Научная статья
DOI: 10.15393/j9.art.2026.17982
EDN: BKPRCM

Концепция «славить Бога на славянском языке» как источник апофатической направленности художественности русской литературы XIX в.

Д. Л. Башкиров

Белорусский государственный университет
(*г. Минск, Республика Беларусь*)

e-mail: Bashkirov_dl@mail.ru

Аннотация. В статье перевод на церковнославянский язык Евангелия рассмотрен как уникальный феномен распространения христианства («кирилло-мефодиевское наследие»), обусловленный той стороной греческого Православия, которая сложилась в результате деятельности Вселенских соборов. Реконструкция концепции перевода «славить Бога на славянском языке» напрямую связывает его с инобытийной, внутренней сущностью христианства, явившей себя на языке вселенской культуры. Эта связь определяет апофатическую позицию религиозного и светского начал, характеризующую сложившийся под воздействием перевода на восточнославянской почве тип культуры. «Кирилло-мефодиевское наследие», отразив внутреннюю направленность христианства («ядерный потенциал»), преобразовалось в смысловую целостность («ядро»), обнаруживающееся в светском окружении в своих динамических проявлениях. В рамках данного типа культуры возникает художественно-эстетическая ситуация препозиции смысла по отношению к «буквальности», которой обусловлена образность не восхождения («овнешнения»), а нисхождения, проницания явлений действительности евангельским единомыслием (воплощение). В данном значении «кирилло-мефодиевское наследие» выступает как источник художественно-эстетических принципов, которые определяют сущностные черты русской литературы XIX в., находящиеся под слоем вторичных признаков, производных от европоцентрической литературной модели.

Ключевые слова: христианство, перевод, смысл, славянский, апофатический, вселенский, трансплантация, ядро, позиция, влияние

Для цитирования: Башкиров Д. Л. Концепция «славить Бога на славянском языке» как источник апофатической направленности художественности русской литературы XIX в. // Проблемы исторической поэтики. 2026. Т. 24. № 4. С. 50–73. DOI: 10.15393/j9.art.2026.17982. EDN: BKPRCM

© Д. Л. Башкиров, 2026

Original article
DOI: 10.15393/j9.art.2026.17982
EDN: BKPRCM

The Concept "to Praise God in Slavic Language" as a Source of the Apophatic Artistic Orientation of 19th-Century Russian Literature

Dmitry L. Bashkirov
Belarusian State University
(*Minsk, Republic of Belarus*)
e-mail: Bashkirov_dl@mail.ru

Abstract. This article examines the translation of the Gospel into Church Slavonic as a unique phenomenon in the spread of Christianity — the "Cyrillo-Methodian heritage" — conditioned by that aspect of Greek Orthodoxy which took shape through the activity of the Ecumenical Councils. Reconstructing the concept of translation as "praising God in the Slavonic language" links it directly to the other-being, inner essence of Christianity, which manifested itself in the language of universal culture. This connection determines the apophatic position of the religious and secular principles that characterizes the type of culture which developed on East Slavic soil under the influence of this translation. The "Cyrillo-Methodian heritage," having reflected the inner orientation of Christianity (its "nuclear potential"), was transformed into a semantic wholeness (a "core") that reveals itself in its dynamic manifestations within a secular environment. Within this type of culture, there arises an artistic-aesthetic situation in which meaning is posited prior to "literalness," and this conditions an imagery not of ascent ("outward manifestation") but of descent — the permeation of the phenomena of reality by Gospel unanimity (incarnation). In this sense, the "Cyrillo-Methodian heritage" acts as a source of artistic-aesthetic principles that determine the essential features of 19th-century Russian literature, which lie beneath a layer of secondary characteristics derived from the Eurocentric literary model.

Keywords: christianity, translation, meaning, Slavic, apophatic, ecumenical, transplantation, core, position, influence

For citation: Bashkirov D. L. The Concept "to Praise God in Slavic Language" as a Source of the Apophatic Artistic Orientation of 19th-Century Russian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2026, vol. 24, no. 4, pp. 50–73. DOI: 10.15393/j9.art.2026.17982. EDN: BKPRCM (In Russ.)

Перевод с греческого на славянский язык Священного Писания, его концепция «славить Бога на славянском языке», бытование на восточнославянской почве позволяют рассматривать данное явление как уникальный феномен распространения христианства («кирилло-мефодиевское наследие»), сложившийся под воздействием стечения важнейших культурно-исторических, духовных обстоятельств.

В данном аспекте «перевод» выходит за рамки вопроса о влиянии-трансплантации [Лихачев: 12–21] византийской культуры или ее фрагмента [Живов: 320] на восточнославянскую почву и связан с определенным моментом распространения христианства — деятельностью Вселенских соборов, в которой нашла разрешение инобытийная (не от мира сего) и одновременно всемирная сущность христианства. Момент явил внутреннюю направленность христианства на языке вселенской культуры как ее проницание смыслом и истиной, в котором обнаруживала свою полноту (всемирность) заповедь распространения. В культуре Византии он попал под влияние взаимодействия светской и религиозной культур, утратив центростремительный потенциал.

Первичный импульс письменности, как его можно вычленить из совокупности представленных в житии прп. Кирилла мотивов, — славить Бога на славянском языке, — носит сугубо внутреннюю церковную направленность.

Данная формулировка, взятая из письма «цесаря» князю Ростиславу, в своем изначальном виде вводит понятие «славянский» не прямо, а через «причисление» «к великим народам», которые «славят Бога на своем языке» [Житие: 87]. В полемике с «триязычниками» прп. Кирилл помещает его в перечисление народов, создавая множественность, образующую единство — «хвалу Богу» [Житие: 89]. «Перечисление» — новое качество «причисления» как чуда, которое Бог «сотворил и ныне в наши годы» [Житие: 87]. Исключительное событие становится частью картины избыточности бытия, выраженной вопросительной конструкцией, в своем апофатическом значении предполагающей ответ:

> «Не идет ли дождь от Бога равно на всех, не сияет для всех солнце, не равно ли мы вдыхаем воздух?» [Житие: 89].

Преобразование знака (вопрос) в смысл (ответ) обращено на ограниченность мышления, отражающее отношение индивидуальной природы сознания к божественной сущности:

> «…зачем делаете Бога немощным, как если бы не мог дать (народам своего письма) или завистливым как если бы не хотел дать?» [Житие: 89].

Вопрос оказывается в постпозиции по отношению к ответу-смыслу, обнаруживаясь в апофатическом значении внутри смыслового потока, образованного проявлениями Бога. Вторичность знаковой (буквальной) природы явления — повторяющаяся ситуация, которая прослеживается еще в диспутах прп. Кирилла с мусульманами и иудеями. В результате «хвала»-«слава» Богу включает второй член конструкции «на своем (славянском) языке» во всемирную ткань проповедования Евангелия «всей твари» (Мк. 16:15). Именно на этом уровне «на своем языке» выступает в апофатическом значении «как говорите» из «что говорите». Прп. Кирилл, прибегая к словам апостола Павла (1 Кор. 14:5–33, 38–40), создает единое пространство непонимания/понимания: «*…если издадите языком непонятные слова, как станет понятно то, что говорите*» (курсив наш. — *Д. Б.*) [Житие: 89], — где «на своем языке», применительно уже конкретно к славянской письменности, представляет собой энергию сдвига от позиции «для себя» к позиции «для других». Первое выстраивает отношение своего и чужого: «…*буду* для того, кто *со мной* говорит, чужестранцем, и он для меня будет чужестранцем» [Житие: 89], — определяясь ограниченностью, направленной вовне. Второе служит для *созидания церкви*, внутреннего пространства [Житие: 89–90]. В результате выражение «на своем языке», проходя как перевод Евангелия фазы «причисления» и «перечисления», в рамках которых происходит его кристаллизация в понятие «славянский», определяет последнее отнесением не к тому «как говорят» (язык), а «что говорят» (пророчество), погружая движение от непонимания к пониманию в апофатическую архитектонику пространства неверия и веры:

«*Итак языки суть знамение не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих*» (курсив наш. — *Д. Б.*) (1 Кор. 14:22).

Славянская письменность находится исключительно в смысловом поле Евангелия, возникая в нем и воплощая его в целостности и в полноте. Импульс переносится на книжность, применяющую к действительности архитектонический принцип сокращения дистанции между смыслами или их сворачивания. Ситуация обусловлена воздействием на «перевод» масштабных культурно-исторических сдвигов, сопровождавших начавшееся разделение восточной и западной ветвей христианства как реакции, в том числе на его вовлечение в активность светской культуры. Их историческую перспективу, которая привела впоследствии к определенным итогам, «перевод» сообразовывал с церковным пространством, обращенным исключительно к внутреннему строю человека. Отношение «перевода» к исторической ситуации позволяет видеть в нем феномен православной культуры, связанный с распространением христианства.

В культурной ситуации, созданной письменностью для перевода Евангелия на славянский язык на восточнославянской почве, выделяется проницательно отмеченное И. П. Ереминым отсутствие интереса к современной византийской культуре [Еремин: 9]. Объяснялось это «уровнем просвещения» [Еремин: 12]. Однако определяющим для древнерусских книжников было отношение современной им византийской литературы к деятельности Вселенских соборов. Возрождение интереса к античному наследию и гуманистические настроения размывали «ядерный потенциал» религиозной культуры, обнаруживающий себя в ситуации свободы выбора как выделения из индивидуальности личностного начала.

Понятия «античная традиция» и «современность» не случайно пересекаются. Понятие «современное» аккумулирует в себе сдвиг от преображенной античности Отцов Церкви к ее переосмыслению-возрождению как «источника светской традиции» [Живов: 322] и становится базовым принципом типа культуры, который напрямую ведет свою линию от античного наследия.

В основе преображенной античности в творениях свт. Василия Великого лежит концепция двух учений, определяющихся отношениями «плодов» и «листов», производных от общего начала «дерево» [Василий Великий: 347]. Уже на этом уровне наблюдается прототип ядерного строения христианской культуры. Античная традиция выводится на внешний контур реальности («внешняя мудрость») принципом «не все по порядку надобно намъ брать, а только полезное» [Василий Великий: 356], где «по порядку» указывает не столько на последовательность, сколько на пассивную позицию. Второй член формулы восходит к ситуации выбора, акцентируя внимание на том, кто его совершает. «Полезное» как апофатическое продолжение «по порядку» открывает внешнюю сторону явления (индивидуальное) с точки зрения его внутренней направленности (личностного строения).

Таким образом, отсутствие интереса к современной византийской литературе связано не с уровнем развития древнерусской словесности, а с культурным типом, созданным силовыми линиями ядра-«перевода», вобравшего явленную Вселенскими соборами инобытийность христианского вероучения на языке всемирной в данном аспекте светской культуры. Античное наследие как ее основание в художественно-эстетическом переосмыслении византийской, а потом европейской культурами перетекает во взаимно определяющие друг друга понятия «светское» и «современное». В «ядре»-«переводе» оно сохраняется в значении «всемирность» как архитектонический принцип, производный от ситуации выбора, размыкающий «овнешненную» пограничную природу феноменов светской культуры, ставя их в апофатическую позицию по отношению к своей сущностной ограниченности.

Отсутствие или размытость в древнерусской словесности «четких внутренних подразделений» [Живов: 322] имело предысторию в византийской культуре и отразилось в полемике свт. Григория Богослова с Юлианом Отступником, связавшим «словесные науки и греческую образованность» с «чествованием» языческих богов и поэтому отлучившим христиан от культурного наследия:

> «…ваш удѣлъ — необразованность и грубость; такъ какъ у васъ вся мудрость состоит въ одномъ: *вѣруй*» [Григорий Богослов: 109].

Принципы «риторической организации литературной деятельности» и «классификации ее видов» [Живов: 322], столь значимые для европоцентрической литературной модели, в какой бы фазе своего генезиса она ни находилась, святитель аккумулировал в понятии «басня»:

> «…такъ умно и такъ разнообразно сложенныя и выходящія изъ всякаго порядка…» [Григорий Богослов: 118].

В нем выделялся момент выпадения события из нравственного строя («благоприличия»). Последнее выступает в бытийном значении как определенная позиция, сущностно определяющая человека. Святитель именно с этой точки зрения характеризует «басню» в качестве прообраза литературной системы как таковой:

> «Басня — защита отступающихъ, а не тѣхъ, которые смѣло наступаютъ» [Григорий Богослов: 118].

«Чествование», от которого производна «басня» в значении «благолѣпіе словъ», подменяющее «истину» [Василий Великий: 370], и «веруй» — два различных принципа ценностно-организованной событийности, где одно делает человека пассивным участником, а другое определяется внутренним императивом выбора.

Концентрация внутренней направленности христианской культуры, сопутствовавшая созданию «перевода», воздействовала на стремящийся к рассеиванию пространственно-временной слой, насыщенный гигантскими культурно-историческими событиями. Центробежная историческая ситуация противопоставления и разделения, в орбиту которой была вовлечена и практика переводов Священного Писания на национальные языки, стала катализатором обратного мощного центростремительного движения смыслов, образующего поток сгущенных связей внутри просветительской деятельности свт. Мефодия и прп. Кирилла. Им обусловлена тенденция к складыванию «перевода» в «ядро».

Явления, разведенные в историческом и культурном пространстве, оказывались в поле притяжения друг друга. Они очищались от наслоений, возвращаясь от сложности к первообразной простоте. Данную ситуацию инициировала созданная прп. Кириллом письменность, предназначенная исключительно для перевода Священного Писания, Священного Предания и богослужебных текстов. Язык создателями был наделен способностью выбора. Письменность окончательно оформилась на древнерусской почве, образовав культурную среду, где церковная и повседневная сферы, распределяясь между славянским и древнерусским полюсами, создавали единый смысловой диапазон.

В итоге на восточнославянской почве христианство сложилось не в культурный пласт, взаимодействующий с разной степенью интенсивности с другими пластами, а в «ядро». В данном аспекте светская культура выступала в качестве внешней оболочки, наделяемой той или иной степенью смысловой проницаемости, воплощения сущности, к которой и было направлено культурное поле в своем словесном проявлении.

Строение «ядра» обусловлено сущностью церковного пространства, где смыслы обращены внутрь, а не вовне, приводя действительность к ситуации сокращения дистанции между моментом бытия и евангельской истиной, когда процессы не разворачиваются, а сворачиваются.

В борьбе с «триязычной» ересью прп. Кирилл, опираясь на Второе послание к Коринфянам, определяет славянскую письменность как язык Священного Писания отношением внутренних и внешних (христиан и язычников), к которому восходят уровни проявления «ядра», обобщенные в первом компоненте концепции «перевода» — «славить Бога». «Триязычие» как запрещение и ограничение ставит вопрос о новом евангельском языке в ситуацию отношения Закона и Благодати. Если письменный язык для славян предназначен быть сферой понимания для верующих, будучи производным от распространения христианства, то язык, с которого делается перевод, приходит к этому состоянию. Его и отвергает доктрина «триязычия» как продукт светской культуры. В предсмертной молитве прп. Кирилла «триязычная ересь» производна от «всякой безбожной языческой злобы и от всякого языка еретического, многоречивого и злословного». Это пространство

бессловесности, где славянская письменность, выходя за рамки перевода, становится словесным пространством для верующих, определяющимся процессом воплощения:

> «…дай своей церкви вырасти множеством (людей) совершенных и, совокупив всех в единодушии, создай (из них) людей совершенных, единых в мысли о истинной вере твоей и правом исповедании» [Житие: 91].

Второй компонент — «на славянском языке» — ставит воплощение в ситуацию выбора, характеризуясь предельной смысловой концентрацией, проницающей пространственно-временные отношения.

Поэтому на первой стадии своего бытования в среде германского духовенства «перевод» стал своего рода катализатором, обнаружившим размывание единства религиозной культуры светской, когда понимание Священного Писания было уделом только духовного сословия [Флори, 1981а: 29]. В результате вопрос об оппозиции светской и религиозной культур внутри «перевода» стал вопросом о распространении полноты смысла Благовестия, его понимания как Слова Божия, а не интерпретации посредников, когда к Богу возводят, а Его нисхождение к человеку регламентируется. В стремлении к ясности и понятности «перевод» погружен исключительно в церковное пространство, связывающее и соединяющее, но не разделяющее. В данной позиции он обращен во внешний мир в качестве распространения христианства, делая внешнее внутренним, не вступая в него, а вбирая в себя, преобразуя тайное в явное. Впоследствии данный чисто смысловой критерий станет определяющим для древнерусской литературы.

Находясь в центре критической массы культурно-исторических процессов, значимых каждый сам по себе, «перевод» преобразовывал гигантское пространство их воздействия на судьбы мира и человека внутренней направленностью установки («славить Бога на славянском языке»), обусловленной евангельским единомыслием. Явления в своей множественности образовывали единое смысловое поле, сворачиваясь в движении к сущности и в этом качестве обращаясь к действительности. Возникал феномен не направленности к смыслу, а проницания им, зафиксированный на восточнославянской

почве в предшествовании литургического значения письменности книге для чтения.

В данном аспекте «славить Бога на славянском языке» — кристаллизация духовных предпочтений прп. Кирилла, протекавших под знаком служения Софии, Премудрости Божией. Софийный пласт оказывается сферой, где литургическая, внутренняя направленность «перевода» обращена как культурный, творческий акт к действительности, открывая ее с точки зрения красоты — апофатического воплощения в настоящем евангельской истины как мудрости будущего века.

Один из первых эпизодов «Жития Константина» — видение, в котором он выбирает себе в невесты Софию, «то есть Мудрость» [Житие: 71–72], — указывает на фундаментальный смысл, определяющий деятельность первоучителей славян. К образу Софии, Премудрости Божией, восходят принципы архитектоники, образующие «ядро». Религиозно-символическая природа видения как «общего места» в агиографии восполняется социальными впечатлениями, которые вводятся экспозицией сна: «…стратиг, собрав всех девушек нашего града» [Житие: 71–72]. Иконописная «окрыленная и огненно-ликая» [Флоренский, 1996: 358] София, Премудрость Божия, не противопоставляется, не выводится за круг земной жизни, а вводится в него. Создается ситуация не ограничения, а максимального расширения жизненного пространства, которое приводит к выбору: «…увидел одну прекраснее всех» [Житие: 72]. Формализация «общим местом» вселенского масштаба земного и небесного концентрируется и сжимается в лаконичной структуре высказывания, связывающей ситуацию выбора и состояние красоты. В них узнаются два опорных начала древнерусской культуры, отраженные в сюжете «выбор веры» в «Повести временных лет».

С ценностно-эстетической точки зрения «выбор» и «красота» в их софийном значении восходят к принципу воплощения как нарастанию духовного напряжения внутри «мирового здания». Образ Софии, Премудрости Божией, восходящий к IX притче Соломона: «Премудрость созда себе дом», — отражен в христианской богословской, литургической, иконописной традиции под знаком догмата о воплощении. Христологическое понимание образа и его связь с богородичной

тематикой [Изборник: 302–303] — диапазон культурно-исторического развертывания смысла, о котором ап. Иоанн Богослов писал, заключая евангельское повествование:

> «…*но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь*» (курсив наш. — *Д. Б.*) (Ин. 21:25).

Образ мира, не вмещающего написанных книг, — апофатическое обращение к первой строке Евангелия от Иоанна Богослова, которой открывается перевод:

> «…и тогда сложил письмена, и начал писать слова Евангелия: "Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог"…» [Житие: 87].

«Перевод», включенный в понятие «написанные книги» как развертывание смысла, в аспекте софийности направлен к его воплощению — сущностному свойству явления, отраженному в архитектонике максимальной явленности (красота) и избыточности (выбор) как способности видеть множественное в целом и единственном.

Созданная прп. Кириллом письменность обнаружила в культурной разности смысловой диапазон, обусловленный личностной позицией. Идея «славить Бога на славянском языке» продолжает и раскрывает на событийном уровне апофатическую тираду апостола Павла (Гал. 3:28; Кол. 3:11), открывающую личность во Христе через преодоление индивидуальной природы. Письменность вобрала в себя преображение множественности индивидуальных точек зрения, мнений, которые стремились зафиксировать отношение к единомыслию Евангелия в своей ограниченности. Концепция «славить Бога на славянском языке», опираясь на свободу выбора, воспринимала единомыслие не извне как пограничное явление, а изнутри, в качестве апофатического продолжения, а не противопоставления отношений «буквы» и «духа». В данном аспекте симптоматично совпадение доводов иконоборцев и противников создания письменности, позволяющее рассматривать стоящую у ее истоков идею в рамках события, которое подводило итог деятельности Вселенских соборов.

Отвечая на вопрос иконоборца, почему «если на иконе не написано имени того, кто изображен, то не оказываете ей чести?» [Житие: 74], прп. Кирилл указывает на различие:

> «Всякий крест образом своим подобен Христову кресту, а все иконы не имеют единого образа» [Житие: 74].

Надпись «как бы удостоверяла истинность изображения», в ней выражалась «знаковая функция иконы» [Бычков: 65]. Однако речь идет о различии «образа» и «изображения». Первое относится к личностному началу, второе — к индивидуальному. Надпись направлена на ограниченность изображения, претворяя знак в пространство осмысления. Она не удостоверяла, а выводила изображение из состояния «овнешнения» (М. М. Бахтин) в сферу поклонения. Последнее ставит письмена, надпись в позицию, непосредственно связанную с компонентом концепции будущего нового языка Священного Писания: «славить Бога».

Иконоборческие споры пересекались с проблемой перевода Священного Писания на национальные языки. На вопрос иконоборцев, какое изображение Спасителя подлинно при множественности и несходстве образов у разных народов, патриарх Фотий, инициатор миссии к славянам, указывал на переводы Евангелия: «И не только они пишутся буквами неодинаковых форм и начертаний, но и произносятся различными звуками, с разнообразным и самым чуждым значением (выражением) голоса»[1]. Множественность и разность как характерные черты, производные от индивидуального начала, в приобщении к евангельскому единомыслию оказываются в смысловом диапазоне, где буквы и изображения не предваряют «образ», а предваряются им. «Образ» находится в активной апофатической позиции по отношению к материалу, пронизывая его ограниченность свободой выбора, открывающей безграничность возможностей.

На древнерусской почве индивидуальное преображалось в личное. Князь Владимир Мономах от общей природы человека («как из земли создав человека») приходит к тому, «как разнообразны человечески лица, если и всех людей собрать, не все

[1] Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1915. С. 276.

они на одно лицо, но каждый на свой облик, по Божьей мудрости»[2]. Лицо не сводимо к внешним проявлениям. Оно находится по отношению к ним в апофатической («чуду дивимся») позиции («Божьей мудрости»). Ею обусловлено эстетическое событие, определяющееся не выражением, а воплощением: «…если и всех людей собрать», — в котором являет себя личность. По отношению к идее «формального обогащения» [Бахтин, 1986: 83–84], значимой для индивидуального начала, художественно воспринимающего себя как «эстетически пережитая граница другого» [Бахтин, 1986: 87], личность занимает апофатическую позицию. Художественная концепция событийности-позиции «другого» как существенного момента в самоопределении центробежной и поэтому ограниченной природы индивидуальности проясняется сопоставлением рассуждения Владимира Мономаха с его повторением в эпоху романтизма:

> «Смотрите на природу! Лица человеческие, составленные из одних и тех же частей, вылиты не все в одну физиономию, а выражение есть физиономия слов»[3].

На место «Божьей мудрости» ставится природа. В первом случае она выступает в качестве «земли», из которой создан человек, где смысл — «создание человека» — активен, а «земля» — страдательный материал. Во втором случае природа — активное начало. Не человек открывается в ней, а она открывает человека через членение, разделение, выступая в качестве «частей», а не целостности как в первом случае, что отражает оппозиция «новизны выражений» и «китайской неподвижности». Последнее — та сфера единомыслия, которая открывает разность с точки зрения смысла, а не позиции «другого». В данном аспекте «другой» как момент эстетической «вненаходимости» [Бахтин, 1975: 33] — индивидуальное начало, развернутое в «новизне выражений», где движение к смыслу является

[2] Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв.: [сб.] / сост., авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. М.: Мол. гвардия, 1990. С. 166. (Сер.: Дороги человеч. мысли; вып. 1.)

[3] Вяземский П. А. Вместо предисловия к «Бахчисарайскому фонтану». Разговор между издателем и классиком с Выборгской стороны или с Васильевского острова // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: в 2 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. С. 149.

нахождением вне его. Личность же определяют не черты, а связи. Для нее другой — неличность, которая создает вокруг себя ситуацию становления личностного бытия как воплощения, движения в диапазоне смысла, образованного состоянием свободы выбора.

В данном аспекте первая позиция в концепции письменности — «славить Бога» — предполагает, что второй компонент — «на славянском языке» — восходит именно к личностной позиции, которой определяется организация конкретности культурно-исторического и национального, этнического содержания. Концепция письменности представляет собой формально-содержательное единство, где конкретное («славянское») выступая в качестве выбора, является апофатическим продолжением безграничности распространения смысла. Выбор и апофатический момент, в рамках которых выступает «славянское» начало, и ставят его в ситуацию, когда полнота восприятия смыслового диапазона требует определенного архитектонического принципа — сворачивания в ядро.

Сомневаясь в возможности исполнить миссию: «…чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру», — Константин Философ дает ее апофатическое определение: «Кто может записать на воде беседу и (кто захочет) прослыть еретиком» [Житие: 87]. В нем отмечены поля бессмысленности (писать на воде) и искажения (ересь). Научный комментарий на первый план выдвигает понятие «письменность» вообще [Флори, 1981b: 127] как записывания в аспекте точности воспроизведения. Однако здесь можно увидеть архитектонику отношения сущего и меона (иного) [Лосев: 52–54]. «Записать на воде беседу» — эквивалент «бесформенной материи» [Лосев: 53] — непосредственно примыкает к «ересям» — языческому искажению христианских догматов. В идее славянской письменности обнаруживаются отношения словесного и бессловесного. Поэтому так актуальны проблемы, которые вскрываются в полемике первоучителей с «триязычием» и его культурно-исторической подоплекой. В контексте письменности понятие «славянский» определяется свободой выбора и в этом значении принимает задачу «славить Бога».

Славянский язык обусловлен его созданием для перевода христианской книжности, которая в качестве смысла предшествует «буквальности». В оригинале, с которого делается «перевод», язык предваряет содержание, в «переводе» ситуация иная. В первом случае «буква» претворяет «дух», знак — смысл, и соответственно освоение опирается на первые позиции, выступающие проводниками. Во втором случае смысл распространяет себя на знак, наделяя его большой степенью свободы. Некоторые случаи отношения славянского перевода к греческому оригиналу показательны. Одна из доминант славянской письменной традиции — глубокая связь с греческой культурой и языком. Однако присутствуя в сознании переводчиков в многообразии своих возможностей, внутри «перевода» они существуют как стихия «буквальности» с точки зрения позиции смысла, в которой он утвержден.

С одной стороны, славянская письменность активирует возможности, усвоенные от языка культуры Византии, а с другой — различные формы и способы художественной выразительности, богатство смысловых значений и оттенков лексики греческого языка воспринимались как пространство преодоления, затемнения смысла, то есть в апофатическом значении. В рамках этого отношения возникает то понимание эстетических категорий, которое как аномалия в сложившейся системе художественных взглядов прослеживается в русской литературе и отражает ее сущностные особенности.

Эстетический слой соотносится с привязкой смысла к «буквальности» и восходит к уровню его раскрытия, данного Законом как *служение смертоносным буквам, начертанным на камнях* (2 Кор. 3:7). Написанное отождествляется с тем, чем написано — «буква» и на чем — «на камнях». Над ним апостол Павел, на которого ориентированы в своем служении просветители славян, выстраивает явление полноты смысла:

> «*…вы — письмо Христово, чрез служение наше написанное, не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердц*а» (курсив наш. — *Д. Б.*) (2 Кор. 3:3).

В первом случае написанное — материал, который обращен к верующим. Во втором — чистый, ничем не ограниченный

смысл. Выражение становится воплощением. Если к языку оригинала применимы апофатические образы «не чернилами», «не на скрижалях», то «перевод» вбирает в себя «*способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит*» (курсив наш. — *Д. Б.*) (2 Кор. 3:6).

Славянская письменность, созданная для определенного содержания, связана с отношением христианского вероучения к действительности. Именно на этом уровне «перевод» в своем религиозном значении преобразуется в культурный акт, обнаруживая человека в качестве индивидуальности и личности. Выступая в завершающей фазе развития как «ядро», он создает ситуацию, в центре которой находится личностное начало, тогда как окружающая его культура, отражает индивидуальную сторону человека. С художественной точки зрения индивидуальное и личностное оказываются не в отношениях формы и содержания, когда «форма, обымая содержание извне, овнешняет его» [Бахтин, 1975: 33], а создают внутри слова сферы выражения (бессловесности) и воплощения (словесности). В данном аспекте «переводом» продиктована динамическая архитектоника художественного образа, когда он из живописно-пластической, изобразительной конструкции становится смысловым организмом (воплощением смысла).

У истоков этой тенденции стоит восходящее к переводческой практике свт. Мефодия и прп. Кирилла «интенсивное лексическое варьирование», у которого нет традиционных объяснений (семантическое, текстологическое) [Изборник: 137]. В данном аспекте отсутствие закономерности само по себе существенно. Славянская письменность (как воспринимающая сторона) возникала не по восходящей линии в продолжении греческой «буквальности» (стиль и грамматическое строение), а нисходила в ней от полноты смысла. Это можно наблюдать в самом ее начале, когда отправной точкой оказывается вершина, кульминация христианского богословия — Пролог Евангелия от Иоанна Богослова. Выбор обусловлен первоначальной задачей — литургическим предназначением перевода Евангелия. В результате в истории появления «первого философского термина на славянской почве» [Верещагин: 38] наблюдается ситуация несоизмеримости переносимого и воспринимающего. Славянская

обиходно-бытовая «семантика лексемы слово» [Верещагин: 37] адаптирует «непереводимый» (А. Ф. Лосев) греческий термин «логос»: «…состоялся молчаливый, но тем не менее вполне очевидный перенос на славянскую обиходную лексему греческой философской (и неотделимой от нее богословской) семантики» [Верещагин: 38]. С точки зрения эмпирической составляющей данного явления речь идет о транспозиции [Верещагин: 40], однако духовная подоплека заставляет рассматривать его исходя не только из техники перевода. «Перенос» не учитывает первичного «молитвенного» импульса, из которого возникли славянские письмена. Благодатная природа их источника наделяла событие свободой выбора. Язык, слово освобождались от своей, в частности, семантической ограниченности, изолированности, испытывая воздействие нисходящего в них от Евангелия смыслового потока, проницания. Наблюдается ситуация, которая описывается приемом «осмысления, или *менталиизации*» [Верещагин: 46]. Однако речь идет не о приеме, а именно о смысловом проницании, которое исходит от источника-Евангелия, находящего по отношению к славянской письменности в препозиции. И уже этот нисходящий смысловой импульс создает единое для языков оригинала и перевода пространство осмысления. Возникает ситуация своего рода обратной ментализации, характеризующаяся непрерывным апофатическим напряжением, внутри которого возникает «я»-«ты» отношение.

Наблюдается действие ядра-«перевода» как концентрации множественных проявлений изменяющейся действительности в смысловом поле евангельского единомыслия, проницающее действие которого разворачивается в «воплощение идеального», где пространственно-временные и мировоззренческие характеристики представляют ту или иную степень явленности смысла в непрерывности его раскрытия в становлении личностного бытия.

Переход от множественных сознаний к смысловой проницаемости прослеживаются на разных уровнях художественного мышления в древнерусской словесности. «Повесть временных лет» — сплав разнообразных по происхождению и жанровой ориентированности источников, образующих смысловое

единство, которое предполагает определенные принципы художественно-эстетического воплощения. Первое получило определение «летописный взгляд», в центре которого находится человек как сосредоточие борьбы добра и зла. С данной точки зрения летопись обращена «не к начальным, а конечным причинам существующего и бывающего» [Ключевский: 81–82]. Литературоведение предлагает противоположную точку зрения: «Такой тип сознания обращает мысль не к концу — результату, а к началу — истоку» [Лотман: 108]. Однако здесь нет противоречия. И «результат» и «исток» восходят к общему для них значению «граница», от которого исходит художественный импульс. В свою очередь «летописный взгляд» характеризуется апофатической природой, обращая его к явлению не извне, со стороны, а изнутри. Пространственно-временная развернутость события наделяется мощным «отрицательным» значением, выступая в качестве «вечности» и «мгновения» в направлении не к смыслу, а в проницании им. Евангельское единомыслие, определяющее архитектонику ядра-«перевода», в разномыслии окружающей среды открывается не в оппозициях высокого и низкого, земного и духовного, а в качестве образности нисхождения, где явления действительности обнаруживают себя с точки зрения того, чем они не могут быть, но чем должны стать.

С историко-культурной точки зрения это проявилось в обратном пути славянской книжности от литургической к книге для чтения [Изборник: 134]. В последующем развитии письменности обратная направленность сохранилась в отношении к слову. Оно не только материал, от которого добивались максимальных возможностей для обозначения (стиль), чтобы выступать «как смысловая полнота и идеальность» жизни [Михайлов: 29]. Слово, мыслимое как написание на «плотяных скрижалях сердца», являет собой ту или иную степень проницания евангельским смыслом, поэтому оно направлено не на выражение, а напрямую обращено к сердцу (человеку). Именно это качество, зафиксированное в славянском языке, отразилось в литургическом слове, которое, становясь словом для чтения, формализуется, погружается в «буквальность», материальное окружение, но не обнаруживает себя в этой оболочке, а воздействует на нее. Поэтому наряду с «работой со словом» [Михайлов: 13] русской литературе присуще стремление вернуть слову

литургическое значение, которое по отношению к стилистическим проявлениям есть движение от бессловесной образности восхождения к словесной природе образов нисхождения. Данное явление прослеживается в литературном процессе как определенная его направленность.

Она активно заявляет о себе в прозе А. С. Пушкина, развивающейся под знаком словоцентричности — максимальной полноты использования смысловых возможностей слова в стремлении не вовне, а к внутренней концентрации. Свт. Игнатий Брянчанинов, характеризуя «метод Пушкина» «вычитки и выработки», указывал на апофатическую природу художественного пространства, обусловленную ситуацией выбора, где «нет слова лишнего», благодаря чему возникало формально-содержательное единство «чистоты слога и ясности смысла»[4]. При определении стилевых тенденций выбор представлен точкой «схождения разных поэтических сил слова» в «единственный, проходящий и переходный момент европейского культурного развития…» [Михайлов: 105]. Сложное в аспекте культурно-исторического генезиса явление получает апофатическое определение «простота», где проблемы стиля не искомый момент, а поворотный, начальная фаза движения в смысле, а не к смыслу, под знаком которого развивается творчество А. С. Пушкина.

В романе М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» отношение к слову представлено выражением и воплощением, сопутствующим точкам зрения автора и Максим Максимыча:

> «…в сердцах простых чувство красоты и величия природы сильнее, живее во сто крат, чем в нас, восторженных рассказчиках на словах и на бумаге» [Лермонтов: 305].

Им соответствует отношение «буквы» и «духа», когда выражение — движение от внешней (знаковой) стороны явления к смыслу, привносящее в него ограниченность, а воплощение — проницание смыслом, обнаруживающее внутренние связи.

Препозиция смысла славянской письменности внутри ядра-«перевода» находится вне «вопроса о символе» как отношения низшего и высшего. В книге как примере символа:

> «…связь между смыслом, с одной стороны, и бумагой и чернилами, с другой — не объяснима, а что она существует — это очевидно и бесспорно» [Флоренский, 1990: 324].

Восхождение к смыслу как движение от «буквы» к «духу» эмпирически достоверно, но необъяснимо и именно потому, что смысл находится в пассивной позиции. Нисхождение смысла, его активность обусловлены культурно-историческим феноменом славянской письменности, но в своем ядерном строении выпадают из очевидности «овнешненной» реальности.

Роман М. Ю. Лермонтова фиксирует направленность секулярной трансформации в отношении «буквы» и «духа», выступающем в качестве автора и героя, рассказчика «на словах и на бумаге» и «в сердцах простых». Модус автора и его слово оказываются не внутри, а напротив действительности, выпадая из нее. Являющееся в рамках секулярного сознания своего рода художественной нормой эстетического события нарушает аномальное воздействие «ядра». Оно проницает замкнутость и ограниченность («овнешненность») сознания в сфере эстетического воспроизведения действительности, не повышающего ее значимости, а нивелирующего в образах письменности. Они низводятся до негативного подобия автора рассказчику «на словах и на бумаге». Ситуация тождественности слова бумаге, включающей в себя и автора, сообразует его со средой полной бессловесности. Автор обнаруживается в сфере буквальности как двоякой вненаходимости, с одной стороны, находясь вне зоны смысла, а с другой — пребывая в состоянии абсолютной выраженности. Параллельно второй член этого воздействия — «в сердцах простых» — возвращает письмена в их первичную позицию, где эстетическое переживание — «чувство красоты и величия» — наделяет их значением «живее во сто крат». В результате на месте «вненаходимости автора» герою, возникающей внутри секулярного сознания, обнаруживает себя проницание смыслом как установка «ядра», определяющегося тем, что «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). Проницание смыслом как внутренняя установка «ядра» проявляется не в движении от автора к герою, а от героя к автору, от сферы «сердца» к пространству «на словах и на бумаге». Автор находится в поле проницательности «ядра», открывающего в нем ту или иную меру личностного существования и уже

с точки зрения проникнувшего в него смысла, апофатической по отношению к жизненному опыту, участвует в создании художественной архитектоники отражения действительности.

В русской литературе Нового времени очевидно прослеживается тенденция к повышенной «овнешненности» в описании религиозной стороны жизни. Она замыкается или в своей предметности или выступает в эмоционально-чувствительных проявлениях, которые становятся знаком непроницаемости сокровенной сущности для светской среды. От выступления притчи о блудном сыне у А. С. Пушкина как «картинок» до точного воспроизведения экземпляра Евангелия в сцене чтения эпизода воскрешения Лазаря в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского среда откликается своей ограниченностью, вещественностью. Но ее состояние определяется не свойствами, а положением в смысловом пространстве, удаленностью. В этом проявляется действие «ядра». Оно создает единое смысловое поле, по отношению к которому изображаемое явление выступает в значениях (мере) своей внутренней недостаточности, смысловой непроницаемости. Все моменты ее ограниченности из активной фазы переходят в пассивную. Во-первых, это относится к индивидуальному строению человека. Из определяющего оно становится определяемым и не извне, со стороны другой ограниченности, а изнутри, с точки зрения ситуации выбора, где пограничное оказывается безграничным в своем приобщении к смысловому диапазону как степени приближения или удаления от «ядра». Во-вторых, выбор в качестве позиции человека в бытии создает вокруг себя пространственно-временную «отрицательную событийность».

Отсюда в русской литературе может возникать опережающая («апофатическая») позиция художественного пространства по отношению к автору как носителю «пограничной» точки зрения, которая из внешней оказывается внутренней, определяясь смысловым диапазоном выбора. В своем «перспективном» видении, находясь в ситуации «вненаходимости», автор руководствуется эстетическими принципами, которые внутри художественного пространства существуют в обратном, апофатическом значении, меняя направленность от автора на движение к нему.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. 504 с. EDN: WTJALN
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с. EDN: VQMUMN
3. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика, XI–XVII вв. М.: Мысль, 1992. 637 с.
4. [Василий Великий, архиеп. кесарийс.] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. [Репринт. изд.]. М.: Паломник, 1993. Ч. 4. 407 с.
5. Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. 2-е изд., стер. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. 316 с. EDN: VTSTWF
6. Григорий Богослов, свт. Собр. творений: в 2 т. [Б. м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. 680 с.
7. Еремин И. П. Литература Древней Руси: этюды характеристики / отв. ред. Д. С. Лихачева. М.; Л.: Наука, 1966. 265 с.
8. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славян. культуры, 2002. 758 с. (Сер.: Studia Philologica.) EDN: PXNNKP
9. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / вступ. ст., пер., коммент. Б. Н. Флори; отв. ред. В. Д. Королюк. М.: Наука, 1981. С. 70–92. (Сер.: Памятники средневековой истории народов Центр. и Вост. Европы.)
10. Изборник Святослава 1073 г.: сб. ст. / отв. ред. Б. А. Рыбаков. М.: Наука, 1977. 343 с.
11. Ключевский В. О. Русская история: полный курс лекций в трех книгах. М.: Мысль, 1993. Кн. 1. 572 с.
12. Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. / Акад. наук СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 4: Проза. Письма / подгот. текста и примеч. С. Б. Латышева и др. 826 с.
13. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков: эпохи и стили. 3-е изд. СПб.: Наука, 1998. 206 с.
14. Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Изд-во Моск. ун.-та, 1990. 269 с.
15. Лотман Ю. М. О русской литературе: статьи исследования (1958–1993): история русской прозы, теория литературы / вступ. ст. И. А. Чернова. СПб.: Искусство—СПБ, 1997. 845 с.
16. Михайлов А. В. Методы и стили литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 176 с. EDN: QTZXLP
17. Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 2 т. (в 3 кн.). М.: Правда, 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. 448 с. (Сер.: Из истории отеч. филос. мысли.)
18. Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева) и др. 877 с. (Сер.: Философское наследие.)

19. Флори Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная эпоха // Сказания о начале славянской письменности / вступ. ст., пер., коммент. Б. Н. Флори; отв. ред. В. Д. Королюк. М.: Наука, 1981. С. 5–69. (Сер.: Памятники средневековой истории народов Центр. и Вост. Европы.) (a)
20. Флори Б. Н. Комментарии к Житию Константина // Сказания о начале славянской письменности / вступ. ст., пер., коммент. Б. Н. Флори; отв. ред. В. Д. Королюк. М.: Наука, 1981. С. 105–142. (Сер.: Памятники средневековой истории народов Центр. и Вост. Европы.) (b)

References

1. Bakhtin M. M. *Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let* [*Questions of Literature and Aesthetics. Studies of Different Years*]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1975. 504 p. EDN: WTJALN (In Russ.)
2. Bakhtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [*Aesthetics of Verbal Creation*]. 2nd ed. Moscow, Iskusstvo Publ., 1986. 445 p. EDN: VQMUMN (In Russ.)
3. Bychkov V. V. *Russkaya srednevekovaya estetika, XI–XVII vv.* [*Russian Medieval Aesthetics, 11th–17th Centuries*]. Moscow, Mysl' Publ., 1992. 637 p. (In Russ.)
4. Basil the Great, Archbishop of Caesarea. *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiyskoy* [*The Works of Our Holy Father Saint Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia*]. Reprint Edition. Moscow, Palomnik Publ., 1993, part 4. 407 p. (In Russ.)
5. Vereshchagin E. M. *Istoriya vozniknoveniya drevnego obshcheslavyanskogo literaturnogo yazyka. Perevodcheskaya deyatel'nost' Kirilla i Mefodiya i ikh uchenikov* [*History of the Emergence of the Ancient Common Slavic Literary Language. The Translation Activities of Cyril and Methodius and Their Disciples*]. 2nd ed., stereotypical. Moscow, Berlin, Direct-Media Publ., 2014. 316 p. EDN: VTSTWF (In Russ.)
6. Gregory the Theologian, Saint. *Sobranie tvoreniy*: *v 2 tomakh* [*The Collected Works: in 2 Vols*]. Reprint Edition. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra Publ., 1994, vol. 1. 680 p. (In Russ.)
7. Eremin I. P. *Literatura Drevney Rusi*: *etyudy i kharakteristiki* [*Literature of Ancient Russia: Sketches and Characteristics*]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1966. 265 p. (In Russ.)
8. Zhivov V. M. *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury* [*Research in the Field of History and Prehistory of Russian Culture*]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2002. 758 p. (Ser.: Studia Philologica.) EDN: PXNNKP (In Russ.)
9. *The Life of Constantine. In*: *Skazaniya o nachale slavyanskoy pis'mennosti* [*Tales of the Beginning of Slavic Writing*]. Moscow, Nauka Publ., 1981. 200 p. (Ser.: Monuments of the Medieval History of the Peoples of Central and Eastern Europe.) (In Russ.)
10. *Izbornik Svyatoslava 1073 g.*: *sbornik statey* [*The Izbornik of Svyatoslav 1073*: *Collection of Articles*]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 343 p. (In Russ.)
11. Klyuchevskiy V. O. *Russkaya istoriya*: *polnyy kurs lektsiy v trekh knigakh* [*Russian History*: *A Complete Course of Lectures in Three Books*]. Moscow, Mysl' Publ., 1993, book 1. 572 p. (In Russ.)

12. Lermontov M. Yu. *Sobranie sochineniy*: *v 4 tomakh* [*The Collected Works*: *in 4 Vols*]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1959, vol. 4: Prose. Letters. 826 p. (In Russ.)
13. Likhachev D. S. *Razvitie russkoy literatury X–XVII vekov*: *epokhi i stili* [*Development of Russian Literature in the 10th–17th Centuries: Epochs and Styles*]. 3rd ed. St. Petersburg, Nauka Publ., 1998. 206 p. (In Russ.)
14. Losev A. F. *Filosofiya imeni* [*The Philosophy of the Name*]. Moscow, Moscow University Press' Publ., 1990. 269 p. (In Russ.)
15. Lotman Yu. M. *O russkoy literature*: *stat'i i issledovaniya* (*1958–1993*): *istoriya russkoy prozy, teoriya literatury* [*On Russian Literature: Articles and Studies* (*1958–1993*): *History of Russian Prose, Literary Theory*]. St. Petersburg, Iskusstvo—SPB Publ., 1997. 845 p. (In Russ.)
16. Mikhaylov A. V. *Metody i stili literatury* [*Literary Methods and Styles*]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2008. 176 p. EDN: QTZXLP (In Russ.)
17. Florenskiy P. A., Priest. *Sochineniya*: *v 2 tomakh* (*v 3 knigakh*) [*Works*: *in 2 Vols* (*in 3 Books*)]. Moscow, Pravda Publ., 1990, vol. 2: At the Watersheds of Thought. 448 p. (Ser.: From the History of Russian Philosophical Thought.) (In Russ.)
18. Florenskiy P. A., Priest. *Sochineniya*: *v 4 tomakh* [*Works*: *in 4 Vols*]. Moscow, Mysl' Publ., 1996, vol. 2. 877 p. (Ser.: Philosophical Legacy.) (In Russ.)
19. Flori B. N. *Tales of the Beginning of Slavic Writing and the Modern Era*. In: *Skazaniya o nachale slavyanskoy pis'mennosti* [*Tales of the Beginning of Slavic Writing*]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 5–69. (Ser.: Monuments of the Medieval History of the Peoples of Central and Eastern Europe.) (In Russ.) (a)
20. Flori B. N. Commentaries on the Life of Constantine. In: *Skazaniya o nachale slavyanskoy pis'mennosti* [*Tales of the Beginning of Slavic Writing*]. Moscow, Nauka Publ., 1981, pp. 105–142. (Ser.: Monuments of the Medieval History of the Peoples of Central and Eastern Europe.) (In Russ.) (b)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Башкиров Дмитрий Леонидович, кандидат филологических наук, доцент, кафедра русской литературы, Белорусский государственный университет (г. Минск, пр. Независимости, 4, Республика Беларусь, 220030); ORCID: https://orcid.org/0009-0000-7608-419X; e-mail: Bashkirov_dl@mail.ru.

Dzmitry L. Bashkirov, PhD (Philology), Associate Professor, Department of Russian Literature, Belarusian State University (pr. Nezavisimosti 4, Minsk, 220030, Republic of Belarus); ORCID: https://orcid.org/0009-0000-7608-419X; e-mail: Bashkirov_dl@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 15.06.2026
Поступила после рецензирования и доработки / Revised 20.09.2026
Принята к публикации / Accepted 25.09.2026
Дата публикации / Date of publication 18.11.2026