза Н. Н. Воронина оправдывает отсутствие произведений Мономаха только в части летописных памятников XII—XIV вв., а именно в памятниках южнорусского летописания. Остается вопрос — почему этих произведений нет во всех других летописях Северо-Восточной Руси, кроме Лаврентьевской» [Горский 2005: 118]. По мнению А. А. Горского, данное обстоятельство «может быть убедительно объяснено только отсутствием этих памятников в распоряжении более ранних летописцев: как в начале XIII в., когда впервые разошлись ветви северо-восточного летописания, так и в 1304 г., когда создавался протограф Лаврентьевской и Троицкой летописей. Скорее всего, первым летописцем, к которому они попали, был Лаврентий. Последний писал свой свод по заказу князя нижегородско-суздальского Дмитрия Константиновича, потомка Мономаха в 8-м или 9-м колене. Резонно предположить, что произведения Мономаха и молитва были получены Лаврентием от князя, а до этого они хранились как реликвии в нижегородско-суздальском княжеском семействе и именно поэтому не предназначались для распространения» [Там же: 119].

В связи с этим исследователем решается и вопрос об атрибуции «Молитвы». Как и Н. Н. Воронин, А. А. Горский придает большое значение двукратному упоминанию в тексте «града св. Богородицы» и особенно словам: «сѣблуди ѿ всако(го) плѣненья вражьа твои гра<sup>ѣ</sup>, Бѣе». Автор «Молитвы», считает он, мог быть лишь представитель северо-восточной ветви Мономаховичей, носивший имя Андрей и княживший в городе, главный храм которого был посвящен Богородице и для которого в момент составления «Молитвы» актуальной была угроза «вражьего пленения». Последнее обстоятельство заставляет отклонить кандидатуру Андрея Боголюбского, в княжение которого Владимир не подвергался такой угрозе. Перебирая альтернативные возможности, А. А. Горский останавливается на двух равновероятных, по его мнению, кандидатах —

---

<sup>3</sup> Из современных авторов, кажется, только П. П. Толочко [2003: 96] придерживается старой атрибуции «Молитвы» Мономаху. Эта точка зрения высказывается им, однако, без дополнительной аргументации.

брате Александра Невского Андрее Ярославиче и его среднем сыне Андрее Александровиче.

**§ 26.** Отдавая должное последовательности, с которой гипотеза А. А. Горского, отправляясь от идеи Н. Н. Воронина, доводит ее до логического завершения, мы не можем тем не менее разделить основных положений этой гипотезы. Как отказ от атрибуции «Молитвы» Мономаху, так и вывод о позднем включении комплекса в летопись представляются нам преждевременными и не учитывающими всей сложности этих вопросов.

Начнем с вопроса об атрибуции «Молитвы». Нахождение ее в составе «Избранного» Мономаха заставляет, пока не доказано обратное, исходить из презумпции того, что Мономах имел отношение к появлению этого текста. Тема молитвы в «Поучении» является одной из главных, что делает завершение подборки молитвенным текстом вполне логичным. С другой стороны, в формальном отношении «Молитва», представляющая собой мозаику из литургических фрагментов, демонстрирует тот же тип литературной работы, что и подборка выдержек из Псалтыри в начале «Поучения». Показательно, что большинство идентифицированных Н. М. Шляковым фрагментов «Молитвы» также происходят из одной книги — Постной триоди, которая цитируется Мономахом и в «Поучении». На этом фоне отказ от атрибуции «Молитвы» Мономаху может оправдываться лишь однозначными свидетельствами, делающими данную атрибуцию невозможной.

Такие свидетельства, на наш взгляд, до сих пор приведены не были. Соображения Н. Н. Воронина о «мрачной тональности» «Молитвы», якобы противоречащей авторству Мономаха, нужно решительно отклонить: за «крайний пессимизм» исследователем были приняты обычные для великопостного богослужения покаянные интонации. Большой интерес представляют наблюдения Воронина, призванные вписать «Молитву» в литературный контекст эпохи Андрея Боголюбского; однако отмеченные им параллели носят слишком общий характер, чтобы строить на них атрибуцию текста.

Факт использования в «Молитве» одного из тропарей канона Кирилла Туровского также не может рассматриваться в качестве непрекаемого аргумента против атрибуции «Молитвы» Мономаху. Отвести этот аргумент теоретически возможно тремя способами: 1) поставив под сомнение атрибуцию канона Кириллу Туровскому; 2) допустив, что «Молитва» и «Канон молебный» использовали общий источник; 3) предположив, что заимствованный из канона тропарь является позднейшим добавлением к композиции из литургических цитат, составленной Мономахом. В первых двух аспектах позиция Матвеева представляется, впрочем, вполне убедительной. Атрибуция канона перу туровского епископа подкрепляется новейшими наблюдениями Н. В. Поньрко [2004: 241—242], обнаружившей важные совпадения между каноном и притчами Кирилла Туровского в литературной технике. Использование в двух произведениях общего источ-

ника пока подтвердить не удастся<sup>4</sup>, хотя теоретически оно и остается возможным. С другой стороны, тот факт, что в обоих текстах соответствующий фрагмент является последним, делает весьма вероятным, что «Молитва» в этом пункте действительно зависит непосредственно от «Канона молебного», а не от его гипотетического источника.

Самого пристального внимания заслуживает, между тем, третья из указанных возможностей. Мозаика из литургических фрагментов, какой является «Молитва», обладает открытой структурой и вполне допускает распространение, которое могло быть осуществлено как до включения «Избранного» Мономаха в летопись, так и после этого, уже на ее страницах. Такая возможность до сих пор не учитывалась: все писавшие о «Молитве» рассматривали ее как единовременно составленный текст. Анализируя другие части «Поучения», мы пытались продемонстрировать выгоды стратификационного подхода к этому памятнику, направленного на выявление в нем разновременных слоев. Этот подход есть все основания распространить теперь и на «Молитву», с той разницей, что здесь мы можем предполагать не последовательные стадии авторской работы над текстом, но распространение компиляции, составленной Мономахом, произведенное уже после его смерти.

**§ 27.** Подтвердить высказанное предположение позволяет анализ композиции «Молитвы», до сих пор рассматривавшейся исключительно в плане идентификации ее источников. В настоящее время из тринадцати фрагментов, образующих основной текст «Молитвы», остаются не идентифицированными три (3, 11, 12, по нумерации Матъесена). При этом все опознанные фрагменты, за исключением тропаря из «Канона молебного», происходят, как установлено Н. В. Шляковым [1900], из одного, в широком смысле, источника — последования богослужения сыропустного воскресения (фрагмент 1), первой (фрагмент 2) и, в особенности, пятой (фрагменты 4—10) недель Великого поста. Очень важно, что относительное

<sup>4</sup> В. М. Шаханова при обсуждении моего доклада на 2-й конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» [Гиппиус 2003] указала на Октоих как источник «Молитвы» и «Канона». Предпринятый по ее совету поиск среди песнопений 5-го гласа Октоиха (именно этот глас обозначен в надписании канона Кирилла), действительно выявил ряд мест, текстуально перекликающихся с обсуждаемым фрагментом. Ср. с приводимым ниже текстом 13-го фрагмента «Молитвы» следующие пассажи из Октоиха: «Не ѡсѣди мене, ни ѡвѣржи мене ѡ лица твоегѡ, многомѡлѣтѣ: мѡлѣть та чѣстѡ рѡждша, и апѣльскїи собѡръ» (утреня четверга, канон св. апостолам, 5-я песнь); «Да не ѡсѣдиши мене во огнь негасѣмый, Хрѣсте Спѣсе мой, мольбами чѣтыа, рѡждшїа тѡа» (повечерие четверга, канон св. Богородице, 5-я песнь) [Октоих 1991: 109, 121]. Как видим, совпадения имеют место на уровне отдельных оборотов и конструкций, используемых автором «Канона молебного» как «строительный материал»; о заимствовании целого тропаря говорить не приходится.

расположение фрагментов в «Молитве» соответствует их последовательности в богослужении. Каково бы ни было происхождение трех остающихся не идентифицированными фрагментов, очевидно, что они в эту последовательность не вписываются, как не вписывается в нее и заключительный 13-й фрагмент, заимствованный из «Канона молебного». Это дает нам основание, в качестве своего рода текстологического эксперимента, мысленно удалить из текста эти четыре фрагмента, сосредоточив внимание на оставшихся девяти. В приводимой ниже записи эти фрагменты пронумерованы римскими цифрами; в скобках дается определение источника по статье Р. Матъесена, с уточнениями на основе списка Триоди ГИМ, Син. 319, XII в.

1 (I). Прмдр̄̄ти наставниче и смыслу давче, несмыслены̄̄ казателю и нищӣ̄ заступниче, оутверди в разум̄̄ мое ср̄̄це, Вл̄̄ко, ты даже ми слово, W̄че, се бо Ѹстнама моима не възбрани впити ти: мл̄̄тве, помилуй падшаго. (Кондак утрени сыропустной нед. 5)

2 (II). Оупованье мое Б̄̄, приб̄̄жище мое Х̄̄, покровь мои С̄̄ты Д̄̄х̄̄. (Молитва Иоаникия в конце великого повечерия в понед. после сыропустного воскресения.)

3. Надеже и покрове мои, не презьри мене, бл̄̄гаа, тебе бо имуще помощницу в печали и в бол̄̄зни, и ѿ злы̄̄ вс̄̄х̄̄, и тебе славлю, преп̄̄таа.

4 (III). И разум̄̄тите и видите, ѿко азъ есмь Б̄̄, испытаа ср̄̄ца и св̄̄дѣи мысли, шбл̄̄чааи д̄̄ла, ѿпалааи гр̄̄хы, судаи сирот̄̄ и оубогу и нищю. (Тропарь 10, следующий за 2-м ирмосом 2-й песни канона св. Марии Египетской, утр. четв. 5-й нед. В. п.)

5 (IV). Всклониса, д̄̄ше моя, и д̄̄ла своа помысли, ѿже зд̄̄ва пре̄̄ ѿчи свои принеси, и капла испусти слезь своӣ̄, и пов̄̄жь ѿв̄̄ д̄̄анья и вса мысли Х̄̄у и вчистиса. (Тропарь 3, следующий за 1-м<sup>6</sup> ирмосом 4-й песни Великого канона Андрея Критского, утр. четв. 5-й нед. В. п.)

6 (V). Андр̄̄а, ч̄̄тныи ѿтче, требл̄̄жныи пастоуше Критьскыи, не престаи моласа за ны чтущаа та, да избуде̄̄ вси гн̄̄ва и печали и тла, гр̄̄ха и б̄̄д̄̄ же, чтуще памать твою в̄̄рно. (Молитва, следующая за Великим канонном Андрея Критского, утр. четв. 5-й нед. В. п.)

7 (VI). Гра̄̄ свои схрани, дв̄̄е м̄̄ти ч̄̄таа, иже ѿ теб̄̄ в̄̄рно цр̄̄твуеть, да тобою кр̄̄пӣ̄са и тоб̄̄ са над̄̄е̄̄, поб̄̄жае̄̄ вса брани, испром̄̄тае̄̄

<sup>5</sup> См. публикацию этого кондака с разночтениями по древним спискам Триоди и Кондакаря: [Момина и Трунте 2005: 537].

<sup>6</sup> У Р. Матъесена — 3-м.

противныа и творить послушеньє<sup>7</sup>. (Вторая молитва, следующая за Великим канонем Андрея Критского, утр. четв. 5-й нед. В. п.)

8 (VII). Ѡ прѣѣтаа мѣи, рожышиа всѣ<sup>х</sup> стѣхъ престѣго Слова, приимши нынѣшнее послушанье ѡ всакиа напасти заступи и грядущиа мѣи къ тебѣ вопыющи<sup>х</sup>. (Кондак 13 акафиста Богородице, утр. суб. 5-й нед. В. п.)

9 (VIII). Молимъ ти са раби твои и прекланяе<sup>м</sup> си колѣни срѣца на<sup>ш</sup>го, приклони оухо твое, чѣтаа, и спси ны въ скорбе<sup>х</sup> погружающаса при<sup>ч</sup>, и сблуди ѡ всако(го) плѣненья вражѣа твои гра<sup>д</sup>, Бѣе. (Тропарь 5, след. за 1-м ирмосом 7-й песни канона, утр. суб.<sup>8</sup> 5-й нед. В. п.)

10 (IX). Пошади, Бѣ<sup>е</sup> наслѣдыа твоего, прѣгрѣшенья наша вса презри, нынѣ на<sup>ш</sup> имѣа молаши<sup>х</sup> та, на земли рожышаа та бе-сѣмене, земную млѣть изволивъ вбратиса, Хѣ<sup>е</sup>, въ члѣвчество<sup>9</sup>. (Тропарь 5, след. за 1-м ирмосом 9-й песни канона, утр. суб.<sup>10</sup> 5-й нед. В. п.)

11. Пошади ма, Спсе, рожышаса<sup>11</sup> и схранъ рожышюу та нетлѣннуоу по рожѣтвѣ, и югда садѣши судити дѣла моа, яко безгрѣшенъ и млѣтивъ, яко Бѣ и члѣвколюбець.

12. Дѣо прѣѣтаа, неискусна браку, бѣговбрадованаа, вѣрны<sup>м</sup> направленье, спс(и) ма погыбшаго, к снѣ си вопыющи.

13. Помилуи ма, Гѣи, помилуи, егда хоцѣши соудити, не всуди ме[не] въ угнь, ни ѡбличи мене яростью си, моли<sup>т</sup> та дѣа чѣтаа рожышаа та, Хѣ, и мно<sup>ж</sup>ство англѣ и мчнѣк зборь. (4-й тропарь девятой песни «Канона молебного» Кирилла Туровского.)

14. О Хѣе Їсѣвъ Гѣдѣ наше<sup>м</sup>, емоуже подобае<sup>т</sup> чѣть и слава, Ѡцѣю и Снѣу и Стѣму Дѣу, всегда і нынѣ, при<sup>ч</sup>, въ<sup>к</sup> [ПСРЛ 1: 255—256].

<sup>7</sup> Текст сильно искажен. В Триоди (ГИМ, Син. 319): «Градъ свои схрани. дѣвице мати чистаа . иже о тобѣ вѣрно чьсарьствоуесть, да тобою крѣпимъ тебѣ са надѣемъ . побѣжають вса брани . испромѣтаесть противныа . и творить послушнюе». Здесь также не обошлось без ошибки: *побѣжають* вместо *побѣжасятъ*. Причина искажения текста в Лавр. — переосмысление страдательных причастий *крѣпимъ* и *надѣемъ* как форм 1-го л. мн. ч.

<sup>8</sup> У Р. Матъесена — воскресения.

<sup>9</sup> Текст искажен; в Триоди (ГИМ, Син. 319): «Пошади боже наслѣдыа твоего . прѣгрѣшениа наша . вса прѣзрѣа нынѣ . на се имѣа . оумалающа<sup>т</sup> та на земли бе-сѣмене рожышюу та земельноу<sup>ю</sup> милость изволивъ въобразитиса христе въ чловѣчество». Ошибка: *оумалающа<sup>т</sup>* вместо *оумалающюу*. Ср. в печатной Триоди: «на сне имѣа моляшюу тя» [Матъесен 1971: 195].

<sup>10</sup> У Р. Матъесена — воскресения.

<sup>11</sup> Вместо *рожьса*.



Рассмотренные отдельно, девять идентифицированных Шляковым фрагментов составляют композицию очень своеобразной структуры. Прежде всего заметим, что число этих фрагментов равно числу песней литургического канона. Четыре фрагмента — III, IV, VIII, IX — представляют собой тропари, взятые соответственно из 2-й, 4-й, 7-й и 9-й песней канона<sup>12</sup>. Обращает на себя внимание, во-первых, возрастающий порядок номеров песней, из которых берутся тропари; во-вторых, тот факт, что в двух случаях номер песни совпадает с номером фрагмента: фрагмент IV взят из 4-й песни, а фрагмент IX — из 9-й.

С точки зрения состава и содержания фрагментов, эта девятичастная композиция обнаруживает симметричное устройство. Занимающий в ней срединное положение фрагмент V является единственным, обращенным к святому, творцу великопостного канона Андрею Критскому. Относительно этого центрального фрагмента противопоставляются группы I—IV и VI—IX; обозначим их соответственно как А и В. В обеих группах третью и четвертую позицию занимают уже упомянутые тропари из четных (в группе А) и нечетных (в группе В) песней канона. В обеих группах имеется также кондак (на первой позиции в группе А и на второй в группе В). Наконец, в обеих группах присутствует фрагмент, определяемый Матьесеном как «молитва». Это определение создает впечатление полной тождественности составов двух групп (кондак + молитва + два тропаря), однако оно, скорее всего, является иллюзией: в действительности две «молитвы» представляют собой различные по своему литургическому статусу единицы. Впрочем, структурное сходство групп А и В и без того оказывается очень значительным.

На фоне этого сходства нельзя не заметить различия в содержании двух групп. Молитвословия группы В объединяет богородичная тематика: во всех фрагментах этой группы Богородица или является адресатом обращения (фрагменты VI, VII, VIII) или же упоминается, как во фрагменте IX. Между тем в группе А упоминания Богородицы отсутствуют, в этой части текста мысль молящегося обращена к Богу и лицам святой Троицы.

Симметричной относительно фрагмента V рассматриваемая композиция является и с точки зрения субъекта молитвословий. Во всех фрагментах группы А этот субъект индивидуален; во всех фрагментах группы В — коллективен. Можно сказать, что доминирующей темой в первой части композиции является личное покаяние перед лицом Господа, тогда как во второй — общее моление к Богородице о защите и предстательстве.

Кажется совершенно невероятным, чтобы эта упорядоченная в нескольких независимых друг от друга аспектах структура, которую мы получаем, исключив из рассмотрения три неидентифицированных фрагмента

<sup>12</sup> Фрагменты V и VI, определенные Матьесеном как молитвы, вообще говоря, также представляют собой тропари, однако относящиеся не к одной песни, а к канону в целом, что делает оправданным отделение их от «обычных» тропарей.

«Молитвы» и заключительный тропарь Кирилла Туровского, была лишь игрой случая. При «восстановлении» исключенных фрагментов от композиционной симметрии не остается и следа: вместо девяти фрагментов мы получаем тринадцать, единственное в своем роде обращение к Андрею Критскому перестает быть центром композиции, обращение к Богородице во 2-м фрагменте нарушает содержательное единство начала текста (группы А) и т. д. При этом никакой новой композиционной схемы, которая бы могла связать текст «Молитвы» в целом, выявить не удастся. Можно сказать, конечно, что в мозаике, какой является «Молитва», могло и не быть строгой композиции. Но чем объяснить тогда, что она столь явственно выступает, когда мы устраним из текста четыре фрагмента, не связанных с богослужением Великого поста?

Единственное объяснение, на наш взгляд, заключается в том, что три неидентифицированных фрагмента и тропарь из «Канона молебного» Кирилла Туровского являются позднейшими добавлениями к исходному тексту, представлявшему собой чрезвычайно оригинальную молитвенную композицию на темы великопостного богослужения.

**§ 28.** Главное следствие из предложенной выше стратификации «Молитвы» очевидно: разграничение в тексте исходной основы и позднейших дополнений устраняет препятствия к атрибуции первоначального текста Мономаху; идейная же созвучность «Молитвы» другим текстам Мономаха и ее связь с открывающей «Поучение» подборкой псалтырных цитат (текста также мозаичной композиции) делают такую атрибуцию более чем вероятной.

В свете этой атрибуции особый интерес представляет обращение к Андрею Критскому, выполняющее в реконструируемой первоначальной композиции «Молитвы» роль центра. Такое положение этого фрагмента позволяет с еще большей уверенностью, чем это делалось ранее, предполагать патрональный характер обращения. Не противоречит ли это авторству Мономаха? На наш взгляд, противоречия здесь нет. В принципе можно было бы предположить, что Мономах обращается к патрону своего отца — тот факт, что святым покровителем Всеволода Ярославича был, по-видимому, не Андрей Критский, а Андрей Первозванный, большого значения не имеет: как показали новейшие исследования, почитание соименных святых было распространено в древнерусской княжеской среде. «Не исключено, — замечают по этому поводу А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский [2006: 472], — что для самих Рюриковичей, живших на рубеже XI—XII вв., совокупный патронат святых тезок имел не меньшее значение, чем выделенное покровительство конкретного святого» (см. также: [Лифшиц 1983; Лосева 2001a]). В контексте «Молитвы» творец великого покаянного канона Андрей Критский выступал бы в таком случае естественным «заместителем» Андрея Первозванного как «главного» патронального святого Всеволода Ярославича.

Возможно, однако, и альтернативное объяснение, которое представляется нам более вероятным. Можно думать, что Мономах обращается здесь

к Андрею Критскому как патрону или, точнее, одному из патрональных святых своего сына Андрея (Доброго)<sup>13</sup>. Такая трактовка очень хорошо согласуется с разделяемым нами предположением Н. Шлякова, согласно которому «Поучение» в редакции 1117 г. было родительским благословением Мономаха отправлявшемуся на первое княжение во Владимир семнадцатилетнему Андрею (см. [Гиппиус 2003а: 92—93]). В этой ситуации завершение «Поучения» молитвенным текстом, выстроенным вокруг обращения к святому покровителю Андрея, оказывается более чем уместным. В других местах «Поучения» Мономах наставляет детей, как им следует молиться и приводит тексты молитв, которые им следует произносить. Заключительная «Молитва» органично входит в этот ряд. Составленная Мономахом, она может быть понята как предназначенная для чтения ее Андреем. Такая молитва, написанная отцом для сына, является для последнего не чем иным, как «отней молитвой», с упоминания которой начинается свое «Поучение» Мономах: «... колико бо сблюдь по мл̑ти своеи и по штни мл̑твѣ ѿ всѣ̑ бѣдь» [ПСРЛ 1: 240].

Упоминания «отней молитвы» неоднократно встречаются в летописных рассказах о событиях XII в. (см. [Сазонов 1999]); характерно, однако, что все князья, которым она помогает в битвах, являются потомками Мономаха — «отня молитва» составляет, таким образом, своего рода семейную традицию Мономашичей [Литвина и Успенский 2006: 126—127]. В чем именно заключалась эта традиция, из летописных контекстов не вполне ясно; ее предложенная выше трактовка, очевидно, не исчерпывает данного понятия, которое к тому же могло, по-видимому, эволюционировать, наполняясь новыми смыслами. Думать так позволяет следующее обстоятельство. Во всех, кроме одного, контекстах с упоминанием «отней молитвы» (которая может быть также «молитвой отней и дедней», а в одном случае также и прадеда) так называется молитва умершего (и церковно не канонизированного) предка; это дало основание В. А. Комаровичу [1960: 87—89] предположить полуязыческий характер «отней молитвы» и связать ее с распространенным в русской княжеской среде культом рода. Исключение — очевидно, далеко не случайное, — составляет хронологически самое раннее упоминание данного явления. Замечательным образом, оно относится именно к Андрею Доброму, которому «молитва отца его» помогает еще при жизни Владимира Мономаха, в 1123 г.

<sup>13</sup> В честь кого именно из святых Андреев был назван младший сын Мономаха, доподлинно не известно. Свидетельство Тверской летописи о наречении ему имени на память св. Андрея Стратилата, представляет собой, по-видимому, позднюю реконструкцию [Литвина и Успенский 2006: 128—129]. Впрочем, уже отмеченный факт синкретического почитания князьями домонгольского времени своих святых тезок лишает данный вопрос того критического значения, которое склонен придавать ему А. А. Горский [2005: 123], оспаривая нашу точку зрения.

Это происходит во время осады Владимира Волынского польско-чешско-венгерской ратью, приведенной к городу непокорным двоюродным племянником Владимира Мономаха Ярославом Святополчицем. Последний, согласно Ипатьевской летописи, «надѣаса на множество вои, и молваше тако Андрѣви и горожаномъ: “То есть градъ мои, оже са не отворите, ни выидете с поклономъ, то оузрите: завѣтра приступлю къ граду и възму городъ”. Андрѣи же, имаше надежу велику на Ба съ всеми людми своими и на ѿца своего млтву надѣашеться». Возгордившийся Ярослав погибает от рук нанятых им поляков: «И тако оумре Ярославъ, единъ оу толцѣ силѣ вои, за великую гордость его, понеже не имѣаше на Ба надежи, но надѣашеться на множество вои» [ПСРЛ 2: 287].

В том, что первым из русских князей, кому помогает «отня молитва», оказывается Андрей Добрый, для которого, как мы предположили, Мономахом была написана «Молитва», мы видим серьезное подтверждение нашей гипотезы. Нельзя не отметить также следующих фактов: Владимир Волынский, соборная церковь которого была посвящена Успению Богоматери<sup>14</sup>, безусловно был «городом св. Богородицы» и вплоть до смерти Ярослава Святополчича постоянно находился под угрозой «плененья вражьего» (ср. фрагменты 7 (VI) и 9 (VIII) «Молитвы»). Надежда на Бога является темой второго фрагмента «Молитвы» («Оупованье мое Бѣ...»), которая в этом пункте обнаруживает связь с подборкой псалтырных цитат в «Поучении» (ср. начало последней: «Вскую печална єси, дше моа? вскую смущаєши ма? Оупова на Ба, тако исповѣмса єму» [Пс. 41: 6, 12; 42: 5])<sup>15</sup>.

**§ 29.** Предлагаемая трактовка «Молитвы» проливает свет и на дальнейшую судьбу сочинений Мономаха. Тот факт, что «Молитва», как и в целом «Поучение» в редакции 1117 г., писалась Мономахом для Андрея, позволяет понять, почему «Избранное» Мономаха дошло до нас в составе одного из списков северо-восточной ветви рукописной традиции ПВЛ, восходящей к рукописи Сильвестра. Последний, как известно, был с 1118 г. до своей смерти в 1123 г. епископом Переяславля Южного, в котором впоследствии княжил и где умер в 1142 г. Андрей Добрый. Можно думать, что тетрадка с сочинениями Владимира Мономаха до смерти Андрея Доброго сохранялась в Переяславле, а после нее была присоединена к епископской летописи (о том, как именно это было сделано, см. ниже), вместе с которой в дальнейшем попала во Владимир при Андрее Боголюбском. Особо отметим, что, согласно предположению А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенского

<sup>14</sup> Каменная церковь Успения Богоматери была заложена во Владимире около 1156 г. [Раппопорт 1982: 106], однако есть все основания думать, что то же посвящение имел и предшествовавший ей деревянный храм.

<sup>15</sup> Особо показательным это сходство делает тот факт, что «Молитва» здесь отступает от своего источника. В каноническом тексте «Молитвы Иоаникия» вместо «Оупованье мое Бѣ...» читается «Оупованье мое Отець...» (см. [Матѣсен 1971: 193]).

[2006: 80], третий сын Юрия Долгорукого был наречен Андреем в честь своего дяди Андрея Доброго, по «ряду», заключенному последним со своим братом Юрием. Переход заканчивавшейся «андреевской» молитвой подборки сочинений Мономаха из дома его сына Андрея в дом его внука Андрея выглядит на этом фоне закономерной судьбой семейной реликвии.

В связи с реконструируемой таким образом историей «Молитвы» заслуживают внимания уже упоминавшиеся наблюдения Н. Н. Воронина. Хотя предположение исследователя о составлении «Молитвы» в целом Андреем Боголюбским не подтверждается, крайне соблазнительно видеть в нем редактора, дополнившего текст «Молитвы» четырьмя новыми фрагментами. Несколько обстоятельств свидетельствуют, как кажется, в пользу этой возможности. Во-первых, само по себе распространение текста молитвы, составленной Мономахом, естественно считать делом рук кого-то из его потомков, и Андрей Боголюбский, чьи литературные занятия надежно свидетельствуются авторством слова о празднике 1 августа (см. [Забелин 1895; Филипповский 1983]), оказывается в этом смысле наиболее подходящей кандидатурой (заметим, что других «писателей» среди русских князей XI—XIV вв. попросту не известно). Во-вторых, введение в «Молитву» в качестве ее заключительного фрагмента тропаря «Канона молебного» Кирилла Туровского хорошо согласуется со сведениями проложного жития Кирилла [Никольский 1906: 63] о переписке, в которой туровский епископ состоял с Андреем Юрьевичем, имевшим, таким образом, возможность быть в курсе литературных трудов своего корреспондента.

Определенный интерес в данной связи могут представлять наблюдения над техникой включения в текст «Молитвы» дополнительных фрагментов. Нарушая реконструированную исходную композицию, эти фрагменты в то же время тематически и текстуально увязаны с предшествующими им фрагментами основного текста «Молитвы». Элементом, объединяющим фрагмент 3 с фрагментом 2 (II), является упоминание «покрова». Причем если в основном тексте «Молитвы» речь идет о покрове Святого духа, то в дополнительном фрагменте говорится о покрове Богородицы. Именно этот фрагмент в первую очередь имел в виду, говоря о параллелях к «Молитве» в Слове и Службе на Покров, Н. Н. Воронин, отстаивавший гипотезу об учреждении праздника Покрова Богородицы Андреем Боголюбским (см. [Воронин 1965]). Хотя в настоящее время данный вопрос остается дискуссионным<sup>16</sup>, причастность Андрея Юрьевича, если не к установлению, то во

<sup>16</sup> Гипотезу Н. Н. Воронина об установлении праздника Покрова Богородицы Андреем Боголюбским в 1160-х гг. решительно поддерживает М. Б. Свердлов [2003: 616—617]; ее разделяют также О. В. Лосева [2001: 107—108], А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский [2006: 130]. Альтернативная точка зрения, восходящая к архиеп. Сергию [1898], предполагает появление праздника в Киеве в первой половине XII в.; см. из современных работ: [Александров 1983; Плюханова 1995: 23—62; Шалина 2005: 349—382].

всяком случае, к распространению праздника в Северо-Восточной Руси, кажется несомненной. Упоминание Покрова Богородицы в первом из дополнительных фрагментов «Молитвы» выглядит поэтому довольно симптоматичным.

Связующим звеном между вторым дополнительным фрагментом (11) и заключительным фрагментом основного текста является начальное *пощадн* *м.а.*, а также причастие *рожьшия*. Новым во фрагменте 11 является именование Христа Спасом (единственный раз в тексте «Молитвы!»), а также ряд эпитетов, один из которых — *милостивъ* — заставляет вспомнить о празднике Всемилоствитого Спаса, уже несомненно учрежденном в Северо-Восточной Руси Андреем Боголюбским. Разумеется, само по себе это сочетание не содержит в себе ничего специфического и может рассматриваться как исторически неслучайное лишь в связи с другими уже указанными фактами.

**§ 30.** Итак, мы находим вполне вероятным, что составленная Владимиром Мономахом для сына Андрея «Молитва» была впоследствии дополнена во Владимире Андреем Юрьевичем Боголюбским. Перспективным выглядит в связи с этим и предположение Н. Н. Воронина о включении подборки сочинений Мономаха во владимирский летописный свод 1177 г. Данному предположению противоречит, казалось бы, факт присутствия подборки в одном только Лаврентьевском списке. Согласно А. А. Горскому [2005], «Поучение», будь оно включено во владимирский свод 1177 г., непременно отразилось бы не только в Лаврентьевской, но и в других летописях, базирующихся на владимирской летописной традиции конца XII в.: Троицкой, Радзивиловской и Московско-Академической, а также Летописце Переяславля Суздальского. Коль скоро «Поучение» в этих памятниках отсутствует, считает исследователь, приходится предполагать его двукратное исключение из летописи: при составлении свода 1205 г. — протографа Радзивиловской летописи и Летописца Переяславля Суздальского, и при составлении Троицкой летописи в начале XV в. Находя вероятность этого ничтожно малой, А. А. Горский заключает, что в состав летописи «Поучение» включил сам Лаврентий в 1377 г.

Логика этого рассуждения понятна, но уязвима. Из числа летописей, в которых должно было бы обнаружиться «Поучение», вставленное во владимирский свод 1177 г., нужно прежде всего исключить Летописец Переяславля Суздальского. Этот памятник передает текст ПВЛ со значительными сокращениями, композиционно перерабатывая его; статья 1096 г. в нем как таковая отсутствует, а выдержки из нее, касающиеся половцев, включая и рассказ Гюряты Роговича, перед которым «Поучение» читается в Лаврентьевской летописи, внесены в статью 1091 г. Ожидать появления текстов Мономаха в этом контексте не приходится.

Нет также необходимости предполагать исключение «Поучения» при создании протографа Радзивиловской летописи. Считая такое допущение

необходимым для принятия тезиса о раннем проникновении текстов Мономаха во владимирское летописание, А. А. Горский исходит, очевидно, из представления о лаврентьевской и ипатьевской группах списков как двух параллельных и независимых друг от друга ветвях рукописной традиции ПВЛ. Между тем анализ разночтений ПВЛ недвусмысленно показывает, что при создании протографа Радзивилловского и Московско-Академического списков помимо списка «лаврентьевского» типа был использован также список «ипатьевского» типа, к которому восходит значительная часть текста ПВЛ в Радзивилловской летописи (см. [Гиппиус 2002]). Явные признаки ориентации на этот второй источник имеются и в статье 1096 г. (в том числе в рассказе Гюряты Роговича); следовательно, отсутствие сочинений Мономаха в Радзивилловской летописи нет необходимости объяснять исключением их при переписке: составитель ее протографа мог просто ориентироваться здесь на свой «ипатьевский» источник, в котором «Поучения» не было.

Допущение двух независимых друг от друга изъятий «Поучения» из летописи, становится, таким образом, излишним. Единственное, что действительно нужно для принятия тезиса Н. Н. Воронина, это предположение, что подборку произведений Мономаха, читавшуюся в своде 1304 г., изъязил из статьи 1096 г. составитель Троицкой летописи. Учитывая полную неуместность положения этой подборки в середине летописной статьи, а также митрополичий, а не княжеский, характер Троицкой летописи, такое поведение сводчика нужно считать вполне оправданным. Необходимо также иметь в виду, что в отличие от летописных сводов середины XV в. и более поздних, свободно вбиравших в себя самые разные тексты нелетописного происхождения, Троицкая летопись, как и ее предшественники, представляла собственно летописное начало в намного более «чистой» форме. В этом смысле включение текстов Мономаха в летопись было отступлением от традиции, а их исключение из нее — нормальной реакцией традиции на попадание в нее «инородного тела».

**§ 31.** В пользу достаточно раннего, до конца XII в., включения текстов Мономаха в летопись, свидетельствует, на наш взгляд, и анализ технической стороны этой операции. Положение, занимаемое подборкой в статье 1096 г., заключает в себе известный парадокс. С одной стороны, оно носит явно случайный характер: хотя помещение «Избранного» Мономаха именно под этим годом может объясняться тем, что в 1096 г. Мономахом было написано «Письмо к Олегу», летописец не мог сознательно поместить подборку между рассказом Гюряты Роговича и пассажем о происхождении половцев, комментарием к которому этот рассказ является. Это полностью оправдывает точку зрения, согласно которой тетрадь с текстами Мономаха была просто вложена в кодекс, заключавший в себе текст ПВЛ, и при последующей переписке была принята за одну из тетрадей этого кодекса. Именно так представлял себе дело М. Д. Приселков [1939: 186—188].

Отмеченный выше парадокс заключается в том, что, будучи, таким образом, кодикологически случайным, место вставки в летопись сочинений Мономаха, оказывается неслучайным текстологически. Дело в том, что следующий за вставленной подборкой рассказ Гюряты Роговича сам по себе имеет вставное происхождение. А. А. Шахматов связывает появление его в ПВЛ с составлением в 1118 г. ее третьей редакции, отразившейся в первую очередь в ипатьевской группе списков, но оказавшей воздействие и на лаврентьевскую ветвь традиции, восходящую ко второй, силвестровской редакции 1116 г. Присутствие Рассказа Гюряты в Лаврентьевской летописи А. А. Шахматов объяснял именно этим влиянием со стороны третьей редакции. Связывая с составлением третьей редакции ПВЛ и создание «Поучения» в его окончательном виде, Шахматов полагал, что в Лаврентьевскую летопись или ее протограф «Поучение» попало вместе с рассказом Гюряты из некоего «подсобного источника», использовавшего Владимирский полихрон начала XIV в., в котором отразилась и третья редакция ПВЛ [Шахматов 1938: 23—24]. Это сложное построение, однако, не в состоянии объяснить исчезновения «Поучения» из летописей Ипатьевской группы, где, казалось бы, оно и должно было в первую очередь читаться. С другой стороны, в настоящее время доказано, что «Владимирский полихрон», игравший столь значительную роль в реконструкциях Шахматова, в действительности никогда не существовал [Лурье 1976: 19—21]; да и отношения Лаврентия с его «подсобным источником» предстают в изображении Шахматова чересчур запутанными.

Справедливо отказавшись от шахматовского объяснения, М. Д. Приселков закрыл глаза на факт следования в Лаврентьевской летописи вставного комплекса сочинений Мономаха за вставным же рассказом Гюряты; проигнорировала этот факт и вся последующая историография. В сочетании этих двух вставок можно, конечно, увидеть случайное совпадение, но достоверность реконструкции от такого допущения не выигрывает. Не решает проблемы и отказ от трактовки рассказа Гюряты как вставки редакции 1118 г. Вопреки критике данного звена шахматовской реконструкции в работах [Мюллер 1967; Творогов 1997; Тимберлейк 2001] мы считаем существование «постсилвестровской» редакции ПВЛ убедительно доказанным Шахматовым и приводим ряд дополнительных доводов в пользу этой гипотезы (см. [Гиппиус 2007]).

Нахождение подборки сочинений Мономаха перед вставным рассказом Гюряты может объясняться двояко. С одной стороны, вслед за Шахматовым, его можно было бы объяснять одновременностью осуществления двух вставок, возведя их к общему источнику; однако, как мы видели, рассуждения в этом направлении не привели Шахматова к сколько-нибудь убедительным выводам. Альтернативное объяснение апеллирует к кодикологической специфике рукописи, в которую была вставлена тетрадь с сочинениями Мономаха: нужно предположить, что рассказ Гюряты открывал в этой рукописи новую тетрадь, добавленную к основному блоку книги.



Согласно реконструкции, подробно обосновываемой в [Гиппиус 2007], именно такой вид приобрел протограф лаврентьевской группы, после внесения в него наиболее существенных вставок редакции 1118 г. Явление, которое Шахматов описывает как «обратное» влияние третьей редакции на вторую в процессе взаимодействия летописных сводов XIV в., представляется нам как «обновление» самой рукописи 1116 г., осуществленное еще при жизни Сильвестра (возможно, даже им самим) путем замены нескольких тетрадей в конце кодекса; при этом первая из тетрадей, содержащих новый, отредактированный текст, начиналась рассказом Гюряты. В месте присоединения новых тетрадей блок отредактированного таким образом кодекса мог несколько распасться, и в этот распад впоследствии было проще всего вставить еще одну тетрадь, содержащую «Избранное» Мономаха. Произошло это, как мы предположили выше, в Переяславле Южном, где находилась рукопись Сильвестра и где у Андрея Доброго сохранялось Мономахово «Поучение». В таком виде, со вставленной внутрь него тетрадью с сочинениями Мономаха, рукопись (в которой текст ПВЛ был продолжен погодной летописью) могла быть использована составителем владимирского свода 1177 г. При переписке в его составе «Поучения» текст «Молитвы» был воспроизведен с добавлениями, к появлению которых, возможно, был причастен внук Мономаха, Андрей Юрьевич Боголюбский.

## Л и т е р а т у р а

Александров 1983 — А. Александров. Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // Журнал Московской патриархии. 1983. № 10. С. 74—78; № 11. С. 69—72.

Воронин 1962 — Н. Н. Воронин. О времени и месте включения в летопись сочинений Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник: А. В. Арциховскому к 60-летию со дня рождения и 35-летию научной, педагогической и общественной деятельности. М., 1962. С. 265—271.

Воронин 1965 — Н. Н. Воронин. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // Византийский временник. 1965. Т. 26. С. 208—218.

Воскресенский 1893 — Поучение детям Владимира Мономаха / Ред. и примеч. В. А. Воскресенского. СПб., 1893.

Гиппиус 2002 — А. А. Гиппиус. О критике текста и новом переводе-реконструкции Повести временных лет // Russian Linguistics. 26 (2002). P. 63—126.

Гиппиус 2003а — А. А. Гиппиус. Сочинения Владимира Мономаха: Опыт текстологической реконструкции. I // Рус. яз. в науч. освещении 2003. № 2 (6). С. 61—99.

Гиппиус 2003б — А. А. Гиппиус. К атрибуции молитвенного текста в «Поучении» Владимира Мономаха // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2003. 4 (14). С. 13—14.

Гиппиус 2007 — А. А. Гиппиус. К проблеме редакций Повести временных лет // Славяноведение (в печати).

Горский 2005 — А. А. Горский. К вопросу о судьбе произведений Владимира Мономаха // Неисчерпаемость источника: Сб. к 70-летию В. А. Кучкина. М., 2005. С. 117—123.

Забелин 1895 — И. Е. Забелин. Следы литературного труда Андрея Боголюбского // Археологические известия и заметки. М., 1895. № 2—3. С. 45—46.

Комарович 1960 — В. А. Комарович. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 84—104.

Литвина и Успенский 2006 — А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. Выбор имени у русских князей: Династическая история сквозь призму антропониимики. М., 2006.

Лифшиц 1983 — Л. И. Лифшиц. Об одной ктиторской композиции в росписи Нередицы // Древний Новгород: История, искусство, археология. М., 1993. С. 188—196.

Лихачев 1983 — Д. С. Лихачев. Текстология. На материале русской литературы XI—XVII вв. Л., 1983.

Лосева 2001 — О. В. Лосева. Русские месяцесловы XI—XIV вв. М., 2001.

Лосева 2001a — О. В. Лосева. Патрональные святые русских князей (летописи, месяцесловы, сфрагистика) // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти: XIII чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 11—13 апреля 2001: Мат-лы конф. М., 2001. С. 126—133.

Лурье 1976 — Я. С. Лурье. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976.

Матъесен 1971 — Р. Матъесен. Текстологические замечания о произведении Я. С. Лурье // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 192—201.

Момина 1992 — М. А. Момина. Проблема правки славянских богослужебных книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 200—219.

Момина и Трунте 2005 — Triodion und Pentekostarion. Nach slavischen Handschriften des 11.—14. Jahrhunderts. T. I: Vorfastenzeit / Hrsg. M. A. Momina und N. Trunte. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2005 [Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 110].

Мюллер 1967 — L. Müller. Die «dritte Redaktion» der sogenannten Nestorchronik // Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag. Heidelberg, 1967. S. 171—186.

Никольский 1906 — Н. Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XII вв.). СПб., 1906.

Октоих 1991 — Октоих сиреч Осмогласник. Т. 2. М., 1991.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М., 1962. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908.

Плюханова 1995 — М. Б. Плюханова. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

Понырко 2004 — Н. В. Понырко. Покаянные каноны Кирилла Туровского (вопросы атрибуции) // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 240—263.

Приселков 1939 — М. Д. Приселков. История рукописи Лаврентьевской летописи и ее изданий // Учен. зап. Лен. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. 1939. Т. 19. С. 175—197.

Раппопорт 1982 — П. А. Раппопорт. Русская архитектура X—XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982.

Сазонов 1999 — С. В. С а з о н о в. «Молитва мертвых за живых» в русском летописании XII—XV вв. // Россия в IX—XX вв. Проблемы истории, историографии и источниковедения. М., 1999.

Свердлов 2003 — М. Б. С в е р д л о в. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. СПб., 2003.

Сергий 1898 — С е р г и й, архиеп. Св. Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы. СПб., 1898.

Творогов 1997 — О. В. Т в о р о г о в. Существовала ли третья редакция «Повести временных лет»? // In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 203—209.

Тимберлейк 2001 — А. T i m b e r l a k e. Redactions of the Primary Chronicle // Рус. яз. в науч. освещении. 2001. № 1. С. 219—238.

Толочко 2003 — П. П. Т о л о ч к о. Русские летописи и летописцы X—XIII вв. СПб., 2003.

Филипповский 1983 — Г. Ю. Ф и л и п п о в с к и й. «Слово» Андрея Боголюбского о празднике 1 августа // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1983. С. 75—84.

Шалина 2005 — И. А. Ш а л и н а. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005.

Шахматов 1916 — А. А. Ш а х м а т о в. Повесть временных лет. Т. 1. Пг., 1916.

Шахматов 1938 — А. А. Ш а х м а т о в. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.; Л., 1938.

Шляков 1900 — Н. В. Ш л я к о в. О Поучении Владимира Мономаха // ЖМНП. 1900, май, ч. 329. С. 96—138; июнь, ч. 329. С. 209—258; июль, ч. 330. С. 1—21.