Тсторико-лггературнийжурнал. — 2001. — № 6. — 3-я коректура. — стор. 38.

ВІНОК ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА А. О. СЛЮСАРЯ

УДК 821.161.2'04-94

Олександр АЛЕКСАНДРОВ

СТАРОКИЇВСЬКА АГІОГРАФІЧНА ПРОЗА XI-XII ст.: РИСИ СВОЄРІДНОСТІ

Маніфестація ідеї своєрідності (географічної чи національної, київської або української) агіографії самою назвою статті — нонсенс. Тим більше, що йдеться про ранньосередньовічний період літературної історії Русі, коли перехід від родоплемінного до національного за змістом духовного життя лише розпочався, а література, відповідно, щойно почала пошуки словесних форм фіксації плину духу (не потоку самосвідомості!).

Починаючи з 70-х років XX ст. у слов'янській медієвістиці панує думка про те, що словосполучення типу «національна середньовічна література» є чи не абсурдними. Фундатором концепції наднаціонального характеру середньовічних слов'янських літератур є італійський вчений Ріккардо Піккіо. Саме у його роботах вона була започаткована, розвинута та переконливо обгрунтована. Полеміка, яку вів з Піккіо Д. С. Лихачов, закінчилась, як відомо, не на користь російського вченого. При цьому Лихачов створив своєрідну варіацію вказаної концепції — теорію літератури-посередниці. Але схоже, що останнім часом навіть учні петербурзького академіка повністю перейшли на позиції Р. Піккіо [див., наприклад, 2].

Р. Піккіо ввів у науковий обіг термін Slavia Orthodoxa (поряд із Slavia Romana), який застосовується ним для номінації певної культурної спільності — південних та західних слов'ян, які впродовж тривалого часу перебували під прямим впливом Візантії. На думку італійського вченого, це не етнічна чи географічна, а духовна єдність — «духовна спільність людей, що володіють однією культурною спадщи-

 © О. Александров, 2001

ною» [11, 23]. Існування такої спільності Р. Піккіо пояснює тим, що у «православному слов'янстві» confessio повністю домінувало над natio. Давньоцерковнослов'янська мова — наднаціональна літературна мова, а література, написана цією мовою, не може бути названа національною.

Не вступаючи з Р. Піккіо в полеміку по його концепції в цілому, дозволю собі не погодитись з маститим ученим у тому, що вона в повній мірі охоплює такий масштабний масив текстів, як агіографічна жанрова група. Вважаю, що є усі підстави вивести старокиївську агіографічну прозу XI—XII ст. за межі інтелектуального поля Slavia Orthodoxa. І це незважаючи на те, що в агіографії з її тяжінням до втілення канонічних ідей, традиціоналізмом та застиглістю жанрових форм (всі ці риси зумовлені прикладним характером текстів: вони використовувались або під час богослужіння, або як уставні монастирські «читання») риси спільності повинні бути особливо помітними. Однак коли ще й ще раз вчитуєшся у перекладні (візантійські) та старокиївські житія святих, то помічаєш не тільки подібне (те, що повторюється, присипляючи увагу читача), а й відмінності. Вони мають структурний характер; їх дослідження потребує вироблення нових, відмінних від традиційних принципів аналізу агіографічних пам'яток.

Розмірковуючи над теоретичним підгрунтям «агіознавства», Я. М. Любарський не так давно змушений був констатувати: «Візантійську агіографію Карл Крумбахер свого часу порівняв з темним дрімучим лісом, у гущавині якого майже не прокладено стежок дослідників (мається на увазі праця Крумбахера 1897 р. «Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches» — О. А.). За минуле століття «стежок», звичайно, стало набагато більше, але упорядкованих доріг ще немає, і це особливо стосується літературної природи агіографії, вивчення якої тільки починається» [9, 332].

Про те, що у дослідженні агіографії вчені до цього часу спираються на теоретичну базу, вироблену більше ста років тому (в основному зусиллями французьких та німецьких науковців), свідчать деякі «свіжі» наукові праці петербурзької школи літературної медієвістики. В них зустрічаються прямі вказівки на наукові «першоджерела». Найбільш відома та доступна праця Х. М. Лопарєва 1910-х років «Греческие жития святых VIII—IX веков» [8]. В ній жанрова своєрідність житія святого виявляється у певному наборі обов'язкових

топосів, а дослідження агіографічного твору зводиться до їх опису: народження від благочестивих батьків, аскетизм, боротьба з бісами, зцілення біля раки святого тощо.

Науковій школі, представники якої зводять дослідження агіографічної пам'ятки до пошуків та класифікації «топосів», «мотивів», «кліше», «матриць» і т. ін., уже давно протистоїть інша. Найбільш відомим представником її у Росії був В. Й. Ключевський, який у своїй монографії «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871) намагався розглядати ці тексти як історичні джерела, а не легендарні оповідання [6]. Незважаючи на те, що неправомірність такого підходу до житій святих була очевидна вже самому Ключевському, у нього до цього часу є прибічники.

Тривале співіснування двох наукових шкіл дослідження агіографії, котрі певною мірою доповнюють одна одну, можна пояснити, на мою думку, двоєдиною літературною природою житійних пам'яток. У будь-якому жанровому різновиді агіографічного твору чітко виокремлюються два образні ряди. Перший з них — образна «підсистема», елементи якої являють собою узагальнення високого рівня. (Вони й цікавлять послідовників Лопарєва). Другий складається з більш конкретних, фактографічних образів, які привертають увагу «документалістів» — учнів Ключевського. Співвідношення ж цих образних рядів (підсистем, планів) нікого з «агіознавців» до цього часу не цікавило. Але саме це співвідношення є, на мою думку, ключем до розуміння літературної природи агіографічного твору. Характер цього співвідношення визначається тим, як розуміється святість, — семантика, що виконує стосовно образної системи агіографічного твору імперативну системоутворюючу функцію.

Література Київської Русі склалася під впливом перекладної літератури християнського культурного ареалу, перш за все візантійської. Другим важливим джерелом є родоплемінна міфологія та фольклор, що виникли ще в язичницьку епоху. Розвинута християнська доктрина накладалася у Подніпров'ї не на персоніфіковану та ієрархічно упорядковану міфологію, якою була, наприклад, давньогрецька, а на загальноміфологічні уявлення, які ще не були об'єднані в жорстку релігійну систему. Митрополит Іларіон (Огієнко) назвав такі найважливіші риси дохристиянських уявлень українського народу: «Звичайно, стародавня поганська віра не мала якоїсь послідовної глибокої *системи,* не мала якихось своїх непохитних догматів, а тому з бігом часу

легко змінювалася, як змінювалася й географічно, по різних місцевостях. Але головне в ній трималося незмінно: природа жива, нею керують різні боги, що шкодять або допомагають людині, але шкідливих богів можна вмилостивити» [5, 16; виділено митрополитом Іларіоном].

Можливо, саме через недостатню систематизованість і пов'язаний з нею слабкий розвиток персонажно-подієвого рівня східнослов'янської міфології процес християнізації мав на київських землях спокійний характер, тоді як у візантійському культурному регіоні, на території Римської імперії протистояння язичництва та християнства було тривалим і жорстоким.

Своєрідність культурної ситуації в епоху раннього середньовіччя у східнослов'янському культурному регіоні, про яку йдеться, сприяла проникненню до літератури як окремих архаїчних образів і мотивів, так і загальноміфологічних уявлень учорашніх язичників. Суттєве значення мала та обставина, що ядро східнослов'янської міфології складали саме загальноміфологічні уявлення родоплемінної епохи. В єдності із загальнолюдськими ідеями християнської релігії вони й визначали характер літератури.

Одним із проявів загальноміфологічних уявлень у літературі Київської Русі є поширений у княжому середовищі культ роду і землі, який знайшов відображення у письмових пам'ятках XI—XIII ст. Про його існування більш ніж красномовно свідчать факти, зібрані В. Л. Комаровичем [див. 7]. Дослідник, зокрема, пише: «Культ землі, як і роду, в руському язичництві був одним із основних. Він, до речі, визнається основним взагалі в будь-якій народній релігії (Volksreligion), як красномовно свідчить великий порівняльно-історичний матеріал, зібраний у книзі Альбрехта Дітеріха < ... >. Ця книга, що з'явилася першим виданням у 1905 р., залишилась, на жаль, невідомою ні Є. В. Анічкову, ні М. М. Гальковському, авторам двох найбільш солідних оглядів давньоруських язичницьких вірувань. Її знав, правда, і керувався нею проф. С. Смирнов, який дав у додатку до свого дослідження «Давньоруський духовник» особливий нарис — «Сповідь землі», де з великою ретельністю й повнотою вперше зібрав російський матеріал, якого бракувало книзі Дітеріха < ... >. Зібрані Смирновим дані за своєю різноманітністю і багатством залишають далеко позаду все те з пережитків хтонічного культу, що міг відшукати Дітеріх на Заході. Та висуваючи, з іншого боку, цей культ як архаїчну першооснову не лише окремих олімпійських культів, а ледве

не елінізму взагалі, Дітеріх, сам того не знаючи, перед обличчям невідомого йому російського матеріалу поставив на чергу найвідповідальнішу проблему доісторичних культових зв'язків руського середньовіччя з античністю в її архаїчних першоджерелах» [7, 97—98].

Цінність дослідження В. Л. Комаровича полягає в тому, що ним зібрано свідоцтва прямого відображення культу роду і землі в письмових пам'ятках раннього періоду. Однак проблема впливу міфологічного мислення на образний світ письмового твору вченим не ставилась.

Проте образність ранньосередньовічного літературного твору — це не просто певна сума образних одиниць, а перш за все упорядкована відповідно до тих чи інших законів *система образів.* Системопороджуючі принципи визначають не лише змістовно-образний бік пам'ятки, а й відносини між образними одиницями. Міфологізм як властивість колективної свідомості у найрізноманітніших формах виявляється і на рівні мікропоетики твору.

Міфопоетичну образність і зв'язки між окремими елементами образної системи слід розглядати як основну форму репрезентації в літературі колективних уявлень про Бога, світ і людину. Та — на відміну від фольклору — в цій літературі знаходять відображення й індивідуальні думки й почуття автора, хоч вони і не мали домінуючого впливу на ідейно-образний зміст твору.

Міфопоетичні мотиви, образи й відповідні зв'язки між елементами системи, очевидно, могли входити до літературного твору навіть наперекір релігійним установкам християнського автора. Адже вони є породженням колективного позасвідомого. Як пише К. Г. Юнг, «колективне позасвідоме, певно, складається — наскільки ми взагалі маємо право судити про це — з чогось на зразок міфологічних мотивів або образів; тому міфи народів є безпосередніми проявами колективного позасвідомого. Вся міфологія — це ніби свого роду проекція колективного позасвідомого» [10, 126].

Природно, що в християнській культурі міфологічні образи і мотиви зазнають перекодування. Та воно не завжди повне, «залишкові» архетипи можна досить легко знайти в християнській культурі середніх віків у цілому (див., наприклад, роботи А. Я. Гуревича [3, 4]. Деякі вчені навіть говорять про таке явище, як християнська міфологія. Зокрема, С. С. Аверинцев пише: «Християнська міфологія — комплекс уявлень, образів, наочних символів, пов'язаних з релігійною доктриною християнства і таких, що розвиваються у взаємодії цієї

доктрини з фольклорними традиціями народів. Співвідношення між християнською доктриною та християнською міфологією суперечливе. Християнська доктрина в основі, у своєму обов'язковому для віруючого вигляді є теологія — система догматів і моральних принципів, що свідомо протиставлені почуттєвій наочності й житейським цінностям. Вона стадійно відмінна від міфології, мало того, вона протилежна принципу міфології як узагальнення архаїчного звичаю, оскільки протиставляє даності «звичаю» потойбічну «істину» [1, 598].

Навіть попередній огляд пам'яток літератури Київської Русі дозволяє припуститися думки, що суть загальноміфологічних уявлень, які відбилися в них, становить культ роду і землі. Образна система києворуського твору в тій чи іншій формі, прямо чи опосередковано відображає містичний зв'язок між людиною і природою, родом і землею; вона зберегла сліди сакралізації як роду, так і землі. Саме ці елементи та зв'язки між ними репрезентують у творі колективне позасвідоме. Як пише К. Г. Юнг, його архетипи «визначають собою, якщо можна так висловитися, хтонічну частину душі, тобто ту її частину, через яку душа пов'язана з природою або, в крайньому разі, в якій зв'язок душі із землею і світом найбільш помітний. Вплив землі та її законів на душу виявляється в цих першообразах, певно, найбільш яскраво» [10, 136].

Адресоване широкому колу читачів, житіє святого було чи не найпродуктивнішим жанром середньовічної книжності. Цілком природно , що християнізація Русі і поширення писемності супроводжувались трансплантацією на українські землі творів перекладної агіографічної літератури. Пізніше створюються пам'ятки про перших місцевих святих. Про значне поширення агіографії в період XI—XII ст. свідчить той факт, що до нашого часу дійшла чимала кількість відомих у той час в Київській Русі перекладних і оригінальних житій святих, а також численні патерикові оповідання та проложні читання.

Природно, виникає питання про те, наскільки ідею міфологізму можна поширити на агіографію. Адже агіографія, з одного боку, генетично й функціонально пов'язана з християнським богослужінням, що саме по собі надає її канонічним зразкам символіко-дидактичного характеру, а з іншого — спирається на досить архаїчні уявлення про сакральне.

Проблема взаємодії візантійського, трансплантованого, та місцевого , київського, начал в становленні української агіографічної прози

є вельми актуальною. Співвідношення християнсько-книжної та народно-міфологічної образних традицій, які ґрунтуються на різному розумінні святості, їх взаємопроникнення у картині світу, сюжеті та образі святого дозволяє вбачати своєрідність старокиївської агіографічної прози передовсім у вторгненні в її образний світ колективних уявлень та самого міфологічного мислення давніх русичів.

Виявити відображення міфологічних уявлень у старокиївській агіографічній прозі можна шляхом опису складових елементів образної системи, що дозволяє «зняти» верхній пласт архаїчної образності, та досліджуючи характер впливу міфологічного мислення на образну систему твору в цілому. Основною зоною експансії міфологічної свідомості до образної системи агіографічного твору є зв'язки між образними рядами, які репрезентують, з одного боку, духовне начало, а з іншого — природу. Дистанція між ними і типи зв'язків можуть бути найрізноманітнішими: від антитетичності до ототожнення.

Звичайно, пафос старокиївської агіографічної прози XI—XII ст. полягає перш за все в усвідомленні винятковості людини з її духовністю у світі природи. Адже християнська диференціація духовного і природно-матеріального знищує традиційні уявлення про існування магічних зв'язків між людиною і природою. А розподібнення духовно-божественного та матеріально-природного є наріжним каменем християнської культури. Проте старокиївська агіографія зберегла в уявленнях про світ і людину сліди синкретизму духовного й природного начал. У ній спостерігаються міфопоетичні нашарування, які християнське символіко-дидактичне мислення ще не трансформувало в канонічні образи.

Своєрідність старокиївської агіографічної прози XI—XII ст., головна відмінність її від візантійської вбачається в тому, як розумілася святість — ця корінна категорія колективної свідомості. Сакральна семантика виконує щодо образної системи агіографічного твору системоутворюючу функцію. І тому народно-міфологічне чи церковно-канонічне розуміння святості знаходить відображення відповідно у двох типах образної системи агіографічної словесності — **міфопоетичній** та **символіко-дидактичній.** Розрізняються вони структурою, в якій, як правило, виразно домінує одна з двох тенденцій — до одноплановості або до двоплановості.

У міфопоетичній образній системі картина світу характеризується цілісністю, головною передумовою якої є сакралізація землі. Сакрально-профанна семантика охоплює всі без винятку елементи, які входять

у таку образну систему. В *духовних віршах про святих,* котрі найбільш адекватно репрезентують міфопоетичний тип образної системи, картина світу чітко й однозначно орієнтована по горизонталі. Святий тут — одноплановий персонаж, типологічно близький до героїв народного епосу.

Символіко-дидактична образна система *канонічних агіографічних творів* характеризується послідовною двоплановістю картини світу, сюжету й образу святого. Образ світу канонічного житія святого в основі своїй має опозицію небо-земля. Небесне начало репрезентоване в образній системі символами, а земне — предметно-фактографічною образністю, яку агіограф черпає з повсякденного життя. Простір у символіко-дидактичній образній системі орієнтований вертикально. Реальне переміщення святого в саме так упорядкованому світі має семантику символічного руху знизу вгору, від грішної землі до Небесного Єрусалима. Сюжетний рух чітко розподібнюється на два плани — символічний та реальний.

Типологія та структура образних систем агіографічної словесності, які виявлені, потребують теоретико-методологічного осмислення, оскільки вони явно не узгоджуються з традиційними науковими уявленнями про агіографію як літературне явище.

Можна відзначити, що на основний механізм утворення образної системи агіографічної словесності впливають передусім не іманентні, а зовнішні чинники. Це, безперечно, колективні свідоме та позасвідоме, які за відповідними законами ототожнюють або протиставляють, розподібнюють або, навпаки, не диференціюють природне і духовне. Міфопоетична образна система породжується суб'єктом, в якому плоть і дух являють собою синкретичну єдність, внаслідок чого вони не розрізняються. Пояснення одноплановості міфопоетичної образної системи слід шукати в народному розумінні святості, що характеризується сакралізацією певною мірою природного світу, і в першу чергу — землі. Тому, очевидно, опозиція землі і неба в духовних віршах про святих не спостерігається. Інколи, правда, небесні сили (Господь, Богородиця, ангели) втручаються в земні справи, але герою додають сили не тільки вони, а й матінка сира-земля. Саме існування містичних зв'язків між людиною та землею призводить до того, що в духовних віршах дія спрямована по горизонталі, а герой сакралізується повною мірою. Тому в межах його образу не знаходиться місця для профанного людського начала.

Християнське символіко-дидактичне мислення співвідношення природного та духовного розуміє по-іншому. Воно чітко і послідовно розрізняє його, причому відносини між ними носять ієрархічний характер: в торжестві духовного над природним — основне чудо і пафос християнства.

Суть християнської літератури можна зрозуміти тільки тоді, коли враховується основне, що вона привнесла в культуру. Це розуміння символу як різновиду образу, що адекватно моделює духовне. Поруч з ним існує образність, яка репрезентує природно-предметно-географічний світ, тому структура канонічного агіографічного твору характеризується двоплановістю, образною «дворядністю». Така двоплановість в якихось інших формах є і в інших жанрах середньовічної літератури, але примат духовного в агіографії призвів до того, що двоплановість структури образної системи виявилася в ній найяскравіше.

Крім міфопоетичної та символіко-дидактичної образних систем існують системи **змішаного** типу. В *перекладних апокрифічних мартиріях* картина світу, яку вони відтворюють, в основі своїй є традиційно-християнською. Простір тут орієнтований на вертикалі, біографічний час героя підпорядкований вічності. Міфопоетичне начало проявляється у таких творах у дохристиянському тлумаченні мотиву загибелі/воскресіння: герой помирає та воскресає неодноразово. При цьому на реально-фактографічному рівні образної системи розвиток колізії гальмується, виникає навіть тенденція до циклічно-міфологічного сюжетного руху. Конфлікт отримує розв'язку лише на символічному рівні сюжету. У такій формі в апокрифічних мартиріях спостерігається тенденція до об'єднання символіко-дидактичного та міфопоетичного типів образних систем.

Старокиївська агіографічна проза на тлі типологічно близької їй перекладної канонічної візантійської агіографії відзначається рисами своєрідності. Коріння специфіки у тому, що в київських житіях святих, як і в перекладних апокрифічних мартиріях, створюється образна система змішаного типу. Але форми прояву міфопоетичного начала в образному світі візантійських апокрифів і київських житій різні. У перекладних апокрифічних мартиріях суттєвим є міфологічний мотив загибелі/воскресіння, у київських пам'ятках — культ роду та землі.

Так, Житіє св. Феодосія Печерського відобразило цілісне світосприйняття, яке сакралізувало стосунки людини як з Богом, так і почасти зі світом природи. Сакралізується у Нестора перш за все

земля, зв'язки між образними елементами, що мають небесну і хтонічну семантику, дозволяють говорити про належність їх до одного образно-семантичного ряду. Відповідно св. Феодосія агіограф зображує як натуру цілісну. Загрози роздвоєння людини тут немає, а сюжетні ситуації характеризуються конкретністю.

Через кілька десятків років після прийняття киянами християнства започатковується народне вшанування місцевих святих — князів Володимира, Бориса та Гліба, яке тією чи іншою мірою випереджало їх церковну канонізацію. Та обставина, що серед перших святих-киян були саме князі, пояснюється існуванням архаїчного і досить стійкого культу княжого роду, на який нашаровувалися християнські уявлення. Сакралізація київських князів у період прийняття й утвердження в Києві нової релігії свідчить про взаємопроникнення традиційного народного та християнського розуміння святості. Дифузія цих уявлень знайшла вираження, зокрема, в образності особливої жанрово-типологічної групи творів, якою є *старокиївські княжі житія.*

На тлі канонічної агіографічної прози образний світ старокиївських княжих житій відрізняється тим, що в цих творах з-під небесного лика святого проглядає людське обличчя. їх автори акцентують увагу читача не стільки на сакрально-містичних, скільки на власне людських почуттях своїх героїв. В образах Володимира, Бориса і Гліба емоційне начало займає особливе місце. Головне в них — це милостивість, любов до рідних, страх болю чи смерті, а не абстрагований від реального життя релігійний подвиг.

Особливості зображення святого багато в чому визначають своєрідність образної системи княжих житій в цілому. Вони характеризуються, наприклад, винятковим драматизмом та зосередженістю агіографа на реальній колізії. Системоутворюючу функцію в цих житіях виконують як містичні зв'язки людини з Богом, так і кровнородинні стосунки: святий князь зазвичай виступає як представник роду. Оскільки перший тип зв'язків відтворюється символічною, а другий — міфоритуальною образністю, то в образному світі княжих житій перетинаються дві образні традиції. Саме тому вони характеризуються деяким послабленням зв'язків між образними рядами (символіко-дидактичним та реально-фактографічним) твору, що не спостерігається в перекладній агіографічній прозі. Тим самим створюється тенденція до руйнування агіографічного канону з його ієрархійною дворядністю образної системи. Все це, безперечно, надає старо-

київській агіографічній прозі рис своєрідності, дозволяє зробити висновок про започаткування у Києві протягом XI—XII ст. національної літературно -агіографічної традиції.

Як бачимо, аналіз співвідношення символіко-дидактичного та реально-фактографічного образного рядів дозволяє висвітлити своєрідність старокиївської агіографічної прози XI—XII ст., в якій, безперечно, знайшов відображення культ роду та землі як основи міфологічної свідомості українського народу. Можливо, культ роду та землі, як пише у цитованому в цій статті дослідженні В. Л. Комарович, дійсно визнається основним у будь-якій релігії. Але відображення його у літературі, вплив на саму структуру образної системи твору може бути різним. Якщо старокиївська агіографічна проза знаходилась під відчутним впливом уявлень про сакральний характер роду та землі, то канонічна візантійська агіографія ці уявлення не відтворює.

Цитована література

1. *Аверинцев С. С.* Христианская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. - М., 1992. - Т. 2. - С. 598— 604.
2. *Буланин Д.* Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. — СПб., 1995.— Т. 1. Проза. — С. 17— 73.
3. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / 2-е изд., испр. и доп. — М., 1984. — 350 с.
4. *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981. — 359 с.
5. *Іларіон [Огієнко І.]* Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1994. — 424 с.
6. *КлючевськийВ. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. — М., 1988. — 512 с.
7. *Комарович В. Я.* Культ рода и земли в княжеской среде XI— XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. — 1960.— Т. 16.— С. 84— 104.
8. *Лопарев Хр.* Греческие жития святых VIII— IX веков // Византийский временник.— 1911.— Т. 17.— С. 1— 224; 1913.— Т. 18. — С. 1—147; Т. 19. — С. 1— 151.
9. *Любарский Я. Н.* Современные исследования о византийской литературе // Византиеведение в СССР: Состояние и перспективы исследования. — М., 1991. — С. 325— 349.
10. *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. — М., 1994. — 336 с.
11. *Picchio R.* Questione della lingua e Slavic Cirillometodiana // Studia questione della lingua gli Slavia. — Roma, 1972. — P. 7— 120.