

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Выпуск 46



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2015

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС Р15-511-056

Председатель редколлегии — Митрополит Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Члены редколлегии

Митрополит Бориспольский и Броварской Антоний, управляющий делами Украинской Православной Церкви

Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС

Архиепископ Петергофский Амвросий, ректор СПДАиС

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим, первый проректор Института теологии им. святых Мефодия и Кирилла

Протоиерей Валентин Асмус; Протоиерей Владимир Воробьев; Протоиерей Леонид Грилихес; Протоиерей Максим Козлов; Протоиерей Владимир Силловьев; Протоиерей Валентин Тимаков; Протоиерей Владислав Цыпин; Протоиерей Владимир Шмалый; Священник Михаил Желтов; Д. Е. Афиногенов; А. Ю. Виноградов; С. Л. Кравец; П. В. Кузенков; А. И. Кырлежев; А. М. Пентковский; Е. С. Полищук; С. С. Хоружий; Ю. А. Шичалин

Ответственный редактор

Е. С. Полищук

Научные редакторы

М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

ПРП. ИСААК СИРИН. Три мистических трактата, не вошедшие в греческий перевод <i>Первого собрания</i> (пер. с сирийского М. Г. Калинина) . . .	11
ПРП. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. Послания (пер. с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева)	21
ПРП. НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ. О таинстве божественной Евхаристии. Глава из «Исповедания веры» (пер. с греч. и предисловие М. М. Бернацкого).	66

ИССЛЕДОВАНИЯ

А. Ю. ВИНОГРАДОВ, Ш. ГУГУШВИЛИ. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 1. VIII–X вв.	77
А. М. ПЕНТКОВСКИЙ. К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): <i>Addenda et corrigenda</i>	117
А. В. ШЕК. Об актуальных задачах изучения мелодических формул знаменного распева (окончание)	147

ПУБЛИКАЦИИ

КАЛЛИСТ АНГЕЛИКУД. Слово 18, [состоящее] из сорока одной главы (предисл., публ. древнегреч. текста и пер. О. А. Родионова)	275
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Titus Bostrensis. Contra Manichaeos libri IV Graece et Syriace cum excerptis e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis</i> / Ed. P.-H. Poirier, A. Roman, Th. S. Schmidt, E. Crégheur, J. Declerck. Turnhout, 2013. (CCSG; 82) (Г. М. КЕССЕЛЬ)	297
Два издания творений прп. Исаака Сирина: <i>Isacco di Ninive. Terza Collezione</i> / Ed. Sabino Chialà. (CSCO; 637–638, Syr. 246–647). Leuven, 2011; <i>Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί</i> / Κριτική ἔκδοσι: Πιράρ (Μάρκελλος). Ἁγιονὸρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2012 (Г. М. КЕССЕЛЬ)	306

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen / Hrsg. v. Christoph Markschies u. Jens Schröter in Verb. m. Andreas Heiser. Tübingen, 2012 (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	324
Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII в. Т. I–IV. М., 2012 (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	329
Энрико Габидзашвили. Переводные памятники древнегрузинской литературы. Библиография. Том 5. Литургика, гимнография. Тбилиси, 2011 [на груз. языке] (С. С. КИМ)	335
The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / Ed. by W. Hartmann, K. Pennington. Wash. (D. C.), 2012. (History of Medieval Canon Law; [4]) (А. Г. БОНДАЧ)	339
Пильгун А. В. Вселенная Средневековья. Космос, звезды, планеты и подлунный мир в иллюстрациях из западноевропейских рукописей VIII–XVI вв. М., 2011 (М. Ю. РЕУТИН).	352
Йоханнан Бар Зо'би и его «Истолкование таин» / Крит. текст, пер., исследование Н. Н. Селезнева. М., 2014 (Б. а.)	357
Сокращения	361
Сведения об авторах и переводчиках	364

THEOLOGICAL STUDIES, 46

CONTENTS

TRANSLATIONS

ST. ISAAC OF NINEVEH. Three Mystic Treatises Not Included in Greek Translation of <i>The First Part</i> of His Ascetical Works (transl. from Syriac M. G. Kalinin)	11
ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. The Epistles (introd. and transl. from ancient Greek A. G. Dunaev).	21
ST. NIKODEMOS THE HAGIORITE. On the Sacrament of the Divine Eucharist. The Chapter from «Confession of Faith» (introd. and transl. from Greek M. M. Bernatsky).	66

STUDIES

A. Yu. VINOGRADOV, Sh. GUGUSHVILI. An Essay on the History of Catholicosate of Abkhazia. Part 1. 8th — 10th c.	77
A. M. PENTKOVSKY. On the History of the Slavonic Worship of the Byzantine Rite in the Initial Period (late 9th — early 10th c.): Addenda et corrigenda	117
AVRORA V. SHEK. On the Topical Tasks of Research in Znamenny Chant (Final part)	147

PUBLICATIONS

KALLISTOS ANGELIKUDES. Oration 18 [that Consists] of Forty One Chapters (introd., publication of Greek text (editio princeps) and transl. by O. A. Rodionov)	275
--	-----

REVIEWS

<i>Titus Bostrensis</i> . Contra Manichaeos libri IV Graece et Syriace cum excerptis e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis / Ed. P.-H. Poirier, A. Roman, Th. S. Schmidt, E. Crégheur, J. Declerck. Turnhout, 2013. (CCSG; 82) (G. M. KESSEL)	297
--	-----

Two Editions of the Isaac of Nineveh's Works: <i>Isacco di Ninive</i> . Terza Collezione / Ed. Sabino Chialà. (CSCO; 637–638, Syr. 246–647). Leuven: Peeters, 2011; Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτική ἔκδοσι: Πιράς (Μάρκελλος). Ἅγιον Ὅρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2012 (G. M. KESSEL)	306
Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen / Hrsg. v. Christoph Marksches u. Jens Schröter in Verb. m. Andreas Heiser. Tübingen, 2012 (A. Yu. VINGORADOV)	324
Kazaryan A. Yu. Church Architecture of the 7th Century in Transcaucasian Countries T. I–IV. M., 2012 [in Russian] (A. Yu. VINGORADOV)	329
Gabidzashvili Enriko. Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 5. Liturgics, Hymnography. Tbilisi, 2011 [in Georgian] (S. S. KIM)	335
The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / Ed. by W. Hartmann, K. Pennington. Wash. (D. C.), 2012. (History of Medieval Canon Law; [4]) (A. G. BONDACH)	339
Pilgun A. V. A Medieval Universe. Space, Stars, Planets and the Sublunary World in the Illustrations of the Western Manuscripts of the 8–16th centuries. M., 2011 [in Russian] (M. Yu. REUTIN)	352
Johannan Bar Zo'bi and His «Explanation of the Mysteries» / Ed., transl. and investigation by N. N. Seleznev. M., 2014 [in Russian] (S. a.)	357
Abbreviations.	361
The Information about the Volume's Authors and Translators	364

Очередной выпуск сборника «Богословские труды» продолжает наметившуюся в последние годы тенденцию сотрудничества со специалистами наших ведущих духовных школ, отечественных и зарубежных вузов, Российской академии наук и Общецерковной аспирантуры и докторантуры, что обеспечивает традиционно высокий уровень научных исследований. Публикация текстов источников осуществляется как в переводе, так и на оригинальных языках.

Раздел «Переводы источников» представлен переводами святых отцов Церкви. М. Г. Калинин выполнил перевод Слов 71, 75 и 76 — трех мистических трактатов прп. Исаака Сирина, которые сохранились только в восточно-сирийских рукописях, а в западносирийских манускриптах, греческом, славянском и русском дореволюционном переводах эти слова отсутствуют.

Перевод четырех посланий прп. Симеона Нового Богослова выполнен А. Г. Дунаевым по новейшему критическому изданию.

М. М. Бернацкий сделал комментированный перевод главы из «Исповедания веры» прп. Никодима Святогорца, одного из главных источников по истории спора о тленности Тела Христова в таинстве Евхаристии, разгоревшегося в стане колливадов во 2-й пол. XVIII в.

В разделе «Исследования» публикуются три научные работы фундаментального характера. Статья А. Ю. Виноградова и Ш. Гугушвили «Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 1. VIII–X вв.» посвящена одной из крупных Церквей на христианском Востоке, история которой остается малоизвестной, а вопрос о времени возникновения католикосата является одним из самых спорных в кавказоведении. В 1-й части своей работы авторы реконструируют его историю вплоть до XI в.

В статье «К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): *Addenda et corrigenda*» А. М. Пентковский на основании изучения нового археологического материала и результатов сравнительного изучения славянских литургических рукописей существенно развивает и уточняет выводы, сделанные им в предыдущей статье, опубликованной в юбилейном выпуске БТ 43–44.

Работа А. В. Шек «Об актуальных задачах изучения мелодических формул знаменного распева» является окончанием исследования, начало которого появилось на страницах БТ 45.

В разделе «Публикации» впервые издается греческий текст 18-го Слова младшего современника и последователя свт. Григория Паламы Каллиста Ангеликуда, который принадлежит ко «второй волне» исихастских писателей XIV в. Слово сохранилось в единственной рукописи Vat. Barb. gr. 420, в которой содержится целый ряд Слов Каллиста, отсутствующих в других рукописях, но жанрово и стилистически близких к Словам, составляющим так называемое «Исихастское утешение», рукописная традиция которого была предварительно исследована А. Ю. Виноградовым в статье «Существует ли “Исихастское утешение” Каллиста Ангеликуда?» в БТ 43–44. Автор публикации Слова О. А. Родионов сопроводил editio princeps греческого текста подробным предисловием и русским переводом.

Блок рецензий представлен критико-аналитическими обзорами девяти отечественных и зарубежных исследований и изданий источников, в частности на языках христианского Востока. Две рецензии на издания творений прп. Исаака Сирина, написанные Г. М. Кесселем, тематически дополняют перевод трех мистических трактатов преподобного в разделе «Переводы источников». Отметим также рецензии, посвященные недавно вышедшим фундаментальным изданиям по каноническому праву, христианским апокрифам, церковной архитектуре Закавказья и переводным памятникам древнегрузинской литературы.

Митрополит Волоколамский Иларион

ПЕРЕВОДЫ
ИСТОЧНИКОВ

ТРИ МИСТИЧЕСКИХ ТРАКТАТА, НЕ ВОШЕДШИЕ В ГРЕЧЕСКИЙ ПЕРЕВОД ПЕРВОГО СОБРАНИЯ¹

Преподобный Исаак Сирин

Слово 71

О действиях, [происходящих] от благодати²

Постоянно отмечай [происходящее] в душе твоей и наблюдай, и когда ты почувствуешь в себе, что Божественное промысление начало открывать себя душе, уразумей отсюда, что ты близок к гавани чистоты. Ведь когда человек начинает³ подниматься от страстей, тотчас эта святая сила прилепляется к душе и не удаляется от нее ни днем ни ночью и показывает ей Божественное домостроительство. И ведь [все,] совершающееся втайне и наяву у человека и во [всем] творении века сего, вплоть до [самого] малого из всего, что есть, — и существующего, и [даже] еще не [существующего], — открывает душе оная сила, прилепившаяся (*d-naqqīp̄*) к ней. И открывает ей силу действий⁴ Божиих, и показывает ей Божественное промысление, непрестанно сопричастующее (*naqqīp̄ā*) всему в этом творении и все в нем совершающее⁵; а также [показывает], как оно всегда сопричастует человеку⁶, и во всякое время хранит его от

¹ Слова 71, 75 и 76 сохранились только в восточносирийских рукописях, в западносирийских манускриптах, греческом, славянском и русском дореволюционном переводах эти слова отсутствуют. Перевод выполнен М. Г. Калининым по изданию П. Беджана (*Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. P., 1909. P. 489–494, 519–524).

² Переводчик благодарит Г. М. Кесселя, выступившего рецензентом настоящей работы, Ю. В. Фурман, уделившую много внимания обсуждению грамматически нетривиальных мест сирийского текста, и А. М. Шапника, идентифицировавшего несколько цитат из патристических источников.

³ В оригинале форма претерита. См. примеч. 15.

⁴ Буквально: «деятельности» (*šābōdūtā*).

⁵ В оригинале обе глагольные формы управляют одним и тем же именем: *da-dlā šalwā naqqīp̄ā w-sāṣrā l-kulmeddem d-hādē brīdā*.

⁶ Судя по употреблению пролептической конструкции (*naqqīp̄ā lēh l-barnāšā*), подчеркивающей контекстуальную определенность имени, речь идет о том же самом человеке, которому «эта сила» открывает Божественное промысление. Таким образом, Иса-

сопротивников, когда он не чувствует этого и не знает [об этом], и направляет его ко всему, что относится ко спасению и покою души его и тела его и обретению жизни его. А затем та же самая Божественная сила, которая все это совершает⁷, тайно показывает человеку саму себя — в умопостигаемом откровении его духовной природе, то есть уму (*madṣā*). Когда же человек сподобится принять эту силу в душе своей, ничего более не остается у него (*tub layt lēh*), кроме изумления, и тишины⁸, и слез, источающихся во всякое время, как вода, и с этого времени человек прекращает все дела⁹. И с тех пор ты будешь видеть в этом во всякое время зрелище постоянства промысла Божия по отношению к творению рук Его. Ум, поглощенный изумлением, утихшие чувства, немощный человек, поверженный на лицо свое в молитве, ибо нет у него языка, чтобы говорить, и, опять, [ему] недостаточно сердца, чтобы молиться, но от изумления происходящим даже сама молитва упразднилась (*baṭṭilā*): это то упразднение, которое лучше делания [и которое бывает,] только когда человек умирается во всех своих чувствах и движениях и непрестанно повергается на лицо свое пред своим Господом — вплоть до того, что и кости его возносят хваление Бога в тишине своей в этом известном упразднении, как сказал пророк: «Все кости мои скажут: Господи, кто подобен Тебе?»¹⁰.

ак Сирин, говоря о состоянии, когда человеку становятся явлены Божественные действия в мире, выделяет 2 аспекта: 1) познание Божественных действий в отношении внешнего мира; 2) познание Божественных действий в отношении самого себя. Второй аспект становится главным предметом обсуждения в 75-м слове.

⁷ Буквально: «которая есть совершительница всего этого».

⁸ «Тишина» (*ṣetqā*) — *terminus technicus* в мистико-аскетической системе Исаака Сирина для обозначения состояния, превосходящего молитву и характеризующегося прекращением всех умственных движений. *Ṣetqā* рассматривается как высшее состояние, доступное подвижнику. Подробнее см.: Hagman P. The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford, 2010. P. 174–189; Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир прп. Исаака Сирина. М., 2013⁶. С. 311–376; Биттон-Ашкелони Б. «Приведенные к тишине»: Исаак Сирин и Иоанн Дальятский о самопреображении // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции Общecerковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Москва, 10–11 октября 2013 г. М., 2014. С. 242–258.

⁹ Исаак Сирин различает переживание человеком воздействий «этой силы» (она показывает душе Божественный промысл в творении) и познание самой «этой силы» (она показывает душе саму себя). Именно второе сопровождается изумлением, прекращением молитвы и вступлением в состояние *ṣetqā*. Описание «этой силы» (*haylā hānnā*), которую Исаак Сирин в 71-м слове никак не называет, может быть соотнесено с описанием Шхины (*šḫīntā*) в 8-й беседе 3-го тома Исаака Сирина. В настоящее время ведется работа над подготовкой комментированного перевода этой беседы (см. также: Калинин М. Г., Барский Е. В. Понятие Шхины в богословии Исаака Сирина // Иудаика и арамеистика: Сб. научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Ред. К. А. Битнер, Л. А. Лукинцова. СПб., 2014. С. 262–277).

¹⁰ Пс. 34, 10.

Из всех страстей оный бес гордости в первую очередь¹¹ окажется у тебя¹² в это время связанным и поверженным под ноги души. По этому дару, как говорят, человек сподобляется любви Божией и совершенного смирения. Сей самый дар прежде всего вкушается в безмолвии, и невозможно, чтобы те, кто в труде и хранении [чувств] пребывали в совершенном¹³ безмолвии, не знали его. Когда же человек выходит из безмолвия и разрешается (*ṭeḥaḍ ṣaryūtā*) [от него], [этот дар] удерживается¹⁴ от него. Когда же он снова входит [в безмолвие], и проявляет попечение о душе своей, и с решительностью привлекает [ее] к обычному труду (*pulḥānā*), [этот дар] снова простирается к ней и показывает свою силу душе. Наконец, когда кто достигает¹⁵ полного совершенства, эта сила пребывает с ним (*naqqīṭlēh*) и внутри и вовне [состояния безмолвия]. И ни на час не прекращает он стенаний и слез и прочего [подобного сему], даже если он еще не исполнил¹⁶ в точности чинопоследования¹⁷ своего служения (*pulḥānēh*). Даже сейчас есть люди, которые сподобились этого [состояния безмолвия] по частям, [и] из этого доступного им частного они познают его собственные [свойства]. Ибо когда кто-нибудь попробовал чашу вина из большого меха, отсюда он познаёт его весь: [а именно,] каково это, когда и другие будут пить [вино из него], частично или целиком. Тот же, кто в полноте обладает [этой силой], не сразу отыщется, разве что с трудом. Поскольку этой силой является дар хранения безмолвия¹⁸ и поскольку нет того, кто обладал бы в этом нашем изувеченном (*meṭqaṭṣā*) поколении совершенным безмолвием и полным хранением [чувств], то и от даров его мы оскудели. Тот же, кто получил

¹¹ *Yattīr men kulhon ḥaššē*.

¹² Буквально: «ты найдешь его».

¹³ Буквально: «полностью (*laḡmār*) пребывали».

¹⁴ Букв. «сжимается» — в противоположность последующему «простирается».

¹⁵ Почти всем глаголам в этих трех предложениях («выходит», «разрешается», «входит», «проявляет (попечение)», «привлекает», «простирается», «показывает», «достигает») в оригинале соответствуют формы претерита. Претерит регулярно употребляется во временных придаточных, вводимых составным союзом *mā d-* и относящихся к плану будущего, а также в управляющих ими главных предложениях (см.: *Nöldeke Th. Compendious Syriac Grammar*. Winona Lake, 2001 (далее: CSG). P. 203 (§ 258)). В данном случае все перечисленные глагольные формы переданы формами настоящего времени как описывающие регулярную (закономерную) ситуацию.

¹⁶ Форма *mšwr* (огласованная П. Беджаном как *mašwar*) неясна: глагол *šwar* имеет значения «прыгать», «танцевать», «подниматься»; в D-породе этот глагол также имеет значение «танцевать», а K-порода, подразумеваемая издателем, не засвидетельствована (*Payne Smith J. A Compendious Syriac Dictionary*. Oxf., 1903 (далее: CSD). P. 568a).

¹⁷ Буквально: «[не исполнил] ясного чинопоследования».

¹⁸ Поскольку выше «этой силой» названо не хранение безмолвия, а некое Божественное действие, которое открывается человеку только *при условии* хранения им безмолвия, и поскольку «даром» выше названо состояние человека, принявшего в себя «эту силу», выражение «дар хранения безмолвия» (*mawḥabā da-nṭurā šelyā*) следует понимать не в смысле «дар хранить безмолвие», а в смысле «дар, полученный из-за хранения безмолвия». Это подтверждается и последующим текстом, где говорится о том, что люди не имеют совершенное безмолвие и *поэтому* оскудели от его «даров».

эти познания через запись [сделанную] чернилами, а на деле они [т. е. эти познания] не находятся при нем в опыте, подобен человеку, который держит в руке своей арфу с правильно настроенными тугими струнами (*da-mšabbat wa-mtaqqan*¹⁹ *b-menne hšāṭā*), а пальцы его не умеют и не обучены ударять по ним и издавать мелодию²⁰ для услаждения души его; напротив, он приобрел одну лишь арфу, но вместе с ней [он] не [приобрел] искусство игры на ней, и он нуждается в других, кто играл бы на ней перед ним и услаждал его. Не тогда радуйся, когда ты обогатишься знанием многих [вещей], но тогда радуйся, когда то, что ты знаешь, оказалось при тебе на деле²¹. Ибо первое²² без второго²³, постепенно обращаясь вспять, из-за праздности еще и соединяется с гордостью. Когда же ты приложишь усилия ко второму, то в любом случае и тем [первым] просветишься без обучения. Око ведения — опыт, и возрастание его [т. е. ведения] — постоянный труд.

Пусть это будет для тебя ясным знаком незамутненности (*šarḥūtā*) души твоей: когда, наблюдая за самим собой, [ты видишь, что] ты преисполнен сострадания ко всем людям и в жалости по отношению к ним твое сердце изнемогает и горит, будто в огне, — без различия лиц. Когда через это в тебе постоянно будет виден оный образ (*šurtā*) Отца Небесного, ты сможешь уразуметь²⁴ степень твоего жития не из различных твоих трудов²⁵, но из изменений, которые принимает твой разум (*madšāḳ*). У тела же войдет в обычай омываться слезами, когда ум будет зреть духовные [вещи], — [слезами,] источающимися из глаз, словно из наводнившихся потоков²⁶, и затопляющими щеки, без принуждения и помимо [собственной] воли [человека]. Я же знаю некоего человека²⁷, который, даже будучи спящим, объят был изумлением (*tahrā*) по Богу в некоем созерцании из-за обилия вечернего чтения, когда душа его была в оцепенении (*tammihā*) в размышлении о том созерцании. Он будто бы чувствовал, что долгое время у него было [такое состояние],

¹⁹ Оба глагола — *šabbet* и *taqqen* — имеют похожие значения: «украшать» и «приводить в порядок» (*šabbet*, CSD 473a), «придавать форму» (*taqqen*, CSD 618b).

²⁰ Буквально: «различия звуков» (*puršānē d-nešmāṭā*).

²¹ Данное предложение осложнено инверсией (сказуемое главного предложения стоит внутри придаточного времени) и вводом дополнительного союза *d-* «что» после перенесенного сказуемого (которое и так управляет союзом «когда»): *Pellā kaḏ haw mā d-yāḏš-a't ba-šbādā teḥde da-šḳiḥ lwāṭāḳ*, букв.: «но, **когда** то, что ты знаешь, на деле, **радуешься, что** оказалось при тебе». Похожие случаи описаны Т. Нёльдеке (CSG 301 (§ 369)).

²² Т. е. умозрительное знание.

²³ Т. е. опыта.

²⁴ Модальное значение передается здесь сочетанием энклитики *ḥwā* (восходящей к перфекту глагола «быть») и имперфекта (см.: CSG 210 (§ 268A)).

²⁵ Буквально: «из различий в твоих трудах».

²⁶ Буквально: «переполняющимися из глаз, словно из потоков».

²⁷ По мнению А. Венсинка, прип. Исаак Сириин говорит здесь о себе (*Wensinck A. J. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Amsterdam, 1923. P. xxi*).

что (𐤒𐤓 ^hwā lēh d-) он размышлял о движениях своего сна и наблюдал²⁸ за изумлением от одного видения. Была же глубокая ночь, и он резко пробудился (*men šelyā nāḏ*) от сна, когда слезы его источались, как вода, и стекали до его груди²⁹. А его уста были полны славословия, и сердце его размышляло о созерцании долгое время в ненасытной сладости. И от безмерного множества слез, которые проливались из его зрачков, и из-за оцепенения (*bulhāyā*) души своей, которым были скованы все члены его тела и сердце его, в котором билась некая сладость, он даже не мог исполнить по своему обычаю ночную службу, кроме, с трудом, некоего псалма ближе к утру. И настолько одолевало его множество слез и остальное [из описанного здесь]³⁰, что истекал поток [из] глаз его помимо его воли.

Будем же стараться и мы, братья мои, и когда у нас появится желание поспать, задолго [до сна] будем размышлять (*nehroḡ*) в славословиях, и песнопениях, и чтении Священного Писания, сохраняя себя от злых воспоминаний и от всякого отвратительного (*sanyā*) размышления, и наполним³¹ сокровищницу нашу изобилием всего прекрасного. И [тогда] пусть охватит³² нас сон, когда мы полны памятованием о Боге и душа наша кипит³³ в сильном влечении к благим [вещам], по причине благодати Божией, охватившей нас во сне и изливающей на нас дар свой, даже когда мы спим, испытывая нас, чисто ли тело наше от любого рода скверны и очищены ли от мерзости движения сердца нашего. И по этой причине сыны власти тьмы не смогут стать близко окрест нас — из-за меча и острия благодати, окружающих нас. А если они, как им того хочется, застанут нас [в таком состоянии], что благодать удалится от нас, презрев нас и извергнув от себя наши души, словно безжизненные трупы, то тогда они приблизятся к нам со всей своей злобой и будут искушать нас всеми гнусными и ужасными движениями по влечению их отвратительного желания. И когда окажется, что такое случилось с нами во время нашего сна, мы сразу же должны понять, и вспомнить, и почувствовать, что

²⁸ Выше глагол *ṣetbaqqī* уже был использован прп. Исааком в значении «следить/наблюдать за своим духовным состоянием»: «Когда, наблюдая за самим собой (*kaḏ teṭbaqqē ba-qnōmāk*), [ты видишь, что] ты преисполнен сострадания ко всем людям...».

²⁹ А. Венсинк обращает внимание на то обстоятельство, что прп. Исаак Сирин спал сидя (Ibid.).

³⁰ Буквально: «и остальное из прочего».

³¹ Чтение издателя — *nasʿen*, букв. «обуем». Венсинк справедливо предлагает вместо *nasʿen* читать *nēseʿn*, форму будущего времени от глагола *ṣesan* / *ṣesaʿn* «нагружать, собирать, накапливать, наполнять» (см.: CSD 24a).

³² Буквально: «примет».

³³ Данное предложение (придаточное времени) осложнено инверсией (сказуемое следует за подлежащим), маркированной дополнительным (по отношению к союзу *kaḏ*) маркером синтаксического подчинения *d-*: ...*kaḏ mlē-nan men ṣuhdānā d-ʿalāhā w-naṣṣan d-raṭṭā*... вместо ожидаемого ...*kaḏ mlē-nan men ṣuhdānā d-ʿalāhā w-raṭṭā naṣṣan*... Ср.: CSG 301 (§ 369).

этой ночью Божественное осенение (*magnānūtā*)³⁴ удалялось от нас. Как же бесы не поглотили нас? — Но Божественная воля, держащая душу всякой плоти, так лишь позволяет [им] приблизиться к нам, чтобы взбодрить нас и увидеть наши души. Невозможно, чтобы они приблизились к нам, когда оно [т. е. Божественное снисхождение] пребывает близ нас.

Слово 75

О сокровенных степенях, и силах и действиях в них

Брат мой, пусть тебе будет достоверно известно, что [если человек пожелает приобрести эти духовные дарования:] совершение чудес, и предвещание будущего, и облегчение в искушениях, и отдохновение от битв, и победа над каждой из страстей, и обретение каждой из добродетелей, и временное утешение[, исходящее] от благодати, и чистота молитвы, и пламенение³⁵ духа, и радость духовная, и все прочие просимые вещи (*šeʿlātā*), какие [только] есть, ради (*ʕal ʔappēh d-*) каждой из которых человек приложит усилие с благим намерением и воздыханием сердечным, — всякий раз Бог снизойдет к его желанию и, видя его намерение и стремление (*uāʔḥūlēh*), подаст просимое и удовлетворит его. Если же кто не воздал долга тайнам, принадлежащим духу, которые суть движения в духовной молитве и вхождение ума внутрь завесы Святого Святых и [то, чтобы] чувствовать наследование нетления, — то Бог не согласится подать [просимое], если только весь мир не будет просить за него. А [этот] долг по отношению к ним есть чистота души. Когда же кто достигнет чистоты от страстей, тогда эта чистота откроет перед ним то, что око не видело, и ухо не слышало, и на сердце человека не восходило³⁶ попросить того в молитве, — в то время как ни на одно мгновение не прекращаются у нее тайны и видения духовные. И то, что сила весны обыкновенно совершает с (*lwāt-*) естеством земли, именно это совершает благодать с (*lwāt-*) душой посредством чистоты. Ибо даже до тонких корней, растущих в глубинах, [весеннее тепло] посылает силу свою³⁷ и подобно огню до сухости согревает землю, чтобы она вывела сокровища растений, которые Бог положил в ее естестве, к веселию творения и к Своей собственной славе. Так благодать выводит наружу (*l-gelyā*) всю славу³⁸, которую Бог скрыл в естестве души, и

³⁴ Об этом понятии см.: Brock S. P. Maggnanuta: A Technical Term in East Syrian Spirituality and Its Background // Melanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux. Geneva, 1988. P. 121–129; Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир прп. Исаака Сирина. С. 333–335.

³⁵ Буквально: «кипение» (*reḥā*).

³⁶ См.: 1 Кор. 2, 9.

³⁷ Субъект этого действия – упомянутая выше «сила весны» (*ḥaylā nīsānāyā*), хотя утверждение получается тавтологичным («сила весны посылает силу свою»).

³⁸ В этих двух предложениях для понятия «слава» употреблены разные, хотя и одно-

показывает её ей, и радуется её красотой. И когда она увидит великие и неизреченные сокровища, которые положил в ней Бог, — а они были сокрыты от нее запачканным облачением страстей, и она не знала, а сейчас Он показал их ей, что она разодрала одежду страстей, — в любви Его она пленяется радостью своей[, освобождаясь] от земных [вещей], и не вспоминает более о плоти, скрывшей от её взора её собственные красоты. Тогда она созерцает в себе небесные красоты, подобно ясному зеркалу, которое, будучи обильно очищено³⁹, показывает красоту лиц. Ибо святость приличествует святым. Всякая добродетель, какую бы ты ни назвал, и всякое служение праведности, исполняемое в ней, может совершаться, и приобретаться, и доводиться до полноты вне безмолвия, но у бесстрастия и чистоты вне безмолвия нет возможности (*ṣaīrā*) быть приобретенными.

Слово 76⁴⁰ Краткие главы

Блаженный Павел учит нас, говоря: «Совлекитесь ветхого человека и облекитесь в нового, сотворенного в Боге в святости и праведности истины»⁴¹, — не сказав «поверх этого ветхого облекитесь в нового», ведь он знает, что это невозможно. Смотри, как мудро он заповедует; он не сказал: «Облекитесь в нового человека, обновленного в ведении Бога», — но сначала он говорит «совлекитесь сего», а затем говорит «облекитесь в того нового». Как и в другом месте он ясно сказал: «Плоть и кровь Царствия Божия не наследуют, и также тление не наследует нетление»⁴². «Нетлением» он называет ведение того века⁴³. «Тлением» и «плотью и кровью» он называет тленные страсти души и тела, место движения которых — в плотском мудровании. «Новым человеком» он называет чистоту. «Царствием Божиим» — возвышенное и умное созерцание благодатных движений сущностных сияний (*ṣemḥē Ṛṭuāyē*), войти в которое позволено только святой душе через ее нетленные движения, которые возвысились над тлением и плотью и кровью.

коренные, термины: применительно к Богу используется слово *tešboḥtā* «слава, прославление» (т. е. люди прославляют Бога, положившего в землю «сокровища растений»), применительно же к душе используется слово *šbīḥtā*, указывающее на «славу» как характеристику души.

³⁹ Букв. «в обилии/преизбытке очищения».

⁴⁰ Впервые на русский язык было переведено С. С. Аверинцевым (*Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 279–281; далее: «перевод СА»*).

⁴¹ Ср.: Еф. 4, 22–24.

⁴² 1 Кор. 15, 50.

⁴³ Т. е. будущего века. О влиянии концепции «двух веков» Феодора Мопсуестийского на мистику прп. Исаака Сирина см., в частности: *Hagman P. The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford, 2010. P. 31, 179–181, 183–184.*

Если не очищен малый зрачок твоей души, не смей задержать свой взгляд на солнце, чтобы не лишиться тебе [и] обычного зрения⁴⁴ и не быть брошенным в одно из тех умопостигаемых мест, которое есть тар-тар, представляющий собой образ (*tupsā* = τύπος) шеола⁴⁵. Это есть тьма вне Бога, в которой те, кто вышли за пределы естества в движениях своего ума⁴⁶, блуждают той разумной природой, которой они обладают⁴⁷. Поэтому и тот, кто дерзнул войти в грязных одеждах на пир, назначен быть брошенным в эту внешнюю тьму⁴⁸. Пиром⁴⁹ называется видение духовного знания; тем, что приготовлено на нем⁵⁰, [называется] обилие⁵¹ Божественных тайн, исполненных радости и ликования и услаждения души; одеждой пира именуется облачение чистоты, грязными же одеждою⁵² — страстные движения, пачкающие душу; тьмой внешней — [то, что пребывает] вне всякого услаждения ведением истины и Божественным общением⁵³. Ибо тот, кто, облачившись в эти [т. е. грязные] одежды, дерзает вообразить в своем разуме (*madṣā*) вышняя Божия и ввести и поместить себя внутрь духовных созерцаний онго святого пира, который появляется только среди чистых, и, будучи охвачен наслаждением страстей, желает приобщиться его [т. е. пира] наслаждению, — тотчас поглощается, словно неким наваждением (*šraḡraḡyāṭā*)⁵⁴, и извергается

⁴⁴ Ср.: Евагрий Понтийский. Гностические сотницы. VI 63 (Les Six centuries des «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / Ed. A. Guillaumont. P., 1958. P. 242–245).

⁴⁵ Данное изречение повторяется также во 2-м слове 1-го собрания: «Если не очищен малый зрачок твоей души, не смей задержать свой взгляд на небесной сфере, чтобы не лишиться тебе и обычного зрения (которое есть простая вера, и смирение, и искреннее благодарение, и малый труд по силе твоей) и не быть брошенным в одно из тех умопостигаемых мест, которое есть тьма вне Бога, — подобно тому, кто дерзнул войти в грязных одеждах на пир» (*Mar Isaacs Ninevita. De perfectione religiosa. P. 16–17*). Указание на «тартар, который есть типос шеола» здесь отсутствует, но оно представлено в греческом переводе (ἐν ἐνὶ χώρῳ τῶν νοητῶν, ὅς ἐστι τὸ ἐξώτερον οὐκός τὸ ἐξωθεν τοῦ Θεοῦ, **τύπον φέρον τοῦ ἄδου** — Pirard M. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, Λόγοι ἀσκητικοί. Κρητικὴ ἐκδοσι. Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, Ἁγίου Ὄρος, 2012. Σ. 232) и в западносирийской версии (*d-ṣṭaw*⁵⁵ *heṣkā da-lbar men ṣalāhā tupsā da-šyōl* «который есть мрак вне Бога, образ шеола» — ркп. Vat. 124. Fol. 11a (XIV в.)).

⁴⁶ Т. е. те, кто устремились к сверхъестественному созерцанию.

⁴⁷ И в главном, и в придаточном предложениях употреблен один и тот же термин — *kuānā* «природа». В первом случае говорится о выходе за пределы природы, во втором случае на обладании природой ставится особый акцент. Прп. Исаак подчеркивает противоречивость ситуации: человек претендует на то, что достиг сверхъестественного созерцания, однако на самом деле созерцает образы, созданные его собственным умом, т. е. соответствующие его собственной природе. Далее прп. Исаак развивает эту мысль, когда говорит о человеческом воображении.

⁴⁸ Ср.: Мф. 22, 11–13.

⁴⁹ Ср.: Мф. 22, 2.

⁵⁰ Ср.: Мф. 22, 4.

⁵¹ Слово *sbīṣūlā* обозначает высокую степень концентрации, густоту, плотность (CSD 356b).

⁵² Ср.: Мф. 22, 11.

⁵³ *baṭāyūlā* — общность, свойскость, право быть «своим» для кого-либо.

⁵⁴ Буквально «галлюцинациями». Данная мысль продолжает рассуждение Евагрия

оттуда в место, лишенное сияния, — то, которое именуется шеолом и погibelью, которое есть неведение и отклонение от Бога.

Ведь сказано⁵⁵: «То, что от Бога, приходит само, если будет место чистое и неоскверненное»⁵⁶. То, что это «приходит само», — [вместо того] чтобы сказать: для чистоты естественно, чтобы в ней воссиял небесный свет без нашего исследования и труда. «В чистом сердце запечатлевается новое небо, вид которого — свет, место которого духовно», как и в другом месте [сказано]: «Подобно тому, как камень магнит по своей природной силе обладает способностью притягивать⁵⁷ к себе частицы железа, так и духовное ведение — для чистого сердца»⁵⁸.

Хотя и передано с тщательностью истинными [наставниками], что в здешней жизни нет мысли, которая не подверглась бы полному расхищению из-за хищничества страстных побуждений, я говорю это с уверенностью — и я не боюсь силы опыта, — что тот, кто облачен в одежду плача в помышлении своем, не только непобедим для страстных побуждений или силен в брани с ними и победоносен — то есть они совсем не дерзают показываться [ему] в намерении сражения, — но даже и издалека не дерзают они проходить перед тем [местом], где находится душа, у которой устроен дом скорби в разнообразных стенаниях о грехах ее⁵⁹. И, как сказано блаженным Иаковом, в могиле она [т. е. душа] устроит обитание свое⁶⁰, пока снова не встретится с возлюбленным Иосифом⁶¹. Я не соглашусь сказать⁶², что сладость страстей войдет туда, где есть горечь плача. Я же говорю, что дело плача⁶³ безопасно, и надежно, и превыше страха⁶⁴. Тот, кто постоянен в плаче из-за страха — а именно,

(Гностические сотницы, VI 63), на которое выше уже делалась аллюзия: человеку со слабым зрением нельзя смотреть на солнце, иначе фосфены помешают ему видеть окружающие предметы.

⁵⁵ Ср.: *Исаия Отшельник*. Аскетикон. 6. (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἰσαΐου λόγοι κθ' / Ed. Augustinos Iordanites. Jerusalem, 1911. P. 68).

⁵⁶ Данная цитата приводится также во 2-м слове 1-го собрания (*Mar Isaacs Ninevita*. De perfectione religiosa. P. 16).

⁵⁷ Буквально: «обладает тем, что притягивает».

⁵⁸ *Евагрий Понтийский*. Гностические сотницы. II 34 (Les Six centuries des "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique. P. 74-75).

⁵⁹ В переводе СА противопоставление передано неверно: «Облекшийся ризой болезнования в уме своем не только неодолим для лести страстей, но мужествует противу них, как исполин и победитель; ибо не дерзают предстать на брань и даже издали не смеют показать себя, где есть душа болезнующая, сотворившая себя местом скорби для оплакивания грехов своих».

⁶⁰ В переводе СА: «Как сказано о блаженном Иакове: во гробе пребывал, доколе не встретил Иосифа возлюбленного». Формы *šābdā* (*šumrāh*) и *tergaš* не могут относиться к Иакову, поскольку это формы женского рода. Прошедшее время в переводе СА также ошибочно.

⁶¹ Ср.: Быт. 37, 35.

⁶² В переводе СА фраза *d-2-emar* ошибочно переведена как «о коем шла речь выше».

⁶³ Букв. «дело сего».

⁶⁴ *ba-zhūrūtā ḥṭaw^{hy} pulhānēh d-hānnā w-tuklānā wa-l'el men qenṭā*. В переводе СА эта фраза передана как «в неусыпности служение сие и упование превыше всякого страха».

что (*kēmāt d-*) он не знает, где окончится его течение⁶⁵, — превосходнее того, кто постоянен в радостном житии оттого, что отсюда он чувствует уверенность (*sabrā*) в своем делании. О [ты], чей град пленен внутренними страстями! Вооружись оружием плача, и преследуй их, и изыми детей твоих из рук их! Ибо непобедимо и надежно (*d-tuḳlānā*) это оружие⁶⁶ и во всякое время и испытано сильными.

Сирийский текст не позволяет рассматривать слова *ḵel men qeṇā* «превыше страха» как несогласованное определение к слову *tuḳlānā* «упование, уверенность». В настоящем переводе слово *tuḳlānā* понято как часть предложной группы *ba-zhūrūtā w-tuḳlānā* («дело сего есть в безопасности и уверенности» > «дело сего безопасно и надежно»).

⁶⁵ Буквально: куда придет конец его течения.

⁶⁶ Венсинк и СА понимают фразу *lā meḥasnāna-ḥw zaynā hānnā wa-d-tuḳlānā* как «непобедимо это оружие и [оружие] надежды».

ПОСЛАНИЯ

Преподобный Симеон Новый Богослов

Публикуемый ниже перевод четырех посланий прп. Симеона Нового Богослова выполнен по новейшему критическому изданию: *The Epistles of St Symeon the New Theologian / Ed. and transl. by H. J. M. Turner on the basis of the Greek text established by Joseph Paramelle, S. J. Oxf., 2009.*

Текст посланий 2–4 до того был известен лишь в новогреческом переводе Дионисия Загоря, с которого выполнено русское переложение свт. Феофаном Затворником (соответственно, слова 32, 11, 87; Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2014 (далее — ИАБ). 6. 38). Русский перевод с древнегреческого оригинала издается впервые.

Послание 1 было издано в PG. 95. Col. 284–304 под именем прп. Иоанна Дамаскина. Первое критическое издание осуществлено К. Холлем (*Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum... Lpz., 1898. S. 110–127; CPG. 8113*) с использованием рукописей А, В и G (Y). По этой книге митр. Иларионом (Алфеевым) в 1998 г. был выполнен первый русский перевод (ИАБ. 6. 37). В издании М. Тюрнера для послания 1 учтено уже 10 рукописей. Основная текстологическая проблема заключается в том, какая именно версия — Y (Vat. Reginae Suecorum gr. 57, XIV в.) или прочие рукописи — авторская, а какая — переделка, возможно, сделанная самим Никитой Стифатом, учеником прп. Симеона Нового Богослова и первым издателем его творений. Чтения Y (самое значительное расхождение наблюдается в концовке) внесены К. Холлем в основной текст (соответственно, они отражены и в русском переводе митр. Илариона (Алфеева)), в издании же М. Тюрнера они помещены в аппарат. В нашем переводе, следом за оксфордским изданием, чтения Y приведены (в переводе) отдельно, прочие разночтения нами опущены.

Цитаты из Священного Писания (отмечены латинскими буквами) приведены по синодальному переводу с использованием славянской версии (в первую очередь для Ветхого Завета). Лакуны в цитатах многоточием не отмечаются. Цитаты и аллюзии на Писание приводятся под страницей первым аппаратом.

Во втором (нижнем) критическом аппарате (маркирован римски-

ми цифрами) приведен перевод основных разночтений по рукописи Y. Многоточие ... обозначает, что разночтения касаются только слов до и после сокращения.

Комментарии, обозначенные арабской нумерацией, помещены в конце перевода.

Астериск * указывает, что аллюзия установлена переводчиком.

А. Г. Дунаев

ПОСЛАНИЕ ПЕРВОЕ

Иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова слово
об исповеди, написанное к некому чаду его,
и о тех, кто получил власть вязать и разрешать грехи

Ты дал наказ нашему ничтожеству, отче и брате, ответить тебе, позволительно ли объявлять свои грехи некоторым монашествующим, не имеющим священства, присовокупив и следующее: «Мы слышим, что¹ иереям дана власть вязать и разрешать»^а. Таковы глаголы и душеполезные вопросы твоей боголюбивой души, пылкого стремления (πόθος) и страха. Мы со своей стороны одобрили твою склонность ко благому, ибо ты стараешься узнать о вещах божественных и священных, но, будучи не способными рассуждать о таком и писать, хотели промолчать, потому что «соображать духовное с духовным»^б свойственно мужам бесстрастным и святым, от которых мы крайне далеко отстоим жизнью, разумом (λόγῳ) и добродетелью. Однако поскольку «близок Господь», — как написано, — *призывающим Его в истине*^с, то и я, недостойный, призвав Его в истине, скажу тебе сие не своими словами, но от самого божественного и богодухновенного Писания, не уча, но приводя тебе свидетельства из него о спрошенном у меня, дабы сохранить благодатью Божией и себя, и своих слушателей от обеих пропастей — и *сокрывшего талант*^д, и излагающего божественные учения (δόγματα) недостойно и тщеславно, а вернее — в помрачении.

Итак, откуда положу начало слову? От безначального начала всего? Так лучше, чтобы слова были тверды^е, ибо не ангелы нас сотворили^ф и не от людей мы узнали^г, но от «премудрости свыше»^h, то есть таинственно научены благодатью чрез Духа и всегда ежечасно [ею] обучаемся. И ныне, призвав ее, скажем так, прежде объяснив способ и силу исповеди.

Исповедь есть не что иное, как признание долгов, то есть покаяние в прегрешениях и осуждение собственного безумия, как сказал Господь в евангельской притче: «У одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят, но как они не имели чем заплатить, он простил обоим»¹. Стало быть, всякий верующий является должником своего Владыки и Бога, и то, что он взял у Него, будет потребовано на страшном и претрепетном суде Его, когда все,

^а Ср.: Мф. 16, 19; 18, 18^д Ср.: Мф. 25, 25.^г Ср.: Гал. 1, 12.^б Ср.: 1 Кор. 2, 13.^{е*} Ср.: Евр. 2, 2.^h Иак. 3, 17.^с Ср.: Пс. 144, 18.^{ф*} Ср.: Там же.¹ Лк. 7, 41.¹ + одним Y.

цари вкупе и нищие^а, предстанем «обнаженными и открытыми»^б. Но послушай, что Он нам дал. Есть много иных [даров], которые никто из людей не смог бы исчислить, тогда как самый лучший и совершенный — свобода от осуждения, освящение от скверны, путь от мрака к неизреченному свету, стать чадами и сынами Его и наследниками через божественное Крещение, облечься в Самого Бога^в, стать членами Его^д и получить Святого Духа, живущего в нас^е и являющегося царской печатью, которой запечатлевает Господь своих овец^ф. Да и к чему многословие? Соделать нас подобными Ему, братьями и сонаследниками Его — все это и много больше сего дается крещаемым сразу же после божественного Крещения. И божественный апостол называет это божественным богатством и уделом^г.

Заповеди же Владыки даны словно стражи этих несказанных дарований и даров, которые, будто стена отовсюду окружая верного и сохраняя неоскверненным сокровище, сокрытое в душе, делают [его] неприступным для всех врагов и воров. Но мы считаем, что мы сами храним заповеди Божии¹, и тяготимся этим, не ведая, что они охраняют нас, ибо блюдуший заповеди Божии охраняет не их, но самого себя, и блюдет от видимых и невидимых врагов, которые бесчисленны и ужасны, как указал на это Павел, говоря: *«Брань наша не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной»*^h — которые, очевидно, тайно в воздухе сем всегда в строю против нас. Итак, хранящий заповеди охраняется ими и не губит богатство, вверенное ему Богом. Презирующий же их обретается нагим для враговⁱⁱ и, расточив все богатство, становится должником Царю и Владыке во всем том, о чем мы говорили и за что воздать [Богу]ⁱⁱⁱ для человека невозможно, так как они [эти дары] небесны^{iv} и где смогут снова найти их получившие и погубившие? Действительно нигде, как ни Адам, ни кто-либо из сыновей его не смог бы восстановить себя самого или сородичей, если бы не превосходящий природу Бог и Господь наш Иисус Христос, придя, не стал по плоти его¹ сыном и не восставил бы его и нас от падения божественной силой.

Тот же, кому кажется, что он хранит не все заповеди, но какие-то [соблюдает], а какие-то предает, пусть знает, что если даже одной прене-

^{а*} Возможна аллюзия на чин панихиды (седален по 3-й песни).

^б Евр. 4, 13.

^в Ср.: Рим. 13, 14; Гал. 3, 27.

^д Ср.: 1 Кор. 12, 27.

^е Ср.: Рим. 8, 11.

^ф Ср.: Ин. 10, 3.

^г Ср.: Еф. 1, 18; Кол. 2, 3.

^h Еф. 6, 12.

¹ человеколюбивого Бога У.

ⁱⁱ +и легко одолимым У.

ⁱⁱⁱ +или обрести это У.

^{iv} + и с небес пришел и ежедневно приходит приносящий и раздающий [их] верным У.

брежет, то так губит все богатство. Представь, что заповеди — это двенадцать вооруженных мужей, охраняющих¹ тебя нагого, находящегося среди них. Вообрази и других вражеских воинов, окруживших отовсюду, нападающих и стремящихся захватить тебя и сразу же убить. Если бы один из двенадцати пал по своей воле, пренебрег бы защитой и уступил бы противнику свое место, словно открытую дверь, что пользы будет в остальных одиннадцати мужах, когда один [неприятель] пройдет посреди них и нещадно тебя зарубит, поскольку те не могут обратиться тебе на помощь? Если даже и захотят они обернуться, то будут истреблены противниками. Точно так будет и с тобой, не хранящим заповеди: если ты будешь ранен одним врагом и падешь, все заповеди улетучатся от тебя и мало-помалу твоя сила исчезнет¹¹. Или иначе: как в сосуде, наполненном вином или маслом, если и не повсюду будут дырочки, но с одной стороны одна-единственная, все содержимое потихоньку вытечет, — так и пренебрегающий одной заповедью понемногу отпадает от всех остальных, как говорит Христос: *«Имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что он, как полагает, имеет»*^a, и еще: *«Нарушивший одну из заповедей сих»*^{III} и научивший — очевидно, преступлением [ее] — *людей так поступать малейшим наречется в Царстве Небесном»*^b; и Павел: *«Кто кем побежден, тот тому и раб»*^c. И еще: *«Жало же смерти — грех»*^d. Он не сказал: тот или иной [грех], но каким бы ни был грех, он является жалом смерти. Жалом смерти он называет грех, потому что раненные [им] умирают. Итак, всякий *«грех — к смерти»*^e, ибо однажды согрешивший, как говорит Павел, уже умер, став повинным долгу^f, и, раненый^{IV}, оставлен разбойниками лежать [на дороге]^g. Чего иного желает умерший, как не воскреснуть? И должник, не имеющий, [чем] отдать [долг], — получить оставление долга и не быть вверженным в темницу, пока не отдаст задолженность, ибо [иначе], поскольку у него [ничего] нет, он никогда не выйдет из вечной темницы, то есть мрака^h? Так и пораженный разбойниками^V прежде всего стремится, чтобы к нему пришел сострадательный и благоутробный врач, ибо не имеет в себе пылкового страха Божиего, чтобы скорее самому отправиться к врачу, но из-за пренебрежения лежит с расслабленной душевной силой — зрелище, внушающее трепет и жалость хорошо, точнее же духовно, видящим душевные прегрешения.

^a Ср.: Мф. 25, 29; Лк. 8, 18; 19, 26 (цитата является комбинацией всех трех мест).

^b Мф. 5, 19.

^c 2 Пет. 2, 19.

^d 1 Кор. 15, 56.

^e 1 Ин. 5, 16 (с нарушением контекста).

^f Ср.: Рим. 5, 12; 7, 9–11 или 6, 10 (с нарушением контекста).

^g Ср.: Лк. 10, 30.

^h Ср.: Мф. 18, 23–35.

^I + и стоящих вокруг Y.

^{II} уменьшая твою силу Y.

^{III} + Моих малейших Y (в НЗ нет).

^{IV} греху Y.

^V + мысленными Y.

Итак, ставший из-за греха рабом диавола (ибо, говорит [апостол], «*неужели вы не знаете, что вы рабы того, кому повинуетесь — или праведности к праведности, или беззакония к беззаконию¹?*») попран врагами^{II}, обнажен от царской багряницы^{III}, став вместо чада Божия чадом диавола: что сделать ему, дабы вновь завладеть тем, от чего он отпал? Очевидно, что он взыщет посредника и друга Божия, могущего восстановить его в прежнее [состояние] и примирить его с Богом Отцом. Ибо если прилепившийся ко Христу^b по благодати, ставший членом Его^c и усыновленный Им^d, затем, оставив [Его], «*словно пес вернется на свою блевотину^e*» и прилепится к блудной женщине^f или соединится с другим телом — как обесчестивший и оскорбивший Христа он судится вместе с неверными, так как, согласно божественному апостолу, «*мы — тело Христово, а пороэль — члены^g*» и прилепляющийся к блуднице «*члены Христа делает членами блудницы^h*». Соделавший такое и прогневивший тем самым своего Владыку и Бога не может иначе примириться с Богом, кроме как посредством мужа святого и друга^{IV} Христова и через бегство от зла.

Посему в первую очередь будем избегать греха. Если мы даже и ранены его стрелой, не будем медлить, услаждаясь его ядом, словно медом, не будем, как раненый медведь, своими действиями увеличивать рану, но сразу же побежим к духовному врачу и изблюем яд греха через исповедь, выплюнув сию отраву и усердно приняв данные им в качестве противоядия покаянные епитимии, и да подвигаемся со страхом Божиим в исполнении их с горячей верой^V. Ведь все целиком расточившие вверенное им богатство и растратившие с блудницами и мытарями отцовское имуществоⁱ, чья долу поникшая из-за большого стыда совесть не может воспрянуть, не имея дерзновения, справедливо ищут человека Божия, который взял бы на себя их долги, дабы через него приступить к Богу. Ибо никогда не слыхано и не написано в богодухновенных Писаниях, чтобы кто-либо принял грехи другого и отвечал за них, если согрешивший не понесет прежде сообразные с видом греха труды и не обнаружит достойные плоды покаяния, ибо глас предтечи Слова глаголет: «*Сотворите достойные плоды покаяния и не думайте говорить в себе: „отец у нас Авраам“^j*». Ведь и сам Господь наш так сказал о неразумных:

^a Ср.: Рим. 6, 16, 19 (оба стиха соединены в один).

^b Ср.: 1 Кор. 6, 17 (в синод. пер.: «соединяющийся»).

^c Ср.: 1 Кор. 12, 18; Еф. 5, 30.

^e 2 Пет. 2, 22

^f Ср.: 1 Кор. 6, 16.

^{d*} Ср.: Еф. 1, 5 и др.

^g 1 Кор. 12, 27.

^h 1 Кор. 6, 15.

ⁱ Ср.: Лк. 15, 12 сл. 30.

^j Лк. 3, 8; Мф. 3, 8–9 (обе цитаты соединены в одну).

^I + и в посмеяние Отца и Бога YN (в НЗ нет).

^{III} + и оставлен потемневшим YN.

^V + всегда Y.

^{II} + отступившими от Бога YN.

^{IV} + и раба Y.

«Аминь говорю вам, даже если Моисей или Даниил¹ [пред]станут, чтобы освободить сынов их и дочерей, не освободят»^a.

Итак, что сотворить нам, желающим покаяться, какой способ придумать для оставления долга и обращения от падения? Бог даст, послушайте^{II}. Взыскайте^{III} посредника^{IV}, врача и благого советника, чтобы как хороший советник он предложил, сообразуясь с вами^V, добрым советом способы покаяния; как врач — дал вам^{VI} лекарство, подходящее к каждой ране; а как посредник^{VII} — умилиствовал о тебе Божество молитвой и прошением к Богу, представ перед Ним «лицом к лицу»^b. Только не стремись найти льстивого или рабствующего чреву советника и соратника, дабы он, потворствуя твоему желанию, не научил тебя тому, что приемлемо для тебя, вместо того, что любезно Богу, и дабы ты снова не остался воистину непримиримым врагом [Бога]. Не [ищи] и неопытного врача, чтобы он большой строгостью и несвоевременными операциями и прижиганиями не довел тебя до смертельного^{VIII} отчаяния или, наоборот, чрезмерным состраданием не оставил тебя — мнящего себя здоровым — в недуге, а самое ужасное — не предал тебя вечному наказанию, которое не [входит] в твои надежды: именно к нему приводит здешняя душевная болезнь, умирающая вместе с нами. Я не считаю, что так просто найти «посредника между Богом и людьми»^c, ибо «не все те израильтяне, которые от Израиля»^d, но те, которые в соответствии с именем ясно знают и само значение имени и являются умом, видящим Бога²; и не все, называемые по имени Христа, в самом деле христиане: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“, — говорит Христос, — войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего»^e, как и еще говорит: «Многие в тот день скажут Мне: Господи! не Твоим ли именем мы бесов изгоняли? И Я скажу им: Аминь глаголю вам, не знаю вас, отойдите от Меня, делатели беззакония»^f.

Посему всем нам, братья^{IX}: и служащим посредниками для согрешивших, и самим желающим примириться с Богом — надлежит быть внимательными, чтобы ни посредники не навлекли на себя гнев вместо мзды, ни преткнувшиеся и стремящиеся примириться [с Богом] не наткнулись на врага, убийцу и лукавого советчика вместо посредника, ибо

^a Ср.: Иер. 15, 1; Иез. 14, 14–20.

^b 1 Кор. 13, 12; ср.: Втор. 34, 10.

^c 1 Тим. 2, 5.

^d Рим. 9, 6.

^e Мф. 7, 21.

^f Ср.: Мф. 7, 22–23 (Лк. 13, 27) + *Мф. 25, 12.

¹ Даниил или Ной [ср.: Иез. 14, 20] Y.

^{II} + чтобы я сказал (διαθήσομαι) для каждого из вас Y.

^{III} взыскай Y.

^{IV} + если хочешь Y.

^V < Y

^{VI} тебе Y.

^{VII} + если хочешь Y.

^{VIII} глубины Y.

^{IX} В крит. изд. (где начиная с этого места и дальше на протяжении 20 строк аппарат отсутствует из-за лакуны в машинописи) предпочтено ед. число «брат». Ниже и в след. абзаце, однако, употреблено множ. число.

таковые услышат с великой угрозой: «Кто вас поставил начальниками и судьями» над Моим народом?»^а И снова: «Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего»^б (бревно — это единичная страсть или некое вожделение, омрачающее око души). И еще: «Врач! исцели самого себя»^с. И опять: «Грешнику же сказал Бог: «Что ты проповедуешь уставы Мои и бережешь завет Мой в уста твои, а сам возненавидел наставление и слова Мои бросил за себя?»»^д. И Павел говорит: «Кто ты, осуждающий чужого слугу? Перед своим Господом стоит он или падает. Силен Бог чрез¹ раба Своего *восставить его*»^е.

Именно из-за всего этого я трепещу и дрожу, братия и отцы мои, и прошу всех вас, укрепляя через увещание вас и самого себя, не относиться презрительно к сим божественным и страшным для всех таинствам, не играть с тем, с чем нельзя играть, не [делать ничего] против души нашей из-за тщеславия, славолубия, корысти или бесчувствия (ведь бывает, что чужие помыслы принимаются ради того, чтобы называться «равви» или «отцами»^ф). Прошу: не будем восхищать столь бесстыдно, безрассудно апостольское достоинство, учась на земном примере. Если кто-то дерзко отважится уподобиться представителю земного царя и будет уличен^{II} в том, что тайно или явно^{III} завладел вверенным ему, то он сам и его сообщники^{IV} будут подвергнуты крайним наказаниям для устрашения других^V. Какое же [наказание] претерпят в будущем недостойно восхищающие апостольское достоинство? Но не пожелайте становиться посредниками остальных прежде, чем вы исполнитесь Духа Святого и чувством души познаете всеобщего Царя и станете [Его] друзьями. Ведь не все знакомые с земным^{VI} царем могут быть посредниками перед ним за других: весьма немногие могут делать это — те, которые добродетелью и потами, то есть своими трудами, приобрели дерзновение перед ним и не нуждаются в посреднике, но беседуют с царем лицом к лицу.

Итак, неужто мы, отцы и братья, не сохраним этот порядок и по отношению к Богу? Не почтим небесного Царя хотя бы равным образом с земным, но самим себе предоставим кафедру одесную Его и ошую^g, предвосхитив [ее] прежде, чем попросим и получим? О дерзость, какой стыд

^а Ср.: Деян. 7, 27 (Исх. 2, 14).

^б Мф. 7, 5.

^с Лк. 4, 23.

^д Пс. 49, 16–17.

^е Ср.: Рим. 14, 4.

^ф Ср.: Мф. 23, 7. 9.

^g Ср.: Мф. 20, 21; Мк. 10, 37.

^I + верного Y.

^{II} захочет (тайно завладеть) Y.

^{III} + затем о его поступках будет объявлено [*при чтениях Y вероятен перевод: затем сам объявит о своих действиях*] YN.

^{IV} + и подданные Y.

^V + и он всеми будет осмеян как безумный и бесчувственный Y; и всеми будут осмеиваемы как безумные и бесчувственные N.

^{VI} < Y.

охватит нас! Даже если нас не обвинят ни в чем другом, уже за одно это мы как презиратели будем и лишены почетного места^a с бесчестьем, и ввергнуты в «огонь неугасимый»^b. Но сего достаточно для вразумления желающих внимать себе, ибо ради этого мы отклонились в слове от предлагаемой темы. Теперь же мы скажем о том, что ты, чадо¹, хотел узнать.

Что нам можно исповедоваться монаху, не имеющему священства, ты обнаружишь это бывшим со всеми с тех пор, как покаянное одеяние и облачение было даровано Богом Его наследию и монахи получили свое имя, как написано в богодухновенных отеческих писаниях, вникнув в которые, ты найдешь, что истинно сказанное. До них [монахов] одни архиереи получали словно от божественных апостолов по преемству власть вязать и решить. Но с течением времени, когда архиереи стали негодными³, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим жизнь непорочную и удостоенным божественной благодати. Затем, когда и они [все] вперемешку, иереи вместе с архиереями, уподобились остальному народу и многие — как и ныне — начали попадать [во власть] духов обольщения^c и тщетных пустословий^d и погибать, оно, как сказано, перешло к избранному народу Христову — я говорю о монахах: оно не было отнято от священников или архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему. «Ибо всякий священник, посредник между Богом и людьми, поставляется на служение Богу, — как говорит Павел, — и должен приносить жертву как за народ, так и за себя»^e. Но начнем повествование с более раннего [времени] и увидим, откуда, как и кому изначально была дана эта власть священнодействовать, вязать и решить, и так постепенно станет ясным решение^{II} [того], о чем ты спрашивал^d, не только тебе, но и всем другим людям.

Когда Господь и Бог и Спаситель наш сказал *имеющему сухую руку*^f: «Прощаются тебе грехи твои»^g, — евреи^{III}, услышав, говорили: «Сей глаголет хулу. Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?»^h. Таким образом, отпущение грехов еще не давалось ни пророками, ни священниками и никем из тогдашних патриархов. Посему и негодовали книжники, словно провозглашалось некое новое учение и необыкновенное дело, Господь же не порицал их за это, но, скорее, научил [тому], чего они не знали, явив Себя дарующим оставление грехов как Бог, а не как человек, ибо Он говорит им: «Дабы знали вы, что власть имеет Сын Человеческий»¹

^{a*} Или: «председательствования» (τῆς προεδρίας). Ср.: Мф. 23, 6 (см. выше: «кафедра» и аллюзия на Мф. 23, 7. 9)?

^b Мк. 9, 43.

^c Ср.: 1 Тим. 4, 1.

^d Ср.: 1 Тим. 6, 20; 2 Тим. 2, 16.

^e Ср.: Евр. 5, 1. 3 + 1 Тим. 2, 5.

^f См.: Мф. 12, 10 пар. (= Лк. 6, 8; этот эпизод смешан с Лк. 5, 20).

^g Лк. 5, 20.

^h Лк. 5, 21 + Мк. 2, 7.

¹ < Y.

^{II} так... станет ясным решение: и будет яснее Y.

^{III} иудеи Y.

отпускать грехи»^a. Он говорит «имеющему сухую руку: Протяни руку твою. И он протянул, и стала она здорова, как другая»^b, — через видимое чудо уверяя в большем и невидимом. Так [было] с Закхеем^c, так — с блудницей^d, так — с Матфеем из сбора пошлин^e, так — с Петром, трижды отрекшимся, так — с расслабленным, излечив которого и найдя затем, Он сказал: «Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось чего хуже с тобою»^f. Сказав это, Он показал, что тот из-за греха впал в оную болезнь, а избавившись от нее, получил и оставление своих грехов. Ни у кого из них не было нужды в длительном времени, поспе, сие на земле, но только в обращении, вере несомненной, отсечении порока, искреннем покаянии и многих слезах, как у блудницы^g и у Петра, «плакавшего горько»^h. Здесь начало сего великого дара, подобающего только Богу, Который один имел его, а потом оставляет Своим ученикам таковое дарованиеⁱⁱ вместо Себя, собираясь взойти на небо. Давайте узнаем, как Он передал им такое достоинство и власть, и кто [они] и сколько [их было]ⁱⁱⁱ: одиннадцать избранных^{iv}, когда «двери были заперты»ⁱ и они были собраны вместе внутри, ибо, войдя и «став посреди них»^j, Он «дунул» и говорит: «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому прощаются; на ком удержите, на том удержатся»^k, — и тогда ничего не заповедует им о епитимиях как имеющим научиться от Святого Духа.

Итак, как сказано, святые апостолы по преемству передавали эту власть^v наследовавшим их престол^{vi}, поскольку «никто из посторонних не дерзал»^l даже помыслить что-нибудь такое. Так ученики Господни хранили в^{vii} точности право^{viii} на эту власть. Но, как мы сказали, с течением времени смешались и слились с достойными недостойные^{ix}, и один стал стремиться превзойти другого^x. С тех пор держатели апостольских престолов оказались плотскими, сластолюбивыми, тщеславными и уклонились в ереси, и божественная благодать оставила их, и власть эта была отнята от таковых. Поскольку же они оставили и все другое, что должны иметь священнодействующие, от них требуется лишь одно: чтобы они имели православие; впрочем, думаю, что и этого [у них] нет. Ведь не тот православный, кто не привносит в Церковь Божию новый догмат, но тот, кто стяжал жизнь, согласную с правым словом. Однако такого и по-

^a Ср.: Мф. 9, 6 пар.

^d Ср.: Лк. 7, 37–50.

^g Лк. 7, 38.

^j Ср.: Лк. 24, 36.

^b Мф. 12, 10. 13 пар.

^e Мф. 9, 9.

^h Ср.: Лк. 22, 62.

^k Ср.: Ин. 20, 22–23.

^c Лк. 19, 1–10.

^f Ср.: Ин. 5, 14.

ⁱ Ср.: Ин. 20, 19.

^l Ср.: Деян. 5, 13.

ⁱ + на земле Y.

^{iv} + учеников Y.

^{vii} + всей Y.

^{ix} с недостойными достойные и, скрывшись в массе Y.

^x + притворяясь в превосходстве (προεβρίαν) добродетели (в пер. митр. Илариона (Алфеева): притворяясь добродетельными ради председательского [места]) Y.

ⁱⁱ таковое дарование: < Y.

^v + снова апостолам Y.

^{viii} < Y.

ⁱⁱⁱ + и когда Y.

^{vi} + и только им Y.

добного [человека] тогдашние патриархи и митрополиты или, искав, не находили, или, найдя, предпочли ему скорее недостойного, потребовав лишь одно: письменно изложить символ веры — и приняв только то, что он ни добра не является ревнителем, ни с порочным не сражается. Тем самым они якобы сохраняют мир в Церкви, что хуже всякой вражды и причина великого неустроения.

По этой причине священники сделались негодными^а и стали как народ¹, по словам Господа^б, ибо, не обличая, не сдерживая и не прогоняя^{II}, но, скорее, извиняя и скрывая страсти друг друга, сами стали хуже народа, а народ — хуже их; некоторые же из народа оказались куда лучше иереев, в беспросветном мраке оных светясь, словно угли: если бы те, по слову Господа, сияли жизнью словно звезды^с, III или солнце^д, то блеск углей, затмеваемый более ярким светом, не был бы виден. Но поскольку в людях заключалось лишь обличье и облачение священства, дар Духа перешел к монахам и через знамения давал уразуметь, что они следуют деятельному апостольскому житию. Но и там диавол снова делал свойственное ему: увидев, что они опять были провозглашены в мире словно некие новые ученики Христовы и просияли жизнью и чудесами, он смешал с ними лжебратьев — собственные орудия, так что, мало-помалу^{IV} умножившись, монахи, как ты видишь, сделались негодными и стали совершенно немонашествующими^V. Итак, ни монахам по обличью, ни рукоположенным и причисленным к священнической степени, ни почтенным архиерейским достоинством, то есть патриархам, митрополитам и епископам, — не дано Богом просто так, благодаря одному рукоположению и его достоинству, отпускать грехи. Да не будет! Им уступлено только священнодействовать^{VI} — впрочем, думаю, и то не большинству из них, дабы, будучи сеном, они не сгорели из-за этого^е, но лишь тем священникам, архиереям и монахам, кого по непорочности^{VII} можно причислить к лику учеников Христовых.

Итак, откуда и сами причисленные к тем, о ком было сказано, и ищущие их в точности распознают таковых? По тому, чему Господь учил, сказав так: *«Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками (а это — богодухновенное учение Слова), будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им»^ф*, и еще: *«Овцы Мои слушаются голоса*

^{а*} Ср.: Рим. 3, 12 (Пс. 13, 3)?

^б Ср.: Ис. 24, 2 (LXX).

^с Ср.: Дан. 12, 3.

^д Ср.: Мф. 13, 43.

^е Ср.: 1 Кор. 3, 12–15.

^ф Мк. 16, 17–18.

¹ + ибо никто из них не является солью (ср.: Мф. 5, 13 пар.) УН.

^{II} + хоть сколько-нибудь распущенную жизнь У.

III < У.

^{IV} со временем У.

^V монахи... совершенно немонашествующими < У.

^{VI} Одним лишь священнодействующим это уступлено У.

VII < У.

Моего»^a, и снова: «От плодов их познаете их»^b. Каких плодов? Перечисляя множество их, Павел так говорит: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, вера, кротость, воздержание»^c, а вместе с ними — милосердие, братолюбие, милостыня и следующие за ними; кроме того, слово мудрости¹, слово знания, дары чудотворений^{d, II} и многие прочие, которые «все производит один и тот же Дух, разделяя каждому, как хочет»^e. Стало быть, причастные этим дарованиям — или всем, или отчасти, насколько им полезно — причислены к лику апостолов^{III}, и ныне становящиеся таковыми зачисляются туда же^{IV}. Таковые познаются не только по этим [дарованиям], но и по их образу жизни. Так и ищущие его⁵, и каждый сам себя точнее узнает, сочли ли они непостыдно, словно по уподоблению Господу нашему Иисусу Христу, скорее же — величайшей славой уничижение, смирение; оказали ли — как и Он — нелицемерное послушание своим отцам и руководителям, а также дающим духовные распоряжения; возлюбили ли от души бесчестия, оскорбления, упреки и порицания, а наносящих им это приняли как подателей великих благ и от души со слезами молились за них; сочли ли они всю славу мира ничем, а все^V, что в нем, — сором^f. Да и к чему удлинять речь многословием^{VI}? Если кто достигнет равным образом как всей добродетели, о которой читается в Священных Писаниях^{VII}, так и всяческого делания благ, и признает, что он постепенно преуспел^{VIII} в каждом из них, поднялся на вершину божественной славы, — тогда и сам о себе^{IX} узнает, что стал причастником Бога и Его дарований, и будет узнан не только хорошо, но и плохо видящими.

{И таковые так могли бы сказать всем с дерзновением: «Мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас: примиритесь с Богом»^g. Ведь все таковые сохранили заповеди Божии вплоть до смерти^h, продали свое имущество и раздали нищим, последовали за Христомⁱ в перенесении искушений^j, погубили души свои ради любви Божией в мире и обрели их для жизни вечной^k; обрета же свои души, наш-

^a Ин. 10, 27 (цит. с небольшими неточностями, не отраженными в переводе).

^b Ср.: Мф. 7, 16.

^c Ср.: Гал. 5, 22–23.

^d Ср.: 1 Кор. 12, 8–9.

^e Ср.: 1 Кор. 12, 11.

^f Ср.: Флп. 3, 8.

^g Ср.: 2 Кор. 5, 20.

^h * Ср.: Флп. 2, 8. 30.

ⁱ Ср.: Мф. 19, 21 пар.

^j Ср.: Иак. 1, 12.

^k Ср.: Мф. 10, 39; 16, 25 пар.

¹ слово мудрости < Y.

^{II} исцелений Y.

^{III} Отсюда и до конца фразы < Y.

^{IV} + посему и суть таковые свет мира, как Сам Христос говорит: «Никто, зажегши светильник, не ставит его под спуд или под кровать, но на подсвечник, дабы сиял всем в доме» [ср.: Мф. 5, 14–15 + Мк. 4, 21; Лк. 8, 16; 11, 33] YN.

^V наслаждения Y.

^{VI} + очевидным Y.

^{VII} Если каждый из вышеназванных найдет себя достигшим всякой добродетели, о которой слышит и читает в священных Писаниях YN (пер. митр. Илариона (Алфеева)).

^{VIII} + в [своем] изменении YN.

^{IX} некто о нем Y.

ли их в умопостигаемом (νοητῶ) свете и так в этом свете узрели «свет неприступный»^a, Самого Бога, по написанному: «Во свете Твоем узрим свет»^b. А как можно обрести душу, которую имеешь, вонми. Душа каждого — драхма^c, которую потерял не Бог, но каждый из нас, погрузив себя во тьму греховную; Христос же, Свет истинный^d, придя и встретив взыскующих Его, даровал им — как Сам один знает — видеть Себя. Это и значит найти душу свою — узреть Бога, и стать в Его свете превыше всей видимой твари, и возыметь Бога пастырем и учителем, от Которого он узнает, если хочет, [как] вязать и решить, и, узнав в точности, поклонится Подателю и смог бы передать [это] нуждающимся.}

Я знаю, чадо, что таковым дается вязать и решить Богом Отцом и Господом нашим Иисусом Христом через Святого Духа — тем, кто по усыновлению (θεῶσει) суть сыны и святые рабы Его. И сам я был учеником у такого отца — не имевшего рукоположения от людей, но причислившего меня к ученикам рукой Божией, или же Духом, и велевшего¹ мне принять рукоположение от людей правильно, обычным образом¹¹. Будем молиться, братья, дабы и нам быть таковыми, чтобы стали мы причастниками Его благодати и прияли власть вязать и решить грехи, во Христе Иисусе Господе нашем, Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

{ — движимый^e издавна Святым Духом к этому сильным желанием. Поэтому прежде помолимся стать таковыми, отцы и братья, и так будем говорить с прочими об избавлении от страстей и принятии [откровения] помыслов. Давайте будем искать такого духовника, а лучше — таковых усердных мужей, подлинных учеников Христовых, и с сердечным трудом и многими слезами буквально днями молить Бога, дабы Он *открыл очи сердец наших*^e к познанию того, найдется ли кто-нибудь таковой где-то в *роде сем лукавом*^f, чтобы, найдя его, принять через него отпущение грехов наших, всей душой повинаясь его повелениям и заповедям, как тот, услышав заповеди Христовы, стал причастником благодати и даров Его и получил от Него власть вязать и решить грехи, воспламенившись Святым Духом, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение, со Отцом и Единородным Сыном во веки веков. Аминь.}

^a 1 Тим. 6, 16.

^b Пс. 35, 10.

^c Ср.: Лк. 15, 8.

^d Ср.: 1 Ин. 1, 5; Ин. 1, 9 и др.

^e Ср.: Пс. 118, 18; Еф. 1, 18.

^f Ср.: Мф. 12, 45; 16, 4.

¹ он велел У.

¹¹ Дальнейший вариант концовки в У см. ниже в фигурных скобках.

ПОСЛАНИЕ ВТОРОЕ

О покаянии и о том, что должен делать
недавно исповедовавшийся

Божественными Писаниями мы научены, духовный брат, что никогда не надо ни отчаиваться из-за множества грехов, ни быть смелым из-за соблюдения епитимий, так что ни устоявший не должен быть смелым, ни павший — отчаиваться^а. Но и много согрешившему следует смело [уповать] на покаяние, и незначительно прегрешившему не стоит думать получить оставление проступков лишь от дел, но проявлять покаяние и раскаяние, обнаруживаемое не словами, воздержанием от пищи или питием одной воды, сном на земле и подобным, но происходящее в расположении души, которое обнаруживал и блаженный Давид среди мира и житейских забот, ибо он всегда помнил и помышлял в себе, сколь доброго и благоутробного Владыку прогневил он, преступив Его заповеди и оказавшись неблагодарным и не помнящим о многих и бесчисленных дарах Его и милостях; как он сам написал, *«плача и стения всегда ходил, страдал»*^б и сам — а не кто-то другой — сокрушал себя и *«смирался чрезмерно, кричал от въздыхания сердца своего»*^в и [совершал] все прочее, чему учат нас псалмы, ежедневно поемые. И это [делал] он, будучи царем, которому поручено попечение о народе, заботясь о жене, детях и доме.

А что Манассия? Что бывшие после него, которые тебе, думаю, не безызвестны? А сам Петр, говорю, глава апостолов, мытарь, разбойник, блудница — да и к чему многословие — блудный сын, расточивший отцовское имущество беспутно с блудниками и мытарями: посмотри, от каких дел прияли они прощение проступков? От пощения ли, бдения, сна на земле, или траты имений на нуждающихся, или другого какого трудного телесного деяния? Нет, но от одного покаяния, слез от [всей] души и осуждения совестью. Каждый из них, ощутив свои грехи, осудив себя и возрыдав от души, получил прощение преткновенений. Так происходит ныне со всеми нами, с подлинным и горячим покаянием и слезами приходящими ко Владыке Христу, и благой и человеколюбивый Господь не закрывает нам и никогда не закрыл бы пречистые утробы Своей благодати, поскольку *«не от дел закона, чтобы никто не хвалился»*^д, но человеколюбием Божиим и милостью дается отпущение грехов.

Впрочем, следует стремиться не к этому, но чтобы больше не впадать в то же зло и *«не возвращаться, словно пес, на свою блевотину»*^е. Сохраниться от этого невозможно, если мы не предоставим всяческим образом и со всем тщанием самим себе стражей и помощников, сами не

^а Ср.: 1 Кор. 10, 12.

^б Ср.: Пс. 34, 14 + 37, 7.

^в Ср.: Пс. 37, 9.

^д Ср.: Еф. 2, 9 + *Рим. 3, 20, Гал. 2, 16 и т. п.

^е Ср.: 2 Пет. 2, 22.

облечемся в духовное оружие^а, которым мы сможем противостоять нашим врагам и противникам. Ибо как только нами прежде завладел враг, как только поработились мы удовольствиям и по условиям перемирия стали данниками неприятеля, то совершенно неизбежно мы увлеклись таковыми страстями, удовольствиями и вожделениями, последовали за ними и жалким образом насильно, словно скот, уводимся в служение и рабство супротивному врагу; отпадаем от работы Владыке Христу и оказываемся преступившими Его заповеди и договоры с Ним. Дабы этого не случилось с нами, давайте возьмем себе помощника и соратника против каждого из наступающих на нас врагов, научаемые Богодохновенным Писанием: «*Посему ко всем заповедям Твоим я направлялся, всякий путь неправды возненавидел*»^б, а памяти о постыдных помыслах противопоставим память о Боге, Страшном суде и непереносимых оных муках; лениности — усердие и тщание, чревоугодию — пост, сластолюбию — воздержание, многопитию — малопитие, жжению плоти — памятование о вечном огне и усердное моление к Богу с бдением и жаждой. Если так мы будем поступать с каждой страстью — дабы не удлинять слово перечислением всех — и каждой страсти противопоставим противоположную добродетель, то, охраняемые ими, словно некими воинами, сохранимся невредимыми и неуязвимыми, так как кающимся для спасения достаточно одного отсечения лукавого обычая и неуместных действий и поступков, если [только] возможно исполнить это без пота и трудов.

В дополнение к этому мы написали тебе в качестве небольшой памятки и о том, что ты должен делать и хранить, а именно следующее.

При совершении Божественного Тайноводства, когда священник или диакон говорит: «Елицы оглашенные, изыдите», нужно быть вне церкви, не уходя [никуда] в то время и не разговаривая ни с кем, но, стоя в притворе храма перед вратами, сокрушаться, вспоминая о своих проступках; затем снова после возношения Божественных Таин входить внутрь. Вечером же после повечерия, будучи наедине, исполняй Трисвятое, 50-й псалом, 50 раз «Господи, помилуй», 50 раз «Господи, прости меня, грешного»^с, потом 6-й псалом «Господи, да не обличишь меня яростью Твоею», 50 раз «Господи, в чем делом и словом и помышлением согрешил, прости меня» и 25 поклонов.

В среду и пятницу воздерживайся от мяса, сыра, яиц, вина и рыбы; если же это тяжело тебе, употребляй умеренно рыбу и вино. В четыредесятницы Святых апостолов и Рождества Христова удерживайся от мяса, сыра и яиц, а прочее употребляй с мерой; молитву же, то есть указанные псалмы и поклоны, твори вдвойне. Во время Великой четыредесятницы в среду и пятницу ни вина, ни масла, ни рыбы не ешь, в остальные же дни с умеренностью и воздержанием «*усмиряй и порабощай тело свое*»^д,

^а Ср.: Еф. 6, 13 сл.

^с Ср.: Лк. 18, 13.

^б Пс. 118, 128.

^д Ср.: 1 Кор. 9, 27.

насколько допустимо для естества, как подобает христианам, желающим спастись; молитву же свою и тут исполняй точно так же вдвойне, как было сказано.

Нужно тебе воздерживаться от Божественных и Страшных Даров, то есть пречистого Тела и Крови Владыки нашего и Господа Бога Иисуса Христа. Советую воздерживаться и от самого благословенного [хлеба], так называемого преломления⁷ (τῆς εὐλογίας αὐτοῦ, τοῦ λεγομένου катаκλαστοῦ), пока не возымеешь непреложного намерения относительно дурных дел греховных и пока не стяжаешь неуклонного от добра произволения и окончательной ненависти ко греху. Когда увидишь себя достигшим этого, тогда приступай, брат, с верой несомненной — не как к простому хлебу и вину, но причащаясь Телу и Крови Бога, Самого Бога, и так станешь «участником славы»^a Его, и получишь благодаря им очищение и полное отпущение собственных грехов, и возымеешь в себе вечную жизнь, и станешь *сыном света и дня*^b. Если же примешь Христа, не став прежде таковым, тогда бесы, еще больше возревновав тебе, поскольку увидели презревшего Бога и недостойно подошедшего [к причастию], неистово устремятся на тебя и, безжалостно низринув тебя в грязь бесчинства, снова отбросят, и станешь ты тогда вместо христианина христубийцей⁸ и будешь осужден вместе с распявшими Его, как говорит Павел: *«Недостойно ядущий и пьющий Тело Господне и Кровь виновен будет против Тела и Крови Господней»*^c.

Больше этого мы ничего тебе не заповедуем из-за опасения стать тебе обременительными. Ты же, если сделаешь что-то дополнительно, принесешь пользу самому себе и приобретешь себе будущие блага. Ведь я написал тебе исполнять сказанное не в качестве того, что доставляет очищение души и отпущение грехов, но что ведет тебя к одному лишь памятованию о своих грехах. Если бы мы знали, что ты будешь точно огорчен, то и того не написали бы любви твоей, но потребовали бы только отсечения дурного обычая и самых неуместных дел и поступков, что и просим тебя исполнять, и если возможно тебе без трудов и пота сохранять сие, то нам и одного этого довольно.

Пиши нам часто о здоровье своем, дабы и мы, видя твою веру к нам и расположение, вспоминали о тебе теплее и усерднее, когда мы, недостойные, воздымаем руки к Богу.

Благодать Божия со духом твоим.

^a* Ср.: 1 Пет. 5, 1.

^b Ср.: 1 Фес. 5, 5.

^c Ср.: 1 Кор. 11, 27. 29.

ПОСЛАНИЕ ТРЕТЬЕ

Его же. К одному из учеников его о том, каким образом можно узнать святого мужа, как найти его, что делать [для этого] и как, найдя такового, надо относиться к нему

Мы зачали тебя через учение, мучительно рожали тебе через покаяние, родили тебе через многое терпение, страдания, большие труды и ежедневные слезы, хотя ты ничего не знал о том, что мы перенесли, и неудивительно: ведь и дети в утробе совершенно не чувствуют материнских мук и болей во время родов, а после рождения столь естественно и поспешно хватаются за грудь матери, насыщаются исходящим молоком и, питаясь, мало-помалу вырастают и признают мать, их родившую, почитают и сильно любят, и даже если она бьет их и наказывает, с еще большим стремлением скорее прибегают к ней, никогда не думая, что она от души ненавидит их или отвращается от них, но, как бы она ни поступала, делает это для их воспитания. Точно так же научаемые другими, они начинают признавать своего собственного отца, почитать его и повиноваться ему не только по природному установлению, но и по законам, положенным человеколюбивым Богом. Таким образом родители проявляют свойственное им по отношению к своим детям, а дети, выказывая повиновение и послушание родителям, вырастают, воспитываясь «в учении и наставлении Господнем»^а. Но если родители в беспечности воздержатся от прилежного вразумления и воспитания чад, то «*кровь их от рук их непременно взыщется*»^б. Если же дети в бесстыдстве и непослушании будут презирать своих отцов и надмеваться над ними, не вынесут повиновения и исполнения того, что говорят и делают¹ родители, то хоть они и не будут умерщвлены временной смертью согласно ветхому закону^с, но будут преданы вечному огню и мраку. Об этом ясно возвещает «*все богодуховенное Писание*»^д, если только мы не станем добровольно глухими и, слыша сие, будем словно неслышащими.

Поэтому я вообще не хотел ничего говорить и не желал писать находящимся в таком состоянии, в особенности слыша слова Господа и Бога нашего Его ученикам: «*Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше*»^е, и еще: «*Если хозяина дома называли Веельзевулом, не тем ли более домашних его?*»^ф. Но и когда Он послал их к нам, говоря: «*Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына*

^а Еф. 6, 4.^б Ср.: Иез. 3, 18. 20; 33, 6. 8.^с См.: Исх. 21, 15.^д 2 Тим. 3, 16.^е Ин. 15, 20.^ф Мф. 10, 25.¹ По конъектуре Ж. Парамеля: «повелевают».

и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам»^а, Он добавляет слова: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»^б. Сего ради возжелал я написать твоей любви то, что благодать Святого Духа влагает в мой разум, и напомнить о полезном тебе, скорее же — как любвеобильный отец, охваченный любовью к тебе и не терпящий видеть, как ведешь себя ты — мой сын о Господе. Одоленный любовью к тебе, я вынужден был дойти до этого, не желая написать что-то новое и постороннее, но то, что ты каждый день читаешь и что Божественные Писания заповедуют нам хранить.

Однако, возможно, ты скажешь: «Если ты должен говорить то, что нам известно и чему учат нас Божественные Писания, то нам вполне достаточно оных и к чему ты хочешь снова то же самое писать и учить?» Но выслушай причину, скорее же — причины и обстоятельство, благодаря которому я устремился к сему, подвигнутый не мной самим, но благодатью Святого Духа. Итак, знай, что прежде всего я делаю это, дабы не был осужден как лукавый раб, сокрывший талант владыки, и не услышал и я, когда в день суда Владыка *потребует* у меня *отчета*: «*Раб лукавый и ленивый, надлежало тебе передать серебро мое торгующим, и я, придя, потребовал бы мое с прибылью*»^с. Во-вторых, желая, словно отец сыну своему законному и возлюбленному, оставить тебе это как дар и наследство, чтобы ты полагал это [полученным] не от других предков, дедов или прадедов, но перешедшим от них сначала к нам по преемству, чтобы считал их наследие — нашим, принял и взял его словно отцовское и возымел как благосклонный сын к нам большую и крепкую любовь. В-третьих, дабы показать тебе, истинному моему сыну, богатство, данное мне великим отцом^о, родившим меня во Святом Духе через покаяние, чтобы ты по неведению не презирал меня, отца своего, будто жалкого и отверженного нищего, не надмевался надо мной, думая, что ты не унаследуешь и не получишь от меня ничего великого. В-четвертых (и это самое главное), чтобы из-за отвержения меня ты не был сочтен отвергнувшим и уничтожившим Христа^д и не оказался виновным на сем Страшном суде. В-пятых, чтобы и другие, услышав [это] теперь или впоследствии, приняв — если хотят — слово, словно семя, в свои сердца, «*принесли плод в тридцать и в шестьдесят и во сто крат*»^е; в противном случае¹ мы будем *неповинны в крови* душ их, они *узрят*^ф.

Как бывает в чувственных вещах, так и в духовных: каждый из нас, имея имущество от предков, оставляет одним — наследство, другим — дары и завещанное, например рабам, детям и друзьям^{II}, но и нуждаю-

^а Мф. 28, 19–20.

^б Мк. 16, 16.

^с Ср.: Мф. 25, 26–27.

^д Ср.: Лк. 10, 16; 1 Фес. 4, 8.

^е Ср.: Мк. 4, 20.

^ф Ср.: Мф. 27, 4. 24.

¹ Читаем вместо *εἰ δ' οὐν* — *εἰ δ' οὐ*.

^{II} В подлиннике вместо дат. падежа — винительный.

щимся раздаем имущество, исполняя, насколько можем, заповедь Божию, а каждый получивший даст отчет, как распорядился этим. Так и все получившие духовное дарование от Бога должны *«без зависти преподавать»*^a прежде всего духовным сынам, а затем — друзьям и знакомым рабам, как богатым, так и бедным. И если они получили *«слово мудрости»* или *«слово знания»* либо им вверены *«дары исцелений»*, предстательство, сила *«вспоможения»* или разумение *«управления»*^b, каждый из говорящих или слушающих знает, что не получит похвалу или воздание за то, что он сделает, но будет испытан, осужден и наказан за то, что упустит или в чем ослушается.

Итак, не принимай диавола, подступающего и говорящего тебе, будто я пишу это ради внешнего человекоугодия. Ты прекрасно знаешь, что поступающий так не только *«получает награду свою»*^c, но как *«христопродавец и христоторговец»*^d понесет наказание [там], где *«плач будет и скрежет зубов»*^e. Вместе с тем и осуждающие их сами осуждены будут с ними, ибо ты слышишь Господа, говорящего: *«Не судите, и не будете судимы, ибо какою мерою мерите, такую и вам будут мерить»*^f.

Держа это в уме, брат, помня об апостолах, так глаголющих: *«Повинуйтесь наставникам нашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах наших, как обязанные дать отчет; чтобы они делали это с радостью, а не воздыхая, ибо это для вас бесполезно»*^g, и о Господе и Боге нашем, ежедневно вопиющем: *«Принимающий вас Меня принимает, и слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергает»*^h, — *«со страхом и трепетом соделывай свое спасение»*ⁱ, слушаясь меня, не думай говорить в себе^j, что это сказано только апостолам и мы должны слушать их одних. Послушай, что снова произносит им Спаситель: *«А что говорю вам, говорю всем»*^k. Кому *«всем»*? «Тем, кто по слову вашему уверуют в Меня^l и сохраняют заповеди Мои, как и вы^m». Вонми, прошу. Владыка наш и Бог избрал Своих апостолов и учеников, доверил и открыл им все тайны Своего домостроительства, сокровенные от веков и от родовⁿ, и, дав им Святого Духа, послал их, сказав: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам»*^o. Поэтому апостолы пошли и стали учить, возвещая слово Божие^p, и уверовали во Христа многие множества, и возникли в городах и весях церкви верных. Итак, когда каждый из апостолов намеревался покинуть их и отправиться оттуда в другие места, села и города, они рукополагали

^a Ср.: Прем. 7, 13.

^b 1 Кор. 12, 8–9. 28.

^c Ср.: Мф. 6, 2. 5. 16.

^d* Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово 40 (На Святое Крещение) // PG 36. Col. 372.

^e Мф. 8, 12 и др.

^f Ср.: Мф. 7, 1–2 + Лк. 6, 37.

^g Ср.: Евр. 13, 17.

^h Мф. 10, 40 + Лк. 10, 16.

ⁱ С.: Флп. 2, 12.

^j Ср.: Мф. 3, 9.

^k Ср.: Мк. 13, 37.

^l Ср.: Ин. 17, 20.

^m Ср.: Ин. 15, 10; 17, 6.

ⁿ Ср.: Кол. 1, 26; Еф. 3, 9.

^o Мф. 28, 19–20.

^p Ср.: Мк. 16, 20.

им вместо себя епископов и пресвитеров и оставляли им учителей, духовных отцов и игуменов, а те снова перед смертью избирали других, рукополагая достойных такового служения и оставляя их вместо себя. Так, по преемству дойдя вплоть до нас, таковой чин и законоположение действием Святого Духа соблюдается и сохраняется. Точно так же через них дошли до нас и предания и учения апостолов, полученные ими в свою очередь от нашего Владыки всяческих и Бога. Когда же стада Христовы умножились и народ Его стал бесчисленным^a, благодать Святого Духа устроила так, что к архиереям и иереям добавились и монахи, выказывающие на делах^b крепкую веру^c во Христа, истинного <Бога> нашего, и стяжавшие в себе благодать Святого Духа, сопастыряющие и содействующие ко спасению имеющих спастись^d.

Теперь скажи мне: если бы кто-то дерзнул пренебречь или презреть одного^e из всех тех, кого Дух Святой поставил для нас^e (я говорю об игуменах, пастырях, архиереях и учителях, приносящих и доставляющих нам в качестве отцовского наследия учения и предания святых апостолов), или не принять его в дом^f, или уничтожить и отвергнуть его слова и не принять его со всяческим благоговением, — то не изгнали бы он самого Павла, Петра и вообще хор апостолов? А изгнавший их — не отверг ли Самого Господа нашего и Бога и Отца Его^g? Ведь мы почитаем апостолов не просто как людей, но за то, что они шли с проповедью о Сыне Божиим, нисшедшем на землю для спасения нашего рода, и за то, что они были посланы Им, дабы сделать нас сынами Божиими, «наследниками вечной жизни»^h и — посредством Евангелий и <благодати> святого Крещения — причастниками несказанных благ. Ибо если Владыка не дал бы этого [им] для передачи всем, то и они никак не смогли бы предоставить другим и сами были бы такими же, как и остальные люди.

Посему нужны нам многое тщание, многое бдение, многие молитвы, чтобы не напасть на какого-нибудь прелестника, обманщика, лжебрата и лжехриста, но встретить истинного учителя, боголюбивого и носящего в себе Христа, точно ведающего и знающего проповедь апостолов, правила и постановления их, догматы отцов, а лучше — воления и таинства Самого Владыки и Учителя апостолов. Надо искать и находить такого учителя, прежде услышавшего это и наученного словом, а затем на деле и на опыте истинно Самим Утешителем Духом таинственно тайноводимого, так что и сам он удостоился услышать от Самого Тайноводителя

^a Ср.: Деян. 6, 1, 7; 9, 31; Пс. 39, 6.

^{c*} Ср.: Кол. 2, 7.

^e Ср.: Деян. 20, 28; 1 Кор. 12, 28.

^g Ср.: Лк. 10, 16.

^b Ср.: Иак. 2, 18.

^d Ср.: Евр. 1, 14.

^f Ср.: 2 Ин. 1, 10.

^h Ср.: Тит. 3, 7.

¹ В подлиннике «один» (в имен. падеже), однако это явный синтаксический анаколупф.

апостолов: «*Таинство Мое — для Меня и для Моих*»^a, и: «*Вам дано знать тайны Царствия Небесного*»^b. Ибо, ища, мы обязательно найдем^c, так как «*не неправеден Бог^d и не радуется гибели живущих^e*», но, как написано, «*так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но возымел жизнь вечную*»^f. Если Он Сына Своего предал на смерть, чтобы мы чрез Него спаслись, то неужели Он — когда мы будем просить, дабы был нам послан, а точнее, узнан и признан нами истинный и святой раб Его, который наставит нас на путь ко спасению и научит воле Его, — сокроет одного от нас и лишит нас проводника? Конечно же нет. И мы должны верить в это из-за случая с сотником Корнилием.

Тот был «*благочестивым и боящимся Бога со всем домом своим*», и, поскольку он «*творил много милостыни народу и всегда молился Богу*», явился ему «*в видении ясно около девятого часа дня ангел Божий, который вошел к нему и сказал ему: молитвы твои и милостыни твои пришли на память о тебе пред Богом. Итак, пошли в Иотию людей и призови Симона, называемого Петром, он гостит у некоего Симона кожевника, которого дом находится при море*»^g. Видишь, как хорошо говорил я, что нам требуется многое бдение и большое тщание, чтобы найти истинного ученика Христова? Смотри, что говорит Писание: «*Корнилий, муж благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим*»^h. Ведь он соделал боящимся Бога не только сам себя, но и всех домашних своих, а «*это хорошо и угодно пред Богом*»ⁱ, когда кто-то заботиться не о своей пользе, но и всех, кто с ним^k. Он исполнял апостольские постановления еще до того, как был научен апостолами, ибо [Павел] говорит: «*Никто не ищи своего, но каждый [пользы] другого*»^k. Он творил много милостыни, молясь Богу днем и ночью, явно исполняя прежде, чем уверовал в Бога, сию заповедь Владыки нашего и Бога, гласящую: «*Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение*»^l, и: «*Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам*»^m. Видишь, как неверующий, язычник, никогда не слышавший слова Божиего, прилежно исполнял [заповеди] евангельские даже до того, как был научен другим [человеком]? Он просил посредством благочестия — и получил, требовал посредством милостыни — и обрел, стучал посредством поста и молитвы — и отверзлось ему. «*Пошли, — говорит [ангел], — в Иотию и пошли за Симоном, называемым Петром. — О, чудесный дар; о, необычайное благодеяние! — Он гостит у некоего Симона кожевника, которого дом находится при море*»ⁿ.

^a Аграфон, добавленный к Ис. 24, 16 в переводах Симмаха и Феодотиона и встречающийся у ранних христианских писателей.

^b Мф. 13, 11.

^c Прем. 1, 13.

^d Ср.: Деян. 10, 1. 2.

^e 1 Кор. 10, 24.

^f Ср.: Деян. 10, 5–6.

^g Ср.: Мф. 7, 8 пар.

^h Ср.: Ин. 3, 16.

ⁱ Ср.: 1 Тим. 2, 3.

^j Мф. 26, 41.

^k Евр. 6, 10.

^l Ср.: Деян. 10, 2–6.

^m Ср.: 1 Кор. 10, 33.

ⁿ Мф. 7, 7 пар.

Видишь, что ангел поведал ему не только имя его, но и [имя] принявшего его, и место, куда он пришел? Ангел поступил так, чтобы Корнилий не обманулся и не позвал вместо Петра кого-то другого и не наткнулся на волка вместо пастыря^a.

Итак, если ты хочешь и себя проявить истинным, верным и избранным учеником Христовым, покажи такую жизнь, соверши таковые деяния, подойди так, попроси и умоли посредством милостыни, поста и молитвы Богу, отверзи «*очи сердца*»^b своего — и узришь и ты такового [наставника], как Корнилий увидел ангела. Ты, называющий себя верным, подражай неверному. Ты, именуемый сызмальства христианином, воспитанный в учениях апостолов и превозносящийся над невежественной болтовней, [подражай] непосвященному язычнику. Ты, стоящий во главе лишь дома своего, [подражай] сотнику и со всем тщанием всячески исправь хотя бы самого себя и своих подчиненных. Если же ты презираешь не только то, что в твоей власти и воле, но и заповеди, которые сам знаешь, не исполняешь их, но пренебрегаешь ими, не исправляешь ни себя, ни своих подопечных, как, скажи мне, Бог укажет тебе учителя, который должен говорить тебе более совершенное? А если Он не укажет тебе [наставника], как ты сможешь найти или узнать его, каким образом без сомнения примешь его как святого? Как тогда получишь свыше *награду* святого и *праведника*^c? Никак.

Посему тем, кто старались, наблюдали за собой, судили свои [поступки]¹⁰, искали Бога и творили добро, Бог открывал и тогда, и ныне апостолов, пророков, праведных и святых, а те узнавали их, принимали и почитали как господ, как учителей благочестия, как посланников Божиих, а потому слова их соблюдали словно божественные законы и сами получали мзду, им данную, да и теперь таковые, если найдутся где-то, получают [такую же награду], как и оные. Презирателей же, полагающих себя мудрецами^d, пребывающих в беспечности и небрежении, не взыскающих [Бога], в отличие от Корнилия и ему подобных, со всем прилежанием посредством милостыни, поста и молитвы^e, особенно теперь, когда почти все мы сызмальства научаемся пророками и апостолами воле Божией и полезному нам, — [таковых] Он оставляет в прелести, которой они сами себя предали, покрываясь тьмой собственных страстей, вожделений и пожеланий и ходя в ней, словно в глубокой ночи, так что и учителей они находят, разумеется, соответствующих. Ведь предводитель тьмы, несомненно, имеет и слуг своих, и учеников, ходящих во тьме, которых таковые с радостью приемлют, находя их своими единомышленниками, и учатся у них тому же, что избрали раньше и предпочли творить на свою погибель. Кто не знает, что изначально диавол воздви-

^a Ср.: Мф. 7, 15; Ин. 10, 12; Деян. 20, 29.

^c Ср.: Мф. 10, 41.

^e Ср.: Мф. 17, 21 пар.

^b Еф. 1, 18.

^d Ср.: Рим. 12, 16.

гал против пророков лжепророков, против апостолов — лжеапостолов, против святых учителей — лжесвятых и лжеучителей^а, стараясь обмануть кознями и вкрадчивыми словами самых нерадивых и ввергнуть их в гибельную пропасть? Намекая на них, и апостол говорит: *«Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклонитесь от них; ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву и ласкательством и красноречием сердца простодушных оболыщают»*^б. Поэтому желающие уклониться от таковых по увещанию апостола должны отойти от *«дел тьмы»*^с, потому что пока они хотят быть в их власти и шествуют во тьме их, они не могут уклониться от таковых учителей и не в силах оказаться во свете истинных учителей.

Итак, ты, духовное чадо наше в Господе, слыша, как Божественное Писание говорит: *«Горе тем, которые мудры в себе самих и разумны пред собою»*^д, *«со страхом и трепетом»*^е внимай словам, ибо речь идет о спасении души, и, если ты хочешь встретить духовного и святого мужа и истинного учителя, не считай, что узнаешь его сам собою, своим разумением, поскольку это невозможно, но прежде всего подвизайся, как уже сказано, посредством благодетения, милостыни, поста, молитвы^ф и прилежного моления, чтобы Бог стал тебе в этом содетелем и помощником. Если же ты удостоишься по благоволению Божию и благодати обрести такого [духовника], покажи тогда большее тщание, большую ревность, многое смирение, многое благоговение, крайнее почтение к нему, веру чистую и несомненную. Зачем? Чтобы ты вместо mzды не доставил себе наказание и кару, ибо к таковым обращал речь Спаситель наш и Бог: *«Принимающий вас Меня принимает, и отвергающий вас Меня отвергает»*^г. Нужно потому, братья, принимать таковых как Самого Христа, поскольку то, что делается для них, переходит на Христа, Владыку и Бога нашего, и Он усваивает это Себе и считает, будто Он Сам это испытывает, как и совершаемое для лжеучителей переходит на антихриста, и принимающие их принимают самого дiавола.

И пусть никто не оправдывается неведением, говоря: *«Но как я смогу узнать таковых? Я человек, а никто не знает, что в человеке, кроме духа, живущего в нем»*^б. Пусть никто не выдвигает это в качестве благовидного предлога, потому что если бы это было невозможно, то Господь не говорил бы: *«Остерегайтесь лжепророков, — то есть лжеучителей, — которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные»*^и. И Он добавляет: *«От плодов их узнаете их»*^и. Если же Владыка нелжив^к — а Он

^а Ср.: 2 Кор. 11, 13–15.

^с Рим. 13, 12.

^е 2 Кор. 7, 15; Еф. 6, 5; Флп. 2, 12.

^г Мф. 10, 40 + Лк. 10, 16.

^и Ср.: Мф. 7, 15.

^{к*} Ср.: Тит. 1, 2.

^б Рим. 16, 17–18 (с небольшими неточностями).

^д Ис. 5, 21.

^ф Ср.: Мф. 17, 21 пар.

^б Ср.: 2 Кор. 2, 11.

^и Ср.: Мф. 7, 16.

воистину нелжив, — то нам возможно узнать их по тому, что они делают, что говорят. Итак, давайте поговорим прежде о плодах истинного Святого Духа, а затем опишем плоды противоположного лукавого [духа], и вы в точности узнаете из этого, сколь очевидны и ясны истинные праведники и святые, а также не таковые, но притворяющиеся [ими]. Мы не будем ничего говорить от себя, но от слов Спасителя и Его святых апостолов, посредством которых я попытаюсь удостоверить Вашу любовь.

Итак, послушай, что говорит Господь наш [и] Бог Иисус Христос: *«Блаженны нищие духом, блаженны плачущие, блаженны кроткие»^a*. И еще: *«Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинаящих вас, молитесь за обижающих вас и гонящих вас»^b*. Праздное слово да не выйдет из уст ваших. Истинно говорю вам, что за *праздное слово люди дадут ответ в День Суда»^c*. И опять: *«Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»^d*. И в другом месте: *«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»^e*. И снова: *«Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?»^f*. *«Ибо всякий, — говорит Он, — возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится»^g*. Не к мирской славе возвысится, говорит Он, но обещает таинственное возведение к духовному изменению. Такими словами Господь наш и Владыка каждый день взывает ко всем. Но послушай и апостола Павла, говорящего: *«Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, кротость, вера, воздержание»^h*, а также: *«Любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего»ⁱ*, но *«все покрывает, все переносит. Любовь никогда не перестает»^j*. Послушай и Иоанна Богослова, говорящего: *«Детки^k, не любите мира, ни того, что в мире»^l*. Ведь любовь к миру — вражда против Бога, так что, братья мои, любящий мир становится врагом Богу^m, и: *«ненавидящий брата своего есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет»ⁿ* части в Царствии Господа нашего и Бога^o, и: *«Так узнаются Дети Божии и дети диавола»^p* — по ненависти и любви, потому что любящий Бога любит и рожденных от Него^q, то есть братьев, а ненавидящий кого-либо из братьев своих — сей от диавола рожден^r, и любви Божией нет в нем^s.

Так сыны Божии и сыны диавола узнаваемы и очевидны^t для имеющих рассуждение — и они, и плоды всесвятого и благого Духа. Поэтому надо поведать и о плодах противоположного, то есть лукавого духа, что-

^a Ср.: Мф. 5, 3–5.

^b Лк. 6, 26–27 + Мф. 5, 44.

^c Ср.: Мф. 12, 36.

^d Мф. 18, 3.

^e Ин. 13, 35.

^f Ин. 5, 44.

^g Лк. 18, 14, ср.: Лк. 14, 11; Мф. 23, 12.

^h Ср.: Гал. 5, 22–23.

ⁱ 1 Кор. 13, 4–5.

^j Ср.: 1 Кор. 13, 7–8.

^k Ср.: 1 Ин. 2, 1 и др.

^l 1 Ин. 2, 15.

^m Ср.: Иак. 4, 4.

ⁿ 1 Ин. 3, 15.

^o Ср.: Еф. 5, 5.

^p Ср.: 1 Ин. 3, 10.

^q Ср.: 1 Ин. 5, 1.

^r Ср.: Ин. 8, 44.

^s Ср.: 1 Ин. 2, 15; 3, 17.

^t Ср.: 1 Ин. 3, 10.

бы сумели вы отличать, как сказано, свет от тьмы, сладкое от горького и добро от зла^а.

Снова внимайте словам Владыки и Бога нашего: *«Не может дерево доброе приносить плод худой, ни дерево худое приносить плод добрый»^б*, и еще: *«Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, злой же человек из злого сокровища сердца своего выносит злое»^в*, и снова: *«Нарушивший одну из заповедей сих малейших и научивший так поступать людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном»^д*. А что говорит Он о книжниках и фарисеях? *«Связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и налагают на плечи людям, но не хотят и перстом своим двинуть их; все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиришествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!»^е*. Посему когда увидишь кого-нибудь делающим что-то из всего этого, стремящегося к человеческой славе^ф и нарушающего заповеди Божии^г, чтобы угодить людям^б, знай, что он обманщик, а не истинный [учитель]. И апостол говорит: *«Но если между вами вражда, и недоброжелательство, и зависть, и клевета, и разногласия, то не плотские ли вы?»^и*. Плотский же и «душевный человек не вмещает и не принимает того, что от Духа, потому что он почитает это безумием», а не вмещающий того, что от Духа, очевидно и Духа в себе не имеет; не имеющий же Духа Святого не является рабом Христовым, как свидетельствует об этом Павел: *«Если же кто Духа Христова не имеет, тот, — говорит, — и не Его»^к*.

Услышал, кто — Христовы, а кто — антихристовы? Теперь ты точно знаешь, что для внимательных легко узнаваемы добрые и злые, а невнимательные не ведают не только прочих людей, но и самих себя. Скажи мне, если кто-то, словно бессмертный, заботится, помышляет и днем и ночью занимается лишь житейскими делами, выдумывает способы разбогатеть, возводит шикарные дома, накапливает множество коней, мулов и рабынь, приобретая серебряные сосуды, многоценные одеяния, ложа и добывая себе все прочее для попечения о теле и плотского удовольствия, — разве таковой знает самого себя? Да, духовное чадо, воистину он не ведает себя и происходящего с ним, и знает себя, и не знает: знает о себе, что он существует, но поступками своими показывает, что не знает себя, потому что ведет себя так, как будто никогда не умрет. Он говорит: *«Сегодня мы есть, а завтра нас нет»*, — но заготавливает [столько], чтобы хватило ему в будущем на много лет. Он свидетельству-

^а Ср.: Ис. 5, 20.

^в Ср.: Лк. 6, 45 + Мф. 12, 35.

^г Ср.: Мф. 23, 4–7.

^е Ср.: Мф. 5, 19.

^и Ср.: 1 Кор. 3, 3.

^б Мф. 7, 18 + Лк. 6, 43, ср.: Мф. 12, 33.

^д Ср.: Мф. 5, 19.

^ф Ср.: Ин. 5, 44; 12, 43.

^б Ср.: Гал. 1, 10; 1 Фес. 2, 4.

^к Ср.: 1 Кор. 2, 14.

^к Рим. 8, 9.

ет, что нынешнее — ничто, но сражается с ближним своим за малую и случайную вещь. Философствует, что он пепел и прах, но всегда наряжается в [роскошные] одеяния и потому полагает, что превосходит прочих людей. Он слышит: «Увы, роскошествующие и *нежащиеся на мягких постелях*»^a, — а сам старается изо всех сил соделать в доме своем лежа более шикарными и постели — более мягкими, а трапезы — более дорогими и расточительными, притом на виду не только подобных ему мирян, но и бывающих у него монахов, которые не только не восхищаются этим, но и жалеют стяжателей и оплакивают их неразумие, ибо тем, чего им надо было бы больше [всего] стыдиться и скрывать в то время, когда другие — а лучше сказать, Христос — алчут, они этим гордятся и чванятся и не чувствуют, что тем самым свидетельствуют о себе как о корыстолюбцах и безжалостных разорителях нищих.

Скажи мне, каким же образом таковой ведает себя, каков он и в каком состоянии находится? В самом деле, если даже ему и кажется, что знает, он не ведает себя. А не знающий сам себя и того, что с ним, как сможет узреть другого или его состояние? Как слепой отличит слепого от зрячего? Никак. Итак, чадо и брат, как мы сказали, если кто не потщится прежде познать самого себя, а также и свои немощи благодаря милостыне, как речено выше, посту, бдению, молитве и постоянному молению, то не может он узнать, что без отца и духовного учителя человеку невозможно сохранить заповеди Божии, жить хорошо и безупречно и подняться выше диавольских ловушек. Не знающий же этого ведет себя, как будто у него нет надобности во вразумлении, научении, совете или помощи других, и кичится тем, чего не ведает, тогда как не знает ничего, не ведая даже того, что ничего не знает, и, пребывая в глубине неведения, точнее же погибели, не может увидеть даже того, что он «среди погибающих»^b. Ведь неведение сие обычно возникает будто некое бельмо на умных очах души из-за нашей *любви к миру и того, что в мире*^c: чем больше отступает наш разум от памятования Бога, смерти, будущего суда, благ, уготованных для праведников, и наказаний, ожидающих грешников — вечно-го огня и мрака, «скрежета зубов»^d, — и проводит время в «*житейских заботах*»^e, занят призрачными [благами] мира, то есть богатством, славой и роскошью, и сродняется со всеми прочими подобными [вещами] мира сего, которые считаются великолепными, — тем больший приобретает навык к дебелисти, мало-помалу затуманивает весь зрак души и производит совершенное неведение о благах и забвение заповедей Божиих. Давид, согрешив и испытав это, говорил Богу: «*Открой очи мои, и уразумею чудеса закона Твоего*»^f. Видишь, как очи его были закрыты? Видишь, как вопиял он к Богу, чтобы они открылись? Постарайся и ты,

^a Ср.: Ам. 6, 4.

^d Мф. 8, 12; 13, 42. 50.

^b 2 Кор. 4, 3.

^e Лк. 21, 34.

^c Ср.: 1 Ин. 2, 15.

^f Пс. 118, 18.

чадо, сделать это, и Господь не презрит моление^а от души твоей, но услышит тебя и отверзет «*очи сердца*»^б твоего, и тогда, прозрев, ты прежде всего познаешь самого себя и свое состояние, а затем — все, о чем я тебе сказал выше. Тогда ты не только благоговейных и добродетельных монахов, но и любого человека: малого и великого, праведного и грешного — и самих явных грешников от [всего] сердца сочтешь святыми и превосходящими тебя. Это будет тебе и любому другому явным знамением, что ты получил отпущение своих грехов, когда ты придешь в эту землю, потому что в ней обитает святое смирение, и прибывшим в нее дается этот дар в первую очередь — считать, что из всех людей нет никого грешнее или ничтожнее самого себя, и чувствовать всей душой, что лишь они сами грешники и только им придется погибнуть и быть преданным наказанию.

Итак, постарайся, возлюбленное чадо и брат, стяжать это смирение и не говори: «Невозможно это для меня», или: «Это подходит монахам, а не живущим в миру». Ведь Христос установил для всех общие заповеди Свои и не отделил мирских от монахов, но исполняли их бывшие и до Закона, и после. Послушай, как Иов говорит: «*Я земля и пепел*»^с, и Давид: «*Я червь, а не человек*»^д. Видишь слова смирения? Видишь душу, полагающую себя презреннейшей всякого человека — и малого, и великого? Подражай потому покаянию Давида и тогда обретишь его смирение, потому что благодаря покаянию уничтожается мрак неведения, покрывающий [ум], и «*покрывало снимается*»^е. Когда произойдет это, тогда и мы начинаем познавать себя, видим то, что с нами, узреваем душевные раны и скверны и так не только смиренно мудствуем и смиренно говорим, но стыдимся солнца, звезд и всего творения Божия, потому что они созданы были ради нас, а мы прогневили Бога, сотворившего их, как сказано, для нас, и согрешили, преступив не одну, но все заповеди Его, и не дерзаем ни воззреть, ни увидеть творения, и считаем себя совсем недостойными вкушать от плодов земли, но сами выносим себе приговор, что справедливо нам умереть от голода и жажды. Будучи скверными грешниками, мы не в силах взглянуть и увидеть образы Христа и святых Его: нам кажется, что иконы гнушаются нами и нашими делами, так что мы не дерзаем подходить к ним и лобызать их, стыдясь прикоснуться к чистым и святым [образам] скверными и нечистыми устами. Собираясь войти в храм Божий, мы как недостойно входящие удерживаемся *страхом и трепетом*^ф, как бы не разверзся пол и не низверг нас «*живыми в ад*»^г.

^а Ср.: Пс. 54, 2.

^с Быт. 18, 27 (слова Авраама), ср.: Иов 42, 6.

^е Ср.: 2 Кор. 3, 16.

^ф* Ср.: 2 Кор. 7, 15; Флп. 2, 12 и др.

^б Еф. 1, 18.

^д Пс. 21, 7.

^г Чис. 16, 30. 33.

Святое смирение, всегда и постоянно научая нас этому и другому большому, претворяет, изменяет и как бы созидает, плототворит и усовершенствует смиренных, так что мы не можем с тех пор, даже пожелав [того], помыслить или молвить что-то великое о себе, но остаемся, словно статуи, остолбеневшими и немymi (ἐστηλωμένους καὶ ἐπιγεγραμμένους)¹¹. Сие святое смирение учит нас, что без учителя мы не можем ничего узнать, и спрашивающим нас: «Разумеешь ли, что читаешь?»^a — отвечать: «Как мы могли бы, если бы кто-то не наставил нас?»^b. Оно учит нас не ступать без проводника на путь, по которому мы никогда не ходили, оно увещевает без посредника и предстателя не подступать к Богу. Если оно заставляет нас стыдиться неба, земли и тварей Божиих на них, испытывать благоговейных страх перед иконой Спасителя и Его святых рабов и не дерзать взглянуть или подойти и облобызывать [их], — то сколь более [приблизиться] к Самому Оному Богу, Творцу и Владыке всего? Хотя Он и крайне человеколюбив, но еще более радуется нашему смирению и стыду и принимает с большей благосклонностью, когда считают недостойным подойти сами собою.

Впрочем, Владыка наш и Бог, желая научить нас, что нам должно подходить к Богу через некоего посредника и поручителя, Сам стал для нас образцом и примером как во всем прочем, так и в этом, будучи назван первым посредником^c и поручителем нашей природы, приведя ее к Собственному Отцу и Богу, а затем провозгласил Своих святых апостолов служителями сего посредничества и поручительства, и они обращали к Владыке Христу всех верующих, а эти, в свою очередь, — других, а те снова — иных, и так донныне¹ сохраняется, и Бог хочет, чтобы мы не преступали Его предписание и предание, но пребывали в тех [пределах], которые Он установил, поскольку Он говорит: «Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец»^d, и еще: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня»^e, — так что никто не приходит к вере во Святую и единосущную Троицу, если не будет наставлен каким-нибудь учителем в вере. И никто не крестится без священника и без причащения от него Божественных Таин. А не причастившийся Таинам никогда не сможет улучшить вечной жизни, как сам Господь сказал: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»^f, и еще: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни»^g.

Итак, раз без Крещения и причащения Божественным Таинам никто из верных не удостоится вечной жизни, а они преподаются не через свя-

^a Деян. 8, 30.

^d Ср.: Ин. 6, 44.

^g Ин. 6, 53.

^b Ср.: Деян. 8, 31.

^e Ин. 14, 6.

^c* 1 Тим. 2, 5.

^f Мк. 16, 16.

¹ В других рукописях: «и эти снова других». Далее издатели предполагают лауну.

тых апостолов или бывших после них святых праотцев наших, но через существующих ныне живых, общающихся с нами, совершенно очевидно: те, жившие тогда в мире, передали верующим то же самое, что они предоставляют нам, и эти равны тем. Каким образом? Как те крестили водою и Божественным Духом^а, так и ныне сии делают. Те преподавали Тело и Кровь Христову, и сии преподают нам то же; и у оных не было ничего большего, и у нынче преподающих нам — ничего недостающего. Те учили вере во Христа и в Отца и Сына и Святого Духа^б, Троицу нераздельную и единосущную, и отцы наши учат нас тому же.

Этим, [сказанным] вкратце (мы не могли написать все, чтобы не удлинять чрезмерно речь), показано, что то же самое, что тогда делали для верных апостолы и чему учили, и сейчас всецело и неизменно делают отцы наши и учат и вразумляют нас так же, как и те. Поскольку они ни в чем не уступают апостолам, сами вполне будучи сынами апостолов и апостолами, и не принимающие их и не слушающие слов их^в услышат от Спасителя, говорящего им: *«Истинно говорю вам, отраднее будет жившим в земле Содомы и Гоморры, нежели вам»*^д, и когда Он рек к тем [апостолам]: *«Принимающий вас Меня принимает, и слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергает; а отвергающий Меня отвергает Пославшего Меня»*^е, — совершенно очевидно, что Он говорит то же самое и нынешним, и будущим затем преемникам (ὑποτάκτους) их, так что не принимающие и не слушающие, а отвергающие их не принимают и не слушают Христа, а отвергают Его и чрез Него — Отца, пославшего Его.

Ты, конечно, знаешь, чадо мое возлюбленное, что никто никого — ни из мирян, ни из монахов, ни из иереев или архиереев — не почитает, не боится, не принимает как апостола Божия и ученика Христова только ради Христа, Его заповеди или даваемых Им нам вечных благ, но все друг друга презираем, клеветаем друг на друга, браним: монахи — монахов, иереи — архиереев, миряне — всех и друг друга, и нигде никто не помышляет о том, что как говорит апостол: *«Поставил Бог в Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей»*^ф и тех, кого он перечисляет по порядку, так и ныне происходит в Церкви Божией, чтобы одних начальствующих в ней принимали как апостолов, других — как пророков, третьих — как учителей. Мы же все надмеваемся друг над другом, совершенно забыв обо всем этом. Того, кто сегодня крестил меня, освободил от смерти и тления, исполнил Духом Святым, избавил меня от грехов, соделал меня общником Пречистого Тела и Спасительной Крови, причастником Священной Евхаристии и сыном Божиим (а что большее делали апостолы и *самовидцы Слова*^г для сво-

^а Ср.: Ин. 3, 5.

^д Ср.: Мф. 10, 15.

^ф Ср.: 1 Кор. 12, 28.

^{б*} Ср.: Мф. 28, 19.

^в Ср.: Мф. 10, 14.

^е Ср.: Мф. 10, 40 + Лк. 10, 16.

^г Ср.: Лк. 1, 2.

их учеников?), — его я принимаю завтра, не сказав даже «здравствуй», поскольку считаю это постыдным для себя и не желаю приходящего ко мне встретить, почтить и принять, но говорю с негодованием: «Чего он хочет?», и: «Извинись перед ним, господин занят, у него нет времени». (Я не хочу приводить в данный момент куда более неуважительные слова.) И так поступают не только по отношению к монахам, но и к священникам и архиереям исповедующиеся у них и вверяющие им души свои, и того, кого предпочли сегодня посредством исповеди иметь по справедливости своим отцом и учителем, чуть ли не в то же самое время, когда признаёт себя его сыном, начинает превозноситься перед своим отцом и, выказывая себя не сыном и учеником, а скорее отцом одного и учителем, начинает вводить противоположные правила, противоречить и уничижать его, если тот скажет что-нибудь вопреки его желанию. С течением времени он полагает, что у него совсем нет отца или учителя, если только тот сам не приходит к нему и не исполняет его хотения. Если же тот не соглашается с ним, точнее же — не падает и не погибает вместе с ним, он оставляет того и находит другого, потакающего его «плотским похотям»^а. Так вот все у нас, как ты и сам видишь и знаешь, смешалось, уничтожен весь порядок и божественное апостольское предание и возникло отвержение всех заповедей Христовых.

Весь этот ужас и гибель происходят *в роде сем*^б из-за того, что всем кажется, будто они посвящены в божественное, знают заповеди Божии, могут оценить и рассудить полезное им. А еще из-за того, что они полагают и считают, как сказано, всех грешниками, но убеждены, что благодать Божия действует и через недостойных, и думают, что принимают [дары] Святого Духа, действующие в нас, и вручаемые нам залогов вечных благ, но от иерея, через которого эти [дары] им передаются, отвергаются как от грешного и недостойного священства. Похожим образом и о монашествующих рассуждают: сами принимают оставление грехов через исповедь и даваемое им от тех прощение, но, считая, что оные [монахи] не имеют никакой добродетели или дерзновения к Богу, относятся к ним равно как к прочим людям.

Пребывая в таком состоянии, они полагают, что получают (вернее сказать, похищают) все те духовные дарования, которые Христос даровал апостолам, а апостолы снова передали уверовавшим через них во Христа, но без почитания и доверия (которое раньше оказывали Владыке Христу апостолы, апостолам — их ученики, а ученикам, в свою очередь, — состоявшие под ними) к тем, кто им это вручает. Они считают, что Бог не требует воздавать и ныне эту честь им, то есть архиереям, иереям, монахам и отцам нашим. Они думают, что, поскольку были крещены в младенчестве, невиновны, что затем не почитают возродившего их и не испытывают благоговения к нему как отцу их. Они мнят, что

^а Еф. 2, 3.^б* Ср.: Мф. 11, 16 и т. д.

им довольно для благочестия знания *Священных Писаний с детства*^a, а потому с них не будет спрошено за то, что они презрели учителей благочестия и не захотели учиться у них. Они надеются оправдаться лишь тем, что кажутся благочестивыми и живущими благочестивее других. Им кажется достаточным для спасения всего лишь назвать и исповедать грехи свои и получить у своих отцов прощение, даже не стяжав веры и не оказывая чести и почтения своим посредникам и ходатаям как апостолам Божиим.

Так вся вселенная исполнилась таким заблуждением и таким злом, и преступление и отвержение одной заповеди перевернуло и опрокинуло ниц всю Церковь Божию. Она пришла в такой беспорядок и смешение, что ее созидания почти совсем не видно нигде, а в нас нельзя признать устройства тела Владычнего^b. Как будто не имея главой нашей Христа, словно не будучи соединенными друг с другом и слаженными животворящим Духом^c и как бы не воспринимая того, что каждый из нас назидается в своем чине зодчими Церкви, наподобие бездушной рассеянной материи, — таким образом мы, увлеченные, соблазненные и прельщенные собственными желаниями и плотскими вожделениями, расточились и из-за ненависти и гордого помышления отделились друг от друга, раскололись и утратили признак нашей веры, то есть любовь, о которой Господь сказал: *«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»*^d. Утратив ее, мы все именуемся христианами.

Скажи мне: если мы не любим, не почитаем, не воздаем подобающей славы отцам нашим, ставшим для нас причиной стольких благ, посредством коих Бог усыновляет нас и являет наследниками Его славы и вечных благ, и не почитаем как должно человека Божиего, посланного Богом к нам, то кто поверит нам относительно ближних и остальных братьев, что мы вообще стяжали когда-либо любовь к кому-то из них? Особенно же если мы посредников и ходатаев перед Богом, получивших от Бога власть доставлять нам прощение грехов и примирять нас с Богом^e, в полной уверенности принимаем словно грешников, а не как святых, ожидаем для себя полного прощения грехов, то, поскольку Господь сказал: *«По вере твоей да будет тебе»*^f, будет тебе и оставление грехов целиком по мере веры. И если Он говорит: *«Принимающий вас Меня принимает, и слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергает»*^g, — я удивляюсь, как сказал раньше, как тем или иным образом смогут увидеть или стяжать в самих себе Христа те, которым даже на ум никогда не приходило, что нам нужно любить не только всех людей и особенно братьев, но и [кого-нибудь] одного из нынешних святых принимать как апостола Христова, дабы через него принять нам Христа и исполнять все

^a Ср.: 2 Тим. 3, 15.

^d Ин. 13, 35.

^g Мф. 10, 40 + Лк. 10, 16.

^{b*} Ср.: Еф. 4, 12.

^e Ср.: 2 Кор. 5, 18. 20.

^c Ср.: Еф. 2, 21; 4, 16.

^f Ср.: Мф. 9, 29.

слова его как исходящие из уст Божиих? Большинство из нас не видело крестившего и возродившего нас, а видевшие, как уже сказано, осуждают и презирают его. Мы не знаем даже и того, были ли мы крещены. Но если мы этого не знаем, каким образом или на каком основании мы будем иметь веру или отнесены к числу крещеных? Я недоумеваю: отца мы не признали, а если и признали его как отца, то совсем не почтили; учителя не имеем, а если даже и захотели иметь, то не сделали так, как он научил нас, но пошли, куда мы сами захотели.

Посему не знаю даже, что сказать, потому что не нахожу, за что мне назвать и именовать вас христианами? Несчастный, почему не считаешь ты духовного отца своего как апостола Христова? Не вижу, говорит он, что тот сохраняет заповеди Божии, и потому не славлю его. Это тщетная отговорка. Что же, неужели ты лучше его исполняешь их и потому судишь его? Впрочем, даже если бы ты хранил и соблюдал все заповеди, и тогда должно было бы тебе не судить его или из-за нерадивости его отвергать, клеветать и порицать его, но, скорее, любить (ἀγατᾶν) его ради дарованных тебе Богом чрез него благ, быть признательным и привязанным (οἰκόμενον καὶ κατασπᾶσθαι) к нему и делать его соучастником в телесных [благах], а еще — вознаграждать его, сколько возможно, дабы ты не только сохранил дарованное, но и преумножил его таковыми деяниями. Теперь же, как видишь, из-за недоверия, неблагодарности и отвержения своего отца и учителя ты не только погубил то, что получил, но и, отвергнув то самое, благодаря чему ты был христианином, лишился Христа.

Представь себе, что земной царь послал к тебе кого-то из своих наименьших слуг, одетого в простое платье, не едущего ни на коне, ни на муле, но несущего с собой лишь письменный документ с царской печатью, подписанный собственноручно царем. В тексте этого [документа] царь провозглашает тебя своим родным братом и другом и обещает назначить тебя чуть позже своим соправителем; он желает возложить венец на твою главу и облечет тебя в царскую порфиру. Как ты должен был поступить с этим [слугой]? Не принять ли и почтить его как царского слугу ради великих обещаний и сияния будущей славы, ожидающей тебя, возрадоваться вместе с ним и облагодетельствовать его тем, чем можешь, а другое дать позже?¹ Или из-за того, что он одет просто и пришел пешком, уничижить его и отослать обратно с пустыми руками и без почестей? Если бы ты так поступил с ним и прослышал об этом царь, то одобрил ли бы он твой выбор или упрекнул, похвалил бы или обвинил тебя? А разве если бы ты сам был этим царем, не считал бы оскорбление

¹ Чтения рукописей разнятся: ὑποθέσθαι (вариант, предпочтенный Ж. Парамелем), ὑπερθέσθαι, καὶ ὑποδέχεσθαι. Пер. свт. Феофана Затворника: «...облагодетельствовал его по силе своей и наобещал благодетельствовать и после всегда». Англ. пер.: treat him as kindly as you possibly could, and even do more than this (с предпочтением в сноске чтения ὑπερθέσθαι).

того [слути] собственным поношением? Конечно же, именно так. Ты вознегодовал бы на него как на порицающего и бранящего тебя за то, что у тебя такие слути, и молвил бы: «Кто его поставил судьей моих слуг?»^a Он, несомненно, не о моем слуге думал, что у него такая одежда по его нерадивости, но обвинял меня как немилосердного и не обращающего внимания на грязные лохмотья моих слуг. И так, раскаявшись в том, что ты обещал сделать ему, ты вообще не принял бы его, пришедшего к тебе, поскольку он предвосхитил твой суд, осудив твоих слуг, которых ему судить непозволительно.

Итак, обдумав все это, возлюбленное чадо наше духовное, и поняв ясную и верную последовательность вещей, поспеши сколько есть у тебя сил не только на словах, но и самими делами стать христианином. Прибрати отца, прибрати учителя, прибрати посредника и ходатая и поручителя пред Богом. Прилепись к нему словно к Самому Христу с любовью и верой, со страхом и стремлением, дабы чрез него ты соединился и с Самим Христом и оказался сопричастником и сонаследником вечной славы Его и Царствия, воспевая и прославляя Его со Отцом и Пресвятым Его Духом, в бесконечные веки веков. Аминь.

ПОСЛАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Его же. Об учителях, которые сами себя рукоположили и облекли себя апостольским достоинством без благодати свыше, и что нельзя руководить другими или вообще учить, не родившись прежде от духовного отца и не просветившись

Желал и я настолько умертвиться всему миру, возлюбленный брат, чтобы не был я известен никому из людей на земле, но проводил жизнь словно поистине мертвый и тайно жил *сокровенной жизнью во Христе*^b, в которой любящие Бога знают Его и познаются Им одним, соединяясь с Ним и прилепляясь к Нему неразлучно, постоянно во всякое время и во всяком месте, как днем, так и ночью. Этой жизни вождедел я и ныне вождеделю, но поскольку, как говорит Павел, «мы не свои, ибо мы куплены дорогою ценою»^c, то не должны *преследовать* лишь свою [выгоду]^d, но *каждый угождать не себе, а ближнему*^e для блага. Поэтому всячески необходимо мне *со всем усердием*^f исполнять повеления искупившего меня Владыки и Господа Иисуса Христа.

^a Ср.: Лк. 12, 14; Рим. 14, 4.

^c Ср.: 1 Кор. 6, 19–20.

^e Ср.: Рим. 15, 1–2.

^b Ср.: Кол. 3, 3.

^d Ср.: Флп. 2, 4.

^f* Ср.: Деян. 17, 11.

Если даже покупаемые людьми рабы исполняют повеления своих господ как беспрекословный долг, а преслушавшие подвергаются бичеванию и невыносимым опасностям, то сколь более мы должны *вплоть до смерти*^a исполнять желания искупившего нас Своею кровью Христа Бога нашего? Рабы, исполняя повеления людей, или часто остаются без вознаграждения, или, если и получают некую плату, то дешевую и незначительную; при этом и наказания от господ непослушным, какими бы они ни были, все же временные. Заповеди же Господа нашего, доставляющие бессмертную жизнь и блага, которых *«глаз не видел и ухо не слышало и которые на сердце человека душевного»*^b *не приходили*^c, приносят нескончаемое воздаяние, как и наказания из-за преслушания — вечны и бессмертны, а потому и более ужасны. Но к чему говорить нам о рабах? Ведь даже гордящиеся богатством и почтенные чинами не живут так, как хотели бы, и не делают того, чего желают, но когда велит каждому из них правитель, тогда исполняют его приказы. Итак, что же? Рабы находятся во всяческом подчинении и зависимости у своих господ, а начальники — у царей, мы же, ратоборствуя *«Царю царствующих»*^d и *«Богу богов»*^e и обещав Ему трудничество, не будем слушаться Его предписаний и исполнять Его повеления? Какое будет тогда к нам, небрежным в этом, снисхождение? Но горе мне, поскольку, говоря это и возвещая *путь спасения*^f, неуклонно ведущий в Царствие Божие, я судим, осуждаем и порицаем всеми людьми — не только мирскими, но и монахами, иереями и архиереями — и словно нечистый, по причине одного подозрения и диавольского действия, бываемого из-за *«сынов противления»*^g для отчаяния и гибели избирающих *«жить благочестиво»*^h, я ненавижу напрасноⁱ и будто *хлеб перемалываюсь зубами*^j их.

Ведь говорю я, как узнавший из самого опыта, что если бы бесы не имели людей в качестве помощников в своем *«пороке и лукавстве»*^k, то — дерзаю сказать — никогда не могли бы навредить или заставить отступить от заповеди Божией кого-либо из возрожденных Святым Крещением и ставших таинственно сынами Божиими. Ибо я верю, что крещаемые дети освящаются и сохраняются Святым Духом, а также полностью освобождены от власти диавольской и, запечатленные знаком животворящего Креста, являются овцами духовного стада Христова и избранными агнцами. И если бы диавол не находил орудий своей злобы, пригодных для его желаний, в лице родителей, кормилиц или воспитываемых вместе с [детьми], как некогда змия и жену, то никогда не смог бы похитить или обернуть ни единого из них. Сама действительность

^a* Ср.: Флп. 2, 8.

^d 1 Тим. 6, 15.

^g Еф. 2, 2.

ⁱ Ср.: Ин. 15, 25; Пс. 34, 19; 68, 5.

^j* Ср.: *свт. Игнатий Антиохийский*. Послание IV к римлянам, 4, 4.

^k 1 Кор. 5, 8.

^b* Ср.: 1 Кор. 2, 14.

^e Пс. 49, 1.

^h 2 Тим. 3, 12.

^c Ср.: 1 Кор. 2, 9.

^f Ср.: Деян. 16, 17.

свидетельствует, что с самых пеленок бывают у них учителя во всяком «пороке и лукавстве»^a, срамословии и чревоугодии, роскоши, смехотворстве, щегольстве и всякой иной нечистоте^b, а именно, сребролюбии, тщеславии, славолубии, стяжательстве, гордости и надмении. Они воспитывают в них привычку к этим [навыкам], а потому еще до того, как те узнают, что правое, а что левое^c, они через эти пороки как бы привязывают, посвящают и приводят оных [детей] к диаволу, словно его слуги, лишая тех, сами не ведая того, усыновления и освящения.

Ведь никто из людей нынешнего века не *выращивает* и не воспитывает чад своих «в учении и наставлении Господнем»^d, но в мирских обычаях и языческих нравах, не заботясь и не беспокоясь о том, о чем говорит Иов: «Да не помыслят никогда сыны мои в сердце своем лукавое»^e, не трепеща и не боясь, как бы они, сделав что-то неуместное, не отпали от служения, владычества и усыновления Закланного ради нас, не стали снова рабами врага и тирана — сатаны — и не оказались повинными смерти и вечному огню. Одно страшит их о детях, одно заботит, одно беспокоит — чтобы стали они для всех знаменитыми и прославленными, сделались общеизвестными не добродетелью, целомудрием, осмеянием всего внешнего и презрением к житейскому блеску, но конями со золотыми уздечками, великолепной одеждой, рабами, шествующими впереди и следующими позади. Благодаря этому дети устремляются к тщеславию, богатству, сребролюбию и надмению и так приводятся родителями ко всякому виду порока даже без бесовских нападений, а зачастую достигают под насильным воздействием родителей и самих гнусных поступков, сами поселив в себе отца гнева и родителя порока чрез преступление обетов при Святом Крещении. Посему, возвращаясь и возрастая вместе с такими пороками, приобретают они трудноизгладимый навык, который *получает*, как сказал [некто]^f, *природную силу* и становится неисцелимым.

Итак, из-за этого одни до самой смерти проводят такую жизнь и вообще не могут избавиться от телесных вожделений, страстей или удовольствий, но умирают вместе с ними; другие, даже осознавая так или иначе, что одержимы пороками, и стараясь избавиться от них, если не отвергнут совершенно оных лукавых учителей (я даже не назвал бы их родителями), не могут освободиться от овладевшей ими прежде склонности к дурным привычкам. Потому-то Бог, предведавший это, так свидетельствует, говоря нам: «Кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего, и матери, и братьев, тот не может быть Моим учеником»^g. Но иначе никто не может возненавидеть их, если не почувствует душевного

^a 1 Кор. 5, 8.

^b Ср.: Еф. 5, 3–4.

^c Ср.: Иона 4, 11.

^d Еф. 6, 4.

^e Ср.: Иов 1, 5.

^f Ср.: Εὐεργῆτινός, Т. II. Ἀθήναι, 1981 Σ. 268; *свт. Иоанн Златоуст*. Огласит. гом. I, 21: 15 сл. (SC. 366. P. 158).

^g Ср.: Лк. 14, 26.

вреда от них. Почувствовавший же это смотрит на них не как на родных или друзей, но как на злоумышляющих против жизни его и избегает общения с ними. Он спешит сначала удалиться от виновников происшедших с ним стольких зол, а затем избавиться и от прежних навыков и освободить душу от самих вожделений, страстей и привычек, наипаче же — облегчить прежде всего свою совесть от тяжести грехов.

Теперь выслушай с рассуждением, честный отче, то, что будет сказано тебе. Те из отрекшихся [от мира], которые не возымели [духовных] отцов, не стали, конечно, и чьими-то сынами; а не став сынами, ясно, что и не родились; а не родившись, и не произведены [в бытие]; а не произведенные [в бытие] и в духовном (νοητῶ) мире вообще не существуют, но как в этой жизни нет тех, кто не родился телесно, так и в духовном мире, то есть в самом «чудном свете»^а, в который вводит Бог верующих в Него, не существуют или не входят [в него] не родившиеся духовно. И о если бы как вообще не существуют не рожденные телесно, так и вообще не было бы не произведенных духовно [в бытие]: тогда бы и они не были судимы, поскольку их нет в [этой] жизни. Однако рожденных лишь телесно, но не родившихся духовно ждет мрак, огонь и вечное наказание, по изречению Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: «Если кто, — говорит Он, — не родится свыше, не войдет в Царствие Небесное»^б. Он называет рождением дар Святого Духа, как Он Сам сказал апостолам и ученикам: «Иоанн крестил водою, вы же будете крещены Духом Святым»^с.

Таково Крещение свыше и иначе быть не может. А что касается не рожденных еще этим Крещением, давайте исследуем причину и точно установим, почему они не познали, что родились. Какова причина? Неведение и слепота душевных очей. Внимай усердно. Как дети, рождаемые по плоти, не зачинаются и не рождаются без отца, так и невозможно *родиться свыше* тому, у кого нет отца, *рожденного свыше*. И как плотский отец рождает плотских же детей, так и духовный муж соделывает духовными тех, кто желает стать истинными его сынами. А нерожденный пока или все еще пребывающий в младенчестве как сможет стать отцом других? Никак. Не ставший «сыном света»^д с чувством, знанием, опытом и духовным созерцанием как сможет когда-нибудь узреть или признать «Отца светов»^е? Как, скажи мне, поведет он к свету других или научит их, что есть «Свет, Который пришел в мир»^ф, дабы просветить «сидящих во тьме»^г, и Которого сам он еще не узрел? Будучи слепым, как укажет он дорогу другим? Ибо очевидно, что не видящий света *ходит во тьме*^h, ежечасно *претыкается*^и и нуждается в руководителе^j, сам же не

^а 1 Пет. 2, 9.

^д Ин. 12, 36; 1 Фес. 5, 5.

^г Ср.: Лк. 1, 79.

^и Ср.: Ин. 11, 10.

^б Ср.: Ин. 3, 3, 5.

^е Иак. 1, 17.

^{h*} Ср.: Ин. 8, 12; 12, 35; 1 Ин. 1, 6; 2, 11.

^j Ср.: Деян. 13, 11.

^с Ср.: Деян. 1, 5.

^ф Ср.: Ин. 1, 9; 3, 19.

может руководить другими. Иначе он станет виновником их гибели, поскольку говорит Бог: «Слепой, ведущий слепого: оба в яму неведения или гибели упадут»^a.

Итак, все, кто видят сей чувственный свет телесными лишь глазами, — слепцы, которые не должны заботиться ни о чем другом, кроме как чтобы отверзлись духовные (νοερούς) *очи сердца*^b их, дабы узреть *свет* незаходимый и *невечерний*^c. Как слепой никоим образом не может увидеть ничего из вещественного: отличить золото от серебра, или узнать, медный сосуд или серебряный, или [опознать] поддельные монеты, но не видит даже того, что положено перед его лицом, и часто *попирает*, словно глину, лежащие на полу драгоценные камни и *жемчужины*^d, и не воспринимает самого себя, даже об одежде своей не знает, белая или черная она, грязная или чистая, — так и не просвещенный духовно всесвятным и животворящим Духом не может познать себя и свое состояние, ибо [сие] невозможно. Так никто из святых от века [бывших] не узнал Бога и не стал святым рабом и другом Божиим, прежде чем не просветился его разум, осиянный всесвятным Божиим Духом, и не получил благодаря этому ведение, силу, слово и силу, и не направлял его к уразумению Божиих желаний и повелений. Не просвещенный Святым Духом не только не ведает себя и всех близких, но и попирает — увы! — заповеди Божии словно жемчужины, и заповеди Его словно драгоценные камни, и живоносные слова Его словно статиры^e и монеты, несомненно имеющие пречистый Его образ, и считает их якобы никчемной глиной и вообще не ощущает. Ибо никто не может — «никто да не обольщает вас»^e — видеть их очами души, не будучи осиянным и просвещенным божественным Светом.

Стало быть, если ученик является духовным чадом учителя, то ищущий отца в любом случае должен искать того, кто родился духовно, кто на самом деле знает Бога и Отца своего, дабы он и его родил духовно и воочию явил сыном Божиим. Если он взыскует такого [учителя] и в таком отце имеет нужду (ибо говорится¹³: «У хороших учителей хорошие учения, а у дурных семян — дурные всходы»¹), а на житейском пути находятся вместе и хорошие отцы и учителя, на которых указало Слово¹⁴, и с ними те, которые еще не родились и не познали сами себя и тем более Бога, но попросту лишь себя дерзко выставили отцами и учителями других, прилагая всяческое тщание привлечь к себе всяческими способами и ухищрениями недавно отрекшегося [от мира] и ищущего, как сказано, духовного отца, а если заметят, что он хвалит кого-то из ис-

^a Ср.: Мф. 15, 14; Лк. 6, 39.

^b Ср.: Еф. 1, 18.

^c Эти выражения имеются в молитве прп. Симеона Нового Богослова, предшествующей собранию его гимнов (SC 156. Р. 150. 152). Словосочетание «свет не вечерний» встречается также в византийской гимнографии.

^d Ср.: Мф. 7, 6.

^e Еф. 5, 6.

^f Ср.: свт. Григорий Богослов. Слово XXXVIII, 5: 12 сл. (SC 358. Р. 110 и далее).

тинно духовных, то сразу же хулят того [подвижника], несчастные, дабы помешать доверию и устремлению собирающегося уйти к нему и соблазнить душу брата, — если таковой соблазнится, повернет вспять, перебежит к оным соблазнителям и лишится пользы, которую, возможно, должен был получить от одного из святых мужей, то кто понесет наказание за это и за всех тех, кто был таким образом лишен пользы от духовных отцов и учителей и соблазнен словами оных [лжеучителей]? Не те ли, кто ввел их в заблуждение и приписал себе отцовство над ними, отвлекая их от благих учителей и не позволяя, чтобы они направлялись теми и вошли в Царствие небесного света? Истинно, от рук их *кровь их взыщется*, глаголет Господь^a, так как, одержимые тщеславием и гордыней и полагающие себя «*чем-нибудь, будучи ничем*»^b, сами поставляют себя во отцы и учителя и становятся саморукположенными апостолами, не получая, как те, благодати Святого Духа, не просветившись «*светом ведения*»^c и не узрев проповедуемого [ими] Бога, чтобы Он открылся им по Своему неложному обетованию, ибо обещал Бог Слово всем верующим в Него, так говоря: «*Если кто любит Меня, сохранит заповеди Мои. И Я возлюблю его и явлюсь ему Сам*»^d, и снова: «*Я и Отец придем и обитель у него сотворим*»^e, и опять: «*Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную*^f и на суд не придет, но перешел от смерти в жизнь»^g, и еще: «*Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь во Мне пребывает, и Я в нем*»^h, а также: «*Жаждающий да придет ко Мне и пьет*ⁱ, ибо кто пьет от воды, которую Я дам ему, не будет жаждать никогда, но она сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную»^j, и снова: «*Кто верует в Меня, реки воды живой потекут из чрева его*»^k.

Итак, не увидевший всего этого, происшедшего и бывшего в нем отчетливо, деятельно и действительно, еще «*слеп, близорук*»^l. Ведь не увидевший еще явление неживого Сына Божия и заповеди Его не сохранил, не возлюбил Его, конечно же, как нужно; и не узревший в себе сознательно и отчетливо вселения и пребывания Отца и Сына чрез Духа Святого и с точностью не ведающий этого страдает одним из двух: или он носит незаметно для себя самого жилище души пустым и выметенным^m и полагает, что этого достаточно для спасения его, или принял в себя вещественного (ὀλίκον)¹⁵ беса, изгнанного через Святое Крещение, из-за греха снова вернувшегося или до отречения [от мира], или после, и стало «*последнее для человека хуже первого*»ⁿ. Изгнавший из себя и из своей души лукавого духа через многое подвижание, смиренномудрие,

^a Ср.: Иез. 3, 18. 20; 33, 6. 8; Лк. 11, 50–51.

^b Ср.: Гал. 6, 3 (ед. ч. заменено мн.).

^d Ср.: Ин. 14, 15. 21. 23.

^f Ин. 6, 54.

ⁱ Ср.: Ин. 7, 37.

¹ 2 Пет. 1, 9.

ⁿ Ср.: Мф. 12, 45 пар.

^c Ос. 10, 12 (LXX).

^e Ср.: Ин. 14, 23.

^h Ин. 6, 56.

^k Ср.: Ин. 7, 38.

^g Ин. 5, 24.

^j Ср.: Ин. 4, 14.

^m Ср.: Мф. 12, 44 пар.

многие труды и страдания, плача и рыдая, но затем окраденный оным прежде, чем ведомо соделал в себе обитель Христу и стяжал подлинное (ἐνυπόστατον) смирение, принявший его — неведомо вошедшего через надмение и гордость — снова внутрь, уже не может больше достичь ощущения собственных пороков, поскольку не отпускается [бесом], удерживающим его и закрывающим «очи сердца»^a его от узревания овладевшей им гордости.

Бес гордыни не побуждает такового к плотским удовольствиям, к насыщению чрева, сребролюбию и многостяжанию (поскольку эти страсти заставляют как-то смиряться и стыдиться и совесть плененного ими лишена дерзновения, даже если он хвалим и одновременно прославляем всем миром словно святой), но направляет его скорее к посту, бдению и всенощному стоянию, к нестяжательности, сну на земле или на полу, немытости и всякому другому злостраданию, которое, как ведомо бесу, станет наилучшей причиной увеличения таковой страсти. Ибо таковые деяния, если не будут возведены на фундаменте хриstopодрожательного смирения с поверженным мудрованием, возносят душу до небес и низвергают ее до бездн^b. И, наподобие сей воды, кажется ей, что она возносится, но насколько вздымается, [настолько же] несчастная низвергается, [сама того] не чувствуя. Как дому невозможно устоять без фундамента, так и добродетели не созидаются без глубокого и сильного смирения: если не заложено оно или похищено и изъято лукавыми духами позже, после основания, то сразу же все здание добродетелей, [построенное] с многим потом, трудами и усилиями, обрушившись, гибнет. Ведь «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать»^c, и еще: «Нечист пред Господом всякий надменный сердцем»^d.

Таковой, приобретая в себе источник и корень всех душевных страстей, считает себя выше и бесстрастнее всех людей и никогда не верит, что есть кто-то превосходящий его в ведении, деле и созерцании, а от того и уничижает всех, не верит в даваемые тем от Бога дарования и, завидуя, клеветает; уверяет всех, что одни [дары] — лживы, другие же — невозможны, и таким образом он стаскивает вместе [с собой] и других в ту же пропасть зависти, неверия и погибели. Достойно вкушающий же плоть Сына Божия и пьющий Его кровь^e если не ведает ясно, точно, ощутительно и познавательно, что он «в Боге пребывает, и Бог в нем пребывает»^f, еще не вполне достойно причастился сих Таинств. Ведь кто даже из самых бесчувственных и мертвых не признает бывшего в нем единения с Богом? И если «ядущий Его плоть и пьющий Его кровь имеет жизнь вечную»^g «и на суд не придет, но перешел от смерти в жизнь»^h,

^a Еф. 1, 18.

^c Прит. 3, 34, ср.: Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5.

^e Ср.: 1 Кор. 11, 27.

^g Ср.: Ин. 6, 54.

^b Ср.: Пс. 106, 26.

^d Ср.: Прит. 16, 5.

^f 1 Ин. 4, 16.

^h Ин. 5, 24.

то совершенно ясно: не знающий, что он *«имеет жизнь вечную»*, и не ведающий перехода от смерти к жизни, словно перешедший из темного жилища в световидное и сверкающее, еще не познал таинство домостроительства Божия и не стал причастником жизни вечной. Если же Он и верующим в Него обещал дать Духа Святого^a наподобие *«источника воды, текущей в жизнь вечную»*^b, и рек, текущих из чрева Его^c, тогда как не узревающий ежедневно в себе такового и прочего, что Господь, по Его словам, даст и сотворит с верящими Ему, может назвать себя совершенным верующим? Кто из имеющих ведение Бога и сострадание не восплачет от души о том, кто полагает, что сие подобает одним апостолам и древним отцам, и утверждает, что мы, подвизаясь, не должны надеяться стать подобными и равными им, не сравнивать наши [обстоятельства] с оными и оные — с нашими?

Если Бог буквально вопиет: *«Будьте святы, потому что Я свят»*^d, и еще: *«Будьте подобны Отцу вашему, Который на небесах»*^e, и апостол: *«Будьте подражателями мне, как я Христу»*^f, — то вводящий противоположные законы очевидно является антихристом и богоборцем, ибо говорит: «Одно — у них, а иное — у нас. Иначе Бог возлюбил и помиловал оных, удостоив их Святого Духа и великих даров, а иначе расположен к нам и едва простит, — говорит он, — нам, кающимся, злостраждущим и плачущим, грехи и спасет нас, потому что невозможно нынче стать нам как оные [апостолы] или как святые отцы наши». И, кроме того, он утверждает не только то, что это невозможно, но и называет дерзающих говорить, что сие возможно, гордецами и кощунниками, которым, по его словам, даже не нужно внимать и вообще слушать их; напротив, он велит избегать их.

О несчастье, чтобы не сказать нечувствие, неведение и неверие! Думающие так и говорящие надеются спастись, даже если не получают, как апостолы, благодать Духа, и считают себя сынами Божиими, даже если познавательного не стяжали усыновляющего Святого Духа^g, и называют Бога своим Отцом^h, хотя говорят, что никогда Его не видели, и полагают, что любят Его, даже не видев Егоⁱ. Даже слушая свидетельство апостола Иоанна, говорящего: *«Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видел?»*^j — они не слышат и не понимают, в каком они [состоянии]. Они завидуют братьям, ненавидят их; для клеветы на них используют убедительные слова, какие не смог бы никогда измыслить отец жи^k и зависти. Они притворяются, будто говорят это в тайне^l с боголюбезным замыслом, влагая во всех людей лукавое подозрение против всякого святого. Однако они не чувствуют, что учат

^a Ср.: Ин. 7, 39.

^d 1 Пет. 1, 16.

^g Ср.: Рим. 8, 15.

^j Ср.: 1 Ин. 4, 20.

^b Ин. 4, 14.

^e Ср.: Мф. 5, 45. 48.

^h Ср.: 1 Пет. 1, 17.

^k Ср.: Ин. 8, 44.

^c Ср.: Ин. 7, 38.

^f 1 Кор. 11, 1.

ⁱ Ср.: 1 Пет. 1, 8.

^l Ср.: 1 Кор. 2, 7.

всех подозревать то же самое прежде всего о них, потому что если никто не бесстрастен, никто не благ, то очевидно, что и ты, говорящий это, не [таков], ибо *от злого сокровища сердца человек выносит злое*^a. Посему и подозревают страстные, что все страстны, поскольку не ведают, что *«Дух дышит, где хочет»*^b, и не знают даже, *есть ли Дух*^c, а потому не знают и того, что есть Бог. Они столь безжалостно и надменно восседают, оговаривая и судя братьев, как будто не существует Сказавшего: *«Не судите, и не будете судимы»*^d, намеренного *воздать «каждому по делам его»*^e. Похоже, таковые не знают, что им запрещается даже чтение Божественных Писаний, ибо Бог говорит через Давида: *«Зачем ты берешь завет Мой в уста твои?»*^f — и, изложив вину, добавил: *«Сидя, на брата твоего наговаривал»*^g. Если же таковому запрещается чтение Божественных Писаний, как он вообще удостоится вхождения в храм Господень или стояния с верными? Таковой, дерзко надмевающийся, выдающий себя за учителя других и высокомерно восходящий на апостольский престол (ибо, конечно, это апостольское достоинство — учение Духом Святым) — какой кары и наказания он достоин? Тот, кто даже учеником не побыл, как должно, пытающийся присвоить себе чин учителя и отца, получит наказание более тяжелое, нежели многие тысячи разбойников и убийц, потому что те убивают тела, а этот — души^h.

Как взявший материал — драгоценный камень или жемчуг, — дабы вырезать на нем царское изображение и после гравировки использовать для полезного дела, просверлив жемчуг и прикрепив к диадеме царя или к его облачению, если не обработает хорошо тот камень или жемчуг, но или образ сделает непохожим, или камень испортит, неискусно прорезав, или плохо просверлит его, или расколется, или вообще разобьет его, не только не получит награды от царя, но будет подвергнут наказаниям постыдным и жалким образом, — так и всякий учитель должен рассуждать о всех своих учениках. Если из-за его небрежности, неспособности, невежества, непригодности или неопытности хотя бы немного испортятся их мысли, разум и поступки и если он не сделает с большим умением, знанием, мудростью и чрезвычайной рассудительностью каждого из них мудрым и совершенным, ваяя в себе самом, насколько у него есть сил¹⁶, искусно изображенного и ярко сияющего Христаⁱ и приводя их в *«мужа совершенного, к мере полного возраста Христова»*^j, — то как сделавший душу каждого из таковых учеников, которая бесценнее всего мира^k, непотребной, превративший годную — в негодную, ценную — в неценную, разве не получит он не награду за то, над чем трудился, но наказание и кару за тех, кто либо стал дурным из-за его вразумлений, либо не имеет

^a Ср.: Мф. 12, 35 пар.

^d Ср.: Мф. 7, 1.

^g Пс. 49, 20.

^j Ср.: Еф. 4, 13.

^b Ср.: Ин. 3, 8.

^e Рим. 2, 6; Пс. 61, 13.

^{h*} Ср.: Мф. 10, 28 пар.

^k Ср.: Мф. 16, 26 пар.

^c Ср.: Деян. 19, 2.

^f Ср.: Пс. 49, 16.

ⁱ Ср.: Гал. 4, 19.

чего-то необходимого, либо остался без совершенства, вершины коего он достиг бы у другого учителя?

Итак, духовный отче, нужно прежде не только стать учеником Христовым, но и научиться от Него Его таинствам и так братья за обучение им других. Нужно, чтобы следующий за духовным отцом совершал без оглядки путь, ведущий ко Христу, и достиг Его или, лучше сказать, был достигнут Им^а; чтобы он точно замечал направления пути и приметы, не блуждая видел Христа через Духа и так путеводствовал и других к Нему; нужно сначала просветиться *истинным светом*^б и так вести других к этому свету; нужно прежде освободиться и так провозвещать свободу другим, ибо признак совершенного бесчувствия и самонадеянности, когда какой-нибудь раб дарует свободу товарищам по рабству, восхитив власть владыки.

Как же стать нам учениками Христа? Послушаем Его Самого, говорящего: *«Хотящий идти за Мною пусть отвергнется себя, и возьмет крест свой, и следует за Мною»*^с. «Следованием» Он называет подражание делами, чтобы как Он шествовал, подобно Ему и мы шествовали^д, терпели искушения и поношения с радостью и стали причастниками Духа Святого, без Которого ни пост, ни долужегание, ни нестяжательность, ни бдение, ни стояние, ни исихия, не телесный труд и ничто иное, что бы ты ни назвал, не даст нам *слово мудрости* или *слово знания* либо *различения*^е, ибо все это есть путь, ведущий к свету, а не свет. Если я, шествуя в этих [добродетелях] тысячу лет, не достигну света, который есть Дух Святой, *«Который от Отца исходит»*^ф и через Сына *«просвещает всякого человека грядущего»*^г, но буду найден пребывающим во тьме при исходе жизни моей, *«какая мне польза»*^з? Ты наверняка скажешь: «Никакой», — потому что апостол говорит: *«Одному дается слово мудрости, кому-то слово знания, иному же дары исцелений, вспоможения, управления»*^и и, перечислив дальнейшее, сказал: *«Все — один и тот же Дух»*^л. Видишь, как без Духа никто не может ни учиться, ни учить других? Тот, кто сам не получил прежде Утешителя, *«Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его»*^к, кто еще *«от мира»*^м и *«в мире»*^н, но дерзко пытается взять на себя чин учителя и стать посредником между другими и Богом, приводить их к Богу и примирять с Ним, — разве не достоин многих тысяч ударов молний и наказаний^о? И чтобы ты знал, что мы не говорим чего-то чуждого Божественным Писаниям, послушай Павла, говорящего: *«Если кто Духа*

^а Ср.: Флп. 3, 12.

^д Ср.: 1 Ин. 2, 6.

^г Ср.: Ин. 1, 9.

^и Ср.: 1 Кор. 12, 8. 9. 28.

^л Ин. 15, 19, ср.: Ин. 8, 23.

^б Ср.: Ин. 1, 9.

^е Ср.: 1 Кор. 12, 8. 10.

^з 1 Кор. 15, 32.

^м Ср.: 1 Кор. 12, 11.

^н Ин. 17, 11.

^с Ср.: Мф. 16, 24 пар.

^ф Ин. 15, 26.

^к Ин. 14, 17.

^о * Похожие выражения часто встречаются, порой буквально, в творениях свт. Иоанна Златоуста.

Христова не имеет, тот и не Его^a. Видишь, как не имеющий в себе Духа Святого не только учить не допускается, но даже не может быть Христовым? «Если кто, — говорит он, — *Духа Христова не имеет, тот и не Его*». Ведь единство со Христом соделывает благодать Святого Духа, и нельзя не имеющему Духа Святого и не осознающему, что Он обитает в нем, иметь общение со Христом или сознательно зреть славу Его. Он не может также умно видеть Божественные Тайны как Того Самого Христа и Бога, но лишь то, что предлежит и зримо чувственно¹⁷. И [это] справедливо, поскольку не причастные божеству ни видеть его, ни даже уразуметь не могут. А не приобретшие опыта или не почувствовавшие этого и родными для Бога не являются, ибо как ум наш, приведенный [в бытие] тем¹⁸, что превыше ума и разума, может уразуметь это, если не будет просвещен оным, не соединится с ним и не удостоится так же, как получил бытие от него, познать Его, узреть в ведомом неведении и улучшить в невидимом видении? А не ставшие таковыми ни Духа Святого не имеют, ни — пусть не обольщаются! — Христовыми не являются. То знамение непреложное будет им, когда получат Духа Святого и станут Христовыми, которое установил всем нам божественный апостол, говоря так: «Где Дух Господень, там свобода»^b, — подразумевая под свободой полное освобождение от всех страстей и мирских и телесных вожделений. Поэтому он прибавляет, говоря: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями»^c, и еще: «А если Христос в нас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности»^d.

Следовательно, отче, если кто-то знает, что все это, сказанное прежде, не происходит в нем явно, пусть *сядет уединенно*^e и оплакивает себя, что не стал еще рабом Христовым, не стал еще причастным Его славе и божеству, но что [положение] его еще неявно, и пусть таковой заботится больше о своем [состоянии] и прекратит испытывать [деяния] других, потому что никакой страстный [человек] никогда не сможет бесстрастно рассудить поступки братьев, как и слепой не может увидеть чувственные вещи, даже если держит их в руках. Я прошу Твое преподобие молиться о мне, несчастном, хотя бы ради Сказавшего: «Возлюби Господа Бога твоего и ближнего твоего как самого себя»^f, молись за меня, грешного, ненавидимого ради Христа^g, преследуемого за то, что «желаю благочестиво жить во Христе»^h; осуждаемого всеми за то, что один из всех я нахожусь почитающим моего духовного отца и учителя. [Молись за меня], называемого ими будто бы еретиком за то, что всех учу искать благодати свыше и осознанного посещения Святого Духа; что без этого никак ни у кого из смертных не бывает ни прощения грехов и страстей и оставления вожделений, ни чести усыновления, ни вообще освящения; что причаст-

^a Ср.: Рим. 8, 9.^d Ср.: Рим. 8, 10.^{g*} Ср.: Мф. 10, 22 пар.^b Ср.: 2 Кор. 3, 17.^e Ср.: Плач 3, 28.^h Ср.: 2 Тим. 3, 12.^c Гал. 5, 24.^f Лк. 10, 27 пар.

ные этому¹⁹ не только свободны от всяких желаний и страстей и непотребных помыслов, но пребывают богами в Боге, оказались вне плоти и мира и не только сами сделались святыми и как бы бестелесными в теле, но и на всех других верных смотрят как на святых — и не только как на святых, но и как на *облеченных во Христа*^a и ставших христами; и что не стяжавший таковые *очи сердца* своего^b очевидно не оказался еще во свете Христовом и не причастен ему, потому что так свет Христов дает себя узреть всем, через покаяние удостоившимся войти в него. Достигший сей меры, как сказано, всех видит словно Христа, любит словно Христа, почитает как Христа и не презирает никого из тех, кто кажется нам простым и незначительным, а также никого не ненавидит, не порицает, не бранит и не клеветает и не выносит слушать клеветников.

Станем и мы, братья, такими, говорю я им, потому что без этого невозможно нам войти в Царствие Небесное. За то, что я говорю это и возвещаю, что мой отец стал таковым в Святом Духе, я порицаем всеми будто гордец и хульник, в то время как диавол побуждает против нас служителей своих и ведет войну, чтобы заставить нас, старающихся возобновить как бы обветшавший и потемневший образ евангельского жития, прекратить словами и делами проповедь предания Евангелия и апостолов Христовых, чтобы от людей, дерзающих спастись без причастия и благодати Святого Духа, а также бесстрастия, не было скрыто, что они причислили себя к погибающим. Но они еще больше клеветуют на меня, ненавидят и отвращаются за то, за что должны тысячи благодарностей воздавать мне, предвозвещающему им это и говорящему, побуждающему достичь совершенной добродетели. Они по своему обычаю (*τὸ καθ' ἑαυτοῦς*) предают меня голоду, жажде и смерти за то, что я не прельщаю их и не говорю: «Дерзайте, мы все спасемся без усилий, трудов, покаяния и точного сохранения заповедей Божиих». Утверждающие это ниспровергают все учение Христа и Его апостолов. Да не будет того, чтобы мы думали или молвили такое. Напротив, мы всегда всем будем смело говорить, что, поскольку принимаем Христа как истинного Бога и Его учеников, должны непременно и слова Его хранить, обязаны каяться во *всяком непослушании и преступлении*^c и плакать в сердечной скорби, если только стремимся быть истинными христианами и хотим достичь благ, обещанных нам Богом. Да достигнем их мы все благодатью и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Ним же слава Отцу вместе со Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

^a Ср.: Гал. 3, 27.

^b Ср.: Еф. 1, 18.

^c Ср.: Евр. 2, 2.

Примечания

¹ То есть Адама.

² Намек на широко распространенную в христианской литературе «этимологию» имени Израиль, идущую еще от Филона Александрийского, поэтому подозревать здесь влияние Пс.-Макария Египетского, как это сделано в комментариях к англ. изданию (с. 43, примеч. 55), нет никаких оснований.

³ В подлиннике игра слов: καὶ τῶν ἀρχιερέων ἀχρεϊομένων.

⁴ В несколько вольном пер. митр. Илариона (Алфеева): «...и в том порядке, в котором ты задал вопросы, так пусть и следуют ясные ответы...».

⁵ То есть подвижника.

⁶ При чтении Υ «он велел» подлежащим приходится считать Симеона Благоговейного; при восстановлении чтения «велевшего» (как в других рукописях) — самого Симеона Нового Богослова.

⁷ То есть антидора.

⁸ Аналогично уже у свт. Иоанна Златоуста (Беседы на Ев. от Иоанна 47, 5 // PG. 59. Col. 281 E).

⁹ Имеется в виду прп. Симеон Благоговейный, духовный отец прп. Симеона Нового Богослова.

¹⁰ Перевод условный. Греч. оригинал: καὶ τὰ παρ' ἐαυτῶν εἰσάγουσι. Англ. пер.: who put forward what comes from them. Пер. свт. Феофана Затворника: «...Начинали сами от себя делать все, способствующее сему спасению, сколько то было для них возможно...».

¹¹ Букв.: как (могильные) столбы с надписями (эпитафиями).

¹² Золотая или серебряная монета.

¹³ В подлиннике: φησί.

¹⁴ Можно перевести, как это сделал свт. Феофан Затворник: «как мы сказали выше», — то есть «слово» со строчной, и эта возможность отмечается комментатором в критическом издании. Однако представляется справедливым толкование, что в данном случае прп. Симеон имеет все же в виду Писание (ср., напр.: Мк. 10, 17 сл. пар.) или Самого Бога.

¹⁵ В смысле: искушающего через материальное.

¹⁶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτῷ μορφῶν ἐν ἑαυτῷ. Рус. пер. свт. Феофана Затворника двусмыслен, хотя, как кажется, переводчик следом за новогреческим парафразом относит оба местоимения к ученику: «...воображая в нем [в новогреч.: ἀκροατήν], сколько возможно, Христа, так чтоб Он виделся в нем воображенным и блистал...» Англ. пер. относит первое местоимение к учителю, а второе — к ученику: «...so far as he can forming Christ expertly formed in each...» Тем не менее возвратное местоимение ἐν ἑαυτῷ не дает никакой возможности относить его к ученику, а не к самому учителю. На самом деле прп. Симеон продолжает свою мысль, что только тот учитель, который сам достиг совершенства, может учить других.

¹⁷ В толковательном парафразе св. Феофана Затворника, где полностью раскрыт подразумеваемый смысл и литургический подтекст: «Он не может и Божественных Таин умно созерцать так, как бы видел Самого Христа и Бога, но видит только чувственно хлеб и вино, которые стоят на трапезе и видимы чувственно».

¹⁸ В середине фразы автор использует местоимения во множественном числе как обобщение для сверхмирного бытия, но в конце предложения снова возвращается к единственному числу.

¹⁹ Или: «Ему», если подразумевается Святой Дух.

О ТАИНСТВЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЕВХАРИСТИИ. ГЛАВА ИЗ «ИСПОВЕДАНИЯ ВЕРЫ»

Преподобный Никодим Святогорец

Предисловие

Во 2-й половине XVIII в. наряду со спором о поминовении усопших предметом полемики между участниками движения колливадов и их противниками стал также вопрос о частом причащении, который постепенно выдвинулся на первый план. Отечественный исследователь этой темы О. А. Родионов отмечает, что «попытки представить прения о колливе в качестве первой фазы споров, а вопрос о св. Причащении — как основную тему следующей... не выглядят убедительными, так как частое причащение святых Таин становится предметом обсуждения и поводом к столкновениям практически одновременно с возникновением проблемы поминовения усопших по воскресеньям»¹.

Однако вопрос о частом причащении стал не единственным предметом споров, связанных с богословием Евхаристии. Непосредственно в стане колливадов разгорелся спор о тленности Тела Христова в Таинстве, инициатором которого стал Неофит Кавсокаливит². Последний был введен в заблуждение трактатом «О Пречистом Теле, коего мы причащаемся»³, надписанным именем прп. Иоанна Дамаскина и созданным сторонниками математика и астронома XII в. Михаила Глики (Сикидита), который утверждал, что Хлеб предложения по природе (κατὰ φύσιν) такой же, каковой была святая Плоть Христова, данная в пищу ученикам на Тайной Вечере, то есть св. Дары являются тленными, а причастник принимает не «всего Христа» (ὅλον τὸν Χριστόν). Согласно Глике, евхаристическое Тело Христово тленно, за каждой Литургией реально приносится в жертву, преломляется, разделяется на части и вкушается

¹ Родионов О. А. Колливады // ПЭ. 2014. Т. 35. С. 323–335, здесь: с. 324.

² Кратко об истории спора со ссылками на источники и литературу см.: Там же. С. 330–331.

³ CPG. 8117; PG. 95. Col. 405–412.

причастниками. В учении Глики сочетались крайний евхаристический реализм (св. Хлеб после освящения есть самое Тело Христово, а не образ, икона или символ, и все, что происходит с Хлебом после освящения, происходит и с Телом) и оригенистское учение о воскресшем Телѣ Спасителя, которое недоступно чувственному восприятию и которого нельзя причаститься: оно не может быть преломляемо, вкушаемо и раздробляемо зубами верующих во время Литургии. Однако принесенное в жертву и дробимое и неодушевленное Тело Христово все-таки воскресает в причастнике, как во гробу, и соделывает того общником нетления.

Неофит принял содержащееся в псевдоэпиграфе учение за подлинное мнение прп. Иоанна Дамаскина и послал сочинение «О Телѣ Господнем» в 1771 г. Никифору Феотоки. Между ними состоялась переписка, не изданная полностью до сих пор⁴. Мнение о тленности евхаристического Тела Христового было приписано всем колливадам, и их противники не преминули связать это мнение с вопросом о частом причащении: верным необходимо приступать к Таинству как можно чаще, поскольку они не причащаются всего Тела Христового.

С опровержением упорства Неофита в отстаивании учения Михаила Глики и обвинений своих противников выступили прп. Никодим Святогорец в своем «Исповедании веры» и прп. Афанасий Паросский. Таким образом, во 2-й половине XVIII в. был актуализирован византийский евхаристический спор конца XII в., который стал логическим продолжением споров середины XII в. о природе евхаристической жертвы в связи с мнениями Сотириха Пантевгена и который не получил на тот момент соборного решения. К сожалению, до сих пор споры XII и XVIII вв. не были исследованы и проанализированы⁵ в достаточной мере в контексте истории византийского и поствизантийского богословия Евхаристии. Кроме того, как уже было сказано, к настоящему времени не все источники по спору XVIII в. изданы, включая сочинение Неофита Кавсокаливита «О Телѣ Господнем», положившее начало полемике.

С нашей точки зрения, споры XII в. и XVIII в. имеют важнейшее значение для понимания путей, которыми шло византийское и в целом восточное богословие Евхаристии. Мнение Глики стало попыткой свести в систему ряд тенденций в византийском богословии Таинства (включая традицию евхаристических чудес и символических толкований Литургии), особенно наметившихся в послеиконоборческое время. Противо-

⁴ См.: *Stierner D. Eugène Boulgaris // La Théologie byzantine et sa tradition. II (XIIIe–XIXe s.). / Sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 773–774.*

⁵ Для споров XII в. необходимо прежде всего отметить наблюдения М. Жюжи: *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. P., 1930. T. 3. P. 321–325.* Работа Никодима Скреттаса о богословии Евхаристии колливадов (*Νικόδημος (Σκρέττας), ἀρχι. Ἡ θεία εὐχαριστία καὶ τὰ πρόβλημα τῆς κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη, 2004*) в интересующей нас части, к сожалению, не представляет большого интереса с точки зрения анализа, хотя исследователь и изложил содержание основных источников по этому вопросу.

положная сторона, к которой принадлежал и Никита Хониат, отразивший события полемики в своей «Истории», державшаяся мнения о присутствии в освященных Дарах воскресшего Тела Спасителя, ответить на тот момент ничего содержательного не смогла⁶, поскольку отсутствовал необходимый богословский инструментарий для формулирования учения о способе присутствия нетленного и воскресшего Тела под видами хлеба и вина. В свою очередь, в XVIII в. Никодим Святогорец и Афанасий Паросский полемизировали с Неофитом Кавсокаливитом (и с учением Михаила Глики, соответственно), используя учение о пресуществлении, воспринятое на греческой почве патриархом Константинопольским Геннадием Схоларием в XV в. и прошедшее церковную рецепцию на поместных Соборах XVII в.

Ниже в преддверии публикации готовящегося нами исследования, посвященного евхаристическим спорам о тленности Тела Христова в Евхаристии, мы предлагаем комментированный перевод главы из «Исповедания веры»⁷ Никодима Святогорца, в которой преподобный опровергает обвинения противников в том, что он держится ложного понимания Таинства. Перевод выполнен по 1-му изданию Исповедания, вышедшему в Венеции в 1819 году⁸. Случаи принадлежности примечаний прп. Никодиму оговорены особо.

М. М. Бернацкий

⁶ Удивительно, но не сохранилось ни одного сочинения противников Глики, за исключением отрывка трактата прп. Неофита Затворника, изданного М. Жюжи (*Jugie M. Un opuscule inédit de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du Corps du Christ dans l'Eucharistie // REB. 1949. Vol. 7. N 1. P. 1–11*). Однако прп. Неофит, по всей видимости, получил сведения о предмете спора из вторых рук и не вполне понимал его суть.

⁷ «Исповедание веры» было представлено в Кинот Св. Горы 13 июня 1807; подробнее см.: Родионов. Колливады. С. 331.

⁸ Ομολογία πίστεως, ἥτοι Ἀπολογία δικαιοσύνης, κατὰ τῶν ὅσοι ἀμαθῶς καὶ κακοβούλως ἐτόλμησαν παρεξηγεῖν καὶ διαβάλλειν Παραδόσεις τινὰς τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ ἄλλα τινὰ τῶν περὶ Πίστεως ὑγιῆ καὶ ὀρθόδοξα φρονήματα τοῦ αἰοδήμου Διδασκάλου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Βενετία, 1819. Σ. 76–85. Текст Исповедания без всяких комментариев был переиздан в: Πάσχου Π. Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθήναι, 1996. Σ. 166–173. При переводе мы опускаем формальное окончание главы, поскольку его содержание относится уже к изложению событий вокруг оправдания прп. Никодима, а не собственно к богословию Таинства. Там же приводится текст окружного послания к монастырям Св. Горы с провозглашением невинности преподобного.

Некоторые клеветают на нас в том, как мы понимаем таинство божественной Евхаристии, а именно — что пречистое Тело Господа и честная Кровь суть подвержены страданию и тлению и что в каждой части освященного хлеба присутствует не целое Тело Господа, а в во всех частях освященного вина присутствует не целая Кровь. Однако таковые [клеветники] — смешны: ведь им следовало бы прочесть молитвы, которые мы составили в виде икосов к Господу нашему Иисусу и которые издали в 1796 году вместе с книгой под названием «Невидимая брань»⁹, для того чтобы узнать из той [книги], как мы понимаем это [Таинство]. Но поскольку те [клеветники] ослепли и не прочли оных молитв, мы дословно приводим то, что написали там об этом [Таинстве], на вечный позор несправедливо обвиняющих нас.

Итак, на странице 334 упомянутой книги мы пишем следующее: «Избавление смертного рода, о Иисусе мой, Таинство Ты передал тайнослужителям (μυσταίς), преложив на Вечере хлеб в самое Тело Твое, вино же в самую Кровь Твою; сие творить им заповедал в Твое воспоминание. Непрестанно причащаясь им [т. е. Телу и Крови] я освящаюсь и, обожаясь, вопию Тебе следующее...».

Ниже, на странице 335, мы добавляем: «Иисусе, весь во всем Таинстве и весь в каждой части его, исповедую Тебе, что приближаюсь к святому престолу Твоему без надлежащего приготовления». Вот [наше] благочестивое разумение, которого мы об этом непостижимом Таинстве не только держались и держимся, но и которое собственными руками изложили на письме. И не только изложили на письме, но и напечатали не год или два или три назад, но уже десять с лишним лет назад, как если бы мы уже предвидели, что некие недоброжелатели намеревались нас оклеветать, и поэтому мы опередили и затворили их болтливые уста этими словами [из икосов]. Ведь несмотря на краткость, их все же достаточно, чтобы заткнуть клеветников, поскольку они содержат все жало и сычужную закваску (τήν πυτίαν), если можно так сказать, опровержения клеветующих. Однако для того чтобы накинуть узду на их уста в достаточной мере, мы добавим здесь следующее.

* * *

Для более глубокого и скорейшего понимания того, что будет сказано, мы сводим здесь все составляющие признаки и особенности божественного таинства Евхаристии к двум родовым и общим понятиям, из которых следует остальное, дабы показать, что мы думаем об этом Таинстве.

Итак, несомненно веруем сердцем, исповедуем же устами во спасение и рукою пишем в заверение, что пречистое Тело Господа и живот-

⁹ 1-е издание: Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος... Βενετία, 1796.

ворящая Кровь Его, во-первых, суть «реальные» (πραγματικόν), а вторых — «духовные» (πνευματικόν). «Реальные» — поскольку после освящения подлежащий на святом престоле Хлеб есть самое истинное Тело Господа нашего Иисуса Христа и ничто иное; равным образом находящееся в потире после освящения Вино есть самая истинная животворящая Кровь Господа и ничто иное. Поскольку же [Хлеб] есть никакое иное Тело, кроме как одно и то же реальное [Тело], из этого следует, что освященный Хлеб есть самое Тело Господа, реально зачатое от Духа Святого, реально рожденное от Девы, реально принявшее Крещение, реально пострадавшее, реально распятое, реально погребенное, реально воскресшее, реально вознесшееся на небеса, реально сидящее одесную Отца и реально грядущее судить живых и мертвых.

Посему и Мелетий Сириг сказал: «Мы на нашей святой Литургии творим воспоминание всего Домостроительства Христа, с размышлением воспевая хвалебным гласом Его Рождество и проповедь Евангелия, которую Он совершил, и святые Страсти, Крест, снятие с Креста¹⁰, трехдневное Воскресение, на небеса Вознесение. Но все это мы совершаем над подлежащим Хлебом»¹¹. И в 17-й главе [деяний] двух Соборов, созданных против Кирилла Лукариса (один из которых был в Константинополе, а другой — в Яссах¹²), написано следующее: «Веруем, что в священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается (μεταβάλλεσθαι), пресуществляется (μετουσιοῦσθαι), претворяется (μεταποιεῖσθαι), преобразуется (μεταρρυθμιζεσθαι) в самое истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Девы и Богородицы Марии, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога и Отца, имеет придти на облаках небесных. Вино же претворяется и пресуществляется в самую истинную Кровь Господа, которая излилась за жизнь мира¹³, когда [Господь] висел на Кресте»¹⁴.

Из сказанного следует, что таинство Евхаристии есть истинная Жертва и совершенное Приношение, в котором присутствует Сам Христос, и Жрец и Жертва, со Отцом принимающий Жертву, и Иерей (ιερεύς) и Агнец (ιερεῖον), и Приносящий и Приносимый, и Тот, к Кому совершается Приношение. Почему сказал Златослов: «И как приносимый во многих местах Он (Христос) — одно Тело, а не много тел, так и Жертва одна. Он

¹⁰ Дословно: «снятие с гвоздей» (ἡ ἀποκαθήλωσις).

¹¹ Цитата нами не найдена, см. также ниже.

¹² «Православное исповедание» Кирилла Лукариса было осуждено на Константинопольских Соборах 1638, 1642 гг. и Ясском Соборе 1642 г., однако ниже прп. Никодим цитирует не томасы вышеуказанных Соборов, а 17-ю главу «Исповедания веры» патриарха Иерусалимского Досифея II Нотары, которое было включено в 6-ю главу актов Иерусалимского Собора 1672 г.

¹³ Ин. 6, 51.

¹⁴ Καριίρης I. N. Τα Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1968. Τ. 2. Σ. 761 [841].

наш Первосвященник, принесший Жертву, очищающую нас; эту [Жертву] приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую» (Беседа 17 [свт. Иоанна Златоуста] на Послание к евреям¹⁵; смотри также об этом страницу 807 «Двенадцатикнижия»¹⁶).

Однако Тело и Кровь Господа в Таинстве суть также «духовные». Хотя, конечно, как мы сказали выше, Тело и Кровь в Таинстве — реальные и истинные, тем не менее они не являются физическими или зримыми или вообще воспринимаемыми чувствами, но «духовными». Последнее понимается двояко. Во-первых, Тело и Кровь Господа в Таинстве совершаются (ἐνεργεῖται) и освящаются (τελειοουργεῖται) посредством вседержительной энергии и силы Всесвятого и Совершенноначального Духа, а не законов естества. Посему это Таинство — сверхъестественное, таинственное, непостижимое и, следовательно, неизреченное и невыразимое и только одной верой принимаемое. Во-вторых, Тело и Кровь Господа в Таинстве суть «духовные» вследствие того, что их [присутствие] понимается не по образу человеческого тела, но по образу души, каковая есть дух, как говорит Мелетий Сириг¹⁷. Отсюда следует, что как дух, или душа, невидим и не подвластен чувствам, так и Тело и Кровь Господа в Евхаристии невидимы и чувствам не подвластны, будучи превыше чувств. Ведь тот же Сириг говорит: «Веруем, что Тело Господа [в Дарах] — не видимое и вообще не воспринимаемое, но говорим, что оно сокрыто под покровом хлеба и поэтому присутствует невидимо в Евхаристии». Таким образом, неправы те, кто используя выражение «реальное [Тело]» (ὄνομα τοῦ Πραγματικοῦ), предполагают чувственное заклятие Тела и чувствен-

¹⁵ *Ioan. Chrys. Hom. 17. 3 in Heb. // PG. 12. Col. 169.*

¹⁶ Прп. Никодим отсылает читателя к стр. 807 1-го издания «Истории иерусалимских патриархов» в 12 книгах патриарха Иерусалимского Досифея II Нотары, которое было осуществлено, согласно титульному листу, Иерусалимским патриархом Хрисанфом в 1715 г. в Бухаресте (*Legrand E. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIII^e siècle. P., 1918. T. 1. P. 120–122. N 97*), но на самом деле — в 1723 г., как это явствует из переписки между патриархом Хрисанфом и Митрофаном Григорой (см. подробнее о сочинении: *Бернацкий М. М. Досифей II Нотара // ПЭ. Т. 16. 2007. С. 78–79*). На стр. 807 расположена основная часть 1-го параграфа 12-й главы 8-й книги «Истории», в которой излагается история богословских споров сер. XII в. о Жертве Христовой, завершившихся Константинопольскими Соборами 1156–1157 гг.

¹⁷ В рассуждениях о «духовном» присутствии Тела Христова в Евхаристии прп. Никодим следует главе «Πῶς νοῦμεν τὸ πνευματικῶς εἰς τὰ φρικτὰ μυστήρια» «Опровержения кальвинских глав Кирилла Лукариса» (Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων κα' ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, ἀντὶ(ρρήσις) Мелетия Сирига; 1-е изд.: Бухарест, 1690. С. 106–107. В свою очередь Мелетий Сириг заимствовал аналогию с душой для объяснения сущностного присутствия Тела Христова в Таинстве из гомилии Геннадия Схолария «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа» (*Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / Ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. 8 Vol. P., 1928–1936. Vol. 1. P. 130; см. также: Бернацкий М. М. Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности (κατ' οὐσίαν)»: к вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария // БТ. 2009. Вып. 42. С. 169–182*). Рассуждения о правильном понимании «духовного» присутствия у Сирига, несомненно, были связаны с полемикой с протестантским пониманием Евхаристии.

ное излияние Крови в таинстве Евхаристии. Ведь если бы так было, то надлежало бы, чтобы зримо совместно присутствовали (συνδράμουν) и все чувственные орудия, служащие для подобного заклания и излияния Крови Господа, а именно: Крест, гвозди, копие и прочее. Но этого не происходит, нет! Поэтому, хотя Жертва Тела Господа в Таинстве реальная, но она также и духовная, то есть таинственная, невидимая и превыше чувств, и по этой причине Жертва зовется бескровной. Ведь Таинства требуют веры, а не чувств.

Из этого следует, что как присутствует весь дух, или душа, во всем теле и весь [дух] — во всякой части тела, так и в Евхаристии Тело все присутствует во всем хлебе и все [Тело] — в каждой части хлеба. Равным образом и Кровь вся присутствует во всем вине и вся — в каждой части вина. Отсюда следует, что как дух, или душа, несмотря на тление тела, остается нетленным, так и Тело и Кровь Господа, несмотря на тление акциденций (τῶν συμβεβηκότων) Хлеба и Вина, пребывают нетленными. Таким образом, как дух, либо душа, будучи единым, разделяется нераздельно во всех членах и частях тела и делится неделимо, таким же образом и Тело и Кровь Евхаристии разделяются нераздельно во всех частях хлеба и вина и делятся неделимо. Почему и говорится: «Раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый...»¹⁸.

* * *

Вот почему во времена [царствования] императора Алексия, брата Исаака [Ангела], в 1195 году, когда некий монах, называемый Сикидитом, спрашивал: «Является ли Тело Христово в Таинстве нетленным, каким оно было после Страстей и Воскресения, или тленным, каким оно было до Страстей и Смерти?»¹⁹ — и когда он [так] рассуждал, правосмыслящие привели свидетельства Кирилла [Александрийского], [Иоанна] Златоуста, Григория Нисского и Евтихия Константинопольского, «что Тело Христа в Таинстве нетленное, поскольку после Воскресения это [Тело] бесстрастное, а не подвержено страданию, как до Страстей. И всякий, кто принимает часть Хлеба, принимает всего Христа»²⁰ и удивительным образом приобщается божественного священнодействия

¹⁸ Формула на раздробление св. Агнца; об истории формулы, появившейся в чинопоследовании византийской Литургии в XII в., см.: Taft R. F. The Precommunion Rites. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). R., 2000. (OCA; 261). P. 350 и далее.

¹⁹ Здесь и далее до конца абзаца прп. Никодим дает цитаты из 2-го параграфа 12-й главы 8-й книги «Истории иерусалимских патриархов» патр. Досифея, где уже излагается содержание спора вокруг учения Глики (Сикидита). Сам Досифей в своем изложении опирается на «Историю» Никиты Хониата.

²⁰ Примечание прп. Никодима: «Смотри: утверждающие, что принимает всего Христа, показывают, что причащающиеся Таин принимают всего Христа с Божеством и Человечеством (то есть с душою и Телом). Или, что то же, принимают совершенного Бога и совершенного Человека, поскольку Христос — совершенный Бог и совершенный Человек, согласно Иоанну Дамаскину и всем священным богословам».

в вечную жизнь». Кроме того, они привели также наглядные примеры из [упомянутого] выше Евтихия: «Итак, полностью все святое Тело и честную Кровь принимает тот, кто принял хотя бы часть от них. Ибо разделяется нераздельно во всех частях посредством смешения (διὰ τὴν ἑμμιξίαν) подобно тому, как какая-нибудь печать передает все свои отпечатки и формы получающим [ее предметам] и остается одной и после передачи [отпечатка], не уменьшаясь и не изменяясь в причастные [ей предметы] (то есть этих [предметов] много, однако печать одна²¹), даже если они больше числом. Или как звук, произнесенный кем-нибудь и по воздуху разлившийся, пребывает весь в том, кто его издал, и, оказавшись весь в воздухе, проникает в уши всех. При этом ни один из услышавших не воспринял [его] больше или меньше другого, но весь [звук], хотя и является телом²², без разделения и повреждения пребывает у всех услышавших, даже если их десять тысяч или больше» (смотри страницу 807 «Двенадцатикнижия» [Досифея Нотары]).

Самон же Газский и Геннадий Схолярый²³ используют более понятное сравнение Тела Господа в Таинстве с зеркалом. Ведь как Солнце целиком отображается и в целом неразбитом зеркале, и в каждой части разбитого зеркала, таким же образом и все Тело Господа находится во всем

²¹ Пояснение в скобках принадлежит прп. Никодиму.

²² Прп. Никодим при косвенном цитировании свт. Евтихия, патриарха Константинопольского (*Euthychius Constantinopolitanus. Sermo de paschate et de sacrosancta eucharistia*. PG. 86(2). Col. 2993), не заканчивает предложение и опускает восходящее к Аристотелю пояснение того, что звук является телом: «...ибо звук есть не что иное, как сотрясающийся воздух». Сложным вопросом является корректность использования авторитета свт. Евтихия для защиты православного учения о причастии в Евхаристии всего воскресшего и нетленного Тела Спасителя. Учение Евтихия о телах воскресения, тяготевшее к оригенизму и обличенное свт. Григорием I Великим (Двоесловом), имело отношение к его богословию Евхаристии (см., например: *Прозоров В. Б. Реальность плоти воскресшего тела: Спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 109–125; Желтов М., свящ. Византийское богословие Евхаристии в VI–VII вв. / Евхаристия // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 597–598*). Как и в случае с зеркалом (см. ниже), аналогии с печатью и звуком не могут адекватно отражать сущностное присутствие Христа в св. Дарах.

²³ В 9-й главе гомилии «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа» (*Oeuvres complètes. Vol. 1. P. 131*) Схолярый следует 7-й главе трактата Пс.-Фомы «*De sacramento Eucharistiae ad modum praedicamentorum*», в которой Таинство рассматривается с точки зрения аристотелевской категории «претерпевание» (*passio*). В качестве аналогии тому, что в Евхаристии при раздроблении освященного хлеба нетленное и воскресшее Тело Христа остается целым и невредимым (*integrum et illaesum*) (вследствие того, что раздробление достигает только акциденций хлеба, но не Тела, которое присутствует в нем посредством субстанции), используется пример с зеркалом, восходящий к блж. Августину: если зеркало разобьется, образ отражаемого предмета не ломается, но наблюдается в каждом отдельном куске разбитого зеркала. Стоит отметить, что Фома Аквинский в «Сумме теологии» отмечал некорректность данной аналогии: «Правда, это несовершенное сравнение, так как умножение таких образов происходит в разбитом зеркале вследствие различных отражений в различных частях зеркала, но здесь [в Евхаристии] есть только одно освящение, посредством которого Тело Христово присутствует в Таинстве» (ST. III q. 76, ar. 3, co; см. также: *Super Sent. Lib. 4, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 3 co.*)

нераздробленном Хлебе и в каждой части Хлеба раздробленного. И еще говорит тот же Самон²⁴: «Когда освященный Хлеб разрезается на части, не думай, что раздробляется, или расчленяется, или разделяется то пречистое Тело, ибо оно бессмертно, нетленно и неистощимо; но что раздробление после освящения достигает исключительно тех чувственных акциденций (τῶν αἰσθητῶν συμβεβηκότων μόνον) [Хлеба] ради силы веры и явления видимого знамения грядущего, а также в залог и напутие жизни вечной» (из священного Катехизиса²⁵).

Говорит также божественный Златоуст: «Итак, приступим (к таинственной Евхаристии²⁶) с верой каждый в своей немощи. Ведь если коснувшиеся края одежды Его привлекли такую [исцеляющую] силу, то на-

²⁴ Самону Газскому, епископу г. Газы в сер. XI в., приписывается сочинение «Разговор блаженного Самона с Ахмедом Сарацином, показывающий, что хлеб и вино, священнодействуемые иереем, являются истинными и неповрежденными Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа» (PG. T. 120. Col. 821–832). Однако данное сочинение является псевдоэпиграфом: оно было написано в сер. XV в. и представляет собой компиляцию из сочинений других авторов (прп. Анастасий Синаит, прп. Иоанн Дамаскин, Феодор Абу-Куппа) (см. подробно: *Jugie M. Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'eucharistie // Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 3: Letteratura e storia bizantina. Vat., 1946. (Studi e Testi; 123). P. 342–359*). Заметим, что одним из доказательств поздней датировки, помимо рукописной традиции сочинения и других факторов, является наличие аргумента, что раздробление св. Хлеба не достигает воскресшего Тела Спасителя, но — только акциденций хлеба и вина. Использование концепции пресуществления в греч. богословской литературе стало возможно лишь со 2-й половины XV в. после ее рецепции Геннадием Схоларием.

Попытки передатировать сочинение Пс.-Самона и отождествить автора с Сулейманом аль-Газзи, поэтом и богословом X–XI вв., предпринятые И. Диком (*Dick I. Samonas de Gaza ou Sulaiman al-Gazzi, évêque melkite de Gaza, XIe siècle // Proche-Orient chrétien. 1980. Vol. 30 (1–4). P. 175–178*) и свящ. Г. Максимовым (Св. Самон Газский об исламе // Византийские сочинения об исламе. М., 2012. С. 152–158 (статья), 159–166 (рус. перевод)), не выдерживают критики. Существуют еще один дореволюционный рус. перевод трактата, выполненный архим. Иннокентием (Новгородовым) и неизвестный Максимоу: Разговор блж. Самона, архиеп. Газского, с Ахметом Сарацином о таинстве Евхаристии // Православный собеседник. 1866. Ч. 3. № 12. С. 323–333. Вот как переводит принципиально важную часть цитаты из Пс.-Самона свящ. Г. Максимов: «...но разделение это есть чувственный [способ] соединять посредством одного освященного, [многих] верующих, и это установление есть видимый знак намерений, и залог и средство жизни вечной» (Цит. соч. С. 166). Перевод архим. Иннокентия более точный: «...делимость здесь относится только к тому, что остается случайного, чувственного в хлебе после его освящения, — для укрепления веры через представление, видимым знамением, предметов невидимых, и в залог и в напутствие живота вечного» (Цит. соч. С. 332–333; выделения в цитатах курсивом принадлежат нам).

²⁵ Прп. Никодим цитирует Псевдо-Самона по Катехизису Николая Вулгариса (Ἱερά Κατήχησις: ἥτοι ἐξηγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας καὶ ἐξέτασις τῶν χειροτονουμένων, μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων τῶν πρὸς ὠφέλειαν τῶν Πιστῶν τὰ μέγιστα συντείνοντων). 1-е издание в 1678; 2-е издание, доступное нам, — Венеция, 1769. С. 183 (глава «О раздроблении святого Хлеба»). В этой главе Николай Вулгарис (1634 — после 1684), врач и богослов, дает развернутый богословский комментарий с позиций учения о пресуществлении на формулу раздробления «Раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый...».

²⁶ В скобках пояснение прп. Никодима.

сколько бо́льшую [привлекают] приемлющие в себя всего Христа?»²⁷. А Иоанн Дамаскин в молитве к Причащению говорит: «Аз же, окаянный, все Твое Тело дерзая восприяти, да не опален буду»²⁸.

* * *

Прибавим же здесь и то, что в дополнение к прочим клеветам злоречивые братья обвиняют нас еще в том, что мы под нашей камилавкой носим артофорий со святым Хлебом и, когда находимся в пути в нужное нам место, мы садимся и причащаемся. Когда мы услышали в первый раз эту откровенную клевету, мы рассмеялись, скорее же, усмехнулись их братоненавистию. Поскольку мы имеем всякую свободу и, всякий раз испытав себя, по апостолу [Павлу]²⁹, мы готовимся и идем в храм Божий и нас причащает иерей. И какая нужда нам носить святой артофорий? Пусть же насыщаются братоненавистники от клеветы на нас! Близок Судия, Которому они дадут отчет, ради чего против нас интриговали, измышляя несуществующие [вещи].

Так мы исповедуем и понимаем непостижимое Таинство божественной Евхаристии. Несут же вздор те, кто говорят следующее. Якобы мы потому написали в «Книжице о частом причащении», что христианам (не имеющим, конечно, канонического препятствия) полезно с подобающим приготовлением часто причащаться божественных Таин, что мы ставим целью причаститься всего Тела Христова, поскольку, причастившись один раз, мы не причащаемся всего Его Тела. Воистину [говорящие такое] суть уста диавола, через которые диавол изрекает и говорит то, что внушает их сердцам. Но мы столь далеки от подобного позорного воззрения, что никогда таковое рассуждение или хотя бы одна лишь такая идея или помысел не происходили из нашего воображения. Почему мы и произносим оные [слова] Сусанны: «Боже вечный, ведающий сокровенное и знающий все [вещи] прежде их бытия! Ты знаешь, что они ложно свидетельствовали против нас»³⁰.

²⁷ *Ioan. Chrys. Hom. in Mattheum. 50. 2 // PG. 58. Col. 507.*

²⁸ Молитва перед Причащением прп. Иоанна Дамаскина «Пред дверьми храма Твоего предстою...».

²⁹ 1 Кор. 11, 28.

³⁰ Дан. 13, 42–43. Син. перевод с изменениями. В греч. тексте «Сказания о Сусанне»: «свидетельствовали против меня».

ОЧЕРК ИСТОРИИ АБХАЗСКОГО КАТОЛИКОСАТА. ЧАСТЬ 1. VIII–X ВВ.

А. Ю. Виноградов, Ш. Гугушвили

Абхазский католикосат был одной из крупнейших Церквей на христианском Востоке. Между тем его история, особенно ранняя, покрыта во многом завесой тайны. Вопрос же о времени его возникновения является одним из самых спорных в кавказоведении. Им в разное время занимались М. Броссе¹, Ф. Жордания², Н. Бердзенишвили³, К. Кекелидзе⁴, П. Ингороква⁵, Б. Кудавა⁶ и др. Однако их работы основаны на устаревших к нынешнему времени изданиях источников, а часть последних была им вообще недоступна. Вследствие этого разброс датировок, встречающихся в научной литературе, простирается от VIII до XIV в.⁷ Связа-

¹ Brosset M. Essai chronologique sur la série des catholicos d'Aphkhazeth // Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. 1884. T. 1. № 20–21. С. 305–324.

² ჟორდანია თ. ბიჭვინტის სიგელ-გუჯრები // განთიადი. 1913. № 1–2. გვ. 245–274.

³ ბერძენიშვილი ნ. სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში / საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1967. ტ. 2. გვ. 5–56; *Idem.* დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წესწყობილება // საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1971. ტ. 5. გვ. 85–127.

⁴ კეკელიძე კ. კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში // ეტიუდები. თბილისი, 1957. ტ. 4. გვ. 326–357.

⁵ ინგოროვა პ. გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა. ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან. თბილისი, 1954. გვ. 222ff.

⁶ კუდავა ბ. აფხაზთა საკათალიკოსოს ისტორიიდან (IX–XIII სს.) // ქართული დიპლომატია. № 9 (2002). გვ. 564–585; *Idem.* დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრები კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში (VI–IX სს.) // კლიო. 2002. № 15. გვ. 180–197.

⁷ Обзор см. в: Кориძе Т. В., Абашидзе З. Д. Абхазский (Западногрузинский) католикосат // ПЭ. Т. 1. С. 57–62. К списку литературы в этой статье следует добавить: Μάξιμος, μητρ. Σάρδεων. Ἡ ἐκκλησία Γεωργίας (Ιβήριας) καὶ τὸ αὐτοκέφαλον αὐτῆς. Δ' // Θεολογία. 1965. Т. 56 (4). Σ. 529–537; Van Esbroeck M. Abchasien. Abchasich // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. 1993. Bd. 1. Sp. 16; Khroushkova L. Les monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer Noire. Abkhazie. IV^e — XIV^e siècles. Turnhout, 2006. (Bibliothèque de l'antiquité tardive; 9). P. 89–97; Martin-Hisard B. La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010 — 29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements // REB. 2006. Vol. 64. P. 27.

но это с тем, что информация по данному вопросу весьма фрагментарна. В настоящее время первое документальное упоминание Абхазского католикоса известно с конца XI в.⁸, что, впрочем, не снимает вопроса о дате *возникновения* католикосата.

Однако прежде чем приступить к поиску этой даты, следует ограничить тот временной отрезок, на котором она может находиться. *Terminus ante quem* был указан выше — это конец XI в.; для поиска же *terminus post quem* следует обратиться вначале к ранней истории Церкви на той территории, которую занимал позднее Абхазский католикосат. Территория эта в общем и целом совпадает с границами Абхазского царства в момент его возникновения (т.е. до завоевания им Картли). Исторически эта территория распадается на две большие части с разной судьбой: Абхазию (Апхазети) с районом Большого Сочи и Эгриси (Лазику).

Христианизация Абхазии и Лазики

Христианство в Абхазии документально фиксируется с IV в.: предания о проповеди здесь апостолов Андрея и Симона Кананита впервые

⁸ В колофоне и одной приписке Ахалцихского евангелия (рукопись № 186 Ахалцихского историко-этнографического музея им. И. Джавахишвили) конца XI в. (по уточненной датировке В. Силогавы) упоминается католикос Абхазии Симеон. См. ст.: Силогава В. И. Древнейшее письменное известие об Абхазских католикосах (колофоны Ахалцихского евангелия конца XI в.) // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2008. Т. 1. С. 380–383. Попытка В. Гоиладзе (*გოილაძე ვ. გიორგი მთაწმიდელის ადმინისტრაციის ხელნაწერის წიგნი — სკოლის ავტორის კათალიკოსი / ვალერი სილოგავა: მთაწმინდის, სამეცნიერო სტატიები. რედ.-შემდგ.: ლ. კიკვიძე, გ. კალანდია. თბილისი, 2011. გვ. 71–77*) отождествить этого католикоса Симеона с католикосом Картли Симеоном III (ок. 1001 — ок. 1010 гг.), который якобы был вынужден оставить михетскую кафедру и, приняв титул Абхазского католикоса, поселился в Хахульском монастыре, где среди прочего стал наставником Георгия Мтацмидели (ум. 1065), малоосновательна. Во-первых, этому противоречат палеографические данные. Во-вторых, некий иеромонах Георгий, упоминаемый в колофоне рукописи как ее заказчик, которого В. Гоиладзе идентифицирует с Георгием Мтацмидели, не может быть последним, так как круг его учителей (католикос Симеон и Димитрий) совершенно не совпадает с кругом учителей Георгия Мтацмидели, известным по его житию. Ошибочная идентификация В. Гоиладзе основана на смешении им известного (ср. с колофоном Бретского евангелия в ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა. შერევილი, ქრონოლოგიურად დაწყებული, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ. ტფილისი. 1892. გვ. 207) колофона Георгия Мтацмидели, который тоже прилагается к ахалцихской рукописи и в котором повествуется о правке им грузинского перевода Евангелия, с колофоном иеромонаха Георгия. В-третьих, друг другу противоречат датировка В. Гоиладзе Ахалцихского евангелия 1034–1036 гг. и его идентификация иеромонаха Георгия с Георгием Мтацмидели, так как Георгий Мтацмидели, согласно его житию, был рукоположен в священника лишь несколько лет позднее этой даты, уже в бытность свою на Афоне, да и сам факт, что рукопись содержит индекс евангельских перикоп по Великому Синаксарю Георгия Мтацмидели, является ясным указанием того, что она не старше 40-х гг. XI в. (Великий Синаксарь составлен Георгием Мтацмидели ок. 1042 г. в бытность его деканом афонского Иверского монастыря. См.: Долакидзе М., *диакон Михаил Желтов, Хевсуриани Л., Шенгелия Д.* Георгий Мтацмидели Типикон // ПЭ. Т. 11. С. 110–111).

встречаются лишь в IX в.⁹ Участником I Вселенского Собора 325 г. был Стратофил, епископ Питиунта¹⁰ (совр. Пицунда, Бичвинта), где археологически засвидетельствовано несколько храмов IV–VI вв.¹¹ и где существовали местные культы святых¹². Кроме того, туда ссылали опальных религиозных деятелей, например, свт. Иоанна Златоуста (умер по дороге, в Команах Понтийских — близ совр. Гюменека в Турции) и Петра Кнафея. В раннюю эпоху христианство было распространено здесь лишь среди греческих колонистов, населявших прибрежные города: Питиунт и Севастополь. О существовании христиан в Севастополе в кон. IV в. свидетельствует свт. Григорий Нисский¹³, однако епископская кафедра здесь фиксируется не раньше VII в.

Резкие перемены происходят во 2 четв. VI в., когда оба царя абасгов по настоянию императора Юстиниана I и, вероятно, ради освобождения от подчинения лазам принимают христианство¹⁴. Юстиниан построил для абасгов храм Богородицы и учредил у них епископию¹⁵. Эти храм и кафедра вряд ли могли находиться в Севастополе, который Юстиниан перестроил после его разрушения во время войны с персами¹⁶, так как, согласно Прокопию Кесарийскому, южная граница Абасгии проходила севернее него, близ Трахеи¹⁷. Скорее епископский центр следует видеть в Цандрыпше-Гантиади¹⁸, где найдена базилика и над-

⁹ Греческие предания о св. апостоле Андрее. Том 1: Жития / Издание подг. А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. С. 311.

¹⁰ *Patrum nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* / Ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz. Lpz., 1898. P. 65.

¹¹ Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья. М., 2002. С. 67–104.

¹² *Peeters P. La legende de S. Orentius et ses six frères martyrs* // *Analecta Bollandiana*. 1938. Vol. 56. P. 241–264.

¹³ *Gregorius Nyssenus. Vita sanctae Macrinae*. 36.

¹⁴ *Procopius. De bellis*. 8, 3, 12–20.

¹⁵ *Ibid.* 8, 3, 21. Хотя здесь у Прокопия речь о иереях, сравнение с *De bellis*. 8, 4, 12 показывает, что он подразумевает здесь не только священников (как, например, в *Ibid.* 8, 2, 15), но и епископа.

¹⁶ *Ibid.* 8, 4, 6–20; *Procopius. De aedificiis*. 3, 7, 8–9.

¹⁷ *Procopius. De bellis*. 8, 9, 15–19. См.: *გეოგრაფიკული ბ. საქართველოს ისტორიის საბაზისო. ადგილობ.* 1990². ტ. 8. გვ. 503–504. Единого мнения о локализации Трахеи в научной литературе не существует: в качестве вариантов предлагаются Гагра или Анакопия (см.: *Леквинадзе В. А. О постройках Юстиниана в Западной Грузии* // ВВ. 1973. Т. 34. С. 180–181; *Ломоури Н. Ю. К выяснению некоторых сведений «Notitiae Dignitatum» и вопрос о так называемом Понтийском лимесе* // ВВ. 1986. Т. 46. С. 72). Если следовать мнению Ж. Даррузеса (*Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / *Texte critique, introduction et notes par J. Darrouzès*. P., 1981. P. 7), то место Севастопольской архиепископии в *Notitia* 1 после Ираклиуполя указывало бы на ее создание во время царствования Ираклия (610–641). Однако, как показал Э. Хрисос (*Chrysos E. Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer* // ВЗ. 1969. Bd 62. S. 263–286), позиции архиепископий в *Notitiae episcopatum* хронологическому принципу не подчиняются. Но даже если Севастополь и получил не до конца понятный статус архиепископии действительно при Ираклии, это ничего не говорит нам о времени основания этой кафедры.

¹⁸ *Леквинадзе В. А. О постройках...* С. 185.

пись с упоминанием какого-то высокопоставленного лица (царя или епископа) «Абасгии и ...».

Лазика, согласно анонимной «Церковной Истории» V в., неверно приписываемой Геласию Кизическому¹⁹, была обращена ко Христу во времена Константина, одновременно с Иверией (3, 10, 1) — при всей легендарности такой датировки и взаимосвязи²⁰ очевидно, что к 3 четв. V в. Лазика воспринималась уже как христианская страна. Действительно, в 465–466 гг. лазский царь Губаз демонстрировал в Константинополе свою приверженность христианству²¹ и даже особо почитал св. Даниила Столпника²². Однако отсутствие точно датированных христианских памятников IV–V вв. на территории собственно Лазики (а не Аписилии или Питиунта) говорит против гипотезы о полной ее христианизации к VI в. и даже объявлении христианства здесь государственной религией уже в IV в.²³ В 523 г. царь Цафий, видимо, после некоторого периода дехристианизации и сближения с Ираном возвращается к христианству²⁴.

Большая часть епископских кафедр Лазики располагалась в прибрежных греческих колониях, но время возникновения их неизвестно²⁵. Первым «лазских епископов» упоминает Прокопий Кесарийский²⁶. По

¹⁹ Геласий Кизический является фантомом, созданным французским филологом Ф. Питу. См.: *Gelasius Cyzicenus. Anonyme Kirchengeschichte* (CPG 6034) / Hrsg. v. G. C. Hansen. B., 2002. S. IX–XI.

²⁰ Упоминание об одновременном обращении лазов и иверов ко Христу отсутствует в первоисточниках, описывающих обращение Иверии, которые были доступны анонимному автору «Церковной Истории» (см. *Gelasius Cyzicenus*. Op. cit. S. 123; общие сведения об источниках анонимного компилятора см. Ibid. S. XLI–LV). Ср., например, «Per idem tempus etiam Iberorum gens, quae sub axe Pontico jacet, verbi Dei faedera, et fidem futuri susceperat regni» у Руфина Аквилейского (PL. 21. Col. 480). Упоминание Понта у Руфина, вероятно, и стало причиной интерполяции лазов в рассказ об обращении Иверии у анонимного автора.

²¹ *Priscus*. Fragmenta 34: «εἶλε γὰρ αὐτοὺς τῇ τε θωπεῖα τῶν λόγων καὶ τὰ τῶν Χριστιανῶν ἐπιφερόμενος σύμβολα».

²² *Vita Danielis Stylitae*. 51.

²³ *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 17. Sp. 91–92.

²⁴ Ibid.

²⁵ Агафангел в греческом «Житии св. Григория Просветителя» (*recensio altera*), гл. 170, приписывает св. Григорию поставление каппадокийца Софрония в епископы лазов. Этой информации нет в армянской «Истории» Агафангела.

²⁶ *Procopius*. De bellis. 8, 17, 2. Митр. Анания Джапаридзе, со ссылкой на грузинский перевод извлечений из Прокопия Кесарийского, осуществленный С. Каухчишвили, утверждает, что лазы в VI в. подчинялись католикусу, которого он идентифицирует с католикосом Мцхеты (*გაფარიძე ანანია (მიტროპოლიტი)*. საქართველოს სახელმწიფო და საეკლესიო საზღვრები ფარნავაზიან და ზაგარტიონ მეფეთა მმართველობის ეპოქაში და მისი (sic!) არასწორი ახახვა «Православная Энциклопедия» — ს ტომეულებში // ამირანი. ტ. XIV–XV, 2006. გვ. 114–115). На самом деле у Каухчишвили (გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი. 1965. ტ. 2. გვ. 88) переставлены местами два отрывка из Прокопия, из-за чего возникает двусмысленность в идентификации местонахождения кафедры католикоса — на самом деле, речь у Прокопия идет не о лазах, а об армянском городе Двине и его католикосе (*Procopius*. De bellis. 2, 25, 1–4;

мнению С. Гифтопулу²⁷, до 608 г. кафедры греческих колоний в Лазике входили в состав митрополии Полемонова Понта с центром в Неокесарии, однако данное предположение исследовательница основывает на ошибочном представлении о вхождении территории Лазского царства в состав некой единой армяно-грузинской Церкви, распавшейся в 608 г. И хотя такое предположение теоретически не исключено (вспомним включение в Полемонов Понт Питиунтской епископии на I Вселенском Соборе), в действительности сведений о подчинении лазикских кафедр до сер. VII в. у нас просто нет.

Согласно *Notitiae episcopatum* 1–6²⁸, эта территория в церковном отношении подчинялась Константинополю. К сер. VII в. (*Notitia* 1²⁹) здесь существовала митрополия Лазики³⁰ с центром в Фасисе³¹. Митрополиту Лазики подчинялись 4 епископа: Родополя, Петры, Зигании, Саисины³².

в сноске на той странице, на которую ссылается в книге Каухчишвили митр. Анания, Каухчишвили приводит дополнительные сведения о двинском католикосе).

²⁷ Γυφτοπούλου Σ. Πολεμωνιακός Πόντος — Λαζική; οι εκκλησιαστικές έδρες, οι εκκλησιαστικές ελεαρχίες (7ος αι. — 16ος αι.) // Ιστοριογεωγραφικά. 2004. Τ. 10. Σ. 107–155.

²⁸ Darrouzès J. *Notitiae episcopatum*...

²⁹ О датировке см.: Jankowiak M. Byzance sur la mer Noire sous Constant II: la date de la première notice du patriarchat de Constantinople // *Proceedings of the 22nd International congress of Byzantine studies/ Sofia, 22–27 august 2011. Vol. III. P. 56–57.*

³⁰ «Сергий, патриарх Лазики» у Георгия Кедрина (I, 776) является искажением «Сергия, патрикия Лазики» у Феофана Исповедника (*Theophanes. Chronographia* / Ed. C. De Boor. Vol. II. Bonn, 1885. P. 370).

³¹ То, что епископ Фасиса действительно был митрополитом Лазики, подтверждает двойное наименование монофелита Кира (VII в.): «Кир, епископ Лазики» (АСО. II. 2. 2. P. 562) и «Кир, епископ Фасиса» (*Theophanes. Chronographia*... P. 329).

³² Современная общепринятая локализация епископских кафедр Лазики (Родополя с Варцихе, Петры с Цихисдири, Зигании с Гудахой, Саисины с Цаиши) в основном принадлежит С. Каухчишвили (გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1965. ტ. 4. ნაკვ. 2. გვ. 187–193, 413–415). В частности, Каухчишвили убедительно опровергает версию Н. Адонца об идентификации Зигании с крепостью Зиганы в Халдии. Крепость Зиганы в Халдии (совр. Калкандере Кале) находится на высоте ок. 2000 м., и, возможно, была зимней квартирой римской когорты (Bryer A., Winfield D. *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Vol. 1. Washington, 1985. P. 326; ср.: Ломоури Н. Ю. Указ. соч. С. 63*). Ничто не указывает на то, что она была когда-либо городом (ср.: Bryer A., Winfield D. *Op. cit.* P. 297): крепость удалена от Фасиса на слишком большое расстояние, чтобы предположить там существования епископии, подчиняющейся митрополиту Фасиса, решающим же аргументом против отождествления понтийской крепости с Зиганией *Notitiae episcopatum* являются «Мученичество» св. Орентия и шести его братьев-христиан и идентификация Зигании с Гудахой (совр. Гудава) в приписке в грузинской рукописи Kekelidze A 97 в переводе «Мученичества» в Великом Синаксаре прп. Георгия Мтацмидели (*Ibid.* P. 327; ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა, ტ. 2. გვ. 413–415). Необоснована попытка митр. Анании Джапаридзе (*ჯავახიშვილი ანანია (მეტროპოლიტი). საქართველოს სახელმწიფო და საეკლესიო საზღვრები. გვ. 115–120*) локализовать все лазикские епархии в Понте, как не предлагающая реальной критики аргументов С. Каухчишвили. Отметим наконец, что Р. Хьюсен (*The Geography of Ananias of Širak. The Long and Short Recensions / Intro., transl. and comm. by R. H. Newsen. Wiesbaden, 1992. P. 58, P. 127. N. 12*) Зиганию отождествляет с г. Игани, упоминаемом в «Армянской

Таким образом, Лазикская митрополия, по всей видимости, занимала территорию собственно Лазики юстиниановской эпохи и находившихся некогда под властью лазских царей Скимнии (совр. Лечхуми) и Суании (совр. Сванетия). Кроме этого, в юстиниановскую эпоху, а также, возможно, и позднее, епископы Лазики окормляли прибрежную территорию за Ризеон (совр. Ризе) и до границ Лазики у Петры³³. Согласно Notitia 3, в Лазикскую митрополию был включен и Ризеон: это свидетельство может отражать только ситуацию до 787 г. (см. ниже). Неясной представляется восточная граница Лазикской митрополии: если верна идентификация упоминаемой у Прокопия Кесарийского крепости Сарапанис на границе с Иверией³⁴ с современным Шорапани³⁵, то царь Лазики, похоже, не контролировал территорию Западной Грузии восточнее Шорапани. Следовательно, константинопольская юрисдикция, возможно, также не заходила восточнее этого пункта (по крайней мере в VI в.).

В 628/629 г. митрополитом Лазики был Кир — один из основателей монофелитства, впоследствии патриарх Александрийский³⁶. Епископ лазов Георгий, которого Лекъен³⁷ взял якобы из «Жития Иоанна Милостивого», на самом деле там не фигурирует³⁸. Митрополит Лазики Феодор был участником VI Вселенского Собора (680 г.)³⁹. Тот же Феодор Фасисский, а также Фаустин Зиганийский и Иоанн Петрский участвовали в Трулльском Соборе 690 г.⁴⁰

географии» VII в., который он помещает в глубине Лазики недалеко от «с. Муджуна» (с. Суджуна Абашского муниципалитета?), не приводя, однако, никакого основания для своей версии.

³³ *Procopius. De bellis* 8, 2, 17–18. З. Анчабадзе (Анчабадзе З. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми, 1959. С. 16, 33) соответствующий отрывок относит к санигам, что по общему контексту не верно.

³⁴ *Procopius. De bellis.* 8, 13, 15–20.

³⁵ См. გოგრიკა. ზიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ / ტექსტები ქართული თარგმანით გამოცემა და განმარტებები დაუთმო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1936, ტ. 3. გვ. 304–307. Следует, однако, отметить, что бесплодие территории близ Сарапаниса, отмечаемое Прокопием (*De bellis*, 8, 13, 15–18), не соответствует условиям в районе Шорапани. Хотя трудности условий в Лазике у Прокопия зачастую весьма преувеличены (см.: *Braund D. Procopius on the economy of Lazika // Classical Quarterly.* 1991. Vol. 41. P. 221–225), полностью отвергать все его сведения как неправдоподобные было бы неосторожно.

³⁶ ACO. II. 2. 2. P. 534, 562; *Theophanes. Chronographia...* P. 329. Коптское прозвище Кира «кавказец», которое фигурирует в коптских источниках и от которого произошло его арабское прозвище al-Muḳawḳis (*Öhrnberg K. Al-Muḳawḳis // Encyclopaedia of Islam*². Vol. VII. P. 511–513), может служить как указанием на то, что он был уроженцем Кавказа, так и на то, что до своего патриаршества он был митрополитом на Кавказе.

³⁷ *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; que exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius orientis / Studio & opera R. P. F. M. Le Quien.* Vol. I. P., 1740. P. 1343.

³⁸ Соответствующую ошибку содержит и труд Д. Федальто (*Hierarchia ecclesiastica orientalis: series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / A cura di G. Fedalto.* Padova. 1988. Vol. 1. P. 400), который ссылается на Лекъена.

³⁹ ACO. II. 2. 2. Nr. 164; *Lequien. Oriens Christianus.* Vol. I. P. 1343.

⁴⁰ *Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischöfsliste.* B., 1990. S. 183, 304; *Lequien R. Op. cit.* Vol. I. P. 1345–1346.

На территории Лазики наблюдается определенная двойственность территориальной структуры. Старой столицей Лазского царства был Археополь (Цихегоджи, совр. Нокалакеви), однако в церковном отношении центром Лазики был Фасис. С одной стороны, в этом не обязательно видеть противоречие, так как митрополичий статус Фасиса нам известен только по *Notitiae*, т.е. с сер. VII в., когда административный статус Лазики (форма управления, столица) остается неизвестен: лазские цари не упоминаются после сер. VI в.⁴¹, но патрикий Лазики фиксируется впервые лишь после сер. VII в.⁴²; после 697 г. центром византийских владений в Лазике был Фасис, но каков был его статус во 2 пол. VI — нач. VII в., также неясно⁴³. Кроме того, отсутствие кафедры в самом Археополе отражает лишь ситуацию после сер. VII в., в то время как наличие двух больших базилик говорит скорее в пользу того, что там могла быть епископия до конца Лазского царства во 2 пол. VI в. С другой стороны, митрополичий статус Фасиса мог быть связан с древним происхождением кафедры этого города как греческой колонии и с более поздней христианизацией самих лазов.

Сложнее оценить ситуацию на территории Апсилии. Согласно Прокопию, живущие к югу от абасгов апсилы приняли христианство еще до них⁴⁴. Слова Прокопия об апсилах: «Подданные лазов и с давних уже времен христиане», — могут свидетельствовать в пользу того, что они получили христианство напрямую из Лазики. Согласно анонимному «Периплу Понта Эвксинского» (сер. VI — сер. IX в.)⁴⁵, «от Диоскуриады-Севастополя до реки Апсара прежде обитал народ, который называется колхи и который переименован в лазов», что отражает, скорее всего, факт подчинения этой апсильской территории власти лазского царя. Однако кто осуществлял церковную юрисдикцию на побережье между Севастополем и Зиганией, из-за отсутствия письменных свидетельств точно не известно. Конечно, нельзя исключать того, что апсиров окормлял епископ Зигании. Но уникальный купольный храм VI в. в Дранде⁴⁶,

⁴¹ Гипотеза, согласно которой царская власть в Лазике упраздняется только при Ираклии (*Джанашиа С.* Феодальная революция... С. 86–89; *Очерки истории Грузии...* Т. II. С. 170–171; *Ломоури Н.* Абхазия в античную и раннесредневековую эпохи. Тбилиси, 1997), не находит опоры в источниках.

⁴² *Anastasius Apocrisiarius*. Epistula ad Theodosium Gangrensium. 6; *Theodorus Spoudaeus*. Commemoratio. 5.

⁴³ Нельзя исключать, что в Лазике было двойное управление: Фасис контролировался империей напрямую (благодаря чему она и сохранила его после 697 г.), а патрикий Лазики жил в Археополе или где-то рядом (как патрикий Лебарнук, живший в Зихахорисе у границ Апсилии). Свое военное значение Археополь сохранял и в нач. VIII в., когда его осаждало византийско-армянское войско, и в 736–737 гг., когда его взял Мурван Кру.

⁴⁴ *Procopius*. De bellis. 8, 2, 32–33. Ср. также, напр., христианские находки в апсильской крепости Цибилеум (совр. Цебельда), в частности черепицы с клеймом «Константин епископ» (VI в.).

⁴⁵ *Diller A.* The tradition of the Minor Greek Geographers. N. Y.; Lancaster, 1952. P. 128.

⁴⁶ О том, что Дранда именно памятник VI в., см.: *Виноградов А. Ю.* Дранда // ПЭ. Т. 16. С. 129–131.

где имеется баптистерий, в ранневизантийское время являющий обычно принадлежностью епископской церкви, свидетельствует скорее в пользу того, что на этой территории существовала некоторое время епархия, созданная Юстинианом для апсильов (самостоятельная архиепископия или подчиненная митрополиту Лазики епископия).

С другой стороны, описывая события 730-х гг., грузинское «Житие Вахтанга Горгасала» (XI в.)⁴⁷ называет Цхуми, т. е. Севастополь, «городом Аппилиети»: действительно, Севастополь не мог быть епископией абасгов (см. выше). Если упоминаемая в сер. VII в. Севастопольская архиепископия существовала уже к VI в.⁴⁸, то могла ли она быть не греческой, а апсильской? Несмотря на формальное нахождение Севастополя на территории Апсилии, это не очень вероятно, так как политический центр апсильов находился не на побережье, а в горах — в Цебельдинской долине⁴⁹.

В 3-й четверти VII в. у Анастасия Апокрисиария и Феодора Спудея⁵⁰ Апсилия названа без всякого уточнения, в то время как упомянутые рядом абасги (равно как и лазы) трижды названы «христолюбивыми»; возможно, это свидетельствует об упадке христианства у апсильов и об отсутствии у них епископа⁵¹. В пользу этого говорит и то, что в сер. VII в. епископ Севастополя уже носит титул «Абасгийский», т. е. доминировать в церковном отношении здесь стали абасги, под власть которых перешел, вероятно, и сам Севастополь. С другой стороны, те же авторы четко отделяют Апсилию от Абасгии — следовательно, возникновение Севастопольской архиепископии, известной уже в сер. VII в., предшествовало созданию нового политического объединения — Абхазии.

Как о единой территории, об Абхазии говорит впервые «Картлис цховреба», описывая события 736–737 гг. (но упоминая при этом однажды, в качестве географического уточнения, Апсилию)⁵². Она помещает ее к северу от Клисury. Обычно этот термин понимают в его древнем зна-

⁴⁷ Картлис цховреба. История Грузии / Глав. ред. Р. Метревели. Тбилиси, 2008. С. 108–112.

⁴⁸ Так считает, напр., Хрушкова (*Khrouchkova L.* Op. cit. P. 90), однако прямых доказательств этому нет. Кекропий, участник IV Вселенского Собора 451 г., был епископом Севастополя Армянского (АСО. II. 1. 2. P. 98).

⁴⁹ Н. Бердзенишвили (*ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის სავიზუალო გ. 8. გვ. 505–506*) считает, что в VI в. Севастополь не был частью апсильского политического мира, а как римская колония непосредственно подчинялся империи. К той же точке зрения для VII в. склоняется З. Анчабадзе (Из истории... С. 65). Если для эпохи Юстиниана подобное мнение кажется вполне обоснованным, то для VII в. картина представляется менее ясной.

⁵⁰ *Anastasius Apocrisiarius. Epistula ad Theodosium Gangrensiem. 6; Theodorus Spoudaeus. Commemoratio. 5.*

⁵¹ Отсутствие упоминаний лазских епископов у Анастасия должно свидетельствовать о том, что они, как и остальной епископат империи, были монофелитами и сочувствия к прп. Максиму Исповеднику, сосланному вместе с Анастасием в Лазику, не проявляли.

⁵² Картлис цховреба... С. 108–109.

чении «укрепленный узкий проход, ущелье» и соотносят с Келасурской стеной к югу от Сухуми. Версия «Обращения Картли» из рукописи Sin. georg. № 50 приписывает ее строительство персам в 560-х гг.⁵³ Однако нельзя исключать, что в нач. VIII в. это слово могло несколько изменить здесь свое значение и под клисурой здесь подразумевается небольшой византийский военный округ (меньше фемы), существовавший с кон. VII по X в. В таком случае оказывается, что, помимо Фасиса, византийцы непосредственно контролировали в это время также небольшую территорию между Эгриси и Абхазией, примерно совпадающую со старой Апсилией и возвращенную под власть империи Львом Исавром ок. 710 г. Именно сюда был направлен и поход Сулеймана ибн Хишама в 738 г.⁵⁴; существование клисуры объяснило бы присутствие в крепости Сидирон Евстафия, сына патрикия Мариана⁵⁵.

Как и в случае Апсилии, неясен вопрос церковного подчинения Мисимиании. Окормлять ее мог епископ либо Севастополя, либо Зигании.

К концу эпохи византийского сюзеренитета над Абхазией (кон. VIII в.) ее территория, состоявшая из древних Абасии и Апсилии, была христианизирована и обладала по крайней мере одной кафедрой — Севастопольской архиепископией: суффраганов у нее не могло быть по определению⁵⁶, но сама она подчинялась напрямую Константинопольскому патриарху, без какого-либо объединения с Фасисской митрополией. Впрочем, письменных свидетельств о Севастопольских архиепископах немного. В деяниях VII Вселенского Собора (787 г.) имеется подпись местоблюстителя Константина от имени Севастопольской кафедры; местоблюстителя Константа; епископа Константа — скорее всего, это одно и то же лицо, занявшее кафедру в ходе Собора. В Пицунде найдена печать епископа Феодора, который, однако, был, по всей вероятности, епископом Керасунта⁵⁷.

⁵³ Aleksidzé Z. La construction de la Kleisoura d'après le nouveau manuscrit sinaïtique n° 50 // Travaux et mémoires. 2000. T. 13. P. 673–681.

⁵⁴ Theophanes. Chronographia... P. 411.

⁵⁵ Патрикия Мариана следует идентифицировать не с «первым среди апсильов» Марином — как поступил первый С. Каухчишвили (გაუჩიშვილი... ტ. 4. ნაკვ. 1. თბილისი. 1941. გვ. 115, 86. 2) — фигурирующим у Феофана Исповедника (Theophanes. Chronographia... P. 394), а с одним из византийских патрикиев, носящих это имя (PmbZ # 4750, 4753, 4754, 4757).

⁵⁶ Термин «автокефальная архиепископия» в ранних notiциях достаточно условен: он может обозначать в определенных случаях и автокефального епископа (работа на эту тему готовится к печати А. Ю. Виноградовым и Д. В. Каштановым).

⁵⁷ Печать епископа Феодора сходна с печатью епископа Нарсеса, датируемой кон. VII в. (PmbZ # 5224), что отметил уже ее издатель Г. Дундуа (დუნდუა გ. ვიხ ოქო თეოდორე ეპისკოპოსი // ძველი მგზავრო. 1973, № 33. გვ. 73). Учитывая тот факт, что единственный епископ с этим редким именем, известный из данной эпохи, участник Трульского Собора Нарсес Керасунтский (PmbZ # 5217), представляется логичным отождествить двух Нарсесов. Следовательно, Феодор, печатавший свою печать с той же матрицы аверса, что и Нарсес, вероятно, также был епископом Керасунта, причем скорее его наследником, чем предшественником, так как в 681 г. в Керасунте епископом был Феофилакт.

Отдельную проблему представляют собой сведения Notitia 3, которая, в отличие как от двух предыдущих, так и от двух последующих нотиций, указывает двух архиепископов Абасгии: Никопсийского (на 89-м месте) и Севастопольского (на 94-м, последнем среди архиепископов месте). При этом в составе трех обычных Зихийских архиепископий Никопсийская заменена здесь на загадочную *Σουδάων*⁵⁸. И если отнесение Никопсии к Абасгии можно было бы считать простой опiskeй, то появление сугдаев в составе Зихии должно отражать некую реальность. Единственным логичным объяснением представляется предположение о том, что Notitiae 4 и 5 в отношении Зихии просто копируют старую схему Notitiae 1 и 2, в то время как Notitia 3 отражает некую реформу византийских церковных епархий в Северо-Восточном Причерноморье (о существовании Сутдайской кафедры в кон. VIII в. мы знаем из «Жития св. Стефана Сурожского»⁵⁹ и из подписи епископа Сутдайского под актами Собора 787 г.⁶⁰). Однако реформа эта может иметь два противоположных толкования. С одной, стороны к моменту составления Notitia 3 Никопсия могла войти в состав Абхазского царства (куда она точно входила в сер. X в.⁶¹). Датировка Notitia 3 VIII в. в настоящее время обычно отвергается: действительно, еще в 815–820 гг. Епифаний Монах упоминает Никопсию как «Зихийскую»⁶², говоря одновременно об упадке христианства здесь: «Жестоки эти люди, варвары и поныне наполовину неверующие» (что и привело, по всей видимости, к скорому упразднению Никопсийской кафедры, которой уже нет в Notitia 8). Таким образом, в IX в. для данной ситуации остается лишь небольшой отрезок в конце столетия, после сер. 880-х гг., когда Византия вернула свое влияние на Абхазию. С другой стороны, также возможно предположить, что перемещение титула «Абасгской» на Никопсийскую кафедру было аналогично переименованию Трапезундской кафедры в Лазикскую в 787 г. и имело своей целью сохранение византийцами титулярной архиепископии Абасгии после отпадения последней ок. 787 г. (не совсем ясно, правда, как согласовать с этим сохранение в Notitia 3 Абасгской архиепископии в Севастополе и Лазикской митрополии в Фасисе, точно исчезнувшей после 787 г.) Таким образом, противоречивость этих (равно как и других) данных Notitia 3 делают затруднительным реконструкцию на их основе реальной церковно-политической ситуации в Восточном Причерноморье. Впрочем, на церковную организацию в Абхазии и Лазике эта история влияния все равно не оказала.

⁵⁸ Notitiae episcopatum... P. 232–233.

⁵⁹ Виноградов А. Ю. Зихия // ПЭ. Т. 20. С. 186–192; см. также: *De la Vaissière E. Histoire des Marchands Sogdiens*. P., 2004. P. 211–222.

⁶⁰ *Lamberz E. Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)* (Bayerische Akademie der Wissenschaften; Philosophisch–Historische Klasse; Abhandlungen. H. 124). S. 46.

⁶¹ *Constantinus Porphyrogenitus. De administrando imperio*. 42.

⁶² Греческие предания... С. 145, 178.

Конец византийской митрополии в Лазике

Обратимся теперь к вопросу о том, до какого времени существовала Лазикская митрополия. Исключительную важность для выяснения этого вопроса имеют источниковедческие труды Ж. Даррузеса.

Ослаблению византийской иерархии в Лазике должен был способствовать ряд политических событий VII–VIII вв. на ее территории. Со 2 пол. VI в. до кон. VII в. Лазика находилась во власти Византии, но не была включена в состав провинций империи (на Трульском Соборе она называется не *ἐπαρχία*, а *χώρα*⁶³), и возглавлял ее правитель местного происхождения с титулом патрикия. В 696/697 г. патрикий Лазики Сергей, сын Барнукия, отпал от Византии и передал Лазику арабам⁶⁴. Судя по сведениям Феофана Исповедника⁶⁵, византийцы к 708 г. смогли все же сохранить Фасис: в рассказе об отправлении будущего императора Льва III Юстинианом II к аланам Феофан Исповедник, с одной стороны, говорит о том, что «сарацины владели Абасгией, Лазикой и Иверией», а с другой, сообщает, что Лев, «отправившись в Лазику, оставил деньги в Фасисе»⁶⁶, — следовательно по крайней мере Фасис империя тогда (в 708–709 гг.) еще контролировала. В результате миссии Льва византийцы и армяне осадили Археополь, но перед лицом наступающих арабов бежали в Фасис, который Феофан здесь снова противопоставляет остальной Лазике⁶⁷. Наличие армянского отряда в византийской армии, осадившей Археополь, объясняется сведениями армянского историка Гевонда⁶⁸ о предоставлении византийским императором города Пуйт (Поти, т. е. Фасиса) в «странах егерских» (т. е. Эгриси-Лазике) бежавшему от арабов Смбату Куропалату и сопровождающей его армянской знати в качестве места поселения. Далее Гевонд сообщает о разграблении Поти и его церковей примирившимися с арабами армянскими поселенцами перед их возвращением в подконтрольные арабам армянские земли в 711 г.⁶⁹, что нанесло еще один удар по Фасисской митрополии.

Дальнейшие события описываются в грузинском «Житии Вахтанга Горгасала» Джуаншера Джуаншериани (XI в.): согласно ему, перед походом Мурвана Кру в 736–737 гг. Эгриси владел картлийский эрисмтавар Стефаноз⁷⁰, который в фресковой надписи 739 г. из Атенского Сно-

⁶³ Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Turnhout, 2006. S. 304.

⁶⁴ Theophanes. Chronographia... P. 370.

⁶⁵ Ibid. P. 391–393.

⁶⁶ Ibid. P. 391.

⁶⁷ Ibid. P. 393.

⁶⁸ История халифов Вардапета Гевонда, писателя VIII века / Пер. с арм. К. Патканьяна. СПб., 1862. С. 24, 141. Примеч. 100.

⁶⁹ Эти события К. Туманов датирует 705–711 гг. (Toumanoff C. Armenia and Georgia // The Cambridge Medieval History. Vol. IV. Part 1. Camb., 1966. P. 607)

⁷⁰ Картлис цховреба... С. 108–109.

на, действительно, именуется «эрисмтаваром картвелов и мегрелов»⁷¹. Так как Эгриси в VIII в. владели попеременно византийцы и арабы, то Стефаноз мог быть лишь номинальным правителем Эгриси. В этой сложной политической ситуации Стефаноз был вынужден лавировать между арабами и Византией, но именно у последней он ищет легитимизации своей власти⁷². Поход Мурвана Кру в Эгриси и Абхазию (о котором, кроме Джуаншера, повествует также «Мученичество Давида и Константина»⁷³ — памятник XII в., использующий более древний источ-

⁷¹ *აბრამიშვილი გ.* სტევანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში. თბილისი, 1977; ср.: *Abramishvili G.* Mural inscription of Stepanoz Mampal in the Ateni Sioni // *Bedi Kartlisa*. Vol. 37 (1979). P. 363.

⁷² Во фрагментарно сохранившемся граффито из Атенского Сиона сообщается о передаче некому лицу чего-то (вероятно, дара или инсигний) императором Филиппиком (Варданом) (*აბრამიშვილი გ.* ატენის სიონის სამი გრაფიტი // *მზაობა*. № 9 (1984). გვ. 159–168; ср.: *Абрамишвили Г.* Аteni Сиონი // ПЭ. Т. 3. С. 675–677). В надписи читаются также «сын Нерсе» и «[Стефан]оз Мампал». Следовательно, учитывая дату восшествия Стефаноза на престол эрисмтавара (710/711 г.) и годы правления Филиппика (711–713), по справедливому предположению Г. Абрамишвили, речь в надписи должна идти именно об эрисмтаваре Стефанозе. В вышеупомянутой фресковой надписи из Атенского Сиона, сообщающей о смерти Стефаноза, датировка дана как по хиджре (121 год хиджры, соответствующий 18 дек. 738 г. — 6 дек. 739 г.; дата смерти Стефаноза (14 окт.) с уверенностью позволяет установить год его смерти как 739), так и по 21-му году правления царя, чье имя не читается. Г. Абрамишвили его восстанавливает как Арчил (*აბრამიშვილი გ.* სტევანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში. თბილისი, 1977. გვ. 35; *Abramishvili G.* Mural inscription of Stepanoz Mampal in the Ateni Sioni // *Bedi Kartlisa*. 1979. Vol. 37. P. 363), однако эта версия не может быть принята: так как 21-й год правления Льва III Исавра соответствует 737/738 г., то именно он должен был упоминаться в надписи, небольшая же погрешность в 1–2 года, которую особо подчеркивает Абрамишвили (*აბრამიშვილი გ.* Op. cit. გვ. 18–19, 21), принципиального значения не имеет. По внимательном рассмотрении, не могут быть приняты и другие возражения Абрамишвили против версии о Льве III Исавре (*Ibid.* გვ. 20–22): 1) иконоборчество Льва и антииконоборческая позиция мцхетского католикосата не исключают сотрудничества между Византией и картлийскими эрисмтаварами — напр., строительная надпись Самшвилдского Сиона содержит даты по годам правления императоров-иконоборцев Константина V Копронима и Льва IV Хазара (*Le nouveau manuscrit Géorgien Sinaitique N Sin 50. CSCO Vol. 586. P. 57–59*); еретиком (монофелитом) был также и Филиппик, что не помешало Стефанозу получить от него легитимизацию своей власти; 2) факт упрочнения арабского владычества на Кавказе после похода 736–737 гг. Мурвана Кру не означает автоматического исчезновения упоминаний византийских императоров: этому противоречит та же надпись Самшвилдского Сиона; и даже в 80-е гг. VIII в., в тяжелые для Картли времена, Иоанн Сабанидзе датирует мученичество Або Тифлисского царствованием «в великом граде Константинополе над христианами Константина, сына Льва» (*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V–X სს.). თბილისი. 1963. გვ. 63*). Отметим также, что в своих хронологических рассуждениях Абрамишвили не обращает должного внимания на почти столетний пропуск (30-е гг. VII в. — 30-е гг. VIII в.) у Джуаншера, а также оказывает чрезмерное доверие сведениям этого, в целом малонадежного, историка (*აბრამიშვილი გ.* Op. cit. გვ. 22–35).

⁷³ *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (მეტაფრასტულთა რედაქციები XI–XIII სს.). წიგნი 3 / დასაბეჭდად მოამზადეს ი. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, გ. კიკნაძემ და გ. ქურციკიძემ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი, 1971. გვ. 248–263.*

ник — причем в деталях, отличных от рассказа Джуаншера) должен был упрочить арабские позиции в Лазике. Арабский поход в Абхазию Сулеймана, сына Хишама, в 737/738 г.⁷⁴, закончившийся взятием крепости Сидирон (с этим полностью согласно свидетельство аль-Табари⁷⁵), также говорит о наличии у арабов твердой базы в Западной Грузии в 1 пол. VIII в. Эту базу арабы ко 2 пол. VIII в. потеряли: согласно «Мученичеству Або Тифлисского»⁷⁶, всей Западной Грузией уже владел мтавар Абхазии, оставшийся при этом вассалом империи⁷⁷. Но именно объединение Абасгии и Эгриси в единое государство, как мы увидим ниже, скорее всего, послужило причиной упразднения греческой иерархии в Эгриси.

По Notitia 7 (первое патриаршество Николая I Мистика, 901–907 гг.⁷⁸), митрополия Лазики все еще существует, но центр ее оказывается в Трапезунте и полностью сменяется состав кафедр (Хериан, Хамацура, Хахей, Пайперта, Керамов, Лерия и Визан), расположенных вне исторической Лазики. В отличие от других, данная нотиция основывается на синодальном акте, который содержал абсолютно новый, адекватный своему времени список епархий (хотя рукописная традиция Notitia 7, видимо, не сохранила первичную форму этого акта)⁷⁹.

Исчезновение Фасисской митрополии обычно увязывается с возникновением независимой от Константинополя церковной структуры на территории Западной Грузии — Трапезунт же наследует имя (и только) старой митрополии Лазики. Эту новую структуру на территории Западной Грузии в научной и популярной литературе автоматически называют Абхазским католикосатом. На самом деле, следует говорить об интерполяции информации позднейших источников XI–XIX вв., прежде всего грузинских, на более ранний период: название «Абхазский католикосат» для этого времени может быть принято лишь условно (см. также ниже). При этом не факт, что и в таком первоначальном виде «Абхазский католикосат» возник одномоментно: характерно молчание об этом событии в «Летописи Картли», которая ясно сообщает о политическом отделении Абхазского царства.

Поскольку точная датировка большинства ранних нотий, где Фасисская митрополия еще фигурирует, невозможна⁸⁰ (особенно при-

⁷⁴ *Theophanes. Chronographia...* P. 411.

⁷⁵ *Brooks E. W. The Arabs in Asia Minor (641–750) from Arabic Sources // Journal of Hellenic Studies. 1898. Vol. 18. P. 201.*

⁷⁶ *Кекелидзе К. С. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тбилиси, 1956. С. 31–62.*

⁷⁷ Ср. *Жордания Э. Г. Трапезунд в произведении грузинского агиографа VIII века Иоанн Сабанидзе «Мученичество святого Або» // Причерноморье в средние века. VIII. Под ред. С. П. Карпова. СПб., 2011. С. 91–104.*

⁷⁸ *Notitiae episcopatum...* P. 78.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ «Правильное использование нотиции ... не может сводиться к магическому числу, которым была бы дата на каждой редакции, подобно этикетке на флаконе» (*Ibid.* P. 94). Удивительно, что Б. Кудавя, знакомый с изданием Notitiae Ж. Даррузеса

нимая во внимание их компилятивный характер), определение точной даты возникновения «католикосата» именно по ним представляется безосновательным. Поэтому единственной возможностью здесь остается анализ независимых свидетельств. Однако и здесь ситуация достаточно сложная.

Грузинские источники определенной информации по данной проблеме не содержат (см. также ниже). В «Мученичестве св. Або Тифлиского» (ум. в 785 гг.), который провел определенное время в Абхазии (в широком смысле), тамошний церковный иерарх упоминается лишь один раз, под именем епископа, и, судя по всему, находился при дворе мтавара Абхазии (подробнее см. ниже). Для того времени, когда Або находился в Абхазии (ок. 782 г.), трудно с уверенностью говорить, где был двор местного правителя — еще в Анакопии или уже в Кутаиси. Также невозможно установить, с каким именно иерархом встречался святой: с архиепископом Севастопольским, митрополитом Лазикским или иерархом нового «католикосата».

Обратимся теперь к греческим источникам. В деяниях VII Вселенского Собора (787 г.) подпись митрополита Лазики Христофора выглядит по-разному: на 1–3-м заседаниях и в списке участников 7-го (ABCE) — «Фасиса», на 4-м (D) — «Фасиса, то есть Трапезунта», на 7-м (F) — «Трапезунта»⁸¹. Проверить эту картину по упоминаниям Трапезунта в нотициях также затруднительно: в Notitiae 1–4 трапезунтский иерарх фигурирует в качестве суффрагана митрополита Неокесарии, однако в Notitiae 2 и 4 он одновременно представлен и как автокефальный архиепископ⁸²; в Notitia 6 он включен в число митрополитов, причем в конце списка «восточных» митрополитов⁸³, но та же нотиция содержит на ее обычном месте и митрополию Лазики с центром в Фасисе⁸⁴. Время превращения Трапезунта в митрополию с точностью неизвестно, ибо существующие данные противоречивы: по синаксарному житию свт. Афанасия Трапезунтского, возведение Трапезунта в ранг митрополии произошло при поставлении святого во время патриаршества свт. Мефодия (843–847)⁸⁵, однако В. Лоран, опираясь на печати, полагает, что наиболее логичная дата — царствование Василия I Македонянина

(но не с его позднейшей статьей — *Darrouzès J. Remarques sur la créations d'évêchés byzantins* // REB. 1989. Vol. 47. P. 209–237), дату возникновения Абхазского католикосата пытается вывести именно из сведений Notitiae, предлагая в качестве версии 80–90-е гг. IX в. (კუდავა ბ. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრები კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში. გვ. 194).

⁸¹ *Lamberz E.* Op. cit. S. 45.

⁸² *Darrouzès J.* Notitiae episcopatum... P. 44, 218, 223, 251, 255.

⁸³ *Ibid.* P. 268.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Панадопуло–Керамевс А.* К истории Трапезунта // ВВ. 1906. Т. 12. С. 140–141. Независимый от жития свт. Афанасия источник — описание чудес св. Евгения Трапезунтского (составлен Иосифом Лазаропулом. ВHG. 612), напротив, помещает епископат свт. Афанасия в царствие Василия I Македонянина (867–886 гг.).

(867–886 гг.)⁸⁶. Ж. Даррузес⁸⁷ не вынес сперва определенного суждения по этой проблеме, однако в своей более поздней статье⁸⁸ он игнорирует сведения синаксарного жития свт. Афанасия Трапезунтского (издатель жития А. Пападопуло-Керамевс датирует его XIV или XV вв.⁸⁹, что сильно понижает его ценность как исторического памятника; житие к тому же содержит явный анахронизм, помещая епископат свт. Афанасия в царствие Феодосия Младшего), а также нотиций (не без труда следующих административным изменениям), и приходит к выводу о том, что митрополия Трапезунта, сменившая Фасис, функционировала со времени VII Вселенского Собора⁹⁰.

Суммируя данные нотиций и подписей VII Вселенского Собора, можно предложить следующую реконструкцию событий⁹¹. Еще в 681 г. иерарх Трапезунта был епископом низкого ранга⁹², т. е., по всей видимости, суффраганом Неокесарии (как в *Notitiae* 1–4), но затем стал автокефальным архиепископом (что отражают *Notitiae* 2 и 4). Путаница в *Notitia* 6 отражает сложение новой ситуации: Фасис оставлен в *Notitia* 6 по старинке, но в конце списка добавлен Трапезунт. Подписи под VII Вселенским Собором говорят скорее в пользу существования Фасисской митрополии до самого 787 г., но в ходе Собора титул митрополии Лазики был передан в Трапезунт (характерна подпись в D, имеющая характер экспликации⁹³), по всей видимости, после ликвидации церковной епар-

⁸⁶ *Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. Vol. V, 1. P., 1963. P. 495.*

⁸⁷ *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I, 2–3. P., 1989. P. 83–84.*

⁸⁸ *Darrouzès J. Remarques sur la créations d'évêchés byzantins // Revue des études byzantines. T. 47 (1989). P. 209–237.*

⁸⁹ *Пападопуло–Керамевс А. Указ. соч. С. 139.*

⁹⁰ *Darrouzès J. Remarques sur la créations... P. 215.*

⁹¹ *Ср.: Ibid.*

⁹² *ACO (2). II. 2. 744, 796.*

⁹³ *Ср. Georgius Pachymeres. Historia brevis. 11, 29. П. Ингороква (იგოროკვა კ. გიორგი მერულე. გვ. 203–215) считал, что во 2-й пол. VIII в. абхазскому мтавару, кроме Эгриси и Абасгии, подчинялась также Халдия. Этот взгляд основан на натянутой интерпретации одного сведения Иоанна Сабанидзе в «Мученичестве» Або Тифлисского и ряда других свидетельств греческих и армянских источников, в том числе подписей Христофора Фасисского под актами VII Вселенского Собора (на основе подписей Христофора П. Ингороква заключал, что Трапезунт и Лазика в церковном отношении подчинялись одному иерарху, а значит, и административно были подконтрольны мтавару Абхазии). Не вдаваясь в подробную критику взглядов Ингороквы, отметим лишь, что соответствующий отрывок из мученичества св. Або (რამეთუ საზღვარ მათდა არს ზღუდა იგი პონტოდასა, სამკვდრებელი ყოლადღე ქრისტიანეთა, მისაზღვრადმდე ქალდიათა, ტრაპეზუნტია მუნ არს, საყოფელი აფსარეთასა და ნაფსას ნავთსადგური) должен переводиться следующим образом: «ибо границей для них является Понтийское море – обителище полностью христиан – до границ Халдии.; там находятся Трапезунт, лагерь Апсар и гавань Нафса» (частица მი– в мისაზღვრადმდე по своему значению совпадает с ვიდრე (до), см. აზღუადე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბილისი, 1973. გვ. 241. Интерпретировать мისაზღვრადმდე ქალდიათა в том смысле, что Халдия входит во владения Абхазского мтавара, как поступает Ингороква, значит совершать насилие над текстом). Здесь Нафса не Никопсия, как думал Ингороква, а скорее всего Иссулимен: отрывок из «Мученичества*

хии в Фасисе — эту ситуацию перехода отражает Notitia 6. Такая путаница в Notitia 6 может быть связана и с тем, что Лазики не были епархией-провинцией в первоначальном смысле этого слова: не случайно на Трулльском Соборе она называется не ἐπαρχία, а χώρα⁹⁴.

Та же путаница содержится и в двух редакциях «Жития ап. Андрея» Епифания Монаха (815–842 гг.): если в первой (гл. 16) апостол отправляется из Трапезунта в «Фасис Лазикский», то все рукописи второй гово-

св. Або» очень схож с гл. 233–234 «Хроники» Ипполита Римского, где читаем: «233. Савны же, называемые санигами, которые простираются до Понта, где находится лагерь Апсар, <и Севастополь>, и гавань Исса, и река Фасис. 234. И до Трапезунта обитают и простираются эти народы» (Hippolytus Werke. Vol. 4. / Ed. R. Helm (post A. Bauer), Lpz., 1929. S. 90). Таким образом, все три пункта (Трапезунт, Апсар и Нафса), упоминаемые автором мученичества св. Або, Иоанном Сабанисдзе, не локализируются на территории Лазики или Абхазии (о том, что Апсар уже в VI в. не находился на территории Лазики, см.: *Procorius. De bellis.* 8, 2, 21). Также нет причин предполагать, что Халдия входит во владения абхазского мтавара. Далее, из сведений Феофана Исповедника и патриарха Никифора, повествующих о походе императора Ираклия из Лазики против персов (упоминаемую здесь Лазику Ингороква без должного обоснования отождествляет с трапезунтской областью), а также Епифания Монаха (чью деятельность Ингороква ошибочно относит к 80-м гг. VIII в.), по мнению Ингороквы свидетельствующих о вхождении Трапезунта в подконтрольные Абхазскому мтавару территории, следовал бы вывод, что либо Трапезунт входил в Лазику уже в VII в. (с чем не согласен сам же Ингороква, считающий (со ссылкой на Гельцера), что в VII в. Халдия входила в фему Анатоликон), либо он входил в Лазику не только в VIII в., но также и в I четв. IX в., несколько десятилетий спустя после отпадения мтавара Абхазии от Византии, что является невероятным. Напрасной является ссылка Ингороквы на анонимную армянскую «Географию» VII–IX вв., называющую частями Колхиды «Манвил, Егревики и Чанив, т. е. Халтик», ибо во-первых, она считается принадлежащей автору VII в. Анании Ширакаци (*The Geography of Ananias of Širak...* P. 7–15), а в VII в., согласно самому Ингорокве, Трапезунт в Лазику не входил; во-вторых, границей Колхиды она полагает реку Дракон (Эгрисцкали грузинских источников), помещая абасгов и апслиов в Сарматии, а не Колхиде (*Ibid.* P. 55, 57), что, даже если допустить возможность позднейшей интерполяции в описании Колхиды в географии Анании Ширакаци (вследствие чего Трапезунт оказался частью Колхиды), противоречит политической ситуации 2 пол. VIII в. (следовательно, интерполяция VIII в. здесь маловероятна); в-третьих, ее «Чанив, т. е. Халтик», вероятно, соответствует Чанети позднейших грузинских источников, а не Халдии византийских источников (на это мнение наводит упоминание реки Мегалупотамос в «Чаниве, т. е. Халтике», которая идентифицируется с рекой Бююк дере, впадающей в море близ Арташена (совр. Аредшен; *Ibid.* P. 127. N. 10)), и следовательно не включает в себя Трапезунт; помещение Трапезунта в Колхиду возможно также объяснить следованием античной традиции (о греческих источниках труда Анании Ширакаци см. *Ibid.* P. 28–32). Наконец, по византийским сфрагистическим данным существование дуката Халдии уже в VIII в. не вызывает сомнений (*Winkelmann F. Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert: Faktoren und Tendenzen ihrer Entwicklung* (Berliner byzantinistische Arbeiten; 53). В., 1985. S. 106–107), подчинение же дукса Халдии мтавару Абхазии крайне маловероятно. Итак, правильным представляется мнение С. Джанашии, согласно которому территория Абхазского царства в VIII–IX вв. «в политическом смысле не простиралась южнее реки Чорохи» (*Джанашия С. О времени и условиях возникновения Абхазского царства* // *збавзбь дзавдбь. ж.* VIII. 1940. С. 150). Ср. также: *Анчабадзе З. Из истории...* С. 111–114.

⁹⁴ *Ohme H. Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692.* В., 2006. S. 304.

рят о «Трапезунте, городе Лазики»⁹⁵. Появление «Фасиса Лазикского» в первой редакции жития говорит либо о том, что во время ее написания Фасис еще представлялся византийскому автору городом Лазикской митрополии, либо о том, что в это время Фасисская епархия продолжала формально существовать. О наличии канонических претензий Константинополя на территорию Абхазского царства свидетельствует и перечень патриарших престолов⁹⁶, датируемый на основании своих внутренних указаний 30–50-ми гг. IX в. и называющий Абасгию частью Константинопольского патриархата⁹⁷: «Второй святейший апостольский и патриарший престол Константинополя, Нового Рима... включает всю римскую царскую державу... Херсона и Абасгии, Халдеи и Армении, до Каппадокии и границ Римской империи; сюда входят и все северные и фракийские области». Однако в то же время наличие «Трапезунта Лазикского» в рукописях второй редакции «Жития ап. Андрея» Епифания Монаха и, что особенно важно, в *Laudatio* Никиты Давида Пафлагона (кон. IX в.)⁹⁸ свидетельствует о том, что реальным центром Лазикской епархии был уже Трапезунт.

Итак, с большой долей вероятности Фасисская епархия была упразднена именно в 787 г., что отражало, по всей видимости, сложившиеся к этому времени на ее территории реалии⁹⁹. С исторической точки зрения наиболее вероятной причиной этого является завоевание вышедшим

⁹⁵ Греческие предания... С. 125, 165.

⁹⁶ *Σακκελίων Ι. Πατριαρχὴ Βιβλιοθήκη. Ἀθήνησιν*, 1890. Σ. 38–39. Сведения о других рукописях, содержащих перечень (с рядом интерполяций), вместе с ссылками на публикации см. в ст.: Бенешевич В. Н. Заметки к текстам *Notitiae Episcopatum // Seminarium Kondakovianum*. 1927. Т. I. Р. 71–72.

⁹⁷ На то, что под Абасгией здесь следует понимать Абхазское царство, а не собственно Абхазию, указывает как дата составления документа (IX в., когда уже существует Абхазское царство), так и контекст, в котором упоминается Абасгия в описании границ Антиохийского патриархата: «Третий святейший апостольский и патриарший престол Антиохии... до Иверии, и Армении, и Абасгии». Упоминание Абхазского царства наряду с Иверией и Арменией здесь более логично, чем упоминание собственно Абхазии. Этот список был использован в XII в. Нилом Доксопатром (*Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatum, accedit Nili Doxapatrarii notitia patriarchatum et locorum nomina immutat / E rec. G. Parthey. Lipsiae, 1866. P. 140–141*).

⁹⁸ Греческие предания... С. 196.

⁹⁹ В. Лоран (*Coprus V.1. № 669*) издал печать X–XI в. с легендой Θ(εοτό)κε, βοήθ(ει) Ἰω(άννη) ἐπισκόπ(ου) Ροδόπ. Последнее слово он прочел как «Родополия», что и вошло в последующие переиздания (*Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art / Ed. by J. W. Nesbitt, E. McGeer, N. Oikonomides. Vol. 4. P. 104. № 38.1*). Однако с исторической точки зрения существование в XI в. Родопольской епископии весьма маловероятно. Поэтому нельзя исключать, что это — печать митрополита Траянопольского или какого-то другого епископа Родопской епархии. Иоанн, епископ Петр, чья подпись стоит под одним документом из архива Великой Лавры 1284 г. (*Actes de Lavra. Vol. II / Ed. A. Guillou, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, N. Svoronos (Archives de l'Atchos VIII). Paris, 1977. P. 30–33*), на самом деле является суффраганом Фессалоникского митрополита, а не епископом города в Лазике, как предполагает Д. Федальто (*Fedalto G. Op. cit. P. 403*).

из подчинения Византии мтаваром Абхазии и Лазики (Эгриси) в конце VIII в. в правление Леона II¹⁰⁰.

В пользу такой связи между политическим отпадением мтавара Абхазии и упразднением византийской иерархии в Лазики говорит и еще один источник. «Летопись Картли» датирует отпадение Леона II от византийского сюзеренитета промежутком между смертями картлийских царей — братьев Иоване и Джуаншера¹⁰¹. Между тем, царевиц Вахушти датирует смерть Иоване 786 г., а Джуаншера — 787 г. Следовательно, если датировка царевица Вахушти основана на реальных исторических сведениях, а не является научной догадкой, то провозглашение независимости Абхазии произошло в 786–787 гг., то есть как раз одновременно с VII Вселенским Собором. С исторической точки зрения, датировка Вахушти выглядит правдоподобно: то ослабление византийской власти, о котором говорит «Летопись Картли», — это кризис в конце первого иконоборчества, конфликт между императрицей Ириной и иконоборчески настроенной армией, сорвавшей первую попытку иконопочитательского собора в 786 г. При этом эриставу Леону, внуку хазарского кагана, удалось получить помощь хазар против другого внука кагана — Константина VI. Характерно, что именно в правление Ирины власть византийского василевса отказывается признавать и Запад, что приводит к коронации Карла Великого в 800 г.

На недобровольность упразднения Фасисской митрополии указывает и то обстоятельство, что Константинопольский патриархат оставляет за собой титул «митрополита Лазики» (перенеся его кафедру в Трапезунт), сохраняя таким образом канонические права на ее территорию (параллельно этому для формирования полноценной митрополии создается семь новых епископских кафедр — вероятно, на отвоеванных у арабов территориях). Учитывая то, что новосозданное Абхазское царство было государством христианским, следует предполагать, что на месте византийской церковной иерархии здесь возникла местная, т.е. «Абхазский католикосат». Причиной этого могло послужить желание абхазских правителей короновать себя в качестве царей, чего нельзя было бы добиться от константинопольской иерархии. Впрочем, нельзя стопроцентно утверждать, что создание новой иерархии было изначальной целью абхазских царей: они могли бы пойти на это, если бы оказались отлученными Константинопольским патриархом за отпадение от императора.

Константинопольская иерархия в Абхазии

На начальном этапе существования «Абхазского католикосата» не вполне ясным представляется церковная ситуация на территории соб-

¹⁰⁰ Ср. мнение царевица Вахушти (Description géographique de la Géorgie par le Tsarévitch Wakhoucht / Publiée d'après l'original autographe par M. Brosset. СПб., 1842. P. 342–345).

¹⁰¹ Картлис цховреба... С. 140.

ственно эриставства Абхазии — исходного ядра Абхазского царства. С одной стороны, в деяниях VII Вселенского Собора имеется подпись местоблюстителя Абасгии Константина Севастопольского, который под актами 7-го заседания подписывается уже как епископ (см. выше)¹⁰². Севастополь присутствует и в Notitiae 1–5. С другой стороны, враждебные отношения Византии и Абхазского царства в первой пол. IX в. не создавали благоприятных условий для существования греческой иерархии на севере Абхазии. Нелогичным было бы также упразднение абхазскими царями константинопольской иерархии лишь в эгрисской части своего царства. Неизвестна Севастопольская архиепископия после 787 г. и по внешним источникам. В Notitia 8 она присутствует лишь в двух рукописях из двенадцати, вероятно, как анахронизм. Ее присутствие в ряде списков позднейших нотиций объясняется деятельностью компиляторов¹⁰³. Ошибка, возникшая при переписке, и вовсе превращает ее в Notitia 15 в митрополию¹⁰⁴.

Что касается списков Notitia 7, отражающих «реформу» Николая Мистика, то Севастополь отсутствует лишь в одной рукописи из шести, содержащих список архиепископий. Даррузес считал анахронизмом наличие Севастополя в Notitia 7¹⁰⁵, однако ее реформаторский характер говорит против такого предположения. Неубедительной выглядит и попытка К. Цукермана спасти эту гипотезу, увидев здесь за Севастополем Аланию, — в действительности, такой ход необходим французскому исследователю для того, чтобы обосновать датировку Notitia 7 вторым патриаршеством Николая Мистика, когда в Алалии уже точно был архиепископ¹⁰⁶. Следует также обратить внимание на дружескую переписку между этим константинопольским патриархом и двумя абхазскими царями: Константином I и Георгием II, которые помогали в 910–920-х гг. посланному из Константинополя в Алалию архиепископу Петру¹⁰⁷.

Кроме того, греческое надгробие 929 г. из Анакопийской крепости (Новый Афон) содержит упоминание Анакопийской архиепископии¹⁰⁸. Чисто греческий характер надписи говорит против ее принадлежности к ареалу негреческого «Абхазского католикосата». Далее, из грузинских источников о существовании Анакопийской архиепископии «Абхаз-

¹⁰² См.: Lamberz. Op. cit. S. 49. Anm. 191.

¹⁰³ Darrouzès J. Notitiae episcopatum... P. 126.

¹⁰⁴ Ibid. P. 160–161, 163.

¹⁰⁵ Ibid. P. 84, N. 3; P. 274, N. 100.

¹⁰⁶ Zuckerman C. Byzantium's Pontic policy in the Notitiae episcopatum // La Crimée entre Byzance et le Khaganat kazar / Ed. C. Zuckerman. P., 2006. P. 228.

¹⁰⁷ PG. 111. Col. 236, 241–243, 389–391.

¹⁰⁸ Виноградов А. Ю. Эпиграфика. Надписи с Анакопийской горы // Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб., 2011. С. 212–214. № 1, где дано не совсем верное прочтение ...ας ἐπισκ[οπίας Ἀν-]ακοῦφῶν вместо верного ...ἀρχιεπισκ[οπίας Ἀν]ακοῦφῶν (любезно предложено В. Зайбтом во время совместного обсуждения надписи).

ского католикосата» ничего не известно¹⁰⁹. Предположить же, что около 929 г. существовала Анакопийская архиепископия, которая подчинялась греческому архиепископу Севастопольскому¹¹⁰, невозможно, так как последняя не имеет в *Notitiae* никаких суффраганов, да и вообще подчинение одного архиепископа другому автокефальному архиепископу противоречило бы иерархической структуре Константинопольской Церкви.

Единственное возможное решение — предположение, что Анакопийской в надписи названа Севастопольская архиепископия. В таком случае оказывается, что к 929 г. кафедра была перенесена из титулярного Севастополя (вероятно, заброшенного после разорения Мерваном в 736–737 гг.) в резиденцию абхазских правителей — Анакопию. *Notitia* 7 (901–907 гг.) еще именует архиепископа Абасгии Севастопольским, однако, скорее всего, речь идет лишь о древнем титуле, ибо, как показывают археологические свидетельства, Севастополь так и не возродился после вышеуказанного разорения. Таким образом, вероятней всего, что Севастопольская кафедра была перенесена в Анакопию либо при своем восстановлении в кон. IX в., либо даже еще раньше, до отпадения Абхазии, т. е. в сер. VIII в. Вполне вероятно, что Анакопийским был и архиепископ Михаил, освятивший большой храм в Анакопийской крепости.

По палеографии (мю с прогибом на всю высоту буквы) к анакопийской надписи 929 г. близка и фрагментированная греческая надпись из абхазского храма в Бомборе (Гудаутский район), где читается титул «магистр» (см. выше). От Константина Багрянородного мы знаем, что на данной территории в сер. X в. этот титул мог носить только абхазский царь¹¹¹. Следовательно, здесь мы имеем дело с ктиторской царской надписью на греческом языке, к тому же в храме чисто византийского типа¹¹².

Сложнее выглядит ситуация с известием «Летописи Картли»¹¹³ об учреждении епископии в Мокви и строительстве там храма абхазским царем Леоном III (957–967). С одной стороны, собор в Мокви принадлежит к тому же типу, что и другие провинциально-византийские памятники Северной, т. н. Бзыбской Абхазии, от Лыхне до Лоо, являясь самым крупным и сложным храмом этого типа. Однако тот факт, что план храма

¹⁰⁹ За исключением загадочного упоминания епископа Анакопели (т. е. Анакопийского) в: *Lamberti P. A. Colchide sacra*. Napoli, 1657. P. 27–35 (ср.: *Janin R. Géorgie* // DTS. T. 6. Col. 1263). Следует однако отметить, что список епископий Ламберти содержит ряд странностей и требует осторожного отношения. Г. Каландия (*კალანდია გ. ეპისკოპოსობა და ოდგომის საეპისკოპოსოები* // *ქართული დიპლომატიკა*. 2000. გვ. 504), анализируя список епископий Одишского княжества из другого труда Ламберти (*Relatione della Colchide, hoggi detta Mengrellia* / del P. D. Archangelo Lamberti. Napoli, 1654. P. 132–133), в котором в качестве епископий упоминаются Киачи, Обуджи, Ципурия и Анаклиа, приходит к выводу о неверности сведений Ламберти о существовании этих епископий.

¹¹⁰ Как это делает Л. Г. Хрушкова (*Khrouchkova L.* Op. cit. P. 92).

¹¹¹ *Constantinus Porphyrogenitus*. De administrando imperio. 46.

¹¹² *Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В.* Бамборский храм и проблема «купольного зала» в Византии и на Кавказе // *Российская археология*. 2012. № 3. С. 97–108.

¹¹³ *Картлис цховреба*... С. 146.

в Мокви воспроизводит очень редкий, но при этом чисто византийский тип церковного здания, не дает достаточных оснований предполагать, что в Мокви была основана именно грекоязычная кафедра. Происхождение храмов не равнозначно их принадлежности: на храме в Мсыгхуа была черепица с грузинскими надписями, датируемая IX–X вв.¹¹⁴, а храмы византийской архитектуры строились и в «Абхазском католикоате». Таким образом, более вероятно подчинение Мокви «Абхазскому католикоату»: показательно, что об основании епископской кафедры в Мокви повествует лишь «Летопись Картли», которая хранит полное молчание о судьбе кафедр константинопольского подчинения, но сообщает об основании двух грузиноязычных епископий: Чкондиди и Бедия¹¹⁵. Неясным остается то, откуда была выделена территория для Моквской епископии: из Зиганской епископии «Абхазского католикоата» или из Севастопольской архиепископии Константинопольского патриархата.

Вообще, всю историю Церкви на территории Абхазского царства следует рассматривать сквозь призму политики. Само создание независимой Церкви в Западной Грузии было спровоцировано отпадением абхазских правителей от византийского сюзеренитета и провозглашением их царями. В IX в. Византия вела войны против Абхазского царства: нам известны кампании ок. 840 г. и 842 г.¹¹⁶ В это время греческая иерархия на территории Абхазии могла существовать лишь номинально, чтобы сохранить за Константинополем канонические права на ее территорию, так же, как он сохранил и титул митрополита Лазикского после реального упразднения данной митрополии. Однако в 880-х гг. ситуация меняется: законный

¹¹⁴ Кация А. К. Памятники архитектуры в долине Цкуара // Материалы по археологии Абхазии. Тб., 1967. С. 65–77; ქართული წარწერების კორპუსი, II. დასავლეთი საქართველოს წარწერები. ნაკვეთი 1 / შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ. თბილისი, 1980. გვ. 30–32.

¹¹⁵ Картлис цховреба... С. 144, 150. В грузинской строительной надписи Каберского храма в с. Квемо Гостиби (муниципалитет Каспи в Картли), датируемой 1014–1027 гг., упоминаются архиепископ Бедии Софроний и его брат Асад Саниваджисдзе (კალანდოი გ. ოდომის სავისკოპოსოები. თბილისი. 2004. გვ. 80–81). Арабское имя Асад (Лев) для грекоязычной среды маловероятно, в то время как в среде грузинской аристократии арабские имена встречаются (напр., мирское имя прп. Иоанна Мтацмидели — Абульгерит; тестя Иоанна Мтацмидели и брата Торникия Эристава звали Абугар6/Абугараба). Да и сам факт постройки Асадом Саниваджисдзе храма в Восточной Грузии свидетельствует о том, что он был грузинским, а не греческим деятелем. Из другой надписи из того же храма мы узнаем, что на момент создания надписи Софронию было 59 лет и, следовательно, он вполне мог быть первым иерархом на кафедре Бедии, основанной царем Багратом вместе с его храмом-усыпальницей ок. 999 г.

¹¹⁶ *Theophanes Continuatus*. Chronographia... Theophilus 39. В литературе, начиная с С. Каухчишвили (გუგუხიშვილი ს. გეორგიკ. ტ. IV, ნაკვ. 2. გვ. 327, შეზღუდვ. 4), часто встречается представление об этом походе, как о помощи империи восставшему против арабов населению Абхазского царства, которое восходит к фантазиям Ш. Ле Бо, раскрытиковым уже его издателем А.-Ж. де Сен-Мартеном (*Le Beau C. Histoire du Bas-empire*. P., 1832. Vol. 13. P. 97–98). О втором походе см.: *Theophanes Continuatus*. Chronographia. IV, 3. Даты см. в: *Venning T., Harris J. A Chronology of the Byzantine Empire*. Basingstoke, N. Y., 2006. P. 251, 253.

наследник Абхазского престола Баграт I восходит на престол с византийской военной помощью, убив узурпатора Адарнасе Шавлиани (сына узурпатора Иоанна Шавлиани)¹¹⁷. Судя по письмам Николая Мистика (см. выше), в 910-920-х гг. Абхазское царство было дружественно расположено к империи и даже поддерживало ее кавказские проекты. Более того, оно даже некоторым образом возвращается в структуру усиливающейся ромейской державы: абхазский царь Георгий II в сер. X в. носит византийский придворный титул «магистр»¹¹⁸; письмо византийского императора абхазскому царю называется «приказом»¹¹⁹. В такой обстановке дружбы и даже некоторого подчинения существование византийской иерархии на севере Абхазского царства не кажется чем-то невозможным. Характерно, что именно к этому времени относятся и датированные храмы византийского типа в Абхазии (Мокви, Бамбора), и, судя по единству архитектурных приемов, вся «византийская» архитектурная школа в Абхазии и Алании¹²⁰. Вероятная датировка огромного собора в Пицунде посл. четв. X в.¹²¹ говорит в пользу того, что и этот город стал епархиальным центром. Однако, скорее всего, здесь не была создана новая епископия, а сюда был перенесен из Анакопии центр архиепископии.

Суммируя наши наблюдения, можно с большой долей вероятности утверждать, что еще в I-й трети X в. на территории Абхазии (в ее северной части) существовала грекоязычная Анакопийская кафедра, подчинявшаяся Константинопольскому патриархату¹²².

Альтернативные датировки образования Абхазского католикосата

Разбор источников, составленных до X в., показывает, что в них не содержится точной даты возникновения Абхазского католикосата, которая может быть выведена лишь из косвенных данных: отпадения Абхазии от Византии и (вероятно, последовавшего за этим) вынужденного упразднения Фасисской митрополии в 787 г. Однако ряд значительно более поздних источников предлагает свою версию событий.

Согласно интерполяции в «Житии Вахтанга Горгасала» Джуаншера Джуаншериани (XI в.), «здесь появился католикос Абхазии, во вре-

¹¹⁷ Картлис цховреба... С. 142.

¹¹⁸ *Constantinus Porphyrogenitus. De administrando imperio.* 46.

¹¹⁹ *Idem. De cerimoniis aulae Byzantinae.* II 43.

¹²⁰ В последней есть еще одна датированная церковь этого времени — Сентинская 965 г.

¹²¹ Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. К вопросу о византийском влиянии на архитектуру Кавказа (IX–X вв.) // ВВ. 2013. Т. 72. С. 203–216.

¹²² Существование византийской иерархии в Абхазии даже в XI в. не кажется неприемлемым И. Джавахишвили (см.: *Анчабадзе З. Из истории...* С. 144), хотя и его мнение основано на устаревших к нынешнему времени изданиях *Notitiae*. К. Кекелидзе (*საქართველოს საეპისკოპოსო წყობილება*, გვ. 354) говорит, что византийская иерархия в Абхазии не была уничтожена сразу в X в., но что ее маленький осколок, Сотириупольская (Сотириуполь он неверно отождествляет с Севастополем) епархия, существовала и позже этой даты.

мья Льва Исавра, в год 720 по Р.Х.»¹²³ Согласно другой интерполяции в «Летописи Картли», в 830 г. Баграт Куропалат «определил и узаконил католикоса в Абхазии»¹²⁴. Однако, так как эти сведения встречаются лишь в рукописях XVIII–XIX вв., да и то в качестве приписок или интерполяций, а также значительно разнятся по дате, и вторая из них пишет о Баграте Куропалате, который, будучи Тао-Кларджетским владельцем, не мог ввести католикосат в царстве абхазов (Баграт к тому же известен тем, что активно сражался на стороне арабского полководца Буги Турка против абхазского царя¹²⁵), то придавать им какое-либо серьезное значение не стоит¹²⁶.

Иерусалимский патриарх Досифей Нотара (1641–1707) считал, что Нижняя Иверия (т. е. Западная Грузия; Верхней Иверией называлась Восточная Грузия) «стала автокефальной архиепископией после Ираклия и до Льва Исавра»¹²⁷. Он не располагает сведениями о том, какой император или Собор это определил, а версию свою обосновывает тем, что во время Ираклия известен митрополит Лазики (Кир), в то время как, согласно Маврикию Синаксаристу, Иоанн Готский был хиротонисан католикосом Иверии из-за господства иконоборцев в Константинополе¹²⁸ (не исключено, что интерполяция в «Житии Вахтанга Горгасала» (см. выше) является переработкой мнения Досифея, которое могло стать известно в Грузии во время его визита туда). Следовательно, Иверию, упоминаемую в житии свт. Иоанна, патриарх Досифей отождествляет с Западной Грузией. Труд Маврикия нам был не доступен, однако в «Синаксаре» Никодима Святогорца, который является отредактированным и дополненным новогреческим переводом труда Маврикия, речь идет лишь о католикосе-митрополите Иверии с прибавкой, принадлежащей, вероятно, прп. Никодиму, относительно того, что Иверия — это «Гурджия»¹²⁹. В древнем же «Синаксаре Великой церкви» речь идет лишь

¹²³ ქართლის ცხოვრება / ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი. 1955. გვ. 232, შენიშვნა.

¹²⁴ Ibid. P. 255.

¹²⁵ Картлис цховრება... С. 141.

¹²⁶ Ср. *კუდავა ბ. აფხაზთა საკათალიკოსოს ისტორიიდან*. გვ. 565. Н. Бердзенишвили (*ბერძენიშვილი ნ. სავაზირო ფეოდალურსაქართველოში*. გვ. 45–46) за Багратом Куропалатом пытался увидеть царя Абхазии Баграта I и датировать упразднение греческой иерархии его царством, однако на самом деле этот ход ему был нужен для согласования даты упразднения греческой иерархии, выведенной им из данных *Notitiae episcopatum*, с данными приписки, повествующей о Баграте. Как было показано выше, попытка датировать возникновение Абхазского католикосата исключительно по данным нотиций необоснована. Малоубедительным кажется также выбор царя Баграта I, обязанного тронном именем Византии, в качестве инициатора создания католикосата.

¹²⁷ *Brosset M. De l'état religieux et politique de la Géorgie jusqu'au XVIIe siècle. Bulletin Scientifique publié par l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg. T. V. № 15, 16. 1839. C. 228.*

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ *Νικόδημος Ἀγιορείτης. Συναξαριστής. 3 / Τ. 2. Ἀθήναι, 1868. Σ. 226.*

о католикосе Иверии без других деталей¹³⁰. С другой стороны, Георгий Святгорец прямо заявляет антиохийскому патриарху, что «Иоанн Готский епископ был хиротонисан в Мцхете, как написано в Синаксаре Великой Церкви»¹³¹. В его же «Великом Синаксаре» пишется о посылке Иоанна к Картлийскому католикосу и хиротонии от него¹³². Следовательно, сведения греческого синаксаря Георгий интерпретирует однозначно в пользу Мцхеты. В оригинальном греческом «Житии Иоанна Готского», которое было источником для всех вышеупомянутых текстов, говорится лишь следующее: «Затем жители Готии послали его в Иверию, к престолу католикоса; и, рукоположенный там в епископа, он сохранил догматы Вселенской Церкви и правую веру неповрежденной»¹³³. И все же контекст рукоположения свт. Иоанна, описанный в его «Житии», говорит в пользу Мцхеты: рукоположение помещено там после иконоборческого собора в Иерии 754 г. (затем Иоанн провел еще три года в Палестине) и до составления Иерусалимским патриархом томоса (до 767 г.) и воцарения Ирины (780 г.).

Еще одна версия образования Абхазского католикосата принадлежит антиохийскому патриарху Макарию III (1647–1672)¹³⁴. В частности, в небольшом труде, служащем введением к его *Akhbâr bilâd al-Kurj* («Новости стран грузин»), написанному между 26 июня и 4 августа в 1665 г. во время визита в Грузию¹³⁵, он приписывает дарование автокефалии Абхазскому католикосату Собору при антиохийском патриархе Феофилакте (744–750). Анализ текста Макария не оставляет сомнений, что его рассказ основывается на «Малом известии» ученого грузинского монаха Ефрема Мцире (ум. до 1105)¹³⁶, содержащем сведения, извлеченные из греческих источников и относящиеся к церковной истории Грузии. Текст «Малого известия» был переведен или пересказан для Мака-

¹³⁰ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1903 (Prop. ad AASS, Nov). Col. 767–768.

¹³¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის მეგლები. წიგნი II (XI–XV სს.) / დასაბეჭდად მოამზადეს ი. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი. 1967. გვ. 154.

¹³² ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიის და მწერლობისა, შვერებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ. წიგნი მეორე. ტფილისი. 1897. გვ. 380–381.

¹³³ *Auzépy M. F. La Vie de Jean de Gothie* (BHG 891) // *La Crimée entre Byzance et le khaganat khazar* / Ed. C. Zuckerman. P., 2006. P. 79.

¹³⁴ Общую информацию о трудах Макария, относящихся к Грузии, см. в: *Walbiner C.-M. Accounts on Georgia in the works of Makariyus Ibn al-Zaim* // *Parole d'Orient*. 1996. Vol. 21. P. 245–255.

¹³⁵ *Ibid.* P. 249.

¹³⁶ ეგრემ მცირე. უწყება მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიქცენების. ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ–სამძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ. თბილისი. 1959. Английский перевод «Малого известия» см. в *Walbiner C.-M., Nanobashvili M. Nicon's treatise on the conversion of Georgians in Christian Arabic Literature and its possible Georgian source* // *Le Muséon*. 2008. Vol. 121. P. 448–453.

рия с грузинского на греческий (или арабский) его западногрузинскими информаторами¹³⁷. Однако текст Ефрема Мцире, в соответствующей части являющийся извлечением из антиохийского хронографа, говорит об установлении католикосата у грузин («картвелов»). Об иверах говорит также и сам греческий оригинал извлечения, который сохранился в «Тактиконе» Никона Черногорца¹³⁸. В арабском переводе «Тактикона» Никона Черногорца, с которым Макарий был хорошо знаком¹³⁹, речь опять же идет о установлении католикосата у грузин (курджей), о Абхазском католикосате же не говорится ни слова¹⁴⁰. Таким образом, переделка сведений об установлении католикосата в Мцхете в пользу Абхазского католикосата восходит к западногрузинским информаторам Макария, с чьих слов он внес в свой рассказ еще одну деталь, отсутствующую как у Ефрема, так и у Никона — посольство к антиохийскому патриарху Феофилакту от абхазского царя Давида¹⁴¹. Но абхазского царя с таким именем не существовало — речь здесь должна идти, очевидно, о царе Давиде IV Строителе (самом известном и почитаемом общегрузинском царе, в царской титулатуре которого было сохранено и именование «царь абхазов»), — и следовательно это анахронизм¹⁴². Наконец, отметим следующую деталь: согласно антиохийскому хронографу, монахи-иверы, явившиеся к патриарху Феофилакту, сообщают ему, что католикос в Иверию не поставлялся со времен Антиохийского патриарха Анастасия II (598/599–609), ибо никто не смел путешествовать из-за трудностей пути и страха перед арабами. Из грузинских источников, напротив, католикосы Картли за этот период известны поименно. Следует либо предположить, что сведения антиохийского хронографа легендарны (это наиболее вероятно¹⁴³), либо интерпретировать их в том смысле, что католикосы Картли все же поставлялись, но самими грузинами (с чем, однако, не вполне гармонирует выражение хронографа о нахождении Иверии в великой трудности из-за невозможности поставления католикоса). Но в любом случае попытка перенести сведения хронографа на Абхазский католикосат приводит к абсурдному выводу, что католикосы

¹³⁷ Ibid. P. 446–447.

¹³⁸ Benešević V. Catalogus codicum manuscriptorum qui in monasterio Sanctae Catherinae in Monte Sina asservantur. Petropoli, 1911. P. 598–599.

¹³⁹ Walbiner C.-M., Nanobashvili M. Op. cit. P. 446–447.

¹⁴⁰ Ibid. P. 453–461.

¹⁴¹ Ibid. P. 447.

¹⁴² «Царь Давид» анахронистически фигурирует и в сказании о Палиастомской иконе, записанной со слов имеретинских информаторов А. Иевлевым в сер. XVII в. (см. ниже)

¹⁴³ Интересно отметить, что во время диспута об автокефалии Грузинской Церкви, имевшем место в Антиохии в середине XI в., о хронографе не упоминают ни прп. Георгий Мтацмидели (ум. 1065), ни антиохийский патриарх Феодосий (до 30 августа 1057 г. — после 4 апреля 1059 г.). См. ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი 2 (XI–XV სს.) / დასაბუთად მოამზადეს ი. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ლ. ქურციკიძემ, ც. ჰანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი, 1967. გვ. 152–155.

Абхазии ставились уже в VI в. (а может быть и раньше) от Антиохийского патриарха, и это при том, что Лазика и Абхазия входили в то время в Константинопольский патриархат (см. выше).

Так как зависимость патриарха Макария от интерпретаций его западногрузинских информаторов на примере Akhbār bilād al-Kurj представляется несомненной, подробный анализ других его сведений про историю возникновения Абхазского католикосата кажется излишним. Отметим лишь, что в «Истории Антиохийских патриархов», в жизнеописании патриарха Иоанна III (996–1021), которое в основном состоит из сведений о Грузии, ее обращения к христианству и взаимоотношений с Антиохией до 2-й половины XI в.¹⁴⁴, как пишет сам Макарий, источником описания обращения Грузии для него послужил текст на грузинском языке, а анализ отрывка делает весьма вероятным предположение, что это был, опять же, рассказ Ефрема Мцире.¹⁴⁵

То, что связь образования Абхазского католикосата с Антиохией — это локальная (и поздняя) западногрузинская идея, следует также из того, что в своей грамоте (датируемой 1470-ми гг.) о поставлении в католикоса Абхазии Иоакима Цаишско-Бедийского антиохийский патриарх Михаил IV (1454–1476) пишет следующее: раньше католикосы Картли и Абхазии поставлялись антиохийскими патриархами, что было обнаружено после поиска и исследования древних грамот и дефтеров во время пребывания Михаила в Западной Грузии¹⁴⁶. Речь здесь идет, вероятно, о «Малом известии» Ефрема Мцире, которое было истолковано в смысле установления католикосата в Западной Грузии Антиохией. Таким образом, можно предположить, что в XV в. посредством новой интерпретации рассказа Ефрема Мцире в Западной Грузии была создана версия о поставлении католикоса Абхазии антиохийским патриархом Феофилактом. Через грузин с ней познакомились и сами антиохийцы. Версия эта являлась неуклюжей попыткой восполнить молчание источников о начальной истории католикосата¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Walbiner C. — M. Accounts on Georgia... P. 249–250.

¹⁴⁵ Walbiner C. — M., Nanobashvili M. Op. cit. P. 446.

¹⁴⁶ Brosset M. Essai chronologique... P. 313.

¹⁴⁷ Версию о поставлении первого Абхазского католикоса антиохийским собором при патриархе Феофилакте поддерживает также В. Гоиладзе (*გოილაძე ვ. ქართული ეკლესიის საბაგვდობა. ობოლობო*. 1991. გვ. 168–178). Его аргументация большей частью основана на сведениях Антиохийского патриарха Макария III и «Жития св. Иоанна Готского», подробно прокомментированных выше, и не может быть принята (это же относится и к аргументации иером. Дорофея (Дбара), см.: *Дорофей (Дбара), иером.* История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон, 2005. С. 199–235). Непонятным является утверждение В. Гоиладзе (*გოილაძე ვ.* Op. cit. P. 169) — «как видно, отложившийся от Византии Леон I попытался достичь для страны и церковной независимости». Никаких документальных свидетельств об отложении эристава Абхазии Леона I от Византии нет, в то время как его племянник и преемник Леон II, согласно «Мученичеству св. Або Тифлисского», ок. 782 г. все еще был вассалом империи.

Особняком стоит сообщение армянского католикоса Иоанна Драсханакертского (после 899 г.) о поставлении армянским католикосом Мовсесом (574–604), «согласно прежнему порядку», Кириона (ок. 599–614/616) архиепископом Иверии, Гутарка и Эгриси¹⁴⁸ (ср. выше, о греческом Агафангеле). По этому свидетельству получается, что Западная Грузия в кон. VI в., а также и ранее, зависела в церковном отношении от Мцхеты. Подобное сложно себе представить ввиду политического разделения Иверии и Лазики, мешающего созданию благоприятной ситуации для подчинения Западной Грузии Мцхетской Церкви, и ввиду активной политики Юстиниана в Лазике: согласно Прокопию¹⁴⁹, Юстиниан обновил одну церковь в Лазике, построил Петру и даже обновил Лазский монастырь в Палестине. Логично полагать, что епископия Петры была основана при нем же.

Малоубедительным кажется и утверждение Иоанна Драсханакертского о зависимости католикоса Мцхеты (которого он специально, в отличие от католикоса Армении, называет не католикосом, а просто архиепископом) от католикоса Армении. Этому противоречит прежде всего армянская «Книга Посланий», содержащая переписку Кириона с высшим армянским духовенством: местоблюстителем католикосского престола Вртанесом Кердогом и католикосом Абраамом I (607–615)¹⁵⁰ и не содержащая никаких указаний на его подчинение католикосу Армении¹⁵¹. Аргументом в пользу сведения Иоанна Драсханакертского о подчиненном положении картлийского католикоса могла бы послужить переписка армянского католикоса Мовсеса с мцхетским католикосом Кирионом, где говорится о поставлении последнего в архиепископа Иверии Мовсесом¹⁵². Однако достоверность содержания соответствующих писем сомнительна¹⁵³. Ухтанес, через труд которого известна переписка Мовсеса и Кириона, пишет, что письмо Мовсеса и ответ ему Кириона не были частью имевшейся у него версии армянской «Книги посланий», но что оба письма были найдены и переданы ему в переводе с грузинского на армянский армянским священником Киракосом¹⁵⁴. Этот последний факт звучит не очень правдоподобно ввиду полного отсут-

¹⁴⁸ *Yovhannes Draxanakert'ci. History of Armenia / Transl. and comment. Krikor Maksoudian. Leuven, 1987. P. 93.*

¹⁴⁹ *Procopius. De aedificiis. 3, 7.*

¹⁵⁰ Армянский текст переписки по грузино-армянскому расколу с параллельным грузинским переводом см. в ეპისტოლეა წიგნი / სამხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამკვეციითა და კომენტარებით გამოცემა ზ. ალექსიძემ. თბილისი, 1968. Французский перевод прилагается в Дополнении VII к: *Garsoïan N. L'Église arménienne et le grand schisme de l'Orient. Leuven, 1999. (CSCO, Subsidia; 100).*

¹⁵¹ См. соответствующий анализ З. Алексидзе в: ეპისტოლეა წიგნი. გვ. 047–067.

¹⁵² Франц. перевод см. в: *Deux historiens arméniens: Kiracos de Gantzac, XIIIe s., Histoire d'Arménie; Oukhtanès d'Ourha, Xe s., Histoire en trois parties / Trad. par M. Brosset. St.-Petersbourg, 1871. P. 281–284.*

¹⁵³ *Джавахов И. А. История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII в. // Известия Императорской Академии Наук. VI серия. № 5. 1908. С. 441–444.*

¹⁵⁴ *Brosset M. Deux historiens arméniens... P. 284.*

ствия на сегодняшний день — да и к началу XI в. на момент написания Арсением Сапарским трактата на грузинском языке об армяно-грузинском церковном расколе VII в. — грузинский сведений о данном расколе. Далее, если считать, что содержание переписки Мовсеса и Кириона у Ухтанеса достоверно, сомнительным останется факт сохранения в грузинской среде до 2-й пол. X в. подобных «компрометирующих» католикосат Мцхеты документов¹⁵⁵. Следует обратить внимание и на следующий момент: если Кирион был действительно поставлен в католикоса Мцхеты армянским католикосом, то непонятным осталось бы упоминание этого факта армянскими оппонентами Кириона (Вртанесом Кердогом и католикосом Абраамом), которые вряд ли бы упустили возможность укорить его этим. С другой стороны, возможность тенденциозной интерполяции такого рода превосходно демонстрирует послание патриарха Николая I Мистика тому же Иоанну Драсханакертскому, которое сохранилось в армянском переводе в «Истории» последнего и в котором Николай Мистик дважды называет армян, албанцев и иверов паствой католикоса Иоанна¹⁵⁶: если упоминанию албанцев можно все же найти какое-то объяснение, то приписывать упоминание иверов патриарху Николаю, отлично осведомленному в кавказских делах (см. выше), нет никаких оснований¹⁵⁷. Даже если принять оба письма Мовсеса и Кириона в сохранившемся виде, то из этого все еще не следует заключение о подчиненном положении картлийского католикоса: факт возможного посвящения Кириона в католикоса армянским католикосом сам по себе не свидетельствует о подчиненном положении Мцхеты, а ряд якобы об этом свидетельствующих выражений в переписке можно интерпретировать как дань этикету эпохи¹⁵⁸. Наконец, переписка Мовсеса с Кирионом не содержит никаких упоминаний Эгриси.

Следовательно, свидетельство Иоанна Драсханакертского о подчинении Эгриси мцхетскому престолу уже в VI в. не может быть принято. Причина, по которой Иоанн Драсханакертский включает в территорию, подчиненную Кириону, также и Эгриси, — возможно, желание подчеркнуть важную роль армянского католикоса, который, таким образом, распространяет свою власть и на Западную Грузию (ср. выше, о греческом Агафангеле), а также неосознанный перенос политической ситуации X в., когда абхазские цари распространили свою власть и на часть Картли, на церковную ситуацию VI в.

¹⁵⁵ *Tarchnišvili M. Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Église de Géorgie* // Le Muséon. 1947. Vol. 60. P. 43.

¹⁵⁶ *Yovhannes Drasxanakertc'i*. Op. cit. P. 189–190.

¹⁵⁷ Ср. ეპისტოლეა წიგნო. გვ. 053–054, შენიშვნა 95.

¹⁵⁸ *Garsoïan N.* Op. cit. P. 319; 311–312. N. 71. Следует отметить, что аргументация З. Алексидзе (ეპისტოლეა წიგნო. გვ. 052–054), который, с одной стороны, отрицает факт зависимости католикоса Мцхеты от католикоса Армении, а с другой пытается спасти версию достоверности содержания писем, неверна ввиду смешения им двух Антиохийских патриархов: Анастасия I и Анастасия II.

Территория католикосата, его центр и епископские кафедры

Точными сведениями о границах католикосата для эпохи VIII–X вв. мы не располагаем, но представляется возможным интерполировать сведения позднейших источников о границах кутаисской епархии, а также данные грамоты антиохийского патриарха Михаила (см. выше) на более ранний период. Таким образом, на начальном этапе в Абхазский католикосат входила по крайней мере часть современной Абхазии (Зиганийская епископия¹⁵⁹), а до второй пол. IX в., возможно, и Абхазия полностью (см. выше); на севере граница католикосата проходила по Главному Кавказскому хребту; восточной границей служил Лихский хребет¹⁶⁰; на юго-западе он достигал р. Чорох, но часть Аджары, присоединенной абхазскими царями лишь в сер. X в., входила в Тбетскую епископию Мцхетского католикосата¹⁶¹.

Неясен и вопрос с центром «Абхазского католикосата», который тесно связан с проблемой его главы. Напомним, что до XI в. прямые сведения об Абхазском католикосе отсутствуют: Константин Багрянородный (*De ceremoniis*. 48), указывая в сер. X в., как отправлять письма к католикосам Армении, Иверии (т. е. Мцхетскому) и Албании, ни словом не упоминает об Абхазском католикосе, что трудно объяснить одними лишь каноническими претензиями империи на территорию Лазики.

Сразу следует отметить, что центром «католикосата» не могла быть старая столица Лазского царства — Археополь (Цихегоджи-Нокалакеви): после сообщения о его разорении Мурваном Кру¹⁶² он больше не упоминается в источниках. И хотя мы знаем, что жизнь на этом месте продолжалась (в частности, был восстановлен в новой форме храм Сорока святых мучеников на месте старой базилики), он никогда не вернул себе блеск эпохи V–VI вв.

¹⁵⁹ Б. Кудава (*კუდავა ბ. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრები კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში*. გვ. 194–195) исчезновение архиепископии Никопсии в списках *Notitia* 7 вслед с другими грузинскими исследователями связывает с переходом Никопсии (т. е. Зихии) в юрисдикцию Абхазского католикосата. Однако, вполне вероятно, что северная часть древней Зихии (к северу от Никопсии) оставалась в церковном отношении в подчинении Константинополя и во 2-й пол. IX в., но ее церковный центр был перенесен из Никопсии в Матрахи, как это показывает *Notitia* 8 (*Виноградов А. Ю. Зихия...*).

¹⁶⁰ Следует однако отметить, что перечень владений мцхетского престола 1392 г. включает Кацхский монастырь (*ქორდახია ო. ქობიკეზი*. წიგნი 2. გვ. 197), находящийся в Чиатурском муниципалитете в Западной Грузии. Также и в грамоте 1519 г. католикоса Абхазии Малахии о создании Гелатской епископии указано, что она простирается «до границы Кацхи» (*Ibid.* P. 343).

¹⁶¹ *გაბისონია პ. ქუთაისის საეპისკოპოსოს საზღვრები // ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მჭუდობი*. VII. გვ. 114–121; *ბილოვაკა ვ., შენგელია კ. ტაო-კლარჯეთი. თბილისი*. 2006. გვ. 67–68. Тбетская епископия основана на рубеже IX–X вв. Ашотом Кухи (?–918), сыном Гургена Куропалата (?–891), что не исключает факта, что ее территория принадлежала Мцхетскому католикосату и в более ранний период.

¹⁶² Картлис цховреба... С. 109.

Согласно мнению Н. Бердзенишвили и З. Анчабадзе, в католикоса Абхазии превратился севастопольский архиепископ¹⁶³, хотя позднее Бердзенишвили от этого мнения отказался¹⁶⁴. Действительно, как мы видели по крайней мере с конца IX в. Севастопольская архиепископия, вероятней всего, существовала параллельно «Абхазскому католикосату».

Распространено также мнение, что центр католикосата находился в Пицунде-Бичвинте, а позднее, с XVI в., при католикосе Евдемоне I, — в Гелати¹⁶⁵, в Пицунду же католикосы стали ездить лишь в редких случаях (например, для освящения мира¹⁶⁶). Однако сведения о нахождении кафедры католикоса в Пицунде не старше XV в. Здесь мы сталкиваемся с той же проблемой неясности церковного статуса территории вокруг Пицунды в IX–X вв.¹⁶⁷ Более того, учитывая византийский контроль над Анакопией во 2-й трети XI в., нельзя исключать, что Пицунда попала под власть Абхазских католикосов еще позже, где-то в кон. XI в. (а огромный

¹⁶³ Анчабадзе З. В. Из истории... С. 146–147. М. Лордкипанидзе (*Лорდკიპანიძე* М. Д. Абхазское царство // Очерки истории Грузии. Т. 2 / Под ред. М. Лордкипанидзе и Д. Мухелишвили. Тбилиси, 1988), следуя старой гипотезе Н. Бердзенишвили (*ბერძენიშვილი ნ. საეპისკოპოსო ფეოდალურ საქართველოში*. გვ. 49–50), считает, что Абхазский католикосат возник по объединении Эгриси и Абхазии под властью царя Абхазии и подчинился вначале Константинополю (Бердзенишвили даже пишет, что его главой был архиепископ Абхазии), и что лишь позже, с начала X в., католикосат вышел из под контроля Константинополя и переподчинился Мцхете. Эта версия, однако, произвольна (критику версии Н. Бердзенишвили см. в статье Б. Кудавы: *კუდავა ბ. აფხაზეთის საკათალიკოსოს ისტორიიდან*. გვ. 574–575); кроме того, ее датировка упразднения константинопольской иерархии в Абхазском царстве базируется на устаревших изданиях *Notitia*.

¹⁶⁴ *ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები*. ტ. 8. გვ. 526.

¹⁶⁵ *საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქები / რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი. 2002. გვ. 139.*

¹⁶⁶ Миро, согласно патриарху Иерусалимскому Досифею Нотаре, в XVII в. варилось в Бичвинте (*Brosset M. De l'état religieux...* P. 244). После разорения и упразднения епархий Абхазского католикосата в Абхазии его, видимо, стали получать из Константинополя. В 1807 г. ввиду затруднений из-за военных обстоятельств (русско-турецкой войны) оно было получено из Москвы (см. отношение обер-прокурора Св. Синода Голицина к главнокомандующему войсками в Грузии Гудовичу от 15 апреля 1807 г. в кн.: Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией. Том III / Изд. под ред. А. Берге. Тифлис, 1869. С. 76). Необоснована попытка иером. Дорофея (Дбара) перенести с Мцхетских на Абхазских католикосов сведение жития Григория Хандзтийского об установлении мироварения в Мцхете, чему способствовал еп. Ефрем Адкурский, получивший на то разрешение от восточных (Иерусалимского и Антиохийского) патриархов (*Дорофей (Дбар), иер.* Указ. соч. С. 199–235). Среди прочего этому противоречит сам текст жития, где говорится об установлении мироварения в Картли, а также память Арсения Улumboели и Михаила (посланников Ефрема) в рукописи Hier. georg. 24–25, где эксплицитно говорится о получении разрешения мироварения в Мцхете (*Кекелидзе К.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908., С. 464; *Габидзашвили Э.* Арсений Улумбойский // ПЭ. Т. 3. С. 442).

¹⁶⁷ Курьезом следует считать ни на чем не основанное мнение о том, что Пицунда «была позднее [после IV в.] кафедрой западногрузинского католикоса под Константинопольским патриархом» (*Beridze W., Neubauer E. Die Baukunst der Mittelalters in Georgien*. B., 1980. S. 21).

крестовокупольный собор в Пицунде (см. выше) мог стать в последней четверти X в. главной церковью титулярной Севастопольской архиепископии). С другой стороны, грузинская надпись 1066 г. с хоров Лыхненского храма, повествующая о появлении кометы¹⁶⁸, содержит эксплицитное упоминание царствования Баграта IV (1027–1072), что, вероятно, указывает на ограниченный характер византийской оккупации Северной Абхазии. Также и прп. Георгий Мтацмидели в сер. XI в. называет Никопсию (расположенную еще севернее, чем Анакопия) находящейся «в стране нашей... в Абхазии»¹⁶⁹. Итак, версия с Пицундой не исключена, но твердых оснований для нее нет.

При всей гипотетичности (ввиду отсутствия данных) возможных версий о центре «католикосата» в VIII–X вв. можно все же предположить, что им вначале был Фасис¹⁷⁰: ведь ядром новосозданного «католикосата» была именно Лазикская митрополия с центром в Фасисе. Отсутствие сведений о Фасисской кафедре в грузинских источниках¹⁷¹ наводит на мысль, что центр «католикосата» в Фасисе находился недолго. Вопрос о новом центре решить опять же нелегко из-за отсутствия документальных данных, но наиболее привлекательной нам кажется версия Кутаиси. В пользу этой версии можно выдвинуть следующие соображения: во-первых, Кутаиси был столицей Абхазского царства (а не его периферией, как Пицунда). Во-вторых, предание о переносе Палиастомской иконы Богородицы (вероятно, самой чтимой иконы Лазикской митрополии) из Фасиса в Кутаиси может служить указанием о переносе церковного центра Лазики из Фасиса в Кутаиси¹⁷². В-третьих, знаменатель-

¹⁶⁸ *ბილოგვა ვ. სამეგრელო-აფხაზეთის ქართული ეპიგრაფიკა. თბილისი. 2004. გვ. 198–201.*

¹⁶⁹ *აბულაძე ი. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი 2. გვ. 154.*

¹⁷⁰ *Van Esbroeck M. Abchasien. Abchasich // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 1. Sp. 16.*

¹⁷¹ О встрече с Фасисским иерархом или католикосом при описании визита прп. Георгия Мтацмидели в Грузию ничего не пишет в его «Житии» его ученик и спутник Георгий Мцире, повествующий однако о встречах с кутаисским и чкондидским иерархами. Это тем более характерно, что прп. Георгий в грузинское царство прибыл морем из Самсуна именно в Потю. См.: *აბულაძე ი. Op. cit. გვ. 159.*

¹⁷² *ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. 8. გვ. 526.* Предание о Палиастомской иконе впервые фиксировано в письменном виде в 1650–1652 гг. русским послом в Имеретии А. Иевлевым (Статейный список посольства в Имеретию 1650–1652 гг., составленный Алексеем Иевлевым / Рус. текст с груз. пер. подгот. к изд. И. 3. Цинцадзе. Тб., 1969. С. 61–62): «Да про тое ж икону сказывали тое соборные церкви попы, черной поп Гаврил да дети ево Захней да Симон; Наперед де сего та богородицына икона была в Гурелех и стояла в соборной церкви в городе Полестоне. И от того образа было явление тое ж церкви протопопу Селиверсту, а их сродичю, прапрашуру или и доле. И во сне де ему говорила, чтоб шел в соборную церковь и взял ее пречистый образ; и велела вынести из того града Полестона вон; а граду де будет погибель, потопление. И протопоп тому сну не поверил. И посе того явилася Богородица ему ж протопопу дважды, а говорила то же, что граду будет потопление, и он был взял ее образ. И протопоп и тому не поверил и никому в те поры не сказал. А сам де протопоп жил за городом, у инои церкви. И как

но крайне торжественное освящение новопостроенного собора Успения Богородицы («храм Баграта») в Кутаиси при Баграте III в 1009 г.¹⁷³

Впрочем, не исключено и то, что у Абхазского католикосата вообще не было фиксированного центра до XV в.

Что касается епископий «Абхазского католикосата», то из позднейших грузинских источников, содержащих сведения о Цаишской епископии, явствует, что из епископий Лазикской митрополии была сохранена епископия Саисин¹⁷⁴. Далее, «Летопись Картли» сообщает о переносе

изволение божие на тот город пришло, и весь город с людьми потоп. А та икона пречистые Богородицы, повелением божим, от того потопа сохранилась и сама о себе невидимо божиею силою из града носима на воздухе. И тот же их сродич протопоп, увидя такое предивное и неизреченное чудо, прибег к ней и пал пред чудным ее образом, со слезами учел милости и прощения о гресе своем просити и пришед, коснулся пречистого образа ее. И образ пречистые Богородицы с воздухом двинулся к нему на руки. И во сне ему протопопу еще явилась и велела свой пресвятой образ нести в город Кутатис. И тот де их сродич протопоп принес ее богородицын образ в Кутатис и поставил в соборной церкви. И стех де мест и по ся места у того пречистого образа род их живет беспреречно. А принесен де тот образ пречистые Богородицы в Кутатис город при царе Георгии, при внуке или правнуке царя Давыда; а сколько лет, того не упомянут. И покрыт образ поверх киота бархат красной, рытой; да пред тем же образом паникадило серебряное. И дияк Алексей спрашивал митрополита Захарья про то е богородицыну икону, так ли истинно те попы сказывают, что она такое чудо свое показала, из Гурелей от потопления града Палестона на воздухе вышла и сохранила свой пресвятой образ. И митрополит Захарей Алексею сказал, в письме у них в чудотворении против их речей истинно». Хотя нынешняя Палиастомская икона и датируется Г. Чубинашвили XVI в., однако можно предположить, что это поздняя запись древней иконы.

¹⁷³ Картлис цховреба... С. 150. Царевич Вахушти (*Brosset M. Description géographique...* Р. 370–371) пишет, что царь Баграт III «посадил [в Кутаиси] епископа, пастыря Имерети и Гурии, кроме Рачи и Лечхуми», однако «Летопись Картли», которая, вероятно, является первоисточником сведений Вахушти о «храме Баграта», о создании Багратом новой кафедры в Кутаиси ничего не сообщает. С другой стороны, Вахушти пишет, что «Баграта, сына Гургена [т.е. Баграта III], венчали царем в Кутаиси». Если это сведение Вахушти о Кутаиси как месте венчания Баграта верно (ср. с пассажем в «Летописи Картли»: «ввели его [т.е. Баграта III] в Апхазети и благословили царем»), то сложно представить, что подобный торжественный акт мог быть совершен в неархиерейском соборе (გაბისონა კ. ქუთაისის საეპისკოპოსოს დაარსების საკითხისათვის // ისტორიულ-გეოგრაფიული შტუდები. VI. 2003. გვ. 28). П. Табисония (*Ibid.* Р. 31) Кутаисскую кафедру считает основанной на рубеже IX–X вв., однако если мнение об основании кафедры в Кутаиси задолго до постройки храма Баграта кажется вполне реальным, то этого нельзя сказать о предлагаемой дате, которая выведена из датировки упразднения константинопольской иерархии в Западной Грузии, принадлежавшей Б. Кудаву (см. выше). М. Лордкипанидзе, напротив, высказала предположение, что Кутаисская кафедра основана при первом царе Абхазии Леоне II (или каком-то другом царе среди первых царей Абхазии) (*ლორთქიფანიძე მ. ქუთაისი — დასავლეთ საქართველოს დედაქალაქი // ქუთაისი უძველესი დროიდან XIII საუკუნემდე. თბილისი-ქუთაისი*, 1994. გვ. 116–117).

¹⁷⁴ Древнейшим свидетельством на грузинском языке, упоминающем цаишского епископа (Ефрема), является цаишский крест с именем Баграта Куропалата (то есть Баграта III или Баграта IV). Согласно Э. Такайшвили, древняя чеканка креста была ободрана, но в позднейшую эпоху, при новой очеканке, механически были воспроизведены и две надписи, упоминающие Баграта Куропалата и епископа Ефрема; см.: კალანდოვ გ. ოდობის საეპისკოპოსოები. გვ. 34–35.

епископской кафедры из Гудаквы-Зигании в Бедию¹⁷⁵, а значит, и епископия Зигании продолжила свое существование. Во 2 четв. — сер. X в., при царе Георгии II, основывается Чкондидская епископия «Абхазско-го католикосата»¹⁷⁶, возможно, сменившая потерявшую свое значение Фасисскую кафедру. Основанная при царе Леоне III Моквская епископия также относилась к «католикосату» (см. выше). Наконец, хотя прямых свидетельств на то нет, надо думать, что рано возникла также Кутаисская кафедра (см. выше), занявшая место епископий Петр и Родополиса.

Идейная база Абхазского католикосата

Помимо политической независимости, «католикосат» должен был иметь идейную базу, посредством которой он бы отличался от предшествующей византийской церковной структуры. Существование византийской, грекоязычной иерархии на севере Абхазского царства (по крайней мере с кон. IX в.), в противовес «католикосату» на юге, показывает, что этой базой мог быть только его восточногрузинский («картский») характер. Из всех местных языков единственным письменным на его территории был грузинский: доминирование его начинается, по-видимому, с IX в.¹⁷⁷. Проникнуть же туда он должен был и того раньше: например, Аргвети была частью исторической Иберии¹⁷⁸. Восточногрузинское влияние просматривается и в монастырском строительстве на территории «католикосата», начатом при царе Димитрии II (836/837–871/872) Григорием Хандзтийским и его учениками¹⁷⁹. Вероятное нахождение центра «католикосата» в Кутаиси, а не, например, в Археополе — древней столице Лазики, опять же косвенно указывает на его восточногрузинский характер. Если его предстоятель носил титул католикоса уже с самого начала, то это копирование титула мцхетского предстоятеля — еще один показатель восточногрузинского влияния. Что же касается упоминания Абхазии в титулатуре католикоса, то оно зафиксировано лишь с XI в. и должно толковаться здесь расширительно в смысле всей Западной Грузии: с VIII в., после подчинения абхазскими правителями Эгриси, кроме узкого значения у Абхазии появилось и это, дополнительное¹⁸⁰.

При всем своем восточногрузинском характере, на начальном этапе существования «католикосат» должен был быть независим от Мцхеты¹⁸¹.

¹⁷⁵ Картлис цховреба... С. 150.

¹⁷⁶ Там же. С. 144.

¹⁷⁷ *Анчабадзе З.* Из истории... С. 151, 153–154.

¹⁷⁸ О интенсивной восточногрузинской колонизации Западной Грузии начиная с VIII в. и, как следствие, потере роли греческими епархиями Лазики см.: *კეკელიძე კ. კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში...* გვ. 353. Ср. также: *ბერძენიშვილი ნ. სავსებით ფორმალურ საქართველოში...* გვ. 43–44.

¹⁷⁹ *Анчабадзе З.* Из истории... С. 151.

¹⁸⁰ Там же. С. 117–121; ср. с мнением царевича Вахушти (*Brosset M. Description géographique.* P. 342–345).

¹⁸¹ *კუდავას ბ. აფხაზთა საკათალიკოსოს ისტორიიდან...* გვ. 576. Независимость католи-

В ином случае возник бы резонный вопрос, зачем абхазские цари создали отдельную церковную структуру («католикосат»), а не подчинили епископии своего царства непосредственно мцхетскому католикосу. Создание отдельной церковной структуры абхазскими царями только ради того, чтобы ее подчинить Мцхете, выглядело бы бессмысленным, учитывая политическую ситуацию. На протяжении VIII–X вв. Мцхета входила в эмират Тбилиси¹⁸² и, вероятно, в Кахетинское хорепископство, так что подчинение абхазских епископий Мцхете дало бы рычаг давления южно-грузинским Багратионам, картлийским азнаурам и кахетинскому хорепископу (мтавару): например, из жития Григория Хандзтийского известно, что ок. 860 г. азнаур Мириан смог продвинуть кандидатуру своего сына Арсения в Мцхетского католикоса, что вызвало ответную реакцию сына Ашота I Куропалата, Гуарама Мампала, который инициировал собор для его смещения, но не достиг своей цели из-за вмешательства Григория. Это показывает степень влияния восточно- и южногрузинской аристократии на Мцхетский католикосат. Взаимоотношения же с ними у абхазских царей были сложными: борьба с Кахетией за контроль над Картли, феодальный партикуляризм картлийских азнауров, далеко идущие интересы Багратионов. Поэтому вряд ли подчинение Мцхете было тем, к чему стремились абхазские цари, проводившие активную экспансионистскую политику на востоке¹⁸³.

Кроме того, некоторые свидетельства позволяют утверждать, что границы «Абхазского католикосата» совпадали с первоначальными (на конец VIII в.) границами Абхазского царства, до завоевания им Западной Картли (см. также выше, об Аджаре). Отсутствуют сведения об основании абхазскими царями епископских кафедр за пределами Западной Грузии¹⁸⁴ — напротив, известно, что они основали епископии в Чкондиди и Мокви на территории своего царства¹⁸⁵. Наоборот, в обширном списке владений (датируется 1031–1033 гг.), приобретенных Мцхетским католикосом Мелхиседеком I для своего престола, отсутствуют геогра-

косата Абхазии от мцхетского престола категорически утверждает также К. Кекелидзе (*გველიძე კ. კახიკიური წყობილება ძველ საქართველოში...* გვ. 356–357).

¹⁸² В грамоте католикоса Мелхиседека I, данной мцхетской Светицховели, сказано, что он выхлопотал для «Кафолической Церкви» (т. е. Светицховели) освобождение от налогов у эмира Тбилиси Али (ქართული ისტორიული საბუთები: IX–XIII სს. / შედგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა. თბილისი, 1984, გვ. 27).

¹⁸³ Ср.: *გველიძე კ.* Op. cit. P. 577–578.

¹⁸⁴ Ibid. P. 578.

¹⁸⁵ О том, что инициаторами создания новых епископий в Грузии обычно выступали сами грузинские династии, см. следующий отрывок из «Жития Григория Хандзтийского»: «А Бог даровал власть благочестивым царям строить епископские кафедры и города с селами» (ძველი ქართული აგოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I / დასაბეჭდად მოამზადეს ი. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ლ. ქურციკიძემ, ც. ჭანჭიჭავაძემ და ც. ჯღამაიამ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი, 1963, გვ. 269).

фические пункты в Западной Грузии, в то время как там встречаются практически все исторические регионы Восточной Грузии¹⁸⁶. Параллельное существование двух независимых грузинских католикосатов на территории одного царства не должно казаться странным, если вспомнить о параллельном существовании в Византийской империи четырех греческих патриархатов и автокефальной архиепископии Кипра¹⁸⁷.

Рассмотрим теперь ряд свидетельств, которые выдвигаются в качестве доказательств подчинения «Абхазского католикосата» мцхетскому престолу уже до XI в. В качестве первого, общего аргумента против них можно отметить, что в этой эпохе все еще не существует общегрузинского царства, а возникновение единой Грузинской Церкви в условиях отсутствия централизованной власти представляется маловероятным.

Г. Мамулия пишет, что «в 70-х гг. X в. Абхазский царь Деметре III, обещая отпустить враждовавшего с ним из-за престола собственного брата Феодосия, прибег к посредничеству Мцхетского католикоса: “И повели его с клятвой и гарантией и поклялись перед Столпом животворящим католикос, архипастыри и вельможи все”»¹⁸⁸. Тот факт, что в вышеприведенном пассаже упомянут лишь Картлийский католикос, также свидетельствует о том, что на данном этапе в иерархии Грузинской Церкви титула Абхазского католикоса еще не существовало. Однако упоминание последнего здесь совершенно не ожидается, так как все описанные события происходят в Восточной Грузии: Феодосий находился в Кахетии, и взятие гарантий его безопасности в Мцхете, до его поездки в Абхазское царство, вполне логично.

Не может считаться доказательством церковного подчинения Западной Грузии Мцхетскому престолу и следующий отрывок из «Жития Григория Хандзтийского»¹⁸⁹, написанного Георгием Мерчуле, об Ацкурском епископе Ефреме: «Он узаконил мироварение в Картли согласно определению и радостному свидетельству иерусалимского патриарха. А Картли называется обширная страна, где литургия и все службы совершаются на грузинском языке, а “Кирие елеисон” говорится по-гречески,

¹⁸⁶ ჟუდავა ბ. აფხაზთა საკათალიკოსოს ისტორიიდან. გვ. 581–582.

¹⁸⁷ Ibid. P. 578.

¹⁸⁸ Мамулия Г. Очерки по истории церковно-политического объединения Грузии (VIII – XI вв.). Неизвестный этап предистории объединения Грузии (Картли и Этриси в 1-й пол. VIII в.) // Историко-культурный журнал PROMETHEUS. № 6: <http://chechen.org/archives/152> [доступно по состоянию на 4.05.2015].

¹⁸⁹ «Житие» сохранилось в единственной рукописи Hier. georg. 2 (кон. XI в., по Р. Блейку; описание см. в: *Blake R. P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem* // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1922–1923. Vol. 23. P. 357–362). По данным колофона «Жития», временем его написания традиционно считается 951 г. Однако по мнению Ц. Кахабришвили (*კახაბრიშვილი ც. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ანდერძი* // *ძნავლათავი, ფოლკლორ-ისტორიული ძეგლები*, XIX, 2002. გვ. 298–310), «Житие» было составлено в 930-х гг., а колофон рукописи восходит к списку «Жития», переписанному в Хандзте, который по сравнению с оригиналом 930-х гг. был дополнен сведениями о чудесах кларджетских подвижников.

что по-грузински переводится как “Господи, сотвори милость”, либо как “Господи, помилуй”¹⁹⁰. Этот отрывок традиционно интерпретируется в том смысле, что Георгий Мерчуле называет Картли всю Грузию¹⁹¹, из чего делается вывод, что мцхетский католикос распространял свою власть на территорию Абхазского царства уже в сер. X в.¹⁹² Однако вышеприведенная интерпретация текста из «Жития» Григория Хандзтийского не может быть признана единственно возможной. Текст не говорит, что Картли — это все земли, где службы совершаются на грузинском, а лишь то, что Картли — это обширная страна, где службы совершаются исключительно (кроме использования греческого «Кирие елейсон») на грузинском. Таким образом, невозможно установить, включает ли Георгий Мерчуле в свое определение Картли и Западную Грузию¹⁹³. Наконец, даже если предположить, что Абхазский «католикосат» все же получал миро от Мцхетского католикоса, отсюда еще не следует, что он ему подчинялся (в противном случае пришлось бы сделать заключение о зависимости самой Мцхеты в IX в. от Иерусалима).

Отдельного рассмотрения требуют свидетельства, где католикос Картли назван католикосом (или патриархом) Востока. Древнейшим среди них является то же самое «Житие Григория Хандзтийского». В позднейшую эпоху этот титул встречается в надписи католикоса Мелхиседека I (ок. 1010–1033) из Тхаба-Ерды: «Христос, возвеличь патриарха Востока Мелхиседека, аминь»¹⁹⁴, и в надписи из Пархальской церкви, в которой упоминается «патриарх Картли и всего Востока» Иоанн¹⁹⁵. Согласно

¹⁹⁰ *აბულაძე ო. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი 1. გვ. 290.

¹⁹¹ *ივროთევა კ. გიორგი მერჩულე...* გვ. 221.

¹⁹² Ibid. P. 220–221. См. также: *ქობულე თ. საქართველოს ეკლესიური გავრთიანების ისტორიიდან* (X ს.) // *მართაშ ლორთქიფანიძე*. № 85. თბილისი. 2007. გვ. 183–190.

¹⁹³ «Непоследовательность» Георгия Мерчуле заключается в том, что в «Житии Григория Хандзтийского» он не именует эксплицитно Западную Грузию Картли, а использует термин Апхазети, как отмечает Н. Бердзенишвили (*ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები*. ტ. 8. გვ. 279).

¹⁹⁴ *Белецкий Д. В., Казарян А. Ю.* Храм Тхаба–Ерды. Переплетение архитектурных традиций в Горной Ингушетии (<http://niitag.ru/xram-txaba-erdy-perepletenie-arxitekturnyx-tradiciy-v-gornoj-ingushetii/> [доступно по состоянию на 4.05.2015]).

¹⁹⁵ З. Алексидзе (*Aleksidze Z.* Four recensions of the «Conversion of Georgia» (comparative study) // *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)* / Hrsg. von W. Seibt. W., 2002. S. 14) считает, что грузинские католикосы носили патриарший титул с раннего средневековья, используя грузинский термин «мамадмтавар» (მამადმთავრო: он действительно калькирует греч. πατριάρχης). Однако, титулом «мамадмтавари» регулярно пользовались и простые грузинские епископы (напр., мамадмтаваром назван в рукописи Kekelidze A 143 (1-я треть XI в.) епископ Валашкертский Захария (*ქობულაძე თ. ქრონოგრაფი*. ტ. 1. გვ. 155; см. также: Ibid. გვ. 168); в колофоне рукописи Kekelidze A 135 (1035 г.), переписанной в Шатберди, упоминается мамадмтавар Эзра (вероятно, Анчийский епископ Эзра; о нем см.: Ibid. P. 56), см.: *Djobadze W. Z.* Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes. Leuven, 1976. (CSCO; 372). P. 2 (английский перевод Джобадзе неточен)). Свобода, с которой в грузинской среде X в. обращались с титулом «патри-

В. Силогаве, это католикос Иоанн IV Окропир (ок. 980–1001)¹⁹⁶, однако, возможно, более обосновано мнение Г. Отхмезури, который патриарха Иоанна идентифицирует с католикосом Иоанном V Окропиром (ок. 1033–1049)¹⁹⁷. Так как в «Житии Георгия Мтацмидели» (ум. 1065), написанном после его смерти его учеником Георгием Мцире, а также в ряде других грузинских источников XI в.¹⁹⁸ несколько раз упоминается «Восток» в смысле общегрузинского царства¹⁹⁹, то, опять же, можно было бы сделать вывод о том, что уже к середине X в. мцхетскому престолу подчинялись епископии Абхазского царства. Однако, во-первых, церковная титулатура не всегда является хорошим индикатором церковных границ²⁰⁰. Во-вторых, неясным представляется значение самого термина

арх», видна из того факта, что в надписи из Ишханского собора, датированной 954–955 гг., патриархом назван греческий митрополит Трапезунта Василий (*ბილოგავა ვ. მუნგელია* კ. ტაო-კლარჯეთი... გვ. 26). Далее, в одном колофоне Захарии Банского (т. е. Захарии Валашкертского) упомянут некий патриарх Асат, которого Е. Метревели считает епископом Баны (Ibid. P. 98–99; это мнение, однако, не кажется вполне обоснованным: Асат мог быть и Ишханским епископом; деятельность Асата Е. Метревели датирует последней четвертью X в.; подр. см.: *მეტრეველი ე. ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან. თბილისი. 1996. გვ. 171–181*). В любом случае, обоснованным кажется мнение, что как титул патриарха, так и его (поздний?) грузинский эквивалент «мамадмтавар» в грузинской среде вначале не обладал ореолом эксклюзивности, а значит для X в. не приходится вести речи о понимании титула в поздневизантийском смысле и делать из этого далеко идущие выводы. Неубедительным кажется также мнение М. Сургуладзе (*სურგულაძე მ. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ტიტული // საერთაშორისო კონფერენცია „ტაო-კლარჯეთი“: მოხსენებათა თეზისები. რედ. ბ. კულდავა. თბილისი, 2010. გვ. 68–69*) о принятии католикосами Мцхеты патриаршего титула в X в. с одобрения Византии и вследствие проводимой Давидом III Куропалатом (? — 1001) политики, подготавливающей церковное объединение двух грузинских католикосатов, ибо, во-первых, это мнение базируется на идентификации патриарха Иоанна из Пархальской надписи с католикосом Иоанном III Окропиром, что не может считаться доказанным; во-вторых, отношение Византии к объединительным процессам среди грузинских царств и княжеств, выражением чего явилось бы и стремление к церковному объединению, было явно отрицательным, что завершилось присоединением владений Давида к империи; в-третьих, казус патриарха Асата (который должен был быть епископом из Тао) не свидетельствует о стремлении Давида Куропалата к особому возвышению позиций мцхетского католикоса (*ოთხმეზური გ. ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი (პარბლის წარწერა) // საერთაშორისო კონფერენცია „ტაო-კლარჯეთი“: მოხსენებათა თეზისები. რედ. ბ. კულდავა. თბილისი, 2010. გვ. 64–65*). Наконец, не сохранилось никаких греческих источников, поддерживающих мнение М. Сургуладзе.

¹⁹⁶ *ბილოგავა ვ. ოშკი — X ს. მემორიალური ტაძარი. თბილისი, 2006. გვ. 157–167.*

¹⁹⁷ *ოთხმეზური გ. ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი (პარბლის წარწერა) // საერთაშორისო კონფერენცია „ტაო-კლარჯეთი“: მოხსენებათა თეზისები. რედ. ბ. კულდავა. თბილისი, 2010. გვ. 64–65.*

¹⁹⁸ Подробнее см.: *ბილოგავა ვ. ბაღვაშია ფეოდალური სახლის მემორიალური წიგნები და მათი ანდერძ-მოსახსენებლები / Dedicatio. ისტორიულ-ფილოლოგიური მივლინა. თბილისი. 2001. გვ. 284–285.*

¹⁹⁹ См., например, следующий отрывок о матери царя Баграта IV Марии: «Нехорошо матери царей Востока ехать во владения сарацин» (*აბულაძე ა. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი 2. გვ. 144*).

²⁰⁰ К примеру, католикос Абхазии Малахия I Абашидзе (XVI в.) в одной из своих грамот называет себя «Великим мамадмтаваром мамадмтаваров Востока, католикосом

«Восток» в сер. X в., а также возможность экстраполяции данных XI в. на этот период (ср. с эволюцией значения терминов Апхазети и Картли). Характерно, что в колофоне Торникия Эристава (датируемом после 979 г.) из рукописи Ath. Iber. 9, переписанной в Ошк²⁰¹, владетель Тао Давид III Куропалат (? — 1001 г.) назван «куропалатом всего Востока». Ясно, что делать отсюда вывод о подчинении ему всех грузинских царств и княжеств нельзя. Для сер. X в. логичнее видеть в «католикосе Востока» почетный титул, который, однако, лишь указывает на возросшие претензии мцхетских католиков.

Итак, никакого прямого свидетельства о зависимости Абхазского «католикосата» от Мцхеты за начальный период его существования в VIII–X вв. нет²⁰².

Заключение

Подводя итоги наших разысканий, реконструируем вкратце историю Абхазского католикосата до XI в., учитывая всю степень гипотетичности многих событий. В 787 г. исчезает Фасисская митрополия — древняя Церковь Лазского царства, что, очевидно, было связано с провозглашением здесь независимого от Византии царства занявшими незадолго до этого Эгриси владетелями Абхазии, которые учреждают на этой территории новую церковную структуру — предшественницу Абхазского католикосата, не зависимую ни от Константинополя, ни от Мцхеты, но имеющую грузинский («картский») характер. Параллельно ей на севере Абхазского царства с конца IX в. существует византийская грекоязычная иерархия. Границы «Абхазского католикосата» примерно совпадали с границами Абхазского царства в конце VIII в. Центр «католикосата» находился, возможно, сначала в Фасисе (Поти), а позже возможно был перенесен в Кутаиси, столицу Абхазского царства. Версия Бичвинты (Пицунды) как центра «католикосата» уже в VIII–X вв. не может считаться достаточно обоснованной.

В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

всего Севера и Абхазии, Вселенским патриархом» (*ქართულ კათოლიკოსთა ტიტულატურა / შოთა მესხია*, 90: საიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. შემდგ.-რედ. ნ. ვაჩნაძე, თბილისი, 2006. გვ. 183), а другой католикос Абхазии, Евфимий I Сакварелидзе (1578–1616), в одной из гелатских рукописей именуется «Великим патриархом католикосом Абхазии и всей Грузии» (*მეტრეველი რ. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები...* გვ. 142).

²⁰¹ *ქორდანია თ. ქრონიკები*. წიგნი 1. გვ. 107–108; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. საბუნური კოლექცია. ნაკვ. 1. რედ. ე. მეტრეველი. თბილისი, 1986. გვ. 44–47.

²⁰² К аналогичному выводу приходит Б. Кудавა (*კუდავა ბ. აფხაზთა საკათალიკოსოს ისტორიიდან...* გვ. 577).

К ИСТОРИИ СЛАВЯНСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО ОБРЯДА В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД (КОН. IX — НАЧ. X В.): ADDENDA ET CORRIGENDA

А. М. Пентковский

В юбилейном выпуске «Богословских трудов» нами была опубликована статья, посвященная двум славянским канонам архангелу Михаилу (анонимному и составленному священником, впоследствии епископом Константином, одним из сотрудников свт. Климента Охридского — КаМ2 и КаМ8, в соответствии с принятыми в статье сокращениями)¹. Результаты исследования позволили сделать вывод о принадлежности КаМ2 свт. Клименту Охридскому и о вторичности КаМ8 по отношению к КаМ2. Затем, исходя из общепринятого мнения о составлении свт. Климентом Охридским Похвального слова архангелам Михаилу и Гавриилу (ПСамГ в соответствии с принятой в статье сокращениями) для монастыря прп. Наума Охридского², было высказано предположение о связи каждого из рассматриваемых канонов с посвященной архангелу Михаилу церковью в монастыре прп. Наума Охридского. Предложенную локализацию текстов поддерживало, по умолчанию, и общепринятое мнение о посвящении церкви в охридском монастыре свт. Климента вмч. Пантелеимону.

Это мнение основано на единственном свидетельстве греческого Краткого жития свт. Климента, составленного в первой трети XIII в.³, и оно не поддерживается другими агиографическими источниками, так

¹ Пентковский. 2012.

² Общие предположения о связи ПСамГ с посвященным архангелу Михаилу монастырем прп. Наума на Охридском озере были высказаны К. Мирчевым (Мирчев. 1966. С. 421), тогда как К. Куев не сомневался в том, что ПСамГ было составлено Климентом Охридским как епархиальным архиереем (!) в связи с освящением (!) храма архангела Михаила в монастыре прп. Наума (Куев. 1966, С. 222–223). Ср.: Ангелов, Куев, Кодов. 1970. С. 240.

³ Иванов. 1931. С. 318.

как в славянском переводе Краткого жития соответствующий фрагмент текста отсутствует⁴, а в пространном греческом Житии свт. Климента, восходящем к славянскому тексту X в., посвящение монастыря не указано⁵. При этом историко-литургический анализ славянского перевода праздничного богослужебного последования, составленного в XIV в. и совершавшегося в охридском монастыре свт. Климента, показал, что 27 июля, в день памяти вмч. Пантелеимона и свт. Климента Охридского, совершалось праздничное «всенощное бдение» (в соответствии с нормами Иерусалимского устава) свт. Клименту, а не вмч. Пантелеимону как «храмовому святому»⁶. Составленное в X в. славянское богослужебное последование свт. Клименту также свидетельствует, что 27 июля в охридском монастыре совершалась празднование памяти свт. Климента Охридского и рядовая служба вмч. Пантелеимону⁷. Более того, в Охриде и в Охридско-Преспанском регионе имеется только одна церковь, посвященная вмч. Пантелеимону (в охридском селе Велгошти), а также не зафиксировано ни одного топонима и гидронима, зависящего от этого посвящения, что указывает на отсутствие традиции посвящения церквей и монастырей вмч. Пантелеимону, которая могла бы быть обусловлена посвящением охридского монастыря вмч. Пантелеимону.

Не подтверждается и гипотеза о том, что в середине XII в. охридский монастырь свт. Климента стал образцом для монастыря в селении Горно Нерези в окрестностях г. Скопье, административного центра фемы Болгарии, высказанная охридским археологом В. Маленко, который полагал, что церковь в этом монастыре, построенная в 1164 г. и несомненно посвященная вмч. Пантелеимону, воспроизводила церковь охридского монастыря, в том числе и ее посвящение⁸. В действительности же архитектурные планы двух церквей существенно различались — климентовский «пронаос» в церкви на Плаошнике представлял собой обычную четырехстолпную конструкцию, тогда как церковь в Нерези представляет собой бесстолпную конструкцию и в ней отсутствует характерный триконх в алтарной части. Поэтому посвящение церкви 1164 г. в монастыре вмч. Пантелеимона не может свидетельствовать о посвящении охридской церкви.

Таким образом, изучение происходящих из охридского монастыря свт. Климента богослужебных последований на 27 июля, а также анализ посвящений церквей в Охридско-Преспанском регионе приводит к выводу, что монастырская церковь в этом монастыре не могла быть

⁴ Там же. С. 318–319.

⁵ ПЖКл XXIII.67 (*Илев*. 1995. Р. 101: 882–883; *Туницкий*. 1918. С. 126: 21,24), ПЖКл XXV. 71 (*Илев*. 1995. Р. 103:961; *Туницкий*. 1918. С. 132:5), ПЖКл XXVI. 73 (*Илев*. 1995. Р. 104:994; *Туницкий*. 1918. С. 132: 31), ПЖКл XXVII. 75 (*Илев*. 1995. Р. 104:1023; *Туницкий*. 1918. С. 134: 22).

⁶ *Пентковский*. 2013. С. 99.

⁷ Там же. С. 80.

⁸ *Маленко*. 2004. С. 287.

посвящена вмч. Пантелеимону и, следовательно, сведения Краткого жития не соответствуют действительности.

Первые сомнения в справедливости общепринятого мнения о посвящении охридского монастыря вмч. Пантелеимону были высказаны в научной литературе в 1996 г. шуменским археологом П. Георгиевым, предположившим при этом, что монастырь был посвящен св. Клименту, папе Римскому, в котором он видел небесного покровителя свт. Климента Охридского. Это предположение должно было поддерживать отмеченное исследователем наличие похвального слова свт. Клименту, папе Римскому, составленного свт. Климентом Охридским, при отсутствии похвального слова вмч. Пантелеимону, а также смешение памятней свт. Климента Охридского и свт. Климента Римского в охридской традиции⁹. Тем не менее, эта гипотеза не поддерживается результатами историко-литургических исследований, так как анализ богослужебного последования на 25 ноября, отражавшего литургическую традицию охридского монастыря, показал, что 25 ноября, также как и 27 июля, праздновалась память свт. Климента Охридского, а не память свт. Климента, папы Римского¹⁰, причем традиция осеннего празднования была сравнительно поздней. С особой торжественностью память свт. Климента Охридского совершалась 25 ноября в Берате (славянском Велеграде) в Южной Албании, где осеннее празднование было главным, так как на следующий день (26 ноября) совершалась память Собора славянских просветителей (седмочисленников)¹¹. В свою очередь, в Похвальном слове св. Клименту, папе Римскому, составленном свт. Климентом Охридским, не имеется каких-либо свидетельств совершения богослужения в храмовый праздник, в отличие от ПСаМГ¹², а в Охридско-Преспанском регионе отсутствует традиция посвящения церквей св. Клименту, папе Римскому.

* * *

При определении посвящения церкви в монастыре свт. Климента следует учитывать посвящения церквей в Охридско-Преспанском регионе, на которые могло оказывать влияние посвящение церкви в охридском монастыре, причем необходимо принимать во внимание и посвящения церквей XIX–XX вв., так как в старых селениях церкви во многих случаях строились при обветшании построенных ранее зданий и их посвящения, при отсутствии архивных документов о церковном строительстве в средневековый период на территории Македонии, являются единственным источником при определении посвящения церквей, находившихся на этих местах ранее. Кроме того, от посвящений церквей во многих случаях зависели топонимы и микротопонимы.

⁹ Георгиев. 1996. С. 25–27.

¹⁰ Пентковский. 2013. С. 97–98.

¹¹ Там же. С. 104–105; Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский. 2014. С. 29–34.

¹² Подробнее см.: Пентковский. 2012. С. 426.

Обследование Охридско-Преспанского региона показало, что в окрестностях г. Струги находятся несколько церквей, посвященных свт. Клименту Охридскому, что подтверждают местные «славы», обусловленные храмовыми праздниками этих церквей, которые празднуются 27 июля (9 августа по нов. стилю). Так, на окраине села Мислешеве находится посвященная свт. Клименту Охридскому небольшая церковь, построенная во второй половине 1980-х гг. на фундаменте разрушенной еще до Второй мировой войны старой церкви¹³, имевшей это же посвящение. Небольшая церковь, построенная на месте старой церкви в конце XX в. и посвященная свт. Клименту Охридскому, находится на окраине села Вишни. В нескольких километрах от села Горна Белица находится церковь пустынного монастыря «Св. Климент», посвященного свт. Клименту Охридскому, которая была построена, вероятно, в XX в. на месте старой церкви. Сельская церковь в селе Климентани, построенная в 1920-х гг. на фундаменте старой церкви, также посвящена свт. Клименту Охридскому, о чем свидетельствует и находящаяся над входом фреска с его изображением.

Наличие церкви, посвященной свт. Клименту Охридскому, в селе, называемом Климентани, показывает, что название церкви («Св. Климент»), определявшееся ее посвящением, могло быть использовано при создании топонимов. Соответственно, название местности в южной части г. Струга — Климетица, а также название протекавшей там реки — Климетица, не были связаны с нахождением в этом месте легендарной школы, в которой свт. Климент обучал славянскому языку учеников из «Македонии, Мизии и Фракии»¹⁴, а были обусловлены посвящением свт. Клименту Охридскому церкви, ранее там находившейся.

Традиция посвящения церквей свт. Клименту Охридскому появилась в окрестностях г. Струги не ранее второй половины XIV в., так как в Охриде небольшая церковь, посвященная святителю, была построена только в 1378 г.¹⁵. В это же время монастырь на Плаошнике почитательно называли «монастырем владыки нашего святого Климента»¹⁶, а его игумены именовались «игуменами святого Климента»¹⁷. Обусловленность этого названия почитанием свт. Климента Охридского и нахождением в храме чудотворных мощей свт. Климента подтверждает и изменение наименования охридской церкви Богородицы Перивлепты, которая после перенесения в нее раки с мощами свт. Климента в связи с разрушением монастыря на Плаошнике¹⁸ получила устойчивое наименова-

¹³ См. также: *Карта*. 1996. С. 394.

¹⁴ *Мушмов*. 1933. С. 62, 63, 65.

¹⁵ *Иванов*. 1931. С. 42.

¹⁶ Γεδεών. 1896. Σ. 116.

¹⁷ *Mošin*. 1961. P. 185, 229.

¹⁸ *Коцо*. 1986. С. 223–224.

ние «церкви свт. Климента Охридского»¹⁹. При этом многие стружские села принадлежали охридскому монастырю свт. Климента²⁰, а затем — соборной церкви Богородицы Перивлелты, получившей второе устойчивое наименование, что также могло быть причиной появления церквей, посвященных свт. Клименту Охридскому, в стружском регионе. Но, в любом случае, традиция посвящения церквей свт. Клименту Охридскому в окрестностях г. Струги отражает сравнительно поздний этап его почитания и не могла предшествовать обретению его чудотворных мощей, совершенному в первой трети XIII в.²¹.

Любопытно отметить, что рассматриваемой формой почитания свт. Климента было обусловлено и легендарное свидетельство «Сводной зографской грамоты», в которой упоминается о первоначальном намерении посвятить монастырскую церковь «святому Клименту Лихнидонскому»²². Архаичное наименование Охрида Лихнидоном в епископском титуле свт. Климента, имеющееся в тексте Сводной грамоты²³, восходит к его Краткому житию, составленному архиеп. Димитрием Хоматианом²⁴, и вместе с упоминаниями о трех сыновьях «охридского царя Юстиниана», которым Сводная грамота приписывает основание Зографского монастыря²⁵, указывает на тесные связи афонского монастыря с Охридом — «первой Юстинианой», где находился монастырь свт. Климента, и Охридской архиепископией во время составления этого текста²⁶.

* * *

Еще одной особенностью посвящений церквей в Охридско-Преспанском регионе было наличие значительного числа церквей, посвященных архангелу Михаилу, а также топонимов и микротопонимов, обусловленных этим посвящением. Так, на восточном (македонском) берегу Преспанского озера расположено село Асамати, в котором имеется церковь «Св. Архангел», то есть посвященная архангелу Михаилу. Древность посвящения подтверждается названием этого селения, восходящим к устойчивому греческому выражению «ἅγιοι ἀσώματοι» («святые бесплотные [силы]»), которое в византийской традиции использовалось для

¹⁹ Еще в середине XIX в. на это указывал охридский знаток местных церковных древностей Г. Бодлев в примечаниях, сделанных в принадлежавшей ему копии официального кодекса Охридской митрополии (*Шопов, Стрезов*. 1894. С. 562 (№ 2), 563 (№2); *Ристески, Ангеличин-Жура*. 2005. С. 28, 59 (факс. С. 16)). См. также более позднее указание Г. Баласчева (*Баласчев*. 1898. С. XLIII).

²⁰ *Баласчев*. 1898. С. XLII.

²¹ *Пентковский*. 2013. С. 91–92.

²² *Иванов*. 1931. С. 541.

²³ *Δεληκάρι*. 2003. Σ. 71–72.

²⁴ Ср.: *Иванов*. 1931. С. 318.

²⁵ Там же. С. 540, 541.

²⁶ См., например, формуляр прошения игумена зографского монастыря охридскому архиепископу Прохору (1527–1550), названному «нашим омилователем и отцом», об оказании содействия в собирании денег для монастыря (Там же. С. 484–485).

обозначения церкви, посвященной архангелам. Следовательно, название селения (топоним) определялось названием церкви, находившейся в этом селении, как и в случае топонима Климентани. Посвященные архангелу Михаилу церкви имеются также в селе Претор, расположенном вблизи села Асамати, в селе Пустец, находящемся на противоположной (албанской) стороне озера, а также в находящемся на некотором отдалении от восточного берега озера селе Арвати. На южном (албанском) берегу Преспанского озера, недалеко от села Зарошка, находится посвященная архангелу Михаилу пещерная (скальная) церковь, принадлежавшая небольшому средневековому монастырю. Еще одна монастырская церковь, посвященная архангелу Михаилу, находится около селения Брайчино, расположенного на некотором отдалении от восточного берега Преспанского озера.

Два монастыря, посвященные архангелу Михаилу, находятся на берегах Охридского озера. Первый из них, расположенный в южной части Охридского озера недалеко от села Любаништа, был основан около 905 г. прп. Наумом Охридским и его ктиторм был болгарский князь Борис-Михаил. Не позднее XIII в. был основан небольшой пещерный (скальный) монастырь, находящийся в северной части Охридского озера (около села Радожда)²⁷. Несколько церквей, посвященных архангелу Михаилу, имеются в окрестностях г. Струги: небольшая средневековая церковь, посвященная архангелу Михаилу, находилась недалеко от с. Долна Белица в местности, называемой «Арангел»²⁸ (→ Архангел), где недавно было вновь построено небольшое церковное здание; церкви архангела Михаила, построенные (перестроенные?) в XIX в., находятся в стружских селах Ташмаруништа и Брчево. И, наконец, в самом Охриде недалеко от церкви Богородицы Перивлепты в конце XVII в. существовала небольшая церковь, посвященная архангелу Михаилу и называвшаяся «ὁ ταξiάρχης»²⁹.

Рассмотренные посвящение церквей в Охридско-Преспанском регионе приводят к выводам, что в средневековый период для этого региона было типичным не только посвящение церквей и монастырей свт. Клименту Охридскому, наиболее ранним примером которого является посвящение охридской церкви «Мал свети Климент» в 1378 г., но и посвящение церквей и монастырей архангелу Михаилу (или же архангелу Михаилу и другим бесплотным силам), причем последнее было несомненно обусловлено древней и устойчивой традицией, самым ранним и самым известным свидетельством которой является относящееся к 905 г. посвящение церкви в монастыре прп. Наума на Охридском озере. Тем не менее возможный вывод о том, что посвящения церквей архангелу Михаилу в Охридско-Преспанском регионе были обусловлены

²⁷ *Суботик*. 1980. С. 21–24; *Карта*. 1996. С. 397.

²⁸ *Карта*. 1996. С. 392.

²⁹ *Снегаров*. 1932. С. 529. Ср.: *Ристески, Ангеличин-Жура*. 2005. С. 56 (факс. С. 13).

влиянием монастыря прп. Наума и его традиции, не соответствует действительности, так как из этого вывода должно следовать, что определяющее влияние на этот регион имела традиция монастыря прп. Наума, а с охридским монастырем связаны только относительно поздние и вторичные посвящения церквей самому свт. Клименту.

Однако охридский монастырь свт. Климента был не только центром почитания просветителя славян, но и самым первым славянским монастырем в регионе. Более того, сопоставление объемно-пространственных планировок и композиций первоначальных церквей в монастыре прп. Наума и в монастыре свт. Климента показало, что первая церковь воспроизводила вторую³⁰. В таком случае существование особых духовных связей между прп. Наумом и свт. Климентом, отмеченное в славянском Житии прп. Наума Охридского³¹, с одной стороны, и вторичность посвященной архангелу Михаилу церкви в монастыре преподобного Наума по отношению к церкви в монастыре святителя Климента при наличии в Охридско-Преспанском регионе устойчивой традиции посвящения церквей и монастырей архангелу Михаилу, с другой стороны, приводят к выводу о том, что посвящение церкви архангелу Михаилу в монастыре прп. Наума было обусловлено соответствующим посвящением церкви в охридском монастыре свт. Климента, так как прп. Наум воспроизводил не только архитектурный облик, но и все устройство охридского монастыря свт. Климента, в том числе и посвящение церкви. Поэтому древняя традиция посвящения монастырей и церквей архангелу Михаилу и другим бесплотным силам, зафиксированная в Охридско-Преспанском регионе, восходит не к монастырю прп. Наума, а к охридскому монастырю свт. Климента, т.е. она определялась посвящением церкви архангелу Михаилу в первом славянском монастыре, основанном в этом регионе.

Достоверность полученного результата подтверждает и Похвальное слово архангелам Михаилу и Гавриилу (ПСамГ), составленное свт. Климентом и связанное с богослужением в праздник обновления (ежегодного воспоминания дня освящения) храма архангела Михаила, на что указывают имеющиеся в этом Слове смысловые акценты на 7–10 стихах XXIII псалма, который при совершении чинопоследования обновления храма пели во время входа в храм на литургии³². Соответственно, свт. Климент предназначал ПСамГ для посвященной архангелу Михаилу церкви в своем охридском монастыре, а не для церкви в монастыре прп. Наума, как предполагалось ранее (см. выше), что не исключало использования этого текста как в монастыре прп. Наума, так и в других славянских монастырях, церкви в которых были посвящены архангелу Михаилу.

³⁰ Коцо. 1966. С. 93.

³¹ Иванов. 1931. С. 306.

³² Подробнее см.: Пентковский. 2012. С. 426.

* * *

Определение посвящения церкви в охридском монастыре свт. Климента и установление связи Похвального слова архангелам Михаилу и Гавриилу (ПСамГ) с этим монастырем приводит к необходимости пересмотра локализации славянского канона архангелу Михаилу (КаМ2) и связанных с ним стихир и седальнов, составленных свт. Климентом Охридским, которые ранее были отнесены к монастырю прп. Наума. Если ПСамГ было предназначено для церкви в охридском монастыре свт. Климента, то для этой же церкви предназначались и связанные с ПСамГ указанные гимнографические произведения. Соответственно, «святой дом» архангела Михаила, в котором совершалось празднество и который упоминается в КаМ2, — это не церковь архангела Михаила в монастыре прп. Наума, как предполагалось в предшествующей статье, а церковь архангела Михаила в охридском монастыре свт. Климента.

Появление на Охридском озере в кон. IX — нач. X вв. двух сходных между собой монастырей, церкви в которых были посвящены архангелу Михаилу, ставит вопрос о причинах этого посвящения. Можно предполагать, что выбор посвящения для монастыря свт. Климента определяла предшествующая моравско-паннонская традиция с характерным для латинском Западе почитанием архангела Михаила³³, под влиянием которого каменная ротонда, посвященная архангелу Михаилу, была построена в третьей четверти VIII в. в моравском Велеграде³⁴, а в Блатенском княжестве каменная церковь архангела Михаила была построена в 865 г. в одном из владений князя Коцела, называвшемся *Ortahu* (совр. *Veszprém*)³⁵.

В действительности же ситуация была более сложной, так как охридский монастырь свт. Климента был построен на земельном участке, предоставленном свт. Клименту князем Борисом-Михаилом в связи организацией славянских церковных школ в Кутмичевце (на территории Южной Албании и Юго-западной Македонии)³⁶ и при его финансовой поддержке, о чем свидетельствует Житие: «ибо он (Климент — А. П.) и собственность (κτῆσις) имел от верных князей и царей»³⁷. Судя по всему, этот монастырь не входил в число епархиальных монастырей, подчинявшихся правящему архиерею местной епархии, и его следует рассматривать как ктиторийский монастырь болгарского правителя, вследствие чего монастырь должен был иметь особый канонический статус, подобный статусу императорских ктиторийских монастырей в Византии³⁸. Ана-

³³ Исаченко. 1963. С. 63–64.

³⁴ Находилась в местности «*Na Dedině*». Подробнее см.: *Hrubý*. 1965. S. 184–190.

³⁵ *Conversio XII (Wolfram)*. 1979. S. 56–57).

³⁶ ПЖКл XVII. 53–54 (*Iliev*. 1995. P. 98:736–745; *Туницкий*. 1918. С. 118:3–11).

³⁷ ПЖКл XXVI. 74 (*Iliev*. 1995. P. 104:1011; *Туницкий*. 1918. С. 134:12–13).

³⁸ Ср. *Meester*. 1942. P. 8–9, 102–103, 104. Отнесение монастыря свт. Климента к особому типу ктиторийских монастырей, основанных частными лицами (*private religious foundation*), действительности не соответствует, и даже погребение свт. Климента в основанном им монастыре, рассматриваемое как основное доказательство (*Kostova*.

логичный статус должен был иметь и монастырь прп. Наума, ктиторм которого также был болгарский правитель³⁹. Поэтому посвящение этих двух монастырей следует связывать с князем Борисом, нареченным при крещении Михаилом. Из Жития тивериупольских мучеников, составленного охридским архиепископом Феофилактом, известно, что христианское имя принявшего крещение болгарского правителя определялось именем византийского императора⁴⁰, но молодой император Михаил III (842–867) не мог быть патрональным святым. Поэтому небесным покровителем князя Бориса-Михаила был архангел Михаил, который был патрональным святым византийского императора и которому болгарский правитель уподоблен в Пространном житии свт. Климента⁴¹.

Тем не менее строительство двух ктиторских монастырей архангела Михаила на берегах Охридского озера не являлось выражением особого почтения свт. Климента и прп. Наума к болгарскому правителю, а также не имело прямого отношения к религиозному благочестию князя Бориса-Михаила. Каждый из этих монастырей должен был занимать особое место в политическом проекте болгарского правителя в крайней западной части I Болгарского царства, основными целями которого было ослабление византийского церковного влияния, консолидация славянского населения региона и активная интеграция новых территорий, заселенных славянами, в состав I Болгарского царства⁴². Суть же проекта состояла в организации в этом регионе славянских церковных структур, возглавляемых епископами, в которых богослужение совершалось на церковнославянском языке⁴³, что должно было приводить к деэллинизации славянского населения, ранее связанного с византийскими церковными структурами и принимавшего участие в богослужении на греческом языке.

В силу особого канонического статуса двух рассматриваемых монастырей власть местного (резидентного) епископа в них была существенно ограничена, что позволяло беспрепятственно заниматься переводами богослужебных книг на церковнославянский язык и использовать их в богослужении, осуществлять соответствующую подготовку славянских кандидатов для последующего рукоположения в священно- и церковнослужители для служения в славянских церковных структурах на территории западной части I Болгарского царства, а также совершать эти

2006. Р. 594), с формальной точки зрения было обусловлено отсутствием кафедрального собора в славянской епископии свт. Климента (*Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский*. 2014. С. 13), а не реализацией ктиторского права.

³⁹ Подробнее см.: *Пентковский*. 2012. С. 429.

⁴⁰ *Martyrium*, 34 (*Theophylactus*. 1865. Col. 200B).

⁴¹ ПЖКл XVII. 53 (*Илев*. 1995. Р. 98: 727–728; *Туницкий*. 1918. С. 116:24–25).

⁴² Ср.: *Пентковский*. 2012. С. 424.

⁴³ Наличие славянской церковной структуры на уровне епископии было необходимым условием для формирования и развития славянского богослужения (*Туницкий*. 1913. С. 226).

рукоположения. Независимые от епархиальных архиереев и неразрывно связанные со славянскими церковными школами, славянским богослужением и славянским просвещением в Кутмичевице монастыри архангела Михаила были структурообразующими элементами «славянского проекта» князя Бориса-Михаила на его начальном этапе. Освящение церкви в монастыре прп. Наума в 905 г. должен был совершать свт. Климент Охридский, но не в статусе епархиального архиерея, как предполагалось ранее⁴⁴, а в статусе главы славянской епископии на территории Кутмичевицы и руководителя церковной составляющей «славянского проекта». Поэтому посвящение монастырей свт. Климента и прп. Наума архангелу Михаилу изначально могло указывать на особый статус и высокое покровительство этих обителей, а позднее стало «знаком» славянского монашества и славянского богослужения.

* * *

Вывод о посвящении церкви в охридском монастыре свт. Климента архангелу Михаилу получил независимое подтверждение при проведении археологического изучения средневековых церквей в долине р. Шушица (Южная Албания). В этой плодородной долине, заселенной в IX–X вв. в основном славянами, в результате предварительных археологических раскопок были выявлены основания одноапсидной четырехстолпной крестово-купольной церкви с притвором (нартексом) кон. IX — нач. X в., объемно-пространственная композиция и планировка которой совпадала с соответствующими характеристиками «пронаоса», пристроенного свт. Климентом в нач. X в. к первоначальной триконхальной церкви в монастыре на Плаошнике⁴⁵. Название местности, в которой находилась эта церковь — Асомат, совпадающее с названием села на берегу Преспанского озера, где находилась церковь архангела Михаила, свидетельствует, что найденная церковь, как и церковь в охридском монастыре свт. Климента, была посвящена архангелу Михаилу.

В этой же самой местности в средневековый период находилось славянское селение Велица/Вельча, название которого соотносится с топонимом *Velitza*, упоминающимся в Пространном житии свт. Климента в связи с его епископским служением, что, в свою очередь, позволило высказать предположение о нахождении в этом месте центра церковной организации свт. Климента⁴⁶. Локализация климентовской Велицы в долине р. Шушицы в Южной Албании соответствует основным характеристикам территории, на которой должен был совершать епископское служение свт. Климент, в том числе: нахождение на территории I Болгарского царства, причем в той его части, где располагались монастыри свт. Климента и прп. Наума; нахождение на территории предшествующего

⁴⁴ Пентковский. 2012. С. 429.

⁴⁵ Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский. 2014. С. 23.

⁴⁶ Там же. С. 25–27.

учительского служения свт. Климента в Кутмичевице, то есть на территории Южной Албании; нахождение на территории славяно-греческой контактной зоны, где существовала устойчивая традиция совершения богослужения по византийскому обряду на греческом языке; нахождение в географической близости к Южной Италии⁴⁷.

Однако во второй половине IX в. на территориях Южной Албании, входивших в состав I Болгарского царства, ко времени епископской хиротонии свт. Климента в 893 г. уже действовали территориальные церковные структуры (епархии). Архиепископ Феофилакт Охридский дважды упоминает о семи кафедральных соборах, построенных князем Борисом-Михаилом вскоре после крещения⁴⁸, то есть болгарский правитель довольно быстро приступил к организации епархий, которые первоначально зависели от константинопольского патриарха, рукополагавшего и посылавшего священнослужителей. О наличии на территории I Болгарского царства епископов и священников из Византии свидетельствуют послания римского папы Адриана II (867–872 гг.), направленные в 871 г. императору Василию и патриарху Игнатию, а также послания римского папы Иоанна VIII (872–882), который в 872–873 гг. сообщал болгарскому князю Борису-Михаилу о намерении отлучить и предать анафеме греческих епископов и клириков, совершавших служение на территории I Болгарского царства, а в письме хорватскому князю Домагою отмечал, что на этой территории действует архиепископ, посланный патриархом Игнатием; в 874–875 гг. убеждал болгарского правителя не принимать епископов, посылаемых из Византии; в 878 г. требовал от константинопольского патриарха Игнатия в тридцатидневный срок отозвать с болгарской территории византийских епископов и клириков, к которым также обращался с аналогичным требованием, а в 879 г. требовал уже от патриарха Фотия, чтобы византийские епископы и священники покинули «болгарский диоцез»⁴⁹. Наконец, решение Константинопольского Собора 879–880 гг. о том, что константинопольский патриарх не совершает рукоположения епископов и священников для служения на территории I Болгарского царства⁵⁰, свидетельствует о неисполнении византийскими епископами и клириками требований римского понтифика.

О местонахождении семи соборов и расположении епархий на территории I Болгарского царства в последней трети IX в. высказывались различные мнения⁵¹, но результаты археологических исследований и свиде-

⁴⁷ Там же. С. 11–12.

⁴⁸ ПЖКл XXIII.67 (*Илев*. 1995. Р. 101: 885–886; *Туницкий*. 1918. С. 126: 23–24); *Gautier*. 1986. Р. 205:35–36.

⁴⁹ *Дуйчев, Войнов, Лишев, Примов*. 1960. С. 129–130, 137–138, 145, 153–154, 156–157, 172.

⁵⁰ *Mansi*. 1772. Col. 488A.

⁵¹ Так, В. Златарский полагал, что центры семи епархий находились в Дристре (Силистре), Филиппополе (Пловдиве), Сердице (Софии), Охриде, Брегалнице, Мораве и Провате (*Златарский*. 1927. С. 207–214), тогда как по мнению В. Позелева количество

тельства источников позволяют утверждать, что епархиальные центры несомненно находились в Главинице (Ballsh)⁵², где была обнаружена колонна с памятной надписью о крещении князя Бориса-Михаила⁵³, в Деволе, где был построен один из семи соборов⁵⁴, и в Дристре (Силистра), где находилась архиепископия⁵⁵. При организации в 1019–1020 гг. архиепископии Болгарии, которая была правопреемницей предшествующей церковной организации и должна была унаследовать ее структуру, Главиница и Дристр получили максимально возможное число клириков, тогда как из Деволы, находившегося в относительной близости от Охрида, епархиальный центр был перенесен в Касторию, получившую такое же число клириков⁵⁶. Если же рассматривать максимальное число клириков (40), установленное для церковного центра в грамотах 1019–1020 гг., как необходимое условие принадлежности к семи церковным центрам I Болгарского царства, в которых по указанию князя Бориса-Михаила были построены или реконструированы кафедральные соборы, то в конце IX в. епархиальные центры должны были также находиться в Белграде⁵⁷, Софии⁵⁸ и Нише⁵⁹.

епархий было больше и их центры находились в Плиске (архиепископия), Дристре (Силистре), Филиппополе (Пловдиве), Сердике (Софии), Бдине (Видине), Скопье, Нише, Провате, Девелте, Мораве, Охриде, Тивериуполе и Белграде (Гюзелев. 2014. С. 237–238. Ср.: Сьбев. 1987. С. 256). Подробнее см.: Kizev. 1988.

⁵² В последней трети IX в. в Главинице новая базилика была построена на фундаменте разрушенной трехапсидной базилики V–VI вв. (Мицај. 2002; Мицај, Hobdari. 2004. F. 190–194, 198–207).

⁵³ Златарски. 1923.

⁵⁴ В послании охридского архиепископа Феофилакта указывается, что в Деволе был построен один из семи кафедральных соборов (Gautier. 1986. P. 205:35–36). Местоположение средневекового Деволы, который находился около селения Звезда (Zvezdë) в Корчанском регионе, сомнений не вызывает, однако раскопки и зондажи там не проводились, а при обследовании местности в ноябре 2014 г., проведенном албанороссийской группой (проф. д-р Скендер Мучай (Skënder Muçaj), проф. д-р Алексей Пентковский, магистр Суеля Джуери (Suela Xhyheri)) локализовать местоположение этой базилики не удалось.

⁵⁵ В конце IX в. в Дристре была построена трехапсидная базилика, которая изначально выполняла функции архиепископии (Ангелова, 2003. С. 21–25, 30–31, 35–44; Атанасов, 2007. С. 138–149).

⁵⁶ Иванов. 1931. С. 551, 557.

⁵⁷ Там же. С. 553–554. Епископский центр в Белграде также упоминается в послании римского папы Иоанна VIII от 16 апреля 878 г. (Дуйчев, Войнов, Лишев, Примов. 1960. С. 151).

⁵⁸ Иванов. 1931. С. 553–554; Данчева-Василева, 2008. С. 29–30. Дополнительным подтверждением нахождения епархиального центра в Софии при князе Борисе-Михаиле может служить кратковременное пребывание там болгарского патриарха после ухода из Дристра/Силистры в начале 70-х гг. X в. (Иванов. 1931. С. 557). Базилика «Св. София» была реконструирована либо после крещения князя Бориса-Михаила, как традиционно принято считать (Филов. 1913. С. 146–147), либо в 730–811 г. (Fingarova. 2011. S. 151–158), однако последняя датировка во многом определяется греческой надписью, содержащей пожелание многолетия патриарху.

⁵⁹ Иванов. 1931. С. 553. Вероятно, в конце IX в. Ниш был центром большой Моравской епархии, охватывавшей долину реки Моравы, о которой имеются различные косвенные

Остается открытым вопрос о наличии в последней трети IX в. епархиальных центров в Скопье и в Охриде, потому что сведения о наличии епископов и, соответственно, епископских кафедр в этих городах во 2-й половине IX — X вв. отсутствуют⁶⁰, а после 1018 г. их статус существенно изменился, так как они стали административным и церковным центрами византийской фемы Болгарии. Еще один епархиальный центр в конце IX в. должен был находиться в регионе Брегалницы⁶¹, однако уже в 1019 г. на территории древней брегалницкой епархии существовали по меньшей мере две епархии — с центрами в Моровизде (совр. Мордовис) и в Струмице⁶², причем позднее епархиальный центр был перенесен из Моровизды (средняя Брегалница) в Малешево (верхняя Брегалница)⁶³. Следовательно, первоначальная структура Охридской архиепископии, отраженная в грамотах императора Василия 1019–1020 гг., не воспроизводила структуру церковной организации во время царя Самуила (на рубеже X–XI вв.) и тем более структуру церковной организации князя Бориса-Михаила (в последней трети IX в.)⁶⁴.

упоминания и которая уже при организации архиепископии Болгарии в 1019–1020 гг. была разделена на две епархии с центрами в Нише и Браничево (Там же. С. 553), а после ее реорганизации во второй половине XI в. — на три епархии с центрами в Нише, Браничево и Видине (См. сформированный во 2-й пол. XI — 1-й пол. XII в. список епископов, подчиненных архиепископу Болгарии (Gelzer. 1892. S. 257:224, 226, 228) и его более позднюю редакцию (Darrouzès. 1981. P. 372:843, 845, 847)).

⁶⁰ Епископ Γαβριήλ Ἀχρίδης, подписавший решения Константинопольского Собора 879–880 гг., был епископом на кафедре, которая находилась во Фракии и входила в состав Филиппопольской митрополии (Δεληκάρι. 2010. Σ. 181–183).

⁶¹ О Брегалницкой епископии, существовавшей в конце IX в., дважды упоминает охридский архиепископ Феофилакт в Житии тивериупольских мучеников (Martyrium. 37, 48 (Theophylactus. 1865. Col. 204B, 213B)). По предположению Б. Алексовой, центр епископии находился около с. Кале (Крупиште), где обнаружены основания базилики, построенной во 2-й пол. IX — нач. X в. (Алексова. 1989. С. 74–75, 88–104, 277–284; Карта. 1996. С. 436–437), однако имеются серьезные сомнения относительно датировки и интерпретации этого объекта (Микулчиќ. 2009. С. 108–110).

⁶² Иванов. 1931. С. 553.

⁶³ Gelzer. 1892. S. 257:219; Darrouzès. 1981. P. 371:838.

⁶⁴ Церковные структуры в югозападной части Балканского полуострова в XI в. были достаточно гибкими и быстро меняли свою структуру и очертания (Снегаров. 1924. С. 188–192), следуя социально-политическим и церковно-административным изменениям. Уже при организации архиепископии Болгарии в ее состав не входили созданные при князе Борисе-Михаиле Девольская и Брегалницкая епархии (см. выше), а в посланиях архиепископа Феофилакта Охридского (1088/92–1120/26) упоминаются шесть епархий, отсутствующие в грамотах императора Василия 1019–1020 г.: Видинская (Gautier. 1986. P. 295:8–9, 323:1), Дебарская (Ibid. P. 561:1), Девольская (Ibid. P. 203:6), Канинская (Ibid. P. 245:20), Малешевская (Ibid. P. 459:40) и Сланицкая (Ibid. P. 295:9). Пять из них были образованы в результате разделения существовавших епархий (Prinzing. 2012. С. 364–365), тогда как Малешовская епархия представляла собой обновленную Моровиздскую епархию, и все эти 6 епархий находятся в списке епархий реформированной архиепископии Болгарии (Αἱ ὑποκεῖμενοι ἐπισκοπαὶ τῇ θρόνῳ τῆς Βουλγαρίας (Gelzer. 1892. S. 256:213 — 257:237)). Ее новая структура существенно отличалась от первоначальной структуры, определявшейся грамотами императора

Все указанные епархиальные центры, созданные при князе Борисе-Михаиле, находились в таких местах, где в IV–VI вв. находились епископские кафедры и были построены базилики, то есть болгарский правитель при поддержке константинопольского патриарха восстанавливал части церковной структуры, ранее существовавшей на Балканах, что подтверждается и свидетельством архиепископа Феофилакта Охридского о восстановлении ранее разрушенных храмов⁶⁵. Распределение же соборных храмов по территории I Болгарского царства — по Дунаю (Белград, Дристр) и вдоль южной границы (Главиница, Девол, Брегалница) — вполне соответствует образному высказыванию архиепископа Феофилакта о символическом «опоясывании» (περιζώνυμι) ими территории болгарского государства⁶⁶.

В таком случае епископия свт. Климента, о которой неоднократно упоминается в его Пространном житии⁶⁷, представляла собой не славянскую епархию, устроенную по территориальному принципу (диоцез), как предполагалось ранее⁶⁸, а этническую (славянскую) епископию, которая существовала и действовала на территории Кутмичевицы независимо от епархий с центрами в Главинице и Девол⁶⁹. Более того, создание отдельной славянской епархии, которое было возможно только через разделение уже существовавших епархий, неизбежно привело бы к ограничению деятельности «славянского епископа» территорией новоучрежденной епархии и к локализации «славянского проекта», тогда как собственная и непосредственная власть свт. Климента распространялась

Василия, так как в реформированную архиепископию не входили епархии, включенные в первоначальный состав архиепископии Болгарии второй и третьей грамотами императора Василия (Иванов. 1931. С. 555–562), за исключением епархии с центром в Ресе, а также отмеченные в первой грамоте Могленская и Сервийская епархии (Там же. С. 551, 554), т. е. те епархии, которые до 1018 г. принадлежали Фессалоникийской, Ларисской и Навпактской и Диррахийской митрополиям. Таким образом, вслед за фактическим прекращением существования фемы («катепаната») Болгарии в середине XI в. (Литаврин. 1960. С. 272) последовала реорганизация церковных структур на этой территории и во второй половине XI в. архиепископия Болгарии перестала существовать в своем первоначальном составе, определенном в 1019–1020 гг. императором Василием II. Именно тогда в составе архиепископии появились новые епархии (Видинская, Дебарская, Деволская, Гревенская, Канинская, Малешевская и Сланицкая), а также этническая епископия влахов (Gelzer. 1892. S. 257:219, 228, 232–237). В таком составе архиепископия Болгарии существовала и во второй половине XII в. (Τὰς τῶν θρόνων τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς ἤτοι πάσης Βουλγαρίας (Darrouzès. 1981. P. 371:838, 372:47, 851–856)), однако в конце этого столетия некоторые епархии (например, Софийская и Кюстендилская) были присоединены к Тырновской архиепископии, созданной в 1185 г. и не имевшей до 1235 г. урегулированного канонического статуса.

⁶⁵ Martyrium, 35 (*Theophylactus*. 1865. Col. 200D).

⁶⁶ ПЖКл XXIII.67 (Илев. 1995. P. 101: 8886; Туницкий. 1918. С. 126:24).

⁶⁷ ПЖКл XXI.63 (Илев. 1995. P. 100:834; Туницкий. 1918. С. 124:8), ПЖКл XXIII.67 (Илев. 1995. P. 101:884; Туницкий. 1918. С. 126:23), ПЖКл XXV.71 (Илев. 1995. P. 102:942; Туницкий. 1918. С. 130:14–15), ПЖКл XXVI.74 (Илев. 1995. P. 104:1008; Туницкий. 1918. С. 134:10).

⁶⁸ Пентковский. 2012. С. 424–425, 430–431.

⁶⁹ Мучай, Джурери, Ристани, Пентковский. 2014. С. 14.

на клириков, которые совершали богослужение на церковно-славянском языке, и на мирян, которые принимали в нем участие, проживавших в пределах определенного региона, который мог не соответствовать административному и церковному делению I Болгарского царства, а также на славянские монастыри и славянских монашествующих, находившихся в этом регионе.

К этому же особому типу церковной организации должна была принадлежать и славянская епископия в Деволом регионе, о которой упоминается в славянском Житии прп. Наума и которую возглавлял *четвертый* славянский епископ Михаил, ученик свт. Климента⁷⁰. Порядковый номер славянского епископа, указанный в источнике, относился не к резидентным епископам Девольской епархии, а к славянским епископам, возглавлявшим славянские епископии в югозападной части I Болгарского царства, причем первым епископом славянского языка был свт. Климент Охридский. В заглавии греческого Пространного жития, основанного на несохранившемся славянском источнике, свт. Климент назван «епископом болгар»⁷¹, тогда как в тексте — «первым епископом языка болгар»⁷². Принимая во внимание отождествление составителем Жития «болгарского» и «славянского» народов⁷³, а также епископский титул («епископ словенский»), сохранившийся в заглавиях некоторых поучений свт. Климента⁷⁴, и наименование еп. Марка из славянской епископии в Деволом регионе («епископъ въ словенский языкъ»), имеющееся в славянском Житии прп. Наума⁷⁵, следует признать тождественность греческих титулов «епископ болгар» и «епископ языка (народа) болгар», с одной стороны, и славянского титула «епископъ въ словенский языкъ», с другой. Более того, именование славян «болгарами» в составленных охридскими архиепископами греческих житиях свт. Климента определялось византийской терминологией, использовавшейся в XI–XII вв. в византийской архиепископии Болгарии и на территории византийской фемы Болгария⁷⁶, а не самоидентификацией славянского населения на территории Западной Македонии и Южной Албании в IX–X столетиях.

Если же свт. Климент был первым славянским епископом, а еп. Марк — четвертым, то вторым славянским епископом несомненно был рукоположенный не позднее 907 г. епископ Константин, который вместе со свт. Климентом и прп. Наумом принимал активное участие в создании корпуса славянских богослужебных книг⁷⁷ и, вероятно, в подготовке

⁷⁰ четвъртий епископъ въ словенскій языкъ (Иванов. 1931. С. 307).

⁷¹ ἐπίσκοπος Βουλγαρίων: Илев. 1995. Р. 81:882–884; Туницкий, 1918. С. 65:2–3.

⁷² Βουλγαρίων ὑλότητι πρῶτος ἐπίσκοπος; ПЖКл XX.62 (Илев. 1995. Р. 100:817–818; Туницкий, 1918. С. 122:16–17).

⁷³ ПЖКл II.5 (Илев. 1995. Р. 82:41; Туницкий. 1918. С. 68:24).

⁷⁴ Ангелов, Куев, Кодов. 1970. С. 56, 76, 246, 249, 251, 253, 256, 258, 261, 264.

⁷⁵ Иванов. 1931. С. 307.

⁷⁶ Коматина. 2012. С. 54–55.

⁷⁷ Попов. 1995. С. 108–109.

славянских священнослужителей. Вопрос о местоположении епископии, возглавляемой еп. Константином, имеет принципиальное значение не только для истории славянских церковных организаций, но и для славянской филологии, так как с его именем связаны многие оригинальные и переводные произведения, в том числе и КаМ8. Распространенное мнение о нахождении еп. Константина на Преславской кафедре было впервые высказано П. Шафариком без каких либо оснований⁷⁸ и до настоящего времени никаких подтверждений не получило⁷⁹. Недостоверными являются и утверждения Э. Георгиева, отождествлявшего «попа»/«пресвитера» Константина с неким священником, по преданию оставленным свт. Мефодием в Константинополе, на основании того, что в это время Константин тоже был священником⁸⁰, а также определявшего место выполнения перевода «Четырех книг против ариан» на основании сведений о месте выполнения одного из списков этого перевода⁸¹ или же связывавшего деятельность прп. Наума с Плиской и Преславом на основании упоминания о нем в предисловии к «Учительному евангелию» и одновременно относившего к Преславу деятельность пресвитера Константина на основании того, что там находился прп. Наум и там был выполнен перевод «Четырех книг против ариан»⁸².

Более того, из утверждения о том, что кафедра епископа Константина находилась в Преславе, где, по общепринятому мнению, после 893 г. находилась столица I Болгарского царства, необходимо следует, что славянский епископ Константин не только был столичным епископом и правящим архиереем Преславской епархии, но и являлся первым славянским предстоятелем Болгарской церкви и, соответственно, должен был иметь титул архиепископа, однако епископ Константин не входит в число известных архиепископов Болгарии⁸³ и его архиепископский титул нигде не упоминается. По своему статусу (архи)епископ Константин должен был занимать архиепископскую резиденцию около дворцовой базилики в Преславе, хорошо известную по археологическим исследованиям⁸⁴, где и должен был переводить «Четыре слов против ариан». Более того, в его непосредственном подчинении должны были находиться все епископы, возглавлявшие епархии на территории I Болгарского царства, в том числе и свт. Климент, с 893 г. возглавлявший славянскую епископию в западной части I Болгарского царства. Наконец, (архи)епископ Константин должен был совершать в преславском кафедральном

⁷⁸ Шафарик. 1848. С. 49.

⁷⁹ Даже В. Златарский осторожно предполагал, что кафедра Константина находилась в северо-восточной Болгарии (Златарски. 1927. С. 350).

⁸⁰ Георгиев. 1955. С. 45 = Георгиев. 1962. С. 64.

⁸¹ Георгиев. 1955. С. 46 = Георгиев. 1962. С. 65.

⁸² Георгиев. 1962. С. 82, 158, 166–167.

⁸³ См., напр.: Божилев. 2011. С. 25–28.

⁸⁴ Овчаров, Аладжов, Овчаров. 1991. С. 34–43, 49, 117–118.

соборе, соединенном с архиепископией крытым переходом⁸⁵, богослужение на славянском языке с использованием переводных и оригинальных славянских богослужебных текстов, а также обеспечивать регулярное использование славянского языка в богослужении как в Преславской епархии, так и в церковной организации I Болгарского царства в целом. Однако утверждение о том, что славянский епископ Константин являлся главой церковной организации I Болгарского царства действительности не соответствует, и поэтому ошибочным является утверждение о нахождении кафедры епископа Константина в Преславе.

Тем не менее нахождение епископа Константина на столичной кафедре и его деятельность в Плиске и Преславе является одним из фундаментальных понятий в болгарском литературоведении и в современной болгарской историографии, где пресвитер, а затем епископ Константин, именуемый Преславским, рассматривается как один из основоположников Преславской книжной школы⁸⁶, а его сочинения и переводы используются в качестве одного из основных источников для характеристики книжного языка и книжности Плиски и Преслава в конце IX — начале X вв.⁸⁷ Однако при определении местонахождения церковной организации, возглавлявшейся епископом Константином, необходимо учитывать, что она, подобно созданной в 893 г. церковной организации свт. Климента, представляла собой не территориальную епархию, а этническую (славянскую) епископию⁸⁸. Поэтому, принимая во внимание устойчивое средневековое предание о некоем Константине, который проповедовал славянам в долине реки Брегалници и использовал славянские книги, отраженное, в частности, в «Солунской легенде» и в Кратком житии Константина-Кирилла («Успение Кирилла»), и известное смешение еп. Константина со славянским просветителем Кириллом-Константином в средневековый период, а также учитывая наличие в регионе Брегалници особого храма, построенного по указанию князя Бориса-Михаила, богослужение в котором совершалось на славянском языке⁸⁹, следует вернуться к предположению А. И. Соболевского о том, что деятельность еп. Константина была связана с регионом Брегалници⁹⁰, точнее, средней Брегалници (Кочани—Штип), где и должен был находиться центр его славянской епископии.

⁸⁵ Там же. С. 13–28.

⁸⁶ См., напр.: *Златарски*. 1927. С. 346–347, 350; *Георгиев*. 1955. С. 44 = *Георгиев*, 1995. С. 10; *Грашева, Славова*. 2003. С. 314; *Стойкова*. 2009. С. 244, 245; *Божилев, Гюзелев*. 1999. С. 219–220.

⁸⁷ См., напр.: *Гълъбов*. 1980. С. 22–25, 74; *Тихова*. 1995. С. 331; *Тихова*. 1996. С. 64–65; *Минчева*. 1993. С. 105–106; *Минчева*. 1997. С. 17–18; *Йовчева*. 2014. С. 29.

⁸⁸ По этой причине не соответствует действительности предположение о нахождении епископа Константина на Деволской кафедре или же в какой-либо славянской епархии в окрестностях Деволы (*Пентковский*. 2012. С. 430).

⁸⁹ *Martyrium*. 42 (*Theophylactus*. 1865. Col. 208D).

⁹⁰ *Соболевский*. 1910. С. 131.

Косвенным подтверждением этого предположения является наличие в долине реки Брегальницы ранней и устойчивой традиции посвящения церквей архангелу Михаилу, сопоставимой с выявленной в Охридско-Преспанском регионе, происхождение которой следует связывать с деятельностью еп. Константина, который продолжал в своей епископии традиции свт. Климента и прп. Наума, а также составил канон архангелу Михаилу (КаМ8). Так, еще в XI в. пустынный монастырь архангела Михаила был основан прп. Гавриилом Лесновским в верховьях р. Злетовки, впадающей в р. Брегальницу. Две посвященных архангелу Михаилу церкви XIV в. находятся около средневековой крепости в г. Штип⁹¹, построенная в XVIII в. церковь архангела Михаила имеется в с. Спанчево, а в г. Виница на месте посвященной архангелу Михаилу старой церкви середины XIX в. была построена новая церковь. Еще одна небольшая церковь архангела Михаила XVII–XVIII вв. находится в верхнем течении р. Брегальницы около с. Драмче (Делчевско).

В таком случае славянский канон архангелу Михаилу, составленный епископом Константином (КаМ8) по образцу канона свт. Климента (КаМ2), был предназначен не для церкви в монастыре прп. Наума, как предполагалось ранее⁹², а для церкви архангела Михаила в его славянской епископии на Брегальнице, тогда как в монастыре прп. Наума использовались похвальное слово и канон архангелу Михаилу (ПСамГ и КаМ2), составленные свт. Климентом. Соответственно, четыре упоминания о «доме» и церкви архангела Михаила, имеющиеся в КаМ8 (в третьем тропаре III песни, в первом и седьмом тропарях VII песни, во втором тропаре IX песни), относятся к церкви и монастырю архангела Михаила в славянской епископии на Брегальнице.

Создание славянской епископии на территории Восточной Македонии должно было произойти вскоре после установления новой границы с Византией в 904 г. в непосредственной близости от Солуни, вследствие чего в состав I Болгарского царства вошли новые территории, заселенные славянами⁹³. Поскольку известная запись Тудора Доксова свидетельствует, что в 907 г. Константин уже был епископом⁹⁴, то, следовательно, славянская епископия на Брегальнице была создана в 904–907 гг., и перед ней должна была стоять задача деэллинизации славянского населения бывших византийских «славиний» Фессалоникийского региона, вошедших в состав I Болгарского царства после 904 г., подобная задаче, поставленной князем Борисом-Михаилом перед славянской епископией свт. Климента, организованной в 893 г. на территории Южной Албании. Следует обратить внимание на совпадение создания новой славянской епископии со строительством посвященной архангелу Михаилу церкви

⁹¹ *Карта*. 1996. С. 449.

⁹² *Пентковский*. 2012. С. 427.

⁹³ *Златарский*. 1927. С. 339–342.

⁹⁴ *Vaillant*. 1954. P. 7.

в монастыре прп. Наума (905 г.), также связанном со «славянским проектом» князя Бориса-Михаила. Упоминание болгарского правителя в связи со строительством этой церкви показывает, что он должен был иметь отношение и к созданию славянской епископии на Брегалнице, где по его указанию ранее была построена церковь, в которую были перенесены мощи тивериупольских мучеников и в которой богослужение совершалось на славянском языке⁹⁵. Но функционирование одной славянской церкви несопоставимо с деятельностью епископии и едва ли было возможно до организации первой славянской епископии свт. Климента в 893 г., где был создан славянский корпус богослужебных книг византийского обряда и где осуществлялась подготовка славянских священнослужителей, в которой принимал участие и будущий епископ Константин⁹⁶. О связях же славянской епископии на Брегалнице с первой славянской епископией свт. Климента свидетельствует составленное свт. Климентом Охридским славянское богослужебное последование тивериупольским мученикам, в котором упоминаются их мощи⁹⁷, перенесенные в специально построенный храм на Брегалнице.

* * *

Взаимодействие и контакты славянской епископии на территории Восточной Македонии со славянской епископией свт. Климента, находившейся на территории Южной Албании, обеспечивала существовавшая дорожная сеть. Около г. Штип реку Брегалницу пересекала древняя римская дорога, идущая с востока на запад и соединявшая между собой Via Militaris и Via Egnatia. Эта дорога начиналась в Софии (Serdica), находившейся на Via Militaris, и вела через Кюстендил (Pautalia), Штип (Astibos), Стоби (Stobi), Прилеп (Ceramiae?) в Битолю (Heraclea Lyncestis), находившуюся на Via Egnatia⁹⁸. На расстоянии около 60 км от Битоли при движении по Via Egnatia в сторону Дурраса (Диррахия) располагался Охрид⁹⁹, где находился монастырь свт. Климента. Около Флорины, при движении по Via Egnatia от Битоли в сторону Солуни, начиналась средневековая дорога, которая вела в Девол (около 60 км), а затем вдоль р. Девол в Берат, откуда через современные албанские села Синь (Sinjë) и Цфир (Cfır) дорога шла в Главиницу (Ballsh), после чего перед Каниной (Kaninë), недалеко от которой находилось селение Велица и центр епископии св. Климента, пересекала р. Шушицу и заканчивалась в Валоне/Влере (Vlorë), откуда направлялись корабли в южноитальянский город Отранто (Otranto) на противоположном берегу Отрантского пролива (ок. 80 км).

⁹⁵ Подробнее см.: Пентковский. 2012. С. 431.

⁹⁶ Там же. С. 424–428.

⁹⁷ Петков, Христова-Шмова, Тотоманова. 2008. С. 486.

⁹⁸ Микулчиќ. 1999. С. 228–229; Шкриванић. 1974. С. 79, 80.

⁹⁹ Микулчиќ. 1999. С. 227–228.

Указанная средневековая дорога, позволявшая значительно быстрее, по сравнению с *Via Egnatia*, достигать адриатического побережья и проходившая через основные центры Южной Албании (Девол, Берат, Главиницу и Канину), была в рассматриваемый период главной и единственной дорогой, идущей по территории Южной Албании с востока на запад. Именно об этой дороге упоминал архиепископ Феофилакт, когда писал о бедственном положении епископской базилики в Деволе¹⁰⁰, и именно эту дорогу должен был использовать свт. Климент Охридский, когда направлялся из Велицы в Охрид и обратно, тогда как по дороге Битола — Стоби — София должен был следовать епископ Константин в свою славянскую епископию на Брегалнице.

Следует обратить внимание, что именно на этой дороге была расположена «четвертая» славянская епископия, созданная в Деволском регионе, а в самом Деволе находились три дома, переданные свт. Клименту князем Борисом-Михаилом в самом начале «славянского» проекта¹⁰¹, и базилика, построенная князем Борисом-Михаилом (см. выше). В относительной близости от Деволы располагался монастырь прп. Наума, строительство которого также было связано с деятельностью князя Бориса-Михаила и его «славянским» проектом. Таким образом, на пути Валона — Канина — Главиница — Девол — Битола — Штип находились три славянских епископии — свт. Климента в районе Канины («первая»), епископа Михаила в районе Деволы («четвертая») и епископа Константина в районе Брегалницы («вторая») — и там же находились епархии, входившие в церковную организацию I Болгарского царства. В Пелагонийском регионе на этой же самой дороге располагалась, вероятно, и «третья» славянская епископия, подобная Деволской, которую должен был возглавлять один из учеников свт. Климента. Сведения о ней не сохранились, но в монастыре архангела Михаила около селения Варош в Прилепе имеется колонна со славянской надписью 996 г., в которой упоминается епископ Андрей¹⁰², что позволило высказать предположение о нахождении в последней трети X в. епископского центра в Прилепе¹⁰³, где в средневековый период пересекались основные дороги Южной Македонии¹⁰⁴ и где, в свою очередь, в первой трети X в. мог находиться центр славянской епископии в Пелагонийском регионе.

Итак, в конце IX — первой трети X вв. в юго-западной части I Болгарского царства одновременно существовали и действовали церковные структуры двух типов — территориальные (епархии) и этнические

¹⁰⁰ *Gautier*. 1986. P. 203:10.

¹⁰¹ ПЖКл XVII. 54 (*Iliev*. 1995. P. 98:742-744; *Туницкий*. 1918. С. 118:8-10).

¹⁰² *Иванов*. 1931. С. 26-28.

¹⁰³ *Бабик*. 1986. С. 215. В начале XVII в. в составе Охридской архиепископии существовала епархия в центре в Прилепе, входившая в Пелагонийскую митрополию (*Снегаров*. 1932. С. 176), а пелагонийский митрополит в середине этого столетия назывался «прилепским» (*Иванов*. 1931. С. 28).

¹⁰⁴ *Шкриванић*. 1974. С. 79.

(славянские епископии). Наличие этнических епископий в составе церковной организации I Болгарского царства не являлось ее исключительной особенностью, так как различные типы церковных структур, возглавляемых епископами, существовали и в Византии. Например, во второй половине XI–XIV вв. в составе Охридской архиепископии находилась этническая епископия влахов¹⁰⁵, а в Фессалоникийскую митрополию входила этническая епископия турок-вардариотов¹⁰⁶. Однако в составе Охридской архиепископии славянские этнические епископии отсутствовали. Следовательно, ко времени ее организации славянские епископы уже возглавляли славянские епархии, что подтверждает и славянское происхождение первого охридского архиепископа Иоанна (1018–1037)¹⁰⁷. В составе же церковной организации I Болгарского царства славянские епископии существовали, вероятно, до середины X в., когда появились первые славянские печати болгарских правителей и церковных функционеров, свидетельствовавшие об активной славянизации государственных и церковных структур¹⁰⁸, в процессе которой славянские этнические епископии становились излишними.

Деятельность славянской Брегалницкой епископии во главе с епископом Константином, учеником свт. Мефодия и сотрудником свт. Климента, а также ее нахождение в одном из центров дорожной сети на Балканах способствовали быстрому распространению славянской литургической традиции и славянских богослужебных текстов, созданных в епископии свт. Климента, не только на территории Восточной Македонии, но и на тех территориях Македонии, Болгарии и Сербии, где после 1018 г. существовали епархии Охридской архиепископии. Вдоль дороги Битола — Прилеп — Штип — Кюстендил — София, идущей с запада на восток, находились Пелагонийская (Битолская), Малешовская (Моровиздская), Велбуждская (Кюстендилская) и Софийская епархии. Вдоль идущего с юга на север древнего «вардарского пути», соединявшего долины Вардара и Моравы (начинался в Фессалонике, шел вдоль Вардара через Стоби (Stobi), где пересекал дорогу Битола — Штип — София, далее шел в Скопье (Scupi) и выходил на Via Militaris в Нише (Naissus), располагались Струмицкая (Тивериупольская), Скопская и Нишская епархии. Римская дорога Scupi (Скопье) — Ulpiana (Липлян), проходившая вдоль р. Лепенац¹⁰⁹), соединяла Скопскую и Липлянскую епархии, а также через Липлян проходила дорога, которая вела из Ниша на адриатическое побережье (Ниш — Куршумлия — Приштина — Липлян — Призрен — Леж)¹¹⁰.

¹⁰⁵ Gelzer. 1892. S. 257:237; Darrouzès. 1981. P. 372:356; Снегаров. 1924. С. 192–193, 339, 343.

¹⁰⁶ Darrouzès. 1981. P. 317:228, 371:832.

¹⁰⁷ Снегаров. 1924. С. 195.

¹⁰⁸ Йорданов. 2001. С. 65, 81.

¹⁰⁹ Шкриванић. 1974. С. 97–98.

¹¹⁰ Përzhita. 2008. См. также: Шкриванић. 1974. С. 72–73, 88–89.

Значимость дорожной сети на Балканах для быстрого распространения славянского богослужения и, в целом, для социально обусловленного процесса передачи и получения различного рода текстов, в том числе и богослужебных, подтверждает история славянской литургической традиции в сербских землях, где был хорошо известен комплекс оригинальных гимнографических сочинений свт. Климента Охридского и его соратников прп. Наума и епископа Константина¹¹¹, созданный в конце IX — начале X в. на территории Южной Албании и Македонии. Мнение о заимствовании этих текстов из Преслава¹¹² едва ли соответствует действительности, так как для Восточной Болгарии отсутствуют достоверные сведения о регулярном славянском богослужении в рассматриваемый период и, соответственно, о распространении указанных текстов. Более того, устойчивое мнение о переходе в 893 г. с греческого на народный славянский язык в администрировании и богослужении в I Болгарском царстве не поддерживается происходящими из Восточной Болгарии эпиграфическими и сфрагистическими источниками¹¹³. Если же «контактная зона», с которой связано происхождение первоначального комплекса славянских богослужебных книг византийского обряда в сербских землях, находилась к северу от Скопье¹¹⁴, то есть на территории Южной Сербии, то между этой «контактной зоной» и епископией святителя Климента на территории Южной Албании, где сформировалось славянское богослужение византийского обряда, должно было существовать некоторое «промежуточное звено», так как возможности для непосредственных контактов между двумя регионами отсутствовали, которым и была славянская епископия Константина на Брегалнице.

Сделанный вывод подтверждает и направление распространения культа архангела Михаила. Так, вблизи средневековой дороги Скопье — Липлян — Звечан — Расе¹¹⁵ в XII в. функционировал пещерный монастырь архангела Михаила в Расе¹¹⁶. В конце XIV в. монастырь архангелов Михаила и Гавриила был построен около села Кучевиште, которое находится в начальной части указанной дороги в районе Скопской Черной горы¹¹⁷. В церкви этого села находится изображение архангела Михаила (ок. 1330 г.), размер которого существенно увеличен по сравнению с другими изображениями в этой церкви¹¹⁸. Изображения архангелов Михаила и Гавриила находятся на столбах в центральной части церкви в монастыре св. Никиты (начало 20-х гг. XIV в.), расположенном в близлежащем селе Горняни, а недалеко от монастыря имеется водный источник

¹¹¹ Станкова. 2007. С. 675–681.

¹¹² Трифуновић. 2001. С. 84, 92, 95–96, 114.

¹¹³ Попконстантинов. 2006. С. 417–422.

¹¹⁴ Богдановић. 1980. С. 124–125.

¹¹⁵ Шкриванић. 1974. С. 97–98, 105–106, 126–127.

¹¹⁶ Поповић, Поповић. 1998.

¹¹⁷ Шкриванић. 1974. С. 97.

¹¹⁸ Габелић. 2007. С. 128–132.

и микротопоним «Рангел» (→ архангел), связанный с посвящением ранее существовавшей там церкви архангелу Михаилу, что несомненно было обусловлено его локальным почитанием.

Сеть монастырей и церквей, посвященных архангелу Михаилу, существовала также вдоль дороги Валона — Главиница — Берат — Девол — Флорина и вдоль дороги Битола — Стоби — Штип — София, по которым славянская литургическая традиция распространялась по территории Южной Албании и Македонии с запада на восток, в том числе церковь архангела Михаила рубежа IX–X вв. в долине реки Шушицы, церковь архангела Михаила в Берате (XIII в.), монастыри и церкви архангела Михаила в Охридско-Преспанском регионе, в том числе монастырь свт. Климента (кон. IX в.) в Охриде и монастырь прп. Наума (905 г.), с которыми был связан КаМ2, скальный монастырь архангела Михаила около селения Варош в Прилепе (XII в.), церкви архангела Михаила на Брегалнице, в том числе и несохранившаяся церковь нач. X в., находившаяся в центре славянской епископии Константина, с которой был связан КаМ8. На этих же самых дорогах находились славянские епископии свт. Климента и еп. Константина, в которых зафиксирован культ архангела Михаила. Таким образом, устойчивые локальные культы архангела Михаила были связаны не только со славянскими монастырями, посвященными архангелу Михаилу, но и со славянскими епископиями, о чем свидетельствует нахождение их центров в храмах архангела Михаила для епископий свт. Климента и еп. Константина, с которыми, в свою очередь, были связаны КаМ2 и КаМ8.

* * *

Существенные изменения в локализации славянских текстов, посвященных архангелу Михаилу, позволяют уточнить их датировки, предложенные ранее¹¹⁹. Соотнесение ПСаМГ, КаМ2 и связанных с ним гимнографических текстов с охридским монастырем свт. Климента, посвященным архангелу Михаилу, позволяет сделать вывод, что все они были составлены вскоре после основания этого монастыря, созданного еще до епископской хиротонии свт. Климента и организации первой славянской епископии, т. е. относятся к периоду 886–893 гг.¹²⁰, но, в любом случае, созданы не позднее 915 г., так как 27 июля 916 г. свт. Климент скончался. В свою очередь, КаМ8 был составлен не ранее 904–906 гг., когда была организована славянская епископия в регионе Брегалницы, и не позднее кончины еп. Константина, дата которой неизвестна.

Завершая обсуждение оригинальных славянских гимнографических текстов, посвященных архангелу Михаилу, следует обратить внимание на находящиеся в древнерусском Благовещенском кондакаре кон. XII — нач. XIII вв. два песнопения (**Люди въбрю съвѣрающе са и**

¹¹⁹ Пентковский. 2012. С. 427.

¹²⁰ ПЖКл XXIII.67 (Плев. 1995. Р. 101:882–884; Туницкий. 1918. С. 126:21–23).

Блистаа зракъмь огна), греческие оригиналы которых не выявлены¹²¹. Эти монострофы имели особое праздничное назначение, так как находятся среди группы песнопений для двенадесятых праздников, называемых «ипакои» и «катавасия». При сопоставлении их с ПСаМГ и с рассмотренными в предшествующей статье славянскими гимнографическими текстами, посвященными архангелу Михаилу, обращают на себя внимание не только наличие лексических единиц и устойчивых словосочетаний, характерных для гимнографических произведений свт. Климента Охридского¹²², но и имеющиеся во втором песнопении совпадения с ПСаМГ и со второй самогласной стиховой стихирой из славянского богослужебного последования архангелу Михаилу:

Блистаа зракъмь огна свѣтълѣ и прѣстоу прѣстоа трѣсъльньцаго божества	<...> прѣ(с)тоу бжю до(с)ино прѣ(д) стоу <...> сѣвта са присно трѣсъльньцаго бж(с) тва неприкосновенымъ свѣтомъ <...> ¹²³ .
всю земаю въздѣхъ прѣхѣдиши испанаа повелѣниа божествьныа благостын<а>	<...> беспл(т)но оубо швѣхѣдиши земаа сѣврѣшаъ повелѣникъ вѣсѣхъ творца <...> ¹²⁴ .
юже архистратиже просвѣщажи поущаа начальниче жизни нашеа го<споди> ¹²⁵ .	

Первое же песнопение, содержащее упоминание о «честном доме» архангела Михаила, во многом сходно с третьим тропарем VI песни КаМ2, в котором упоминается «святой дом» и собирающиеся в нем почитатели «первого ангела», предстоящего «в славе»:

Люди вѣрою събирающа са въ чьстънѣмь ти домѣ прьветы агтеле	Вѣр'ныѣ вѣся свѣтитъ. ликъствоуѣщи днѣ(с) въ сѣмь домѣу твоѣмь арх(г)гелѣ
съблюдаи и покрываи троицею чинѣначальниче Михаиле	поѣщи тѣ свѣтло како оукрасиа слава твоѣа
въ славѣ престоа агтелы старѣишньствѣа съ нимиже помини и насъ ¹²⁶ .	прѣвыи арх(г)гелѣ божји ицѣленикѣ вѣсѣмь подаважи ¹²⁷ .

Судя по всему, два рассматриваемых монострофа принадлежали к комплексу славянских гимнографических текстов, посвященных архан-

¹²¹ Dostál, Rothe. 2004. S. 309–310. О музыкальных особенностях двух указанных песнопений и их византийских моделях см.: Myers. 2009. P. 141–148, 211–238.
¹²² Подробнее см.: Пентковский. 2012. С. 418–420.
¹²³ Ангелов, Кув, Кодов. 1970. С. 282.
¹²⁴ НБКМ, 522. Л. 37.
¹²⁵ Dostál, Rothe. 2004. S. 310.
¹²⁶ Dostál, Rothe. 2004. S. 309.
¹²⁷ НБКМ. 522. Л. 41

гелу Михаилу, а в Кондакарь, входивший в состав древнерусских богослужебных книг, они были включены еще до перенесения этих книг на Русь, что, в свою очередь, является еще одним подтверждением неконстантинопольского (охридского) происхождения комплекса древнерусских богослужебных книг¹²⁸.

* * *

Таким образом, рассмотренный материал показывает, что

- центрами формирования и развития славянского богослужения в юго-западной части I Болгарского царства были славянские церковные организации, возглавляемые славянскими епископами;
- в начальный период (после 893 г.) эти церковные организации представляли собой славянские епископии, которые были устроены по этническому, а не по территориальному принципу;
- в юго-западной части I Болгарского царства в конце IX — первой половине X вв. действовали по меньшей мере четыре славянских епископии (свт. Климента в долине р. Шушицы, еп. Константина в долине р. Брегалницы, еп. Михаила в долине р. Девол и, вероятно, епископия в Пелагонийском регионе), которые входили в состав церковной организации I Болгарского царства;
- указанные славянские епископии существовали в юго-западной части I Болгарского царства одновременно с епархиями, устроенными по территориальному принципу и входившими в состав церковной организации I Болгарского царства;
- славянские епископии были расположены вдоль дороги Валона — Главиница — Бераг — Девол — Флорина, а затем вдоль дороги Битола — Прилеп — Стоби — Штип — София, по которым славянская литургическая традиция (тексты «корпуса Климента») распространялась по территории Южной Албании и Македонии с запада на восток;
- две из четырех славянских епископий (свт. Климента и еп. Константина) были созданы при участии князя Бориса-Михаила и были непосредственно связаны со «славянским проектом» болгарского правителя, направленным на консолидацию славянского населения региона и активную интеграцию заселенных славянами территорий в состав I Болгарского царства;
- центры по меньшей мере двух славянских епископий находились в храмах архангела Михаила;
- со славянскими епископиями и их деятельностью были связаны монастыри архангела Михаила, основанные свт. Климентом и прп. Наумом на Охридском озере при содействии князя Бориса-Михаила, которые имели особый канонический статус, причем создание монастыря свт. Климента предшествовало организации первой славянской епископии;

¹²⁸ Пентковский. 2014. С. 47–49, 57–58, 60.

— славянские каноны (КаМ2 и КаМ8) и другие гимнографические тексты (стихиры, седальны, «ипакои» и «катавасия»), посвященные архангелам Михаилу и Гавриилу, а также ПСаМГ были связаны с деятельностью славянских монастырей архангела Михаила и славянских епископий в юго-западной части I Болгарского царства.

Цитируванна литература

- Алексова. 1989 — Алексова Б. Епископијата на Брегалница: Прв словенски црковен и културно-просветен центар во Македонија. Прилеп, 1989.
- Ангелов, Куев, Кодов. 1970 — Ангелов Б., Куев К., Кодов Хр., състав. Климент Охридски. Събрани съчинения. Том първи. София, 1970.
- Ангелова. 2003 — Ангелова Ст. Разкопките на църква № 2 (Архиепископията на Дръстър) през 1993–1999 г. // Българската църква през вековете: Научна сесия по случай 1130 години от учредяването на Българската църква и 130 години от създаването на Българската екзархия / Съст. П. Петков. София, 2003. С. 21–48.
- Атанасов. 2007 — Атанасов Г. Християнският Дуросторум — Дръстър: Доростолската епархия през Късната античност и Средновековието (IV–XIV вв.). Варна, 2007.
- Бабиќ. 1986 — Бабиќ Б. Материјалната култура на македонските словени во светлината на археолошките истражувања во Прилеп: прилог за историјата на културата на македонскиот народ. Прилеп, 1986.
- Баласчев. 1898 — Баласчев Г. Климент, епископ Словенски и службата му по стар словенски превод с една часть гръцки паралелен текст и едно факсимиле. София, 1898.
- Богдановиќ. 1980 — Богдановиќ Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980.
- Божилов. 2011 — Божилов И. Българската архиепископия XI–XII век. Списъкът на българските архиепископи. София, 2011.
- Божилов, Гюзелев. 1999 — Божилов И., Гюзелев В. История на средновековна България VII–XIV век. София, 1999.
- Габелић. 2007 — Габелић С. Забелешки из Кучевишта // Зограф: часопис за средновековну уметност. 2006–2007. Бр. 31. С. 125–134.
- Георгиев. 1955 — Георгиев Е. Създаването на Преславската и Охридската книжовни школи в средновековна България // Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. Кн. I, 1. София, 1955. С. 1–60.
- Георгиев. 1962 — Георгиев Е. Разцветът на българската литература в IX–X вв. София, 1962.
- Георгиев, 1995 — Георгиев Е. Възникването на Преславската книжовна школа // Преславска книжовна школа. Т. 1. София, 1995. С. 7–17.
- Грашева, Славова. 2003 — Грашева Л., Славова Т. Преславско книжовно средище // Кирило–Методиевска енциклопедия. Т. III. П–С. / Гл. ред. Л. Грашева. София, 2003. С. 312–327.
- Гълъбов. 1980 — Гълъбов И. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. Ч. I. Увод и фонетика. София, 1980.

- Гюзелев. 2014 — Гюзелев В. Княз Борис Първи (852–889, †907) // Гюзелев В. Сочинения в пет тома. Т. 2. София, 2014. С. 11–308.
- Данчева-Василева. 2008 — Данчева-Василева А. Сердика (Триадица, Средец) — епископски и митрополитски център през IV–XII в. // Християнската култура в средновековна България / Материали от национална научна конференция (Шумен, 2–4 май 2007) по случай 1100 години от смъртта на св. княз Борис-Михаил (ок. 835–907). Велико Търново, 2008. С. 23–34.
- Дуйчев, Войнов, Лишев, Примов. 1960 — Дуйчев И., Войнов М., Лишев С., Примов Б. Латински извори за българската история. Т. II. София, 1960.
- Златарски. 1923 — Златарски В. Н. Намереният в Албания надпис с името на българския княз Бориса-Михаила // *Slavia*. 1923. Т. II. S. 1. P. 61–91.
- Златарски. 1927 — Златарски В. Н. История на първото българско царство. Часть 2. От славенизацията на държавата до падането на първото царство (852–1018). София, 1927.
- Иванов. 1931 — Иванов Й. Български старини изъ Македония. София, 1931².
- Иванова. 1997 — Иванова К. Приименна употреба на показалните местоимения в Учительното евангелие на епископ Константин Преславски // Преславска книжовна школа. Т. 2. Изследвания в чест на Акад. Александър Панченко. Шумен, 1997. С. 41–56.
- Исаченко. 1963 — Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 43–72.
- Йовчева. 2014 — Йовчева М. Старобългарският служебен миней. София, 2014.
- Йорданов. 2001 — Йорданов И. Корпус на печатите на средновековна България. София, 2001.
- Карта. 1996 — Археолошка карта на Република Македонија. Т. II. Скопје, 1996.
- Коматина. 2012 — Коматина П. Појам Бугарске у XI и XII веку и територија Охридске архиепископије // Византијски свет на Балкану. Књ. I. Охридска архиепископија у византијском свету / Уред. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић. Београд, 2012. С. 41–56.
- Коцо. 1966 — Коцо Д. Триконхалните цркви во Климентовото време // Словенска писменост. 1050-годишнина на Климент Охридски / Отг. уред. П. Илиевски. Охрид, 1966. С. 91–98.
- Коцо. 1986 — Коцо Д. Нови податоци за историјата на Климентовиот манастир св. Пантелејмон во Охрид // Климент Охридски: студии / Отг. уред. Т. Стоматоски. Скопје, 1986, 213–224.
- Литаврин. 1960 — Литаврин Г. Г. Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960.
- Маленко. 2004 — Маленко В. Лихнидско-охридскиот духовен и културен вртток на Плаошник // Македонско-украински културни врски (X–XX век), II / Македонско-українські культурні зв'язки (X–XX століття), II. Скопје, 2004. С. 279–297.
- Минчева. 1993 — Минчева А. Разночетенията в триодните песнопения на Константин Преславски // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 88–106.
- Минчева. 1997 — Минчева А. Актуални езикови проблеми на преславската книжнина // Преславска книжовна школа. Т. 2. Изследвания в чест на Акад. Александър Панченко. Шумен, 1997. С. 15–22.

- Мирчев*. 1966 — *Мирчев К.* Неизвестен препис на Климентово слово за архангелите Михаил и Гаврил от 1359 г. // Български език. 1966. Т. XVI. Кн. 5. С. 421–439.
- Микулчиќ*. 1999 — *Микулчиќ И.* Антички градови во Македонија. Скопје, 1999.
- Микулчиќ*. 2009 — *Микулчиќ И.* Античките градови на Брегалница. Скопје, 2009.
- Мучай, Джуери, Ристани, Пентковский*. 2014 — *Мучай С., Джуери С., Ристани И., Пентковский А.* Средновековные церкви в долине Шушицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента Охридского // *Slovēne. International Journal of Slavic Studies*. 2014. Vol. 3 (1). P. 5–42.
- Мушинов*. 1933 — *Мушинов Н. А.* От миналото на град Струга // Македонски преглед. 1933. Т. VIII. Кн. 3. С. 61–68.
- Овчаров, Аладжов, Овчаров*. 1991 — *Овчаров Д., Аладжов Ж., Овчаров Н.* Големият царски дворец във Велики Преслав. Т. I. Преславската патариаршия през X век. София, 1991.
- Пентковский*. 2012 — *Пентковский А. М.* К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу // БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 401–442.
- Пентковский*. 2013 — *Пентковский А. М.* Почитание святителя Климента в Охриде в X–XIV вв. // Старобългарска литература. Кн. 48. / Светци и свети места на Балканите. Материали от Международната конференция (София, 14–16 юни 2012 г.). 2. История, културна антропология, изкуствознание. София, 2013. С. 79–113.
- Пентковский*. 2014 — *Пентковский А. М.* «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилومتодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3–4 октомври 2013). Скопје, 2014. С. 43–65.
- Петков, Христова-Шомова, Тотоманова*. 2008 — *Петков П., Христова-Шомова И., Тотоманова А.-М., състав.* Свети Климент Охридски. Слова и служби. София, 2008.
- Попконстантинов*. 2006 — *Попконстантинов К.* «Преложение књигъ» и гръцкият език в средновековна България (по епиграфски данни) // Византия, Балканите, Европа: изследвания в чест на проф. В. Тъпкова-Заимова. София, 2006. С. 413–422 (= *Studia Balcanica*, 25).
- Попов*. 1995 — *Попов Г.* Произведения на Климент Охридски и Константин Преславски // Преславска книжовна школа. Т. 1. София, 1995. С. 96–114.
- Поповић, Поповић*. 1998 — *Поповић Д., Поповић М.* Пећинска лавра арханђела Михаила у Расу // Новопазарски зборник. Нови Пазар, 1998. Бр. 22. С. 15–61.
- Ристески, Ангеличин Жура*. 2005 — *Ристески С., Ангеличин-Жура Г.* Охридски митрополиски кодекс. Охрид, 2005.
- Снегаров*. 1924 — *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия (от основането ѝ до завладеването на Балканския полуостров от турците). София, 1924.
- Снегаров*. 1932 — *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия: от падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394–1767). София, 1932.

- Соболевский. 1910 — Соболевский А. И. Где жил Константин Болгарский? // Он же. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 127–131.
- Станкова. 2007 — Станкова Р. Химнографските книги, преведени от кирило-методиевските ученици, в сръбската книжовна традиция от XIII–XIV в. // Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век. София, 2007. С. 673–686 (= Кирило-Методиевски студии; 17).
- Стойкова. 2009 — Стойкова А. Константин Преславски // История на българската средновековна литература / Съст. А. Милтенова. София, 2009. С. 240–245.
- Суботик. 1980 — Суботик Г. Охридската сликарска школа од XV век. Охрид, 1980.
- Събев. 1987 — Събев Т. Самостояйна народностна църква в Средновековна България. София, 1987.
- Тихова. 1995 — Тихова М. За някои езикови особености в Учителното евангелие на Константин Преславски // 1100 години Велики Преслав / Отг. ред. Т. Тотев. Шумен, 1995. Т. 2. С. 313–333.
- Тихова. 1996 — Тихова М. Самостоятелни елови причастия в Учителното евангелие на Константин Преславски // Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров: IV младежка медиевистична конференция. Шумен, 1–3 декеври 1994 г. / Отг. ред. Т. Тотев. Шумен, 1996. С. 58–66.
- Трифуновић. 2001 — Трифуновић Ђ. Ка почецима српске писмености. Београд, 2001.
- Туницкий. 1913 — Туницкий Н. Л. Св. Климент, епископ Словенский: его жизнь и просветительская деятельность. Сергиев Посад, 1913.
- Филов. 1913 — Филов Б. Софийската църква Св. София. София, 1913 (= Материали за историята на София; IV).
- Шафарик. 1848 — Шафарик П. Расцвет славянской письменности в Булгарии // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1848. № 7. III. Материалы иностранные. С. 37–59.
- Шкриванић. 1974 — Шкриванић Г. Путеви у средњовековној Србији. Београд, 1974.
- Шопов, Стрезов. 1894 — Шопов А. Стрезов Г. Кодекс на Охридската патриаршия. // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 10. София, 1894. С. 536–579.
- Darrouzès. 1981 — Darrouzès J. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981.
- Dostál, Rothe. 2004 — Dostál A., Rothe H. Der altrussische Kondakar': Auf der Grundlage des Blagoveščenskij Nižegorodskij Kondakar'. T. VII: Oktoechos. Köln [etc.], 2004.
- Fingarova. 2011. S. 151–158 — Fingarova G. Die Baugeschichte der Sophienkirche in Sofia. Wiesbaden, 2011.
- Gautier. 1986 — Théophylacte d'Achrida. Lettres / Introd., texte, trad. et notes par P. Gautier. Thessalonique, 1986 (= CFHB; XVI/2).
- Γεδεών. 1896 — Γεδεών Μ. Βυζαντινὰ συμβόλαια // BZ. 1896. Bd. 5. S. 112–117.

- Gelzer*. 1892 — *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // *BZ*. 1892. Bd. 1. S. 245–282.
- Δεληκάρι*. 2003 — *Δεληκάρι Α.* Η επισκοπή Λυχνιδού (-ών) μέχρι τον 10ο αιώνα. I. Από την ίδρυσή της έως τις αρχές του 6ου αιώνα // *Κληρονομία*. 2003 [=2005]. Τ. 35. Σ. 69–85.
- Δεληκάρι*. 2010 — *Δεληκάρι Α.* Ζητήματα ιστορικής γεωγραφίας των Βαλκανίων. I. Η επισκοπή Αχριδού και η μητρόπολη Μορ(ρ)αχριδών // *Ελληνικά*. 2009 [= 2010]. Τ. 60. Σ. 151–191.
- Hrubý*. 1965 — *Hrubý V.* Staré Město: Velkomoravský Velehrad. Praha, 1965.
- Iliev*. 1995 — *Iliev I.* The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition // *Byzantinobulgarica*. 1995. Τ. 9. Ρ. 62–120.
- Kostova*. 2006 — *Kostova R.* St. Kliment of Ohrid and His Monastery: Some More Archaeology of the Written Evidence // *Византия, Балканите, Европа: изследвания в чест на проф. В. Тъпкова-Заимова*. София, 2006 (= *Studia Balcanica*; 25). С. 594–604.
- Kuzev*. 1988 — *Kuzev A.* Bemerkungen über einige Bistümer in Bulgarien während der ersten Jahrzehnte nach 870 // *Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis. 24 April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Metod*. Neuried, 1988. S. 187–192.
- Mansi*. 1772 — *Mansi J. D., ed.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. XVII. Ab anno 872 usque ad annum 884 inclusive. Venetiis, 1772.
- Meester*. 1942 — *Meester P.* De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Romae, 1942 (= *Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale*. *Fonti*. Serie II, fasc. X).
- Mošin*. 1961 — *Mošin V.* Le manuscrits du Musée national d'Ochrida. // *Зборник на трудови на Народниот музеј во Охрид. Посебно издание по повод 10-годишнината од основуването на Музејот, посветено на XII Меѓународен конгрес на византолозите*. Охрид, 1961. С. 163–243.
- Muçaj*. 2002 — *Muçaj S.* Kisha i Shën Mërisë së Ballshit (Glavinicës). Probleme të identifikimit dhe datimit të saj // *Iliria XXX* (2001–2002). F. 259–281.
- Muçaj, Hobdari*. 2004 — *Muçaj S., Hobdari E.* Manastiri i Shën Mërisë, Ballsh (Glavinicë). Gërmime të vitit 2003 // *Candavia*. 1. Tiranë, 2004. F. 189–210.
- Myers*. 2009 — *Myers G.* A Historical, Liturgical and Musical Exploration of Kondakarnoe Penie: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma. Sofia, 2009.
- Përzhita*. 2008 — *Përzhita L.* Fortifikime të shek. IV–VI në Luginën e Drinit (via Lissus-Naissus) // *Iliria*. 2007–2008. V. 33. F. 285–309.
- Prinzing*. 2012 — *Prinzing G.* The autocephalous Byzantine ecclesiastical province of Bulgaria/Ohrid. How independent were its archbishops? // *Bulgaria Mediaevalis*. 2012. Vol. 3. P. 355–383.
- Theophylactus*. 1865 — *Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus*. Martyrium ss. quindecim illustrium martyrium qui imperante impio Juliano apostata Tiberiopolis, que Strumitza bulgarice dicitur passi sunt // *PG*. 126. Col. 151–222.
- Vaillant*. 1954 — *Vaillant A.* Discours contre les ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en français. Sofia, 1954.
- Wolfram*. 1979 — *Wolfram H.* Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien. W., 1979.

ОБ АКТУАЛЬНЫХ ЗАДАЧАХ ИЗУЧЕНИЯ МЕЛОДИЧЕСКИХ ФОРМУЛ ЗНАМЕННОГО РАСПЕВА¹

А. В. Шек

2. Теория формулы в трудах исследователей византийского и русского музыкального Средневековья	151
2.1. Основные свойства формулы	151
2.1.1. Своеобразие, типичность и повторяемость в распеве	151
2.1.2. Связь графики и звучания	152
2.1.3. Совмещение стабильных и подвижных моментов	155
2.1.4. Изменчивость формулы	156
2.1.5. Выводы	157
2.2. Структура формулы	158
2.2.1. Ядро формулы и его местонахождение	158
2.2.2. Каденция (каданс) как наиболее стабильная часть формулы	161
2.2.3. О других структурных частях формулы: «доступка» («подвод»)	164
2.2.4. Теория тонемно-мотивной структуры попевок	165
2.2.5. О различных исследовательских подходах к морфемному членению попевок	167
2.2.6. Способы образования попевочных вариантов	170
2.2.7. Выводы	173
2.3. Связь формулы с текстом (певческая просодия)	175
2.3.1. Соотношение знаменных формул с просодическими характеристиками текста	176
2.3.2. Связь формул со смыслом текста	178
2.3.3. Выводы	179
2.4. Заключение	179
3. О некоторых методологических проблемах дешифровки знаменного распева и о новых подходах к анализу мелодико-графических формул	180

¹ Окончание. Начало см.: БТ. 2013. Вып. 45. С. 331–422.

3.1. О сложностях прогрессивного или ретроспективного направлений сравнительного анализа знаменной нотации	181
3.1.1. О преимуществах совмещения прогрессивного и ретроспективного методов в исследовании М. Г. Школьник	188
3.1.2. Выводы	191
3.2. О структурном и конструктивном методах анализа знаменных попевок	193
3.3. О методе ограничения исследуемого певческого материала	197
4. План и методы одного из возможных направлений в изучении формул знаменного распева	198
4.1. Периодизация. Характеристика периодов. Задачи и методы изучения формул в рамках конкретных хронологических периодов	198
4.2. Третий период (вторая половина XV — середина XVII вв.)	201
4.2.1. Характеристика периода	201
4.2.2. Анализ формул на примере семейства рафатки XVI в.: проблемы, цели, методы и основные этапы	201
4.2.2.1. Структурно-семиографический анализ формул вертикального среза	203
4.2.2.1.1. Количественный анализ. Основные и вариативные (регулярные, нерегулярные, исключительные) знаки	203
4.2.2.1.2. Качественный анализ. Типы регулярных вариативных знаков: омофоны, аллофоны, диграфы и др. Примеры употребления некоторых нерегулярных вариативных знаков. Примеры употребления исключительных вариативных знаков	205
4.2.2.2. Структурно-семиографический анализ формул горизонтального среза	214
4.2.2.2.1. Формулы основного семиографического состава	214
4.2.2.2.2. Образование попевочных вариантов. Действие на формулу вариативных знаков разного типа (омофонов, полуомофонов и аллофонов)	215
4.2.2.2.3. Устойчивые знаковые сочетания	216
4.2.2.2.4. Субординация знамен в устойчивых знаковых сочетаниях	218
4.2.2.2.5. Парные знаковые сочетания	219
4.2.2.3. Морфологический анализ знаменных формул	220
4.2.2.3.1. Формулы стандартной структуры	220
4.2.2.3.2. Формулы нестандартной структуры (Недостаточные формулы. Распространенные формулы. Формулы с редупликацией знаков отдельных позиций и с повтором целых участков. Аномальные формулы с различными отклонениями в структуре и семиографии)	224
4.2.3. Выводы	227

4.2.4. Анализ формул в древнерусских теоретических руководствах по знаменному пению XVI–XVII вв.	229
4.3. Четвертый период (с 1654, 1667–69 гг. до повсеместного перехода Русской Церкви на нотопечатную запись)	229
4.3.1. Характеристика периода	229
4.3.2. Анализ формул второй половины XVII в. на примере семейства рафатки: проблемы, цели, методы и основные этапы. (Механизмы перераспределения знаков формулы над правленными текстами в согласии с нововведенными законами о соотношении распева и текста)	230
4.3.3. Выводы	238
4.4. Второй период (первая половина XV в.)	239
4.4.1. Характеристика периода	239
4.4.2. Анализ формул первой половины XV в. на примере семейства рафатки: проблемы, цели, методы и основные этапы	241
4.4.2.1. Трудности первичного отождествления формул XV и XVI вв.	241
4.4.2.2. Классификация формул XV в. в зависимости от их сходства с формулами XVII в. в рамках одного и того же текста (прототипы, нейтральные и другие формулы)	242
4.4.2.3. О стопично-крюковых последовательностях и стопично-крюковых прототипах	244
4.4.2.4. Среднестатистический прототип	246
4.4.2.5. Диахронный сравнительный анализ семиографического состава прототипов рафатки, ометки, рожка, задевца и соответствующих им формул XVI в. тех же текстовых сегментов	247
4.4.2.6. Диахронный сравнительный анализ формул разных текстовых сегментов	248
4.4.2.7. Варианты прототипов рафатки, ометки, рожка, задевца	251
4.4.3. Выводы	255
5. Заключение	257
<i>Приложение 1. Перечень строк, распетых рафаткой, ометкой, рожком и задевцом в стихирах самогласных первого гласа Октоиха</i>	260
<i>Приложение 2. Используемые рукописи</i>	263
<i>Цитированная литература</i>	268

2. Теория формулы в трудах исследователей византийского и русского музыкального Средневековья

В данном разделе кратко обозреваются концепции, затрагивающие различные стороны формулы древнерусской и византийской церковно-певческих традиций. Мы не претендуем на всесторонний охват литературы по избранной тематике, ограничиваясь лишь мнениями наиболее авторитетных авторов.

2.1. Основные свойства формулы

2.1.1. Своеобразие, типичность и повторяемость в распеве

Несмотря на существующие разногласия в трактовке формулы среди как западных, так и отечественных ученых-медиевистов, в качестве общепризнанных единогласно перечисляются такие ее свойства, как *своеобразие, типичность, характерность и повторяемость*. Так, В. М. Металлов пишет, что попевками обыкновенно называются «роspěвы и мелодические обороты... отличающиеся *своеобразным, типичным* ритмическим и мелодическим строением напева»². Ученый также полагает, что особенность гласовой структуры знаменного распева заключается в «различии составляющих каждый глас *своеобразных* мелодико-ритмических строк или попевок, *характерных* гласовых фигур и оборотов, и в их своеобразных комбинациях...»³ и что знаменное осмогласие определяется «*характерными, типичными* для каждого гласа, *своеобразными* мелодическими фигурами...»⁴. М. В. Бражников считает попевку «*типичным* гласовым оборотом напева, лежащим в основе осмогласия и... являющимся мелодической *характеристикой* данного гласа... мелодической основой осмогласия и знаменного распева»⁵. А. Н. Кручинина

² Металлов. 1899b. С. 45.

⁴ Металлов. 1899a. С. 6.

³ Металлов. 1912. С. 339.

⁵ Shiodt. 1985. С. 167.

оценивает попевку как «*характерную мелодическую гласовую формулу...*»⁶. И. Г. Лебедева, объектом изучения которой стали принципы мелодической организации западноевропейской средневековой монодии, констатирует, что «в контексте западноевропейского хора формулами обычно именуется *типовые* построения, из которых слагаются напевы песнопений...»; «формула — *типовое* построение» — включает исследовательница⁷. И. В. Кондратович называет мелодико-графический оборот «музыкально-графической формулой» в том случае, когда он отличается «устойчивостью начертания при *неоднократной повторяемости* в песнопениях одного гласа...»⁸. И. В. Бахмутова и др. трактуют попевки как «интонационные формулы... зафиксированные *характерной* последовательностью знамен»⁹. В чередовании и «*повторении* музыкальной фразы в немного различной форме...» Э. Веллес находит важнейший закон композиции древних церковных песнопений¹⁰. И. Гарднер указывает, что «в терминологии древнерусских церковных распевщиков существовали некоторые *постоянные, характерные* мелодические обороты, именуемые “попевками”»¹¹. По мнению М. Велимировича, «формула может быть распознана по ее *частой повторяемости* в важнейших частях гимна»¹². Я. Амаргианакис употребляет термин «формула», чтобы обозначить «*повторяющуюся* последовательность невм, то есть ряд знаков, которые появляются в рукописях несколько раз»¹³. Этим же определением формулы пользуется и Н. К. Ульф-Мюллер¹⁴. Н. Шедт называет формулами заключительные каденции византийской монодии на том основании, «что они *повторяются* без изменений или вариаций существенное количество раз и имеют достаточно невм, чтобы выглядеть и звучать *характерно...*»¹⁵. Таким образом, перечисленные свойства формулы, а именно — ее своеобразие, характерность, типичность и повторяемость в распеве, позволяют, по мнению большинства исследователей, выделить формулу из ее графического контекста или мелодического континуума, обозначив как типичный гласовый оборот напева.

2.1.2. Связь графики и звучания

Формула рассматривалась исследователями также с позиций ее устойчивости или, напротив, изменчивости в различных певческих контекстах. Помимо этого, ставился вопрос о постоянстве и неизменности соответствия невменных начертаний определенным мелодическим оборотам. В оценке данного вопроса нет полного согласия. Одними учены-

⁶ Кручинина. 2002. С. 70.

⁸ Кондратович. 1987. С. 18.

¹⁰ Wellesz. 1961. P. 286.

¹² Velimirović. 1960. P. 62.

¹⁴ Konstantinova Ulf-Møller. 1992. P. 394.

⁷ Лебедева. 1989. С. 148, 149.

⁹ Бахмутова и др. 1999. С. 422.

¹¹ Gardner, Koschmieder. 1972. S. 5.

¹³ Amargianakis. 1977. P. 10.

¹⁵ Shjødt. 1985. P. 896.

ми формула рассматривается как «стабильный, неизменный мелодико-графический комплекс», в котором начертание тесно «спаяно» с мелодикой, и в этом случае устойчивость начертания и фиксированность графического состава формулы выступает неперенным условием ее «бытия». Так, В. М. Металлов пишет: «Более употребительные попевки (кокизы) и лица (фиты)... приняв определенную мелодико-ритмическую форму в определенных графических схемах, во все время оставались *неизменными*...»¹⁶. А. Н. Кручина определяет попевку как «характерную мелодическую гласовую формулу, зафиксированную *неизменным*, только ей присущим графическим изображением (начертанием)...»¹⁷. Согласно Т. Ф. Владышевской, попевки представляют собой соединение отдельных знаков в *устойчивые* и *неизменные* графические комплексы¹⁸. По мнению Б. Г. Смолякова, попевка — это «небольшое мелодическое построение, *твердо зафиксированное* в звуковысотных и интонационно-графических параметрах»¹⁹. И. В. Кондратович понимает под формулами «компоненты напевов, имеющие *стабильное* звуко-ритмическое содержание, *стабильное* невменное обозначение и определенным образом координирующееся с текстом песнопения»; «фиксированность состава формул, допускающая лишь ограниченную вариантность, выступает обязательным условием», — подчеркивает исследовательница²⁰. Согласно Г. А. Пожидаевой, «кокиза — *устойчивый*, относительно завершенный музыкальный оборот», который «записывался *неизменным* комплексом знаков, соответствуя такому же *неизменному* мелодическому обороту»²¹.

¹⁶ Металлов. 1912b. С. 63.

¹⁷ Кручина. 2002. С. 70. Попевка описывается как «неизменный музыкально-графический» комплекс также и в другом месте исследования, где автор ссылается на трактовку этого термина у древнерусских распевщиков: «...В понимании древнерусских распевщиков XVI в. попевками считались музыкальные гласовые обороты с *неизменным*, присущим каждому из них графическим изображением (начертанием). В кокизниках XVII в. этот термин использовался в том же его понимании, определяя собой *музыкально-графический комплекс, синкретическую конструкцию, в которой начертание неотделимо от звучания*» (Там же. С. 52–53).

¹⁸ «Второй знаковый уровень — попевочный. Он основывается на соединении отдельных знаков в *устойчивые* графические комплексы в определенных последовательностях. Эти *неизменные* последовательности знаков фиксируют *неизменный* графический оборот — попевку» (Владышевская. 1990. С. 83).

¹⁹ «Попевка. В древнерусской церковно-певческой теории общее название небольших мелодических построений, *твердо зафиксированных* в звуковысотных и интонационно-графических параметрах безлинейными знаками нотного письма в виде тех или иных знаковых формул, соотнесенных с какими-либо конкретными фрагментами словесного текста богослужебных песнопений» (Смоляков Б. Г. Попевка; цит. по: Школьник. 1996. С. 170, примеч. xx).

²⁰ Кондратович. 1987. С. 8.

²¹ «Кокиза — *устойчивый*, относительно завершенный музыкальный оборот, объединяющий несколько тоном, обладающий своеобразным ритмическим рисунком и ладоинтонационной характерностью. В крюковой нотации кокиза записывалась *неизменным*

В понимании И. Гарднера попевкой является «*стабильный троп*», имеющий «*стабильную* характеристическую последовательность знаков или комбинацию невм»²²; попевки — «*устойчивые* последовательности знамен, которые в столповом пении 16–17 века соответствуют *устойчивым* мелодическим формулам, фигурам — попевкам»²³. Н. К. Ульф-Мюллер характеризует попевку как «краткую музыкальную формулу с определенной гласовой структурой, являющуюся основной структурной единицей (unit) знаменного пения. Графически она *стабильна* и сохраняет свои очертания в течение столетий»²⁴. Для Н. Шедт существенным признаком формулы, помимо характерности и повторяемости, является отсутствие в ней «*изменений или вариаций*»²⁵.

Таким образом, представление об устойчивости и неизменности мелодико-графического состава формулы, скрепленного в единый комплекс, получило распространение в кругу исследователей как древнерусского, так и византийского распева. Однако определение попевки как «стабильного мелодико-графического оборота» безоговорочно принято далеко не всеми исследователями. Так, подобная трактовка формулы претерпела справедливую критику со стороны М. Г. Школьник. Наблюдение над эволюцией напевов и графики древнерусских формул в течение длительного исторического периода позволило ей прийти к выводу, что на протяжении столетий формула — как ее графический облик, так и ее певческая интерпретация — непрерывно менялась. М. Г. Школьник заключает, что точка зрения о связи «графика—напев», а также понятие «стабильный мелодико-графический комплекс» являются ошибочными, напротив, «можно утверждать, что большинство славянских попевок изменило свой облик на протяжении столетий, причем эти изменения никогда не прекращались... Если же графика формулы сохраняется, то под ней в XII и XVII в., как правило, скрывается различный распев. Даже от XVI к XVII веку продолжается изменение распева ряда формул при сохранении графики...»²⁶.

комплексом знаков, соответствуя такому же неизменному мелодическому обороту. Козиза является русским аналогом понятию «музыкальной формулы» в западно-европейской медиевистике и византистике» (Пожидаева. 2007. С. 57).

²² «В терминологии древнерусских церковных распевщиков были некие стабильные, характеристические мелодические последовательности, называемые “попевками”... Особенно важен для нас тот факт, что каждый из этих стабильных характеристических и для каждого церковного гласа (или группы гласов) собственных тропов имеет в той же мере стабильную характеристическую последовательность знаков или комбинацию невм» (Gardner, Koschmieder. 1972. S. 5).

²³ Ibid. 1972. S. 309.

²⁴ Konstantinova Ulff-Møller. 1989. P. 28.

²⁵ См. примеч. 15.

²⁶ Школьник. 1996. С. 171.

2.1.3. Совмещение стабильных и подвижных моментов

Наравне с отмеченными качествами стабильности формулы исследователями были учтены и ее противоположные, «мобильные» свойства, такие как изменчивость графического и мелодического облика, подверженность различного рода модификациям и трансформациям в напеве, когда при относительной устойчивости одних компонентов наблюдается варьирование других. Так, И. Г. Лебедева отмечает, что «каждая формула, наряду с *инвариантными*, содержит *изменяемые* компоненты», так что «общепринятый термин “формула” оказывается сугубо условным, ибо всегда подразумевает группу версий... [разрядка автора] Формула — это представление о серии мелодически близких типизированных построений, которые присутствуют в напевах средневекового хора в виде версий»²⁷. Вариативность одних и стабильность других компонентов формулы рассматриваются И. Г. Лебедевой как «два важнейших взаимосвязанных свойства письменного текста хора, равно как и текста любого канонического искусства», определенных «ориентацией на память и на коллективное творчество». Автор цитированных строк считает, что «феномен мелодической типизации обусловлен способом бытования хоральных песнопений и способом их трансмиссии — передачи из поколения в поколение»²⁸. А. Н. Кручинина обращает внимание на то, что система попевок «основывается на сочетании *моментов устойчивых, неизменных*, повторяемых и в своем начертании, и в своем звучании, и *моментов неустойчивых, развивающихся, нестабильных* как в начертании, так и в звучании»²⁹. М. Велимирович считает мелодическую формулу «скорее каркасом (framework), внутри которого есть элементы *фиксации*, подверженные, тем не менее, изменению»; «формула не является окостеневшей мелодией, потому она может подвергаться

²⁷ Лебедева. 1989. С. 152. В наблюдении И. Г. Лебедевой над мелодическими формулами средневекового хора оказывается много общего с той характеристикой, которую М. В. Бражников дал другому виду формул знаменного распева — фитам: «Таким образом, было бы не совсем правильно говорить о том, что лица и фиты имеют свои начертания: справедливее утверждать, что они имеют присвоенные им *группы* начертаний, близких друг другу по типу знамен, но могущих отличаться их порядком, видом и дополнительными обозначениями. Следовательно, говоря о начертании того или иного лица или фиты, следует подразумевать под этим вариант начертания, господствующий среди других известных». Ученым сделаны обобщения, имеющие отношение и к попевочным начертаниям: «1. Начертания “лиц” и “фит” многочисленны, чрезвычайно разнообразны и наряду с этим неустойчивы; 2. в силу неустойчивости начертаний и относительной ограниченности их графических возможностей оказывается неизбежным и в действительности существует совпадение одинаковых начертаний, выражающих разные напевы; 3. наблюдается явление обратного порядка: одному и тому же напеву соответствуют разные начертания... 5. начертание не есть решающий фактор в вопросе классификации “лиц” и “фит”; кроме начертаний необходимо принять во внимание разводы, тексты и собственно напевы» (Бражников. 1984. С. 34).

²⁸ Лебедева. 1989. С. 149–150.

²⁹ Кручинина. 2002. С. 71.

множеству вариаций и все же оставаться по сути той же»³⁰. Не только мелодическая формула, рассчитанная на импровизацию, но «даже музыкальная нотация мелодической формулы могла подвергаться изменениям, и нет ничего странного или необычного, если в одной и той же рукописи или даже в одном гимне мы находим мелодическую формулу в нескольких вариантах записи»³¹. Секрет такой подвижности формулы, по мнению М. Велимировича, заключается в том, что средневековое церковное пение изначально рассчитано на изустную традицию и остается по своей сути искусством мнемоническим. Малограмотные певцы «следовали основному контуру мелодии (basic outline of the melody), не придавая большого внимания строгому соблюдению точной интервальной величины и высоты. Даже один певец редко мог повторить одну и ту же мелодическую формулу точно одним и тем же способом и с той же ритмической структурой»³².

2.1.4. Изменчивость формулы

Существует также мнение о крайней нестабильности, изменчивости, «текучести» и непостоянстве формулы, когда последняя меняется порой до неузнаваемости и стирания остова, так что, кажется, исчезает и само ее «ядро». Однако такой взгляд на формулу встречается у немногих исследователей. Например, М. В. Бражников замечает, что «...если произвести сопоставление всех помещенных в кокизнике “ромж”, “мереж”, разновидностей “стеzi” и других попевок, то и в их основном виде трудно будет отыскать две строки, полностью совпадающие по знаменам... Никакого “стандарта” и буквального совпадения нет и быть не может»³³. Все же категоричность этого вывода смягчается существенной оговоркой, что «при всей гибкости и неустойчивости распевов, каждый раз это все таки “ромжа”, а не какая-либо иная попевка... Так же создаются варианты любой попевки, имеющей их, а таковы — за немногочисленными исключениями — все знаменные попевки»³⁴. Такая тенденция формул к изменениям, наблюдаемая ученым, привела его к заключению, что «в силу многочисленности “добавочных” терминов к попевкам, а следовательно, и соответствующих им музыкальных явлений, видоизменений напева, сокращающих или расширяющих его, понятие определенной попевки с только ей присвоенным наименованием, в конечном счете, становится условным»³⁵. С. С. Скребков утверждает, что «мелодические попевки не могут служить отличительным признаком гласа, так как они не только перенимаются одним гласом у другого, но даже в пределах гласа (в различных вариантах) меняют свой облик порой до неузнаваемо-

³⁰ Velimirović. 1960. P. 62, 66.

³² Ibid. P. 67.

³⁴ Там же. С. 190.

³¹ Ibid. P. 67.

³³ Бражников. 1972. С. 189.

³⁵ Там же. С. 198.

сти»³⁶; «попевки текучи, изменчивы и могут весьма существенно менять свой облик»³⁷. Х. Тодберг, описывая разнообразные способы редукции формул византийской монодии, замечает, что они могут зайти так далеко, что среди многочисленных вариантов становится трудным распознать одну и ту же формулу³⁸. Из таблиц, составленных Я. Амаргианакисом³⁹, в которых прослеживаются изменения византийских формул в их различных певческих контекстах, видно, что некоторые анализируемые ученым формулы имеют многочисленные варианты (например, у формулы № 16 их 60⁴⁰), которые порою редуцируются до одной-двух невм, остальные же невмы «съедаются» окружающими формулами, так что в этом случае — по замечанию Н. Шедт, — когда даже ядро формулы исчезает, бывает очень трудно видеть, что это та же самая формула, и распознать ее варианты⁴¹.

2.1.5. Выводы

Итак, исследователями знаменного распева единогласно признаются такие свойства формулы, как *своеобразие, характерность, типичность и повторяемость* в распеве, позволяющие отличить ее от окружения и рассматривать как самостоятельную структурную единицу знаменного распева. Однако мнения ученых расходятся относительно других качеств формулы — *стабильности* графико-мелодического состава и закреплённости невменных начертаний за определенными мелодическими оборотами. Наибольшее распространение среди исследователей древнерусского и византийского распева получило мнение об устойчивости и неизменности мелодико-графического состава формулы, благодаря чему формула определяется как «стабильный мелодико-графический комплекс» (В. М. Металлов, А. Н. Кручинина, Т. Ф. Владышевская, Б. Г. Смоляков, И. В. Кондратович, Г. А. Пожидаева, И. Гарднер, Н. К. Ульф-Мюллер, Н. Шедт). Однако некоторые исследователи допускают бóльшую свободу за формулой и отмечают ее подверженность варьированию в разных певческих контекстах (М. Г. Школьник, И. Г. Лебедева, А. Н. Кручинина, М. Велимирович) вплоть до полного изменения графико-мелодического облика, однако последнего мнения придерживаются немногие ученые (М. В. Бражников, С. С. Скребков, Х. Тодберг, Я. Амаргианакис).

Что же именно, по мнению ученых, является тем устойчивым составляющим формулы, благодаря которому она остается узнаваемой при всем разнообразии своих вариаций?

³⁶ Скребков С. С. Русская хоровая музыка XVII — начала XVIII века. М., 1969. С. 25.

³⁷ Там же. С. 26

³⁹ Amargianakis. 1977. P. 212–244.

⁴¹ Shiodt. 1985. P. 893.

³⁸ Thodberg 1966. S. 111–119.

⁴⁰ Ibid. P. 231–233.

2.2. Структура формулы

2.2.1. Ядро формулы и его местонахождение

Одним из верных признаков формулы считается наличие в ней некой обязательной части, по которой формула распознается визуально в певческих рукописях или на слух в напеве и которая, несмотря на многочисленные вариации формулы, во всех случаях сохраняется неизменной. Эту неизменную и обязательную часть формулы в специальной литературе называют по-разному: «ядром», «радикалом», «корнем», «интонационным остовом», «каркасом», «звуковым стержнем», «несущей конструкцией», «моделью»⁴². По убеждению исследователей, ядро является той наиболее значимой частью формулы, которая обеспечивает сохранность последней на протяжении столетий. М. В. Бражников называет «ядром» участок формулы из трех знаков, оказавшийся общим для восьми графических разновидностей попевок «ромжа»: «Это и есть собственно ромжа — основное “ядро” всех приведенных строк», — заключает ученый. Однако и «ядро» попевки также варьируется, видоизменяется, сокращаясь или удлиняясь. Все же наиболее характерные и убедительно звучащие знамена или их последования сохраняются. Эта выдержанность наиболее типичного для данной попевки — одной или в соединениях с другими — и позволяет называть один мелодический оборот “ромжей”, другой — “мережей”, третий — “колесом” или еще иначе»⁴³. И. Гарднер проводит различие между мелодическим «ядром» и графическим «радикалом» формулы: «При сравнении различных вариантов одного и того же тропа в различных текстах выясняется, как устроена характеристическая мелодическая и графическая форма этого тропа, а именно та знаковая последовательность, которая остается неизменной при различных последовательностях слогов. Мы можем обозначить ее как “ядро” («Kern») тропа. Мелодическому ядру соответствует совершенно определенная последовательность знаков, которая позволяет распознавать соответствующий троп среди других последовательно-

⁴² Далее в качестве рабочего нами будет употребляться термин «ядро».

⁴³ Бражников. 1972. С. 188–189. Сходные наблюдения и выводы сделаны М. В. Бражниковым относительно других структурных единиц знаменного распева — «лиц» и «фит», которые (выводы) с небольшими оговорками можно отнести и к попевкам: «Учитывая всевозможные особенности графики начертаний и их положения в певческой строке, мы пришли к заключению, что лица и фиты не имеют устойчивых начертаний. Однако в каждом начертании существует некое “ядро”, некая группа более или менее неизменно выдерживаемых постоянных знамен, которые составляют “физиономию” начертания...» (Бражников. 1984. С. 33). «Ядро» фитной формулы М. В. Бражников отождествляет с ее средней частью, в которой «в наибольшей степени сосредоточены ее [фиты] высотные и ритмические особенности, составляющие самые характерные признаки напева, и где происходит главное мелодическое и интонационное развитие» (Там же. С. 63).

стей знаков. Эту стабильную группу знаков тропа мы можем обозначить как его *радикал* («Radikal»), потому что эта группа знаков оказывается неизменной во всех возможных комбинациях и вариантах соответствующего тропа»⁴⁴. Б. Г. Смоляков утверждает, что попевки («мелодические обороты») сохранялись незыблемыми на протяжении столетий именно благодаря их «ядру», называя этот феномен «сильным фактором», способствовавшим «закреплению мелодических традиций». Так, например, «знамена, принадлежащие “шибку большому”, демонстрируют свою незыблемую звуковую устойчивость, основа которой заложена в *ядре* попевки — “шибке малом”»⁴⁵. Г. А. Пожидаева считает признаком, объединяющим структуру попевок, лиц и фит, то, что изменяемая часть в них предшествует неизменяемой и устойчивой, к последней, в свою очередь, и применим термин «ядро». Фиты и попевки, по мнению исследовательницы, состоят из «доступки и ядра»⁴⁶. Модель знаменной попевки, содержащей изменяемую и неизменяемую части (доступку и ядро), применима и к другим более поздним видам распевов — путевому и деме-стенному, где «в качестве ядра выступает кокиза... а доступка обычно предшествует ей»⁴⁷. Ядро у Г. А. Пожидаевой ассоциируется с кадансовой частью формулы. В исследованиях З. М. Гусейновой, так же как у Г. А. Пожидаевой, с ядром отождествляется устойчивый заключительный раздел формулы, находящийся после вариантно изменяемого подвода: «Структурно попевки представляют собой сочетание графически устойчивого *ядра* и графически вариантного *подвода*»⁴⁸. Ядро имеет как бы двухчастную структуру — оно завершается трехзнаковым «кадансом»⁴⁹. В понятие ядра включается текстовая составляющая распева: «ядро — мелодико-текстовой оборот»⁵⁰. Однако данная позиция — отождествление ядра с кадансовой частью формулы и присвоение ему определенного числа (обычно двух-трех) знаков — справедливо оспаривается М. Г. Школьник, которая убеждена, что «структурная модель формулы “подвод+ядро”, состоящее из трех знамен... нуждается в серьезной корректировке, даже если рассматривать только формулу XVII века. Ядром попевки могут являться две или одна тонема... в других случаях чис-

⁴⁴ Gardner, Koschmieder. 1972. S. 10.

⁴⁵ Смоляков. 1975. С. 50, 62.

⁴⁶ Пожидаева. 2007. С. 69.

⁴⁷ Там же. С. 67.

⁴⁸ Гусейнова. 1999. С. 113.

⁴⁹ В определении попевки З. М. Гусейновой допущена некоторая двусмысленность, в результате чего становится не совсем понятным, приравнивает ли исследовательница к ядру кадансовую часть формулы, или же ядро, по ее мнению, приходится на среднюю часть формулы, но включает в себя и окончание («каданс») попевки (то есть состоит из двух частей), поскольку приведенная автором формулировка допускает оба возможных понимания: «Практически же попевка предполагает, как правило, три знака каданса, завершающего мелодико-текстовой оборот — “ядро”, два и более знака, предшествующих этому кадансу — “подвод”. Таким образом, графически попевка формируется из двух частей: более устойчивого по начертанию и распеву ядра и менее устойчивого подвода» (Там же).

⁵⁰ Там же.

ло тоном может быть четыре-пять (редко более пяти). Наконец, ядром формулы во многих случаях являются вовсе не конечные тономы, а «серединные»⁵¹. Согласно воззрению Т. Ф. Владышевской, «попевки имеют стабильную неизменную основу — корень, к которому возможны добавления частиц, приставок и окончаний»⁵². По мнению М. Г. Школьник, «корень» — это то, что не может быть исключено из структуры попевки при любых ее модификациях⁵³. Для обозначения неизменного начала в формуле и для раскрытия секретов устойчивости последней И. Г. Лебедевой используются такие понятия, как «каркас», «звуковой стержень» и «модель»: «В мелодических формулах одной группы стабилен только “звуковой стержень” (модель). Мелодическая орнаментация этого стержня индивидуальна почти в каждой формуле»⁵⁴; «Модель — аналитически найденный инвариантный “каркас” звуковой материи множества формул, принадлежащих разным напевам»⁵⁵. Б. П. Карастоянов утверждает, что «в процессе распевания словесного текста меняется протяженность мелодического оборота, распев слогов и невменная запись мелодической формулы. Неизменным остается только интонационный остов»⁵⁶.

Среди византинистов применительно к наиболее устойчивой, визуально или на слух наиболее «уловимой» части формулы также употребимы термин и понятие ядра. Х. Тодберг понимает под формулой «особое мелодическое единство, которое, будучи строго отделено от своего окружения, в своей простой форме образует целое и даже в соединении с другими формулами и мотивами постоянно сохраняет свое *характерное ядро* (charakterischen Kern)»⁵⁷. Н. Шедт полагает, что «конфигурация невм в формуле имеет *ядро* (nucleus), которое не изменяется и обозначает глас»⁵⁸. Ядро, состоящее из одного-трех знаков, — это своеобразный «eye-catcher», ибо оно «ловит глаз» своей частой повторяемостью и характерностью. По другому, столь же меткому и образному выражению Н. Шедт, ядро — это «fingerprint». По наблюдениям исследовательницы, ядро обычно приходится на *среднюю* часть формулы⁵⁹. Говоря об инвариантности формулы, М. Велимирович оперирует близкими к И. Г. Лебедевой понятиями и терминами — «каркас» (framework) и «мелодический контур» (melodic outline). Эти понятия в его исследовании почти постоянно участвуют при описаниях формулы: «Мелодическая формула является скорее каркасом (framework), внутри которого есть элементы как фиксации, так и трансформации... Формула обеспечивает каркас (framework), внутри которого имеется достаточно свободы для каждого индивидуального исполнителя, чтобы украсить мелодию или же адаптиро-

⁵¹ Школьник. 1996. С. 171.

⁵³ Там же. С. 222.

⁵⁵ Там же. С. 152.

⁵⁷ Thodberg 1966. С. 46.

⁵⁹ Ibid. P. 896–897.

⁵² Владышевская. 1990. С. 84.

⁵⁴ Лебедева. 1989. С. 153.

⁵⁶ Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 5.

⁵⁸ Shjødtt. 1985. P. 898.

вать ее под вкусы и традиции общины»⁶⁰; формула «не означает окостеневшую мелодию, которая всегда появляется в точно одинаковой форме. Это просто мелодический контур (*melodic outline*), внутри которого могут оказываться незначительные варианты и изменения, придающие разнообразие внешнему виду формулы, но не разрушающие основное качество ее каденции». Заметим, что, судя по последней цитате, наиболее инвариантным ученый считает каденционный раздел формулы. Несмотря на все свои вариации, подчеркивает М. Велимирович, формула остается «той же по сути» (*the same in essence*)⁶¹. Относительную стабильность записи формулы ученый противопоставляет вариативности, импровизационности и гибкости ее напева: «Установлено, что она (формула) представляет собой каркас (*framework*) для мелодии»⁶², — однако и этот графический каркас не остается неподвижным: он, как элемент письменной традиции, подвержен изменениям⁶³. Примечательно, что у М. Велимировича обнаруживаются сходные взгляды, с одной стороны, с И. Гарднером — в разграничении терминологии для обозначения неизменности мелодического контура (*melodic outline*, Kern) и его графической оправы (*framework*, Radikal), а с другой стороны — с И. Г. Лебедевой, а именно в том, что устойчивость формулы у обоих ассоциируется не с какой-то конкретной ее частью — «радикалом» или «кадансом», а с некоторым общим обрамлением, или контуром, попевки (*melodic outline*, *framework*, ср.: «инвариантный каркас», «звуковой стержень»). Помимо теории ядра существуют и другие взгляды относительно средоточия стабильности в формуле и ее наиболее устойчивых частей.

2.2.2. Каденция (каданс) как наиболее стабильная часть формулы

В отечественной медиевистике получила распространение точка зрения, согласно которой наиболее типизированной, «затвердевшей», а потому и характерной частью, где сгущаются все наиболее яркие признаки формулы, считается ее заключительная, правая, «кадансовая» часть, тогда как левая, начальная часть («подвод») почти единодушно признается в большей степени подверженной варьированию. Такова, в частности, точка зрения М. В. Бражникова, отмечавшего «существенную особенность строения» напевов попевок в «развитии левых частей при типизации правых»⁶⁴. Близкого мнения придерживается А. Н. Кручинина, по-

⁶⁰ Ibid. P. 126.

⁶¹ См. приеч. 30.

⁶² Velimirović. 1960. P. 106; см. также с. 62–67.

⁶³ См. примеч. 31.

⁶⁴ «Говоря о попевках, следует отметить существенную особенность строения их напевов: развитие левых частей при типизации правых» (Бражников 1984. С. 87). Здесь

лагающая «характерный графический признак попевок» в наличии обязательной *устойчивой кадансовой части*, состоящей из двух (реже — одного) знаков. «Архетипом» в ее работе назван «основной» графический тип каданса, участвующий в образовании вариантов, первооснова для группы попевочных вариантов⁶⁵. Близки к концепции А. Н. Кручининой воззрения Г. А. Пожидаевой. Музыкальная формула, редуцированная до заключительного мелодического оборота, названа в ее исследованиях «кокизой», которая, будучи *неизменной*, записывается *неизменным* комплексом знаков⁶⁶. В кокизе, отличающейся от подвода мелодической и семиографической стабильностью, концентрируются наиболее характерные и яркие признаки формулы; кокиза предваряется подводом и вместе с ним составляет попевку⁶⁷. Примечательно, что Г. А. Пожидаева разграничивает понятия «кокиза» и «попевка», усвая кокизе мелодическую неизменность, а попевке — переменчивость, зависящую от текста. Такое разграничение двух терминов, параллельно употребляемых в древнерусской музыкальной теории, является особенностью теоретических воззрений автора и не встречается более в других трудах по древнерусскому церковному пению, в которых «попевку» и «кокизу» скорее принято рассматривать как синонимы⁶⁸. З. М. Гусейнова полагает, что «степень устойчивости попевочного начертания возрастает к ее концу:

вновь напрашивается параллель со структурой фит, подробно описанной ученым. «Конечными оборотами (концовками)» фит М. В. Бражников называет их заключительную часть, которая так же, как и в попевках, по наблюдениям ученого, состоит из «типизированного окончания», «устойчивого мелодического оборота». Это «самые типические обороты фитного пения, — заключает М. В. Бражников, — придающие напевам лиц и фит интонационную характерность и формообразующую завершенность... конечный оборот тесно связан с предшествующей частью распева, как бы срастается с мелодическими оборотами, подготовляющими его появление. Эти подготовительные участки в значительной степени застывают и стандартизируются, как и сами заключительные обороты (при наличии, разумеется, вариантных разночтений)» (Там же. С. 63).

⁶⁵ Кручинина. 2002. С. 55.

⁶⁶ «Кокиза — устойчивый, относительно завершенный музыкальный оборот, объединяющий несколько тоном, обладающий своеобразным ритмическим рисунком и ладоинтонационной характерностью. В крюковой нотации кокиза записывалась неизменным комплексом знаков, соответствующим такому же неизменному мелодическому обороту. Кокиза является русским аналогом понятию “музыкальной формулы” в западно-европейской медиевистике и византистике» (Пожидаева. 2007. С. 57).

⁶⁷ Попевка, по определению Г. Пожидаевой, — «одна из основных “мелолексических” единиц песнопения, объединяющая несколько просодем и возникающая в результате распева интонационно-смысловой единицы текста — слова, синтагмы или строки — музыкальными структурами (тонами и кокизами). В отличие от кокизы, попевка обязательно имеет с текстом общую цезуру и представляет собой образование, включающее в себя кокизу и подвод» (Там же. С. 66).

⁶⁸ Традиция рассматривать оба термина как синонимы восходит к М. В. Бражникову: «В знаменных теоретических руководствах можно видеть несколько различных названий, определяющих одно и то же понятие попевки, а именно: “кокиза”, “попевка”, “строка”... Прямое значение слова “кокиза” (что то же — “попевка”)... В главном своем значении термин “попевка” полностью совпадает с понятием “кокизы”... Кокизы рассма-

самые стабильные элементы в попевке — последние, и от конца к началу попевки эта стабильность уменьшается»⁶⁹. Б. Г. Карастоянов определяет попевку как «кадансовый мотив, представляющий собой небольшой мелодический оборот». Кадансовый мотив исследователь считает интонационно наиболее характерным, не сокращаемым при озвучивании текстового колона: именно по нему устанавливается «родство формул», образующих «семейство»⁷⁰.

Ставший для большинства русских медиевистов стереотипным взгляд на исключительную роль в образовании попевок их заключительной, «кадансовой» части был опровергнут и пересмотрен М. Г. Школьник. Распространенному мнению о стабильности и значимости попевочных кадансов ею противопоставлены следующие доводы, основанные на подробном диахронном анализе знаменных попевок: «Заклучительная часть позднерусских попевок, вопреки распространенной точке зрения, далеко не всегда является значимой частью, определяющей специфику данной попевки, ее принадлежность к какому-либо классу формул»; «Общность окончания не делает попевки идентичными. Подобное колесное окончание встречается в концовках ряда других формул гласа. Смена колеса на другое завершение формулы /например, с хамилой, как мы видели в рафатке/ не влечет за собой смены попевки» [подчеркивание автора]⁷¹; «...Формула может не иметь завершения, или это завершение может быть более поздним и не отражающим сущности попевки. Вариативность окончаний попевок XVI века (с пауком, с хамилой, недоводные, со стезей и т. д.) свидетельствуют о том, что и в XVI веке окончание формулы менее устойчиво, чем ее начало и середина...»⁷².

Термин «каденция» и соответствующее ему понятие широко употребим и в византистике⁷³. Определение каденции и ее разновидностей можно найти у Я. Амаргианакиса: «Каденция — это такая мелодическая строка, которая обозначает окончание мелодии или временную паузу, особенно на одной из доминирующих нот». Исследователь отмечает, что согласно современной системе византийской музыки каденции подразделяются по их местоположению в мелодии на три категории: конечные,

триваются... как типичные мелодические обороты, что вполне соответствует внутреннему значению попевки как кокизы»... » (Бражников. 1972. С. 167). Как синонимы эти два термина фигурируют также в работах Г. В. Алексеевой: «Кокизники — древнерусские собрания попевок (кокиз)» (Алексеева 2007. С. 354); А. Н. Кручининой: «Таким образом, термин кокиза имеет два значения: обобщающее, которое близко понятию попевки, и частное — название определенного графического оборота»; «...формульность характеризуют именно те обороты, которые древнерусские распевщики называли попеvkами или кокизами» (Кручинина. 2002. С. 51, 55); Б. Г. Смолякова: «Другими нарицательными именами, синонимичными термину “попевка”, были “строка” и “кокиза”...» (Смоляков. 1996. С. 169) и т. п.

⁶⁹ Гусейнова. 1999. С. 113.

⁷⁰ Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 8.

⁷¹ Школьник. 1996. С. 221–223.

⁷² Там же. С. 171.

⁷³ Об этом термине см. в статье: *Shiødt*. 1985.

полные и неполные⁷⁴. Им же произведен подробный обзор и типология каденций византийской монодии⁷⁵. Н. Шедт отмечает, что «кадансовая часть («выход» — exit) византийской формулы состоит из одного, двух или трех знаков — обязательный последний иссон и в большинстве случаев предшествующие ему апострофы»⁷⁶.

2.2.3. О других структурных частях формулы: «доступка» («подвод»)

В древнерусской музыкальной теории XVII века применительно к начальной части формулы встречается понятие «доступка» (или «доводка», «приступка»). Так, в кокизнике РНБ. Сол. собр. № 752/690 группы схожих попевок, в которых одинаковое заключительное невменное начертание предваряется различными по составу и количеству знаков начальными оборотами, нередко сопровождаемы ремарками на полях: «сии подобны темже со своими *доступками*...»⁷⁷. Судя по примерам из упомянутой рукописи доступка может состоять из одного или нескольких знаков (от 1 до 11) или даже включать в свой состав небольшую самостоятельную формулу, завершающуюся статьей. Древнерусский термин «доступка» истолкован М. В. Бражниковым как «участок напева (мелодической строки), который находится впереди... попевки или знамени..., предваряет их, так сказать, открывает к ним доступ — откуда и слово *доступка*...». Доступки «подвергаются варьированию, образуя в некоторых случаях “свои” формы при той же основе попевки»⁷⁸. Г. А. Пожидаевой в числе основных черт доступки также отмечена изменчивость: «Изменяемой части попевки — доступке — соответствует такая же изменчивая (переменная) форма записи крюковой нотацией»⁷⁹. В исследовании А. Н. Кручининой доступка переименована в «подвод». Благодаря

⁷⁴ *Amargianakis*. 1977. P. 60.

⁷⁵ *Ibid*. P. 60–73.

⁷⁶ *Shiødt*. 1985. P. 898.

⁷⁷ РНБ. Сол. собр. № 752/690, л. 67–70. Термин «доступка» (и ему подобный «доводка») в данном кокизнике встречается нерегулярно, а именно, он выписывается на полях только у некоторых групп попевок (например, у вариантов попевки «скочекъ», у «кулизмы» 6-го гласа и некоторых других). Это наводит на мысль, что наличие «доступки» в древнерусской знаменной теории считалось обязательным не для всех попевок, но только для тех, у которых «ядро» приходилось на заключительную часть.

⁷⁸ *Бражников*. 1972. С. 185, 197. Термин «доступка», применимый к попевкам, имеет аналогию в термине «приступ», используемом в древнерусской фитной теории. М. В. Бражников отмечает, что «случаи прямого обозначения в фитниках начальных частей распевов термином “приступ” крайне редки. Редки и случаи такого изложения распевов, по которым можно было бы точно установить, к чему относится самый термин». (Пользуясь косвенными признаками, ученый выделяет участок от начала развода до знака «зела», именуемый «приступом»). Таким образом, приступ — это начальная часть лица или фиты до ядра и конечного оборота. По замечанию М. В. Бражникова, «приступ в интонационном и структурном отношении является наиболее гибкой и непостоянной частью лица или фиты» (*Бражников*. 1984. С. 61).

⁷⁹ *Пожидаева*. 2007. С. 66.

ее изысканиям этот термин получил широкое распространение в отечественной медиевистике. «Подводы, — по мнению А. Н. Кручининой, — обязательная часть в создаваемых попевах — (в отличие от архетипов) менее индивидуализированы. Их начертания крайне редко закрепляются за определенным архетипом... что связано с функцией подводов: они представляют собой общие формы мелодического движения, свойственные любой группе попевок»⁸⁰. Распространенное мнение о «меньшей устойчивости» подвода в сравнении с кадансовым разделом формулы разделяет З. М. Гусейнова⁸¹. По наблюдению Н. Шедт, начальная часть («preparation») византийской формулы состоит из одного-двух знаков, которые могут и отсутствовать. Примечательно замечание исследовательницы о том, что «подготовки (preparations) и выходы (exits) *очень стабильны* и почти так же *постоянны*, как и ядро»⁸², которое диссонирует с устойчивым взглядом многих русских медиевистов о «мобильности подвода» и «стабильности каданса» знаменой формулы.

2.2.4. Теория тонемно-мотивной структуры попевок

Область синтагматики знаменного распева послужила объектом для научных разработок Б. П. Карастоянова. Исследователем осуществлена попытка структурного анализа, имеющая целью сегментацию знаменных песнопений (их расчленение на составляющие дискретные единицы-звенья — знаки, мотивы, формулы и др.), выяснение структуры и семантики элементов. Рассматривая знаменный распев как своеобразного рода «язык» или «знаковую систему», Б. П. Карастоянов впервые производит подробную классификацию разномасштабных мелодико-просодических единиц знаменного распева, к простейшим из которых он применяет лингвистические термины «просодема», «тонема» и «слог», за которыми на более высоком структурном уровне следуют «мотив», «просодическое звено» и «слоговая группа», образующие «текстовой колон»⁸³. Тонемы и просодемы являются кратчайшими единицами мелодического движения и певческой просодии. Тонема понимается исследователем также как «простейшая мелодическая единица знаменного распева», «интонационный ход», «элемент с определенной функцией в мелодической волне... реализованный типичным мелодическим ходом определенной длительности и звукового состава»⁸⁴. Границы тонемы Б. П. Карастоянов определяет количеством мелодических функций, в

⁸⁰ Кручинина. 2002. С. 69. Данное определение «подвода» и его роли в структуре попевок является спорным, на что уже было обращено внимание в первой части настоящей статьи (Шек. 2013. С. 370–374).

⁸¹ См. примеч. 49.

⁸² Shiodt. 1985. P. 898.

⁸³ Карастоянов. 1988. С. 491–493; также: Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 5.

⁸⁴ Карастоянов. 1988. С. 492. В языкознании термин «тонема» имеет достаточно широкий круг значений. Вот некоторые из них: «В теории речевой интонации тонемой

зависимости от чего знак может заключать в себе одну или несколько тоном. Так, знак, имеющий в мелодическом построении одновременно две функции (например, «подступ к вершине» и «кульминация» или др.), обозначается исследователем как «двухтоновое сочетание». (Количество мелодических функций тоны, по мысли автора, влияет также и на качество распеваемой ею «просодемы», которая, в зависимости от этого количества, определяется как «простая» или «сложная».) Более того, знак в понимании исследователя не только не тождествен тоне, но может принадлежать одновременно к двум разным мотивам⁸⁵. Таким образом, тонема для Б. П. Карастоянова — категория чисто мелодического порядка, не связанная напрямую со знаком как со своим неотъемлемым графическим воплощением. О некоторой недооценке графического уровня в теории Б. П. Карастоянова можно заключить, в частности, и из того, что у исследователя отсутствует понятие «графемы» как минимальной графической единицы знаменной записи, то есть графическая сторона знака остается никак не маркированной. Помимо тоны, другой мелодической единицей формулы, согласно Б. П. Карастоянову, является мотив. Мотив — явление более крупного порядка по сравнению с тонами, и более мелкого по сравнению с попевкой⁸⁶. Судя по таблицам попевок, составленным Б. П. Карастояновым, формула обычно состоит из нескольких мотивов⁸⁷. Несмотря на первопроходческую ценность принятых Б. П. Карастояновым разработок в области знаменной просодии, синтагматики и морфологии, предложенная исследователем теория не лишена слабых мест. В частности, своеобразную интерпретацию в его работах получил вопрос соотношения мелодической и графической сторон знаменных единиц, допускающий нарушение целостности знака и дисбаланс между двумя его измерениями. Спорным представляется также выбор в качестве критерия сегментации знаменных фраз такого понятия, как «мелодическая функция» составляющих их элементов. Ввиду указанных недостатков теория Б. П. Карастоянова нуждается в пересмотре и корректировке, о чем уже было замечено нами в своем месте.

Вслед за Б. П. Карастояновым термины «тонема» и «просодема» использовались и другими исследователями. Осмысление тоны в трудах

называется 1) семиологически релевантная единица высоты тона, входящая в систему просодических средств данного языка, 2) единица мелодического членения речи» (Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. П., 1969. С. 477) и др. Применительно к знаменной мелодике термин «тонема» используется Б. П. Карастояновым во втором из указанных значений.

⁸⁵ См. об этом: Шек. 2013. С. 391.

⁸⁶ Согласно иерархической шкале Б. П. Карастоянова, попевки — это «крупные мелодические образования», «явления более высокого структурного уровня», мотивы — «мелодические образования более низкого структурного порядка» («структурно более низкие мелодические единицы»), чем попевка, но более крупные, чем тоны — «простейшие мелодические единицы знаменного распева» (Карастоянов. 1988. С. 491, 492; также: Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 14).

⁸⁷ Карастоянов. 2008. Гл. II.

Г. А. Пожидаевой и М. Г. Школьник носит менее субъективный характер, поскольку эта единица знаменного распева воспринимается ими в неразрывном союзе с другой, тесно связанной с ней, знаменной графемой, так что обе рассматриваются как единый комплекс, единая синкретическая единица (что, на наш взгляд, более соответствует древнерусскому восприятию знака как единства обозначающего и обозначаемого). Определяя тонему, Г. А. Пожидаева заостряет внимание именно на этой связи: «Тонема — наименьшая интонационно-ритмическая единица напева, не имеющая внутренней цезуры, состоящая из одного или нескольких звуков... В крюковой нотации каждой тонеме соответствовал один знак, что показывало целостное осмысление этой единицы в древнерусской теории музыки»⁸⁸. Согласно М. Г. Школьник, тонема представляет собой «мелодическую единицу знаменного распева, приходящуюся на один слог»⁸⁹. Из данной формулировки явствует, что тонема соответствует одному знаку, поскольку в согласии с силлабическим принципом столпового распева знак, как правило, приходится на один слог. Двуединство знаменной тоны и графемы соблюдается также при описании этих понятий И. Е. Ефимовой, более того, ею для обозначения графической стороны знаменного знака употреблен лингвистический термин «графема»⁹⁰: «Интонация крюковой нотации, этот минимальный смысловой элемент напева, “свернута” и зримо явлена в графеме — минимальном элементе нотации»⁹¹. Под «интонацией», по всей видимости, тут следует понимать «интоному», выступающую аналогом «тоны», которая характеризуется исследовательницей как «минимальный смысловой элемент напева». Примечательно, что в определение «интоны» И. Е. Ефимова вводит семантическую категорию.

Понятие мотива как более мелкой конструктивной единицы певческой формулы известно и в византистике. Х. Тодберг приводит следующие описание мотива: «В качестве “мотива” я обозначаю мелодический элемент, меньший объемом, чем объем формулы; он в высшей степени изменчив в своей форме и иногда может находиться один, однако его особенный признак в том, что он тесно соединяется с формулой»⁹².

2.2.5. О различных исследовательских подходах к морфемному членению попевок

Согласно наиболее распространенной точке зрения, в формулах знаменного распева принято выделять две части — начальную и кадансо-

⁸⁸ Пожидаева. 2007. С. 57.

⁸⁹ Школьник. 1996. С. 171.

⁹⁰ Термин «графема» впервые был использован в диссертации М. Г. Школьник (Школьник. 1996. С. 80).

⁹¹ Ефимова И. Е. Источниковедение древнерусского церковно-певческого искусства. Красноярск, 1999. С. 58.

⁹² Thodberg. 1966. S. 46.

вую («подвод» и «архетип» или «ядро»). Такова, в частности, позиция А. Н. Кручининой (и ее научных последователей), Б. П. Карастоянова, З. М. Гусейновой⁹³. Однако некоторые исследователи, усматривающие параллель между структурой формулы и слова, допускают возможность более дробного членения попевки на составляющие ее части-морфемы — наличие в ней корня, приставки, окончания и суффикса. Так, явная связь между словом и знаменной попевкой прослеживается у Т. Ф. Владышевской: «Попевки подобны словам, из которых складывается литературный текст. Необходимо отметить и другие аналогии между словом и попевкой: они имеют стабильную неизменную основу — корень, к которому возможны добавления частиц, приставок и окончаний»⁹⁴. Той же аналогии со словом придерживается М. Г. Школьник: «На наш взгляд, аналогия со структурой слова может приблизить к пониманию строения позднерусской попевки. Слово и попевка обязательно включают в себя корень — то, что не может быть исключено из структуры при любых модификациях. Кроме корня, слово/попевка может иметь приставку, суффикс и окончание. С их изменением попевка не меняется по существу, а только варьируется, возникает подвид (вариант) попевки»⁹⁵. Н. Шедт, помимо ядра, обнаруживает в формуле еще две части: предваряющую («подготовление» — «*préparation*») и заключающую ядро («выход» — «*exit*»)⁹⁶. Б. П. Карастояновым предложены структурные модели попевок в согласии с разработанной им теорией тонемно-мотивной сегментации распева. Для наглядной иллюстрации приведем примеры членения попевок «грунка», «рафатка», «ометка» и «рожок», которые свидетельствуют о наличии различных взглядов на структуру попевок у разных авторов.

Пример 1. *Морфемное членение попевки «грунка» у Б. П. Карастоянова⁹⁷ и М. Г. Школьник⁹⁸*

Согласно тонемно-мотивной теории Б. П. Карастоянова, попевка «грунка» состоит из двух речитативных («III Б») и одного кадансового мотивов:



Согласно словообразовательной аналогии М. Г. Школьник, варианты грунки «пецег», «возвод», «колчанец», «пастела полная» включают в себя «приставку» и «корень»; более же редкий вариант этой попевки «стеяз великая» имеет вдобавок еще и окончание:

⁹³ См. примеч. 48.

⁹⁵ Школьник. 1996. С. 222.

⁹⁷ Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 7, пример 13.

⁹⁴ Владышевская. 1990. С. 84.

⁹⁶ См. примеч. 76.

⁹⁸ Школьник. 1996. С. 223.

приставка	корень	окончание
		нет
		нет

Пример 2. Морфемное членение формул «рафатка», «ометка» и «задевец» у И. Гарднера⁹⁹, Б. П. Карастоянова¹⁰⁰ и М. Г. Школьник¹⁰¹

По мнению И. Гарднера, рафатка и ометка имеют две части:

1 часть	2 часть

Согласно Б. П. Карастоянову, рафатка, рожок и задевец состоят из трех мотивов, один из которых, кадансовый («км 1»), является общим для всех попевок, а два других речитативных мотива предваряют кадансовый. В приведенных моделях рафатки и рожка по непонятной причине упущен знак связки , который можно было бы также причислить к самостоятельному мотиву .

	рм	рм 57	км 1
рафатка			
рожок	рм	рм 59	км 1
задевец	рм 17	рм 66	км 1

Собственно ометка в таблицах Б. П. Карастоянова отсутствует, фигурируя только в комбинации с задевцом. Судя по приведенной составной ометке с задевцом, простая ометка состоит из двух мотивов (также с пропуском связующего мотива):

рм 59	км 1

⁹⁹ Gardner, Koschmieder. 1972. S. 21.

¹⁰⁰ Карастоянов. 2008. Гл. II.

М. Г. Школьник выделяет в рафатке и ометке три части: корень, суффикс и окончание¹⁰²:

«корень»	«суффикс»	«окончание»

В попевке «задевец» корень перемещается из начальной в среднюю часть, а предшествующие невмы образуют «приставку»:

«приставка»	«корень»	«окончание»

2.2.6. Способы образования попевочных вариантов

Как было отмечено учеными-медиевистами, формула меняется в зависимости от местоположения в песнопении и распеваемого ею текста. В ряде исследований перечислены причины этих изменений и показаны способы образования новых попевочных вариантов. Так, В. М. Металлов упоминает изменения в некоторых попевках, происходящие, по его словам, по большей части в середине самой попевки, такие как: сокращения и дополнения, наращения в начале попевки, а также мелодические варианты, образующиеся преимущественно по требованию текста («некоторые попевки имеют речитативные части, и сообразно с длиною речитатива имеют краткую или удлинненную форму»). Кроме того, по наблюдению автора, есть и «такие попевки, которые нередко соединяются с другими попевками и образуют, таким образом, двойную, составную или сложную попевку»¹⁰³. Согласно А. Н. Кручининой, попевочные варианты образуются путем изменения «подводов» при сохранении «архетипов» (или их «производных»). Т. Ф. Владышевская полагает, что «способ варьирования попевок следует закономерностям словообразования и речевой структуры: при неизменности корня попевки, ее развитие происходит путем видоизменения приставки и окончаний, кото-

¹⁰¹ Школьник. 1996. С. 222.

¹⁰² Структурные модели формул сопровождаются у М. Г. Школьник подробными комментариями: «В рафатке корень, или ядро, — это начало попевки. Затем может вставляться речитативный участок, “суффикс” и окончание. Окончание может варьироваться, например, включать хамилу. Ометка по структуре аналогичная рафатке, но отличается распевом “ядра” (“корня”), поэтому, невзирая на интонационную близость, представляет собой самостоятельную попевку. Задевец почти всегда имеет “приставку” перед “корнем” и общее с рафаткой “окончание”... Рафатка, ометка и задевец имеют общее “окончание” — “колесо” ~ “1 5 » (Там же. С. 222).

¹⁰³ Металлов. 1899а. С. 8.

рые могут принимать разный вид и таким образом выполнять связующие и координирующие функции»¹⁰⁴. Близкого взгляда придерживается М. Г. Школьник, утверждающая, что с изменением корня, приставки, суффикса и окончания «попевка не меняется по существу, а только варьируется, возникает подвид (вариант) попевки»¹⁰⁵. И. В. Бахмутовой и др. в числе наиболее характерных приемов варьирования попевок в пореформенных певческих рукописях второй половины XVII в. отмечают следующие: замены двугласостепенного знамени на два единоголасостепенных, ритмические вариации, вставки, делеции, замены в сериях стопиц и другие. Авторы также обращают внимание на то, что «наращивание длины попевок происходит как в начальной части (слева), путем перехода от “малой” попевки к “средней” и т. д. при сохранении каданса, так и путем варьирования самого каданса (его удлинения). Как правило, это приводит к появлению новой попевки»¹⁰⁶. Особенно подробно вопрос попевочной вариантности рассмотрен Б. П. Карастояновым, который, основываясь на результатах анализа песнопений певческой книги «Праздники» никоновской редакции, приходит к выводу, что из большого числа формул «лишь немногие повторяются без изменения, остальная, преобладающая часть разнится протяженностью, мелодическим рисунком, распевом текста, ритмикой, высотой и невменной записью»¹⁰⁷. Исследователь отмечает, что в связи «с многообразием тождества и отличий отобранного в песнопениях материала» возникают сложности при его систематизации, для разрешения которых необходимо выявить причины «появления столь многочисленных модификаций мелодических формул знаменного распева»¹⁰⁸. Б. П. Карастоянов отмечены разные способы образования попевочных вариантов, однако особому рассмотрению подверглись те сегменты, в которых «варьирование обусловлено техникой переложения текста на мелодию». Именно с этих вариантов исследователь считает необходимым начинать систематизацию сегментов знаменных центонкомпозиций. Проанализировав некоторые случаи образования «количественных» (термин Б. П. Карастоянова) вариантов, Б. П. Карастоянов приходит к выводу, что «изменение количественных показателей текстовых колонов сказывается на составе формулы и ее невменной записи». «Количественные» варианты попевок, по наблюдению автора, возникают в результате удлинения или сокращения текстовой фразы, что, соответственно, влияет на количественный состав и размеры формулы: «Краткий мелодический вариант входит без каких-либо знаковых разночтений в средний вариант, а тот в свою очередь является фрагментом наиболее крупного ва-

¹⁰⁴ Владышевская Т. Ф. Русская церковная музыка XI–XVII веков. Автореф. дисс. ... д-ра искусствоведения. М., 1993. С. 26 (цит. по: Алексеева. 1983. С. 182).

¹⁰⁵ Школьник. 1996. С. 222.

¹⁰⁶ Бахмутова и др. 2010b. С. 118–119.

¹⁰⁷ Карастоянов. 2008. Гл. VI. § 5.

¹⁰⁸ Там же.

рианта»¹⁰⁹. Таким образом, «неодинаковые по протяженности образцы, в более кратких из которых использованы фрагменты более развитых, представляют собой только количественные варианты одной и той же мелодической формулы, возникшие при озвучивании текста разного строения»¹¹⁰. К категории «количественных» Б. П. Карастоянов относит также «варианты знакового начертания, связанные с расстановкой слогов», то есть образующиеся в результате различного количества и чередования ударных и безударных слогов текста. (Заметим, что этот тип вариантности характерен исключительно для формул пореформенного периода.) Помимо «количественных» попевочных вариантов исследователем упоминаются варианты с «частично измененной невменной записью», «с частичной транспозицией мелодии на определенных участках формулы», «с укрупнением ритмики краткого образца», а также такие, в которых, например, один из отрезков формулы изменен ритмически, другой же «обрастает новыми элементами мелодии»¹¹¹. Выявив разные способы образования попевочных вариантов, Б. П. Карастоянов попытался определить, в каких случаях новую модификацию формулы можно обозначить как самостоятельный вариант по отношению к ряду других, в целом между собою сходных. Установив закономерность между одинаковыми по мелодическому составу и невменной записи фрагментами, для которых использованы тексты одинакового строения, он предположил наличие также и обратной связи — «одинаковые текстовые колоны озвучиваются всегда одними и теми же мелодическими и знаковыми модификациями попевки»¹¹². (Оговорим, что вывод автора о тождестве мелодико-графического состава формул и текстовых сегментов, наблюдаемом им на уровне «не случайного совпадения, а нормативного решения», имеет силу только для узкого пореформенного временного отрезка, когда напев был поставлен в строгую зависимость от просодических особенностей текста¹¹³.) Обобщим и упорядочим наблюдения Б. П. Карастоянова. В песнопениях певческой книги «Праздники» пореформенной редакции автор различает попевочные варианты двух основных типов: «количественные» и «качественные» (второй условный термин — наши); последние рассматриваются им как собственно варианты: к ним относятся «мелодические» варианты, имеющие в свою очередь, следующие разновидности: «звуковысотные», «ритмические», «смешанные», «семиографические» и «графико-мелодические». «Количественные» попевки, по мысли автора, напротив, не имеют статуса вариантов, так как более пространная или более краткая запись одной и той же попевки не приносит значительных изменений в саму попевку¹¹⁴. В одной категории с

¹⁰⁹ Там же.

¹¹¹ Там же.

¹¹³ См. об этом: Шек. 2006.

¹¹⁴ Подобная мысль уже была высказана М. В. Бражниковым, см. примеч. 74.

¹¹⁰ Там же.

¹¹² Там же.

«количественными» Б. П. Карастояновым рассматриваются «просодические» (термин наш) варианты попевок, поскольку те и другие связаны с различными изменениями текста. Однако, на наш взгляд, между этими двумя типами вариантов имеют место существенные различия: «количественные» варианты характерны для всех временных стадий знаменной нотации, тогда как «просодические» являются продуктом исключительно никоновской реформы; «количественные» образуются путем наращивания или сложения готовых (и, по наблюдению Б. П. Карастоянова, неизменных) частей попевки, а «просодические» связаны с серьезным изменением попевочной структуры и графической записи. На основании перечисленных различий «количественные» и «просодические» варианты следовало бы классифицировать как разные.

Различные изменения певческих формул рассматривались также и в исследованиях византинистов. М. Велимирович на примере небольших начально-серединных византийских формул показывает несколько возможных способов их варьирования в рукописях, таких как, например: 1) повтор начальных или заключительных тонов формулы, 2) повторение одной из частей формулы, 3) небольшие ритмические изменения в некоторых частях формулы, 4) заполнение терцового скачка проходящим тоном. Однако ни одна из измененных таким образом формул не меняет существенный мелодический контур («essential melodic outline»), и каждая из них может быть прикреплена как добавочная к каркасу («framework»)¹¹⁵. И. В. Кондратович отмечает два типа изменений, происходящих в результате координирования византийских формул с текстами разного слогового количества: вставки и введение типизированных мелизматических фигур-украшений. Вставки в формулу вызваны потребностью координации с большей, по сравнению с нормативной, слоговой группой и представляют собой речитативные повторения (обозначенные исонами) безударных слогов на высоте опорного звука формулы. В отличие от вставок орнаментальные фигуры вводятся на опорном звуке формулы¹¹⁶.

2.2.7. Выводы

Итак, большинство исследователей музыкального средневековья при выяснении вопроса о стабильности формулы единогласно придерживаются понятия «ядра» (или близких понятий) как средоточия стабильности в формуле, однако мнения порой диаметрально расходятся, когда речь заходит о различных сторонах данного понятия. Возникающие разногласия затрагивают как терминологию, так и границы самого понятия: некоторые ученые применяют один и тот же термин для обозначения

¹¹⁵ Velimirović. 1960. P. 64.

¹¹⁶ Кондратович. 1987. С. 13.

мелодической и графической сторон формулы (М. В. Бражников и др.), другие проводят терминологическое различие между мелодическим и графическим ядром формулы (И. Гарднер, М. Велимирович), третьи в определение ядра, помимо мелодического и графического, вводят еще и текстовое измерение (З. М. Гусейнова), есть и такие, у которых диапазон включенных в данный термин параметров формулы не уточняется (Н. Шедт, Х. Тодберг). Мнения расходятся и относительно степени стабильности ядра: одни приписывают ядру абсолютную неизменность (Т. Ф. Владышевская, З. М. Гусейнова, Г. А. Пожидаева, И. Г. Лебедева, Н. Шедт), другие даже для этой наиболее постоянной и характерной части попевок допускают возможность незначительного варьирования и изменения (М. В. Бражников, М. Г. Школьник, М. Велимирович). С другой стороны, в то время как одни считают неизменным само ядро (в отношении постоянства его мелодико-графического состава), другие под неизменностью ядра подразумевают его обязательное наличие в формуле (М. Г. Школьник, Х. Тодберг), хотя само ядро в допустимых пределах может и изменяться. Нет согласия и в определении местонахождения ядра в формуле: одними ядро отождествляется с конкретной частью формулы, например — срединной (Н. Шедт) или заключительной (Г. А. Пожидаева, З. М. Гусейнова), или же с той и другой (М. Г. Школьник), другими эта наиболее устойчивая часть формулы мыслится вне конкретной ее локализации в последней (И. Г. Лебедева, М. Велимирович), третьими позиция ядра в формуле не оговаривается (М. В. Бражников, И. Гарднер). Нет единства мнений и относительно количества неврм, характеризующих ядро.

При разрешении вопросов, связанных со структурой византийских и знаменных песнопений, в среде теоретиков древнего церковного пения обнаруживаются разные подходы, которыми обуславливаются и разные воззрения на строение формулы. Для одних условием сегментации знаменных попевок оказывается мелодическая функция составляющих их элементов (Б. П. Карастоянов), у других в основе синтагматического членения всех без исключения осмогласных формул лежит предпосылка об их двухчастной структуре (А. Н. Кручинина, З. М. Гусейнова, Г. А. Пожидаева). Наиболее объективным нам представляется историко-«лингвистический» подход к выяснению строения знаменной попевки (М. Г. Школьник, Т. Ф. Владышевская), учитывающий (сквозь призму генетики) одновременно историческую, структурную и семантическую роль в формуле образующих ее компонентов.

Среди исследователей имеют место также разные воззрения на «качества» (такие как «стабильность» и «значимость») составляющих формулу частей и на распределение этих качеств между различными частями формулы. Согласно одним (А. Н. Кручинина, Б. П. Карастоянов, З. М. Гусейнова, Г. А. Пожидаева), «перевес свойств», убывание стабильности и значимости происходит по направлению от кадансовой части попевки

к ее начальной части. Другие исследователи (М. Г. Школьник) признают стабильной и значимой также и начальную часть попевки (а в ряде случаев — даже более стабильной и значимой, чем окончание формулы). Третьи считают, что значимость и стабильность присуща в равной мере всем (трем) частям формулы (Н. Шедт). Иных взглядов на структуру латинской и византийской формулы придерживаются И. Г. Лебедева и М. Велимирович.

Таким образом, целый ряд существующих воззрений на строение знаменных попевок, а именно: выбор каданса в качестве основной части формулы и умаление подвода (дисбаланс в их соотношении), распределение в попевке свойств «мобильность», «стабильность», «значимость», представление о структуре, составе и месте «ядра» в формуле и др. — надо признать частично или полностью спорными. Поскольку каждая знаменная попевка, как правило, имеет свои структурные, графические и мелодические особенности и отличительные черты, к изучению каждой формулы (или семейства) необходим гибкий и индивидуальный подход, исключающий стереотипные схемы.

2.3. Связь формулы с текстом (певческая просодия)

Исследователями неоднократно отмечалась тесная связь церковного монодического пения с распеваемым текстом — как на уровне соотношения с просодикой и композицией, так и на уровне идейно-смысловом. Об этой связи писал В. М. Металлов: «Текст священных песнопений был, без сомнения, точным руководством в мере и способах этого религиозного чувства и настроения *творца-ропсепищика* [курсив автора]. Мы, действительно, и видим, что мелодия знаменного распева в своем движении и остановках почти всегда подчиняется движению священной речи или смыслу текста песнопений. В местах описательной речи текста мелодия знаменного распева почти приближается к речитативу, в местах богословствования о возвышенных и глубоких тайнах дела спасения человека... напев этой части песнопения возвышается до удивительного, разнообразного, высоко-художественного... ритмического и мелодического движения и построения... Все это с очевидностью подтверждает ту главную мысль, что мелодии песнопений, в отношении подбора гласовых строк-попевок и их комбинации и сопоставления с текстом, в знаменном распеве всецело подчинены требованиям богослужебного текста, и самый характер их движения и ритмическое разнообразие обуславливаются также характером содержания текста песнопений»¹¹⁷. М. В. Бражников полагал, что «необходимость изучения не только напевов, но и текстов доказывать не надо; в настоящее время всякому грамотно-

¹¹⁷ Металлов. 1899а. С. 37.

му музыканту понятно, что, как и в народной песне, текст неотъемлем от знаменных напевов»¹¹⁸. А. Н. Кручинина обращала внимание на взаимосвязь попевокных мелодических оборотов с распеваемым текстом: «Окончание оборота совпадает с окончанием слова, каждому слогу соответствует один музыкальный знак»¹¹⁹. Б. П. Карастоянов подчеркивает важность «одновременного рассмотрения мелодических, просодических и семиографических явлений», напоминая, что таковое рассмотрение «находится в традиции старой русской музыкальной теории»¹²⁰.

2.3.1. Соотношение знаменных формул с просодическими характеристиками текста

Приоритетные разработки в области певческой просодии принадлежат Б. П. Карастоянову. Под просодией исследователь понимает главным образом систему взаимоотношений метрических и музыкальных акцентов. Согласно Б. П. Карастоянову, кратчайшими единицами мелодического движения и певческой просодии являются «тонемы» и «просодемы». «Просодема» в понимании Б. П. Карастоянова — это совокупность звучащих характеристик тонемы и слога. Просодема «заключает в себе тонему, тонемное сочетание или реже часть тонемы, которая озвучивает самую краткую в пении текстовую единицу — слог»¹²¹. Слог, в зависимости от количества соответствующих ему тоном, может оказаться «простой» или «сложной» просодемой. Взаимосвязь певческой и текстовой просодии рассматривалась исследователем на материале пореформенного стихираря второй половины XVII века, когда мелодический и текстовый акценты были вновь выравнены, поэтому предложенные исследователем просодические схемы действительны только для данного краткого исторического промежутка¹²².

Исследования в области певческой просодии были продолжены Г. А. Пожидаевой, в монографии которой можно найти пространную характеристику данного предмета: «...несомненно, ведущую роль для пения приобретает *слог* и его просодические характеристики: временные (долгота и краткость, темп произнесения и ритм), силовые (акцентность и безакцентность), звуковысотные, интонационные. Эти просодические характеристики речи проецируются на распев поэтического текста и сам напев песнопения. Вот почему термин “просодия” вводится по отношению к произведениям древнерусской монодии»¹²³. Просодема определяется ею как «музыкально-речевая структура, в которой слог текста

¹¹⁸ Бражников. 1984. С. 68.

¹¹⁹ Кручинина. 2002. С. 54.

¹²⁰ Карастоянов. 1988. С. 493.

¹²¹ Там же. С. 493.

¹²² На этот и другие недостатки трактовки певческой просодии у Б. П. Карастоянова было обращено внимание М. Г. Школьник (Школьник. 1996. С. 173–174).

¹²³ Пожидаева. 2007. С. 64.

соединяется с музыкальными структурами — тонемами и кокизами. Эта единица внутрислогового распева характеризуется продолжительностью и звуковым составом, а также соотносится с акцентностью литературного текста». Долгота просодемы, по мнению исследовательницы, определяет «тип распева как краткий (силлабический), средний (силлабо-мелизматический), или пространный (мелизматический)»¹²⁴. Г. А. Пожидаевой прослежен феномен проецирования законов звучащей речи на структуру распева: «...Напевы песнопений несут на себе отпечаток многих особенностей звучащей речи: ее членения, структур, пауз-цезур, повышения и понижения тона, интонации и мелодии речи, ее напевности, системы акцентности — ударности и безударности, ритмической организации, темпа и отклонений от него...»¹²⁵. Исследовательница также считает, что «...напев в песнопении, построенный на моделях речевой интонации, способствует более яркому выражению смыслового и образного ряда литургической поэзии».

Под другим углом зрения просодия рассматривается в работах М. Г. Школьник, внимание которой фокусируется собственно на *музыкальной* просодии. Пересматривая выводы Д. В. Разумовского и Б. П. Карастоянова, изучавших знаменную просодию на пореформенных источниках второй половины XVII в. и подразумевавших под ней систему текстовых и мелодических акцентов, М. Г. Школьник справедливо замечает, что «связь словесного и музыкально-просодического акцентов не только не была в знаменной традиции автоматической или обязательной, но и длительное время не осознавалась», так как «для русских распевщиков — как в X–XI вв., когда византийские напевы перекладывались на славянский перевод текстов, так и много веков спустя — на первом месте было сохранение напева, попевки, знамени, а следовательно — количества слогов текста, а не его акцента»¹²⁶. В поисках универсальных характеристик мелодической формулы в византийской и русской церковно-певческих традициях разных эпох М. Г. Школьник находит объединяющий фактор в *мелодической* просодии: «...Источник стабильности формулы лишь в последнюю очередь заключается в графике или распеве. Анализ сводных таблиц разновременных версий византийского и русского Ирмология позволил нам выявить такой стержень — тип мелодической просодии, или мелодико-просодический тип»¹²⁷. Музыкальная просодия понимается исследовательницей как «характер произнесения звука и группы звуков», в нее входят следующие характеристики или просодические функции: 1. акцент (акцентная невма); 2. безакцент (безакцентная невма); 3. преакцент (преакцентная невма); 4. постакцент (невма, следующая за акцентной). Акцент имеет просодические разновидности — долгий, краткий, сильный, слабый. Градации акцентности

¹²⁴ Там же. С. 65.

¹²⁶ Школьник. 1996. С. 174.

¹²⁵ Там же. С. 64.

¹²⁷ Там же. С. 172.

по долготе и силе также имеют большое значение в просодии (например, слабый акцент не равен безакценту). Понятие акцентности в равной степени относится к звуковой и графической стороне напевов. В число просодических характеристик включаются еще две, относящиеся к области интонирования: направление движения к акценту и от него (восходящее, нисходящее), неделимость или внутреннее дробление акцента. При этом такие детали, как конкретный распев, интервал, число звуков и т. д., по мнению М. Г. Школьник, не влияют на просодию. «Мелодико-просодический тип» явился для исследовательницы отправным моментом в процессе систематизации и идентификации славянских формул и их византийских аналогов. Анализ формул обеих традиций, произведенный согласно этому принципу, позволил ей сделать следующий обобщающий вывод: «...Тип мелодической просодии составляет сущность попевки, является ступенью информации о ней. Просодическая модель формулы, состоящая из набора названных выше характеристик, является гибким образованием, предполагающим вариативное графическое и мелодическое воплощение в контексте определенного гласа, жанра, эпохи, национальной традиции. Это — инвариант формулы, содержащий в себе секрет ее устойчивости на протяжении столетий. Только благодаря просодическому типу [подчеркивание автора] становится возможным идентифицировать формулы разных традиций, отдаленных друг от друга эпох. Просодический тип объединяет много попевок, часто внешне несходных, но имеющих существенную общность»¹²⁸.

2.3.2. Связь формул со смыслом текста

Вопросам соотношения певческих и текстовых формул в византийской стихирной традиции посвящены исследования Н. К. Ульф-Мюллер. Исследовательницей были обнаружены соответствия между одними и теми же мелодическими формулами или их вариантами и определенными типовыми текстовыми фразами (такими как, например: «ὁσιε πάτερ», «Χριστῷ τῷ Θεῷ», «Κύριε δόξα Σοι», «ἐλέησον ἡμᾶς» и другими)¹²⁹. Эти открытия привели автора к выводу, что «феномен восприятия текстового и музыкального текстов как отдельной единицы (singl unit) был типичным для византийской стихирарной традиции с раннего периода его письменного существования, как в рукописях с куаленовской, так и позже — с круглой нотацией... При пересадке византийских стихир в русскую традицию эта особенность была сохранена»¹³⁰. Н. К. Ульф-Мюллер

¹²⁸ Там же. С. 176.

¹²⁹ «...Каждая стереотипная текстовая фраза почти неизменно соотносится с одной и той же группой музыкальных формул, повторенных в точности или варьированных на основании той же базисной модели» (Konstantinova Ulf-Møller. 1992. P. 395).

¹³⁰ Этой тематике посвящены две статьи Н. К. Ульф-Мюллер: Konstantinova Ulf-Møller. 1992; *Eadem*. The Connection between Melodic Formulas and Stereotype Textst Phrases in Old

уверена, что дальнейшее исследование текстово-музыкальных формул приведет к лучшему пониманию метода композиции византийской стихир¹³¹.

2.3.3. Выводы

Таким образом, связь словесного и мелодического акцентов в знаменных песнопениях рассматривалась Б. П. Карастояновым, Г. А. Пожидевой и М. Г. Школьник с разных позиций. Несмотря на отдельные попытки ученых, тема в целом остается нераскрытой. То же самое можно сказать и о смысловой связи между формулами и соответствующими им текстами: исследования подобного рода в отечественной медиевистике отсутствуют.

2.4. Заключение

Из краткого обзора тезисов, содержащихся в научных трудах по византийскому и древнерусскому церковному пению, становится очевидным, что в оценке исследователями формулы нет единства мнений. Практически в каждом вопросе, касающемся терминологии, дефиниции, общих свойств и строения формулы, а также ее соотношения с текстом, взгляды исследователей расходятся. Причина этих расхождений кроется во многом в отсутствии универсальной методики, которая могла бы быть применена к изучению формул церковной монодии, в разнообразии (и зачастую произвольности и субъективности) частных исследовательских воззрений, подходов и методов. Необходима разработка принципиально новой методологии исследования, позволяющей произвести по единому образцу более точный и развернутый анализ интонационных формул знаменного распева.

Russian Stichera // *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*. Vol. 54. Copenhagen, 1987. P. 49–60. Близкие наблюдения приведены в статье Н. Шедт: *Schiodt N. 741 Final cadences from the 12 months of the Byzantine Sticherarion Coislin 42* // Старинная музыка в контексте современной культуры: проблемы интерпретации и источниковедения. Материалы музыковедческого конгресса (Московская консерватория, 27 сентября — 1 октября 1989 г.). М., 1989. С. 179–187 (см. также: *Eadem. The 741 Final Cadences from the Hymns of the Twelve Months Compared with Other Final (Cadences in the Byzantine Sticherarion Coislin 42 from Paris)* // *Cantus planus*, 4th Meeting. Budapest, 1992. P. 267–282).

¹³¹ *Konstantinova Ulff-Møller. A Note on Formulaik Organization in Byzantine Stichera* // *The Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 37. N 3–4. 1992. P. 393–401 (см. с. 401). Ряд интересных (но не лишенных субъективности) наблюдений о связи мелодических формул с богословскими идеями гимнографических текстов можно найти в монографии: *Николаев Б., прот.* Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского церковного пения. М., 1995.

3. О некоторых методологических проблемах дешифровки знаменного распева и о новых подходах к анализу мелодико-графических формул

Для решения проблем, связанных со знаменными формулами, необходимо применение комплексной методологии, включающей такие известные и распространенные в музыкальной медиевистике методы анализа источников по знаменной нотации, как палеографический и семиографический¹³², невмостатистический¹³³, текстологический¹³⁴,

¹³² Метод *семиографического* анализа заключается в исследовании способов графической записи знаменного распева разных временных периодов: он особенно актуален для исследователей древнерусской певческой культуры, поскольку основным источником сведений о знаменном распеве вплоть до середины XVII в. является их невменная запись. Значение этого метода для изучения знаменной нотации теоретически осознавалось отечественными медиевистами, о чем свидетельствует целый ряд высказываний: «...Для понимания истории развития знаменного распева и специфической его части — теоретических певческих руководств, совершенно необходимо основательное знание *форм* [курсив автора] знаменной семейографии (в частности, ее отдельных начертаний), особенностей ее *развития* на протяжении веков» (Бражников. 1972. С. 24); «В древнерусских песнопениях XI — первой пол. XV вв. невменная графика является единственным источником информации о напевах, их реконструкция может быть осуществлена только путем сравнительного изучения византийской и русской нотации» (Школьник. 1996. С. 74); «Поскольку сравнение мелодических версий отталкивается от графики, первостепенную роль играет отождествление невм и знамен и прослеживание эволюции последних до XVII в.» (Там же. 1996. С. 9); «...именно нотация хранит традицию культуры, именно в ней заложена генетическая память об особенностях бытования и исполнения певческого искусства... Поэтому задача *палеографа певческой нотации* — *проникновение в функциональный смысл знаков нотации* [курсив автора]...» (Алексеева. 2007. С. 20); «Очень важно знать во всех подробностях знаменное письмо, бытовавшее в разные эпохи, в том числе в последнюю четверть XVII в., завершающего периода развития знаменной нотации» (Смоляков. 1975. С. 44). Однако, несмотря на осознание важности палео- и семиографического анализа знаменной нотации, в трудах ученых-медиевистов отмечалась и недооценка этих методов при работе со знаменными источниками: «...До последнего времени в деле изучения древнерусских музыкальных памятников недооценивалось значение *музыкальной палеографии* [курсив автора] (палеографии певческих рукописей) как самостоятельного раздела общей русской палеографии, раздела, вносящего существенные поправки в подход к знаменной нотации, в понимание попевок, осмогласия и всей древнерусской теории музыки...» (Там же. С. 4).

¹³³ *Невмостатистический* метод сопутствует всем типам сравнительного анализа знаменной нотации, поскольку именно на его основе производится отбор, типология и классификация элементов знаменного распева. Этот метод впервые применен к отрасли древнерусской музыкально-певческой палеографии М. В. Бражниковым (Бражников М. В. Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVIII вв.: Применение некоторых статистических методов к исследованию муз. явлений. Л.; М., 1949).

¹³⁴ *Текстологический* метод состоит в привлечении для анализа знаменных песнопений широкого круга рукописных источников, что позволяет избежать случайных отклонений единичных списков и установить общие закономерности в нотации, отраженные в подавляющем большинстве рукописей.

сравнительный, структурно-мелодический, функциональный, исторический. Значение этих методов для исследования как знаменной нотации в целом, так и ее отдельных структурных компонентов — попевок, неоспоримы и не вызывают сомнений.

Из всех перечисленных методов *сравнительный* метод можно считать по праву одним из важнейших и основных в музыкальной медиевистике, поскольку без него не обходится ни одно исследование в данной области¹³⁵. Различаются сравнительный *синхронный* (сравнение источников одного хронологического периода или редакции¹³⁶) и *диахронный* (сравнение источников разных хронологических периодов или редакций) методы. В свою очередь, диахронный анализ возможен в двух направлениях: *прогрессивном* (движение от ранних образцов нотации к поздним) и *ретроспективном* (движение от поздних образцов нотации к ранним). Однако, если ценность и польза сравнительного метода для изучения древнерусских нотаций бесспорна, то при выборе ретроспективного или прогрессивного направления у исследователей возникают определенные трудности, о которых будет сказано ниже.

3.1. О сложностях прогрессивного или ретроспективного направлений сравнительного анализа знаменной нотации

У истоков зарождения науки о древнерусской певческой палеографии сравнительный метод исследования нотаций был принят за основополагающий, одновременно обозначились два его направления: В. М. Металлов отмечал «естественность и простоту» ретроспективного метода¹³⁷, в то время как А. В. Преображенским¹³⁸, сопоставившим славянское знаменное письмо древнейшего периода с палеовизантийским и обнаружившим их значительное сходство, был предложен новый подход к изучению славянских певческих рукописей — посредством сравнения

¹³⁵ «В работах, посвященных изучению древнерусских музыкальных рукописей, красной нитью проходит мысль о применении сравнительного метода исследования... сопоставление материала, поиски аналогов, нахождение тождества элементов, экстраполяция и другие приемы очень плодотворны. Нельзя обойтись без них и в деле расшифровки того или иного письма» (Смоляков. 1975. С. 42).

¹³⁶ См. примеч 197.

¹³⁷ «В деле изучения русской семиографии применим исключительно метод *ретроспективный*, приводящий нас от вполне доступного нам познания современной русской семиографии к менее доступному периоду раздельноречия и, наконец, уже к едва доступному первому периоду, домонгольскому, что объясняется... естественностью и простотой самого метода — идти от ближнего к отдаленному, от доступного к менее доступному...» (Металлов. 1912b. С. 10–11).

¹³⁸ Преображенский А. В. Греко-русские певчие параллели XII–XIII вв. // De musica: Временник отдела истории и теории музыки, изд. гос. Ин-том истории искусств в Ленинграде. Вып. 2. Л., 1962. С. 60–70.

их с византийскими невменными источниками (названный И. Гарднером «прогрессивным»¹³⁹). Вслед за А. В. Преображенским шаги в этом направлении были сделаны рядом западных ученых — Е. Кошмидером, К. Хегом, М. Велимировичем. Однако несмотря на то, что почти одновременно было предложено два метода, в среде исследователей древнерусских певческих рукописей возобладал подход В. М. Металлова, а именно проникновение в древнейший срез знаменной нотации почти исключительно посредством поздней читаемой пометной нотации. Этим путем шли Д. В. Разумовский¹⁴⁰, С. В. Смоленский¹⁴¹, В. М. Металлов¹⁴², М. В. Бражников¹⁴³, В. М. Беляев¹⁴⁴, а также почти все отечественные исследователи знаменного распева второй половины прошлого столетия (Б. П. Карастоянов, А. Н. Кручинина, Г. А. Пожидаева, Г. В. Алексеева). Сторонники ретроспективного метода изучения знаменной нотации отталкивались от предпосылки о «консервативности», «каноничности», наличии «охранительных тенденций», «устойчивой традиции» и «жестко регламентированных форм»¹⁴⁵ в средневековом певческом искусстве. Из этого делался вывод, что и невмы, имеющие одинаковое начертание в рукописях разных веков, должны иметь одинаковое мелодическое значение¹⁴⁶. Однако критика в адрес подобных суждений высказывалась

¹³⁹ Гарднер. 1978. С. 143–144.

¹⁴⁰ «...Тщательное изучение современного нам безлинейного пения действительно может служить надежным руководством к пению по нотам старого почерка» (Разумовский. 1867. С. 172).

¹⁴¹ Смоленский. 1888. С. 33.

¹⁴² «Руководясь существующими пособиями и пользуясь современными вспомогательными средствами, нетрудно довести настоящие богослужебные напевы крюковых и синодальных нотных книг до времени, на много лет раннейшего известного Стоглавого собора, до XV в., а в иных случаях и еще далее вглубь, к самому началу образования и формирования церковных напевов» (Металлов. 1899b. С. III).

¹⁴³ «При попытке представить себе музыкальное значение знамен в азбуках и рядовых рукописях беспометного периода возможно, как *метод работы*, движение от известного к неизвестному — от пометных рукописей XVII века к рукописям и азбукам беспометным...» (Бражников. 1972. С. 67).

¹⁴⁴ «Подходя к... определению наших задач дальнейшего исследования вопроса о происхождении русского знаменного распева и русской столповой (крюковой) нотации, нужно прийти к основному выводу, заключающемуся в признании необходимости продолжения в широком масштабе начатых Разумовским, Потуловым и Смоленским работ по сравнению различных исторических редакций циклов песнопений знаменного распева — ирмосов, стихир, антифонов, и др., начиная от позднейших редакций и кончая наиболее ранними...» (Беляев. 1962. С. 41).

¹⁴⁵ «Учитывая устойчивость певческой традиции, мы применяем ретроспективный метод в прочтении ранних памятников, в том числе Типографского Устава» (Пожидаева. 2007. С. 82). «Вместе с тем действовали сильные факторы, способствовавшие закреплению мелодических традиций, сохранению незаблемости мелодических оборотов... Законы исторической преемственности безусловно донесли до XVII века язык певческой культуры более ранних веков» (Смоляков. 1975. С. 50).

¹⁴⁶ «...Без особенно достаточной причины нельзя утверждать, чтобы такие ноты, при явном, или только приблизительном сходстве в начертании, различались между собой

еще М. В. Бражниковым, который предостерегал ученых от преждевременных и легковесных попыток подобного рода¹⁴⁷. Сомнение в результативности ретроспективного подхода в вопросах прочтения знаменных рукописей ранних периодов возникает и у других исследователей. Так, Б. П. Смоляков считает: «Следует признать, что сравнительно-ретроспективный подход к расшифровке древнерусских музыкальных рукописей пока не дал ощутимых результатов. Дело здесь в том, что *простое сравнение и простой перенос исходных данных с рукописей “читаемых” на “нечитаемые” недопустимы*, потому что песнопения с одинаковым текстом из тождественных певческих книг, относящихся не только к разным столетиям, но и к разным десятилетиям, имеют вместе с совпадающими или мелодически близкими частями совершенно непохожие варианты распева мелодии»¹⁴⁸. Помимо высказанной учеными критики в адрес прямой экстраполяции данных с поздних читаемых рукописей на ранние нечитаемые существует и объективный фактор, мешающий

в певческом значении» (Разумовский. 1867. С. 172); «Учитывая особенности знаменного распева как *жестко регламентированной во всех деталях формы музыкального мышления* и принимая во внимание всегда существующие в культовом искусстве охранительные тенденции, мы вправе предположить наличие не только семиографической, но и исполнительской традиции, аналогичной той, которая прослеживается в письменных и звучащих источниках нового времени. *Т. е. тождество знакового начертания может рассматриваться как признак тождества интонационного порядка*» (Карастоянов. 1975. С. 496); «Традиционность, свойственная средневековой культуре в целом и церковно-певческой в особенности, приверженность распевщиков сложившимся музыкальным канонам, считавшимся неприкосновенными, наконец, бережное отношение к письмам служебных певческих книг дают основание полагать, что *сохранение элементов знаковой системы в списках от XI до XVII в. связано с устойчивостью самих напевов*» (Пожнидаева. 2007. С. 82); «Можно предположить значение этих знамен на основании ретроспективного текстологического сравнения списков — метода, широко применяемого в медиэвистике. Поскольку культура монодии *традиционна и устойчиво сохраняет свой интонационный фонд и композиционные принципы на протяжении веков, логично полагать, что основные ладо-интонационные особенности поздних редакций знаменного распева доносят черты ранних*. На этой основе попытаемся представить возможные значения тайнозамкнутых какиз» (Там же. С. 86).

¹⁴⁷ «Иначе обстоит дело с нотными памятниками, в которых невозможность раскрытия (до XVII в.) мелодического значения знамен создает предпосылки для искусственного, необоснованного толкования их, поскольку об изменениях и развитии записанных ими напевов можно судить лишь *de visu*. Будущий исследователь должен будет учесть это обстоятельство и выдвигать какое-либо положение лишь после строгого его обоснования, избегая преждевременных выводов и тем самым ошибок своих предшественников, зачастую утверждавших совершенно произвольные положения» (Бражников М. В. Статьи о древнерусской музыке. Л. 1975. С. 10). «...Нельзя быть уверенным в том, что один и тот же знак, например в XII в., при одном и том же написании имел то же певческое значение, что и в XVI и XVII веках» (Там же. С. 107).

¹⁴⁸ Смоляков. 1975. С. 51. Ср.: «К сожалению, мы не знаем, в какой степени “мелодикоритмические” формы попевок из пометных и двузнаменных рукописей близки мелодическим оборотам раннего периода. Эту близость нужно доказать анализом составов знамен и попевок как пометных и двузнаменных, так и беспометных рукописей» (Там же).

распространению ретроспективного метода вглубь веков на ранние певческие тексты, а именно — рубеж, пролегли в начале XV в. и разделивший старую и новую знаменные традиции. Обновление состава богослужебно-певческих книг, редакция литургических текстов, очевидные изменения в их графико-мелодическом оформлении, эволюция нотации и принципов формульной организации песнопений, происшедшие в результате редакционной деятельности по переработке знаменного распева домонгольского периода на рубеже XIV–XV вв., вызывали мысль о предпринятой в этот период «реформе» знаменной нотации¹⁴⁹. В связи с

¹⁴⁹ Исследователи почти единодушно называют «реформой» кардинальные изменения, происшедшие в знаменной нотации на рубеже XIV–XV вв.: «Ближайшее знакомство с рукописями половины и конца XV века убеждает в том, что, вероятно, несколько ранее этого времени русское церковное пение испытало *коренной переворот*, может быть, не менее сильный, чем в конце XVII века; — что в частности и общая система напевов, их нотация получили законченное для своего времени развитие, как в мелодическом, так и в семиографическом отношениях в среде русских певцов...» (Смоленский С. В. Краткое описание древнего (XII–XIII века) знаменного Ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, «Новый Иерусалим» именуемому, монастырю. Казань, 1887. С. 11. Ср.: Смоленский. 1888. С. 33); «Тип азбук-перечислений характерен для раннего периода знаменного пения, продолжавшегося от времени его возникновения в момент перевода греческих книг и до *мелодической реформы*, осуществленной в сер. XV в. по неизвестной пока причине, не исключающей стремления к самобытности и основополагающей роли русского православия и обрядности после падения Константинополя. Кардинально *реформа* сказалась на смене постановки знамен над словами и, следовательно, затронула лишь мелодическую сторону знаменного пения. Знамена вместе с их значениями в целом сохранились, что позволило избежать изменений также и пребывающей в их основе музыкальной грамоте. Поэтому *дореформенные* редакции азбук использовались в обучении некоторое время и после *реформы*» (Шабалин Д. С. Певческие азбуки Древней Руси. Кемерово, 1991. С. 212–213); «*Реформа* музыкальной письменности на Руси в конце XV века также соответствовала изменениям в певческой практике...» (Пожидаева. 2007. С. 41); «В области попевочной организации имела место *реформа*, аналогичная реформе нотации, — отбор, перегруппировка попевок, перераспределение значений, образование “семейств” с включением вновь образованных формул и т. д.» (Школьник. 1996. С. 287); «В последних десятилетиях XV столетия, благодаря *реформе* в области нотации, происходит обновление словаря неум и утверждаются новые редакции песнопений Октоиха» (Плетнева. 2008. С. 293). Однако И. А. Гарднер склонен считать описанные изменения в рукописях этого периода не реформой, а *эволюцией*: «Такая реформа нотации могла происходить постепенно, вероятно, без каких-либо официальных комиссий и разных заседаний и письменных постановлений — просто от одного поколения певцов к следующему поколению. Другими словами, мы стоим не столько перед *реформой*, сколько перед *эволюцией* столбовой нотации» (Гарднер. 1978. С. 413). Придерживается такого же мнения и Е. В. Филиппова: «Версии одних и тех же песнопений, зафиксированные в источниках начала и конца 15 столетия, отличаются коренным образом. В том, как и почему совершился этот перелом, остается много неясного. Во-первых, потому что от первой половины 15 в. сохранилось очень мало рукописей. Во-вторых, потому что по источникам, которые до нас дошли, не складывается картина постепенного перехода от старой версии к новой. Отличия появляются достаточно резко. В то же время никаких свидетельств о том, что происходила сознательная и повсеместная певческая реформа, не сохранилось. Это может говорить о том, что в конце 15 в. были зафиксированы результаты той *эволюции*, которая плавно совершалась в устной традиции» (Филиппова. 2001. С. 1).

этим Б. П. Карастоянов приходит к выводу, что ретроспективный метод не приложим к рукописям XV в.¹⁵⁰, поскольку «сложившаяся в источниках второй половины XV в. композиция из попевок нового знаменного распева представляет собой иное, новое певческое перевоплощение словесного текста стихир»¹⁵¹. Мнения о недешифруемости напевов древнейшего периода вплоть до середины XV в. ретроспективным путем из-за серьезных отличий, а часто и полного несовпадения графики с позднейшими нотными текстами придерживается и М. Г. Школьник¹⁵². Более того, исследовательница полагает, что применение только этого метода для прочтения древнерусских беспометных рукописей и игнорирование византийских первоисточников приводит исследователей к расхождению в интерпретации одних и тех же данных графического анализа и к формированию разноречивых точек зрения на развитие знаменной попевки и формульной организации знаменного распева в целом¹⁵³.

Описанные выше трудности испытывают исследователи при применении ретроспективного метода к дешифровке беспометной знаменной нотации, однако проблемы возникают и при анализе невменных источников посредством прогрессивного метода. В основе применения прогрессивного метода лежит общепризнанный факт первоначального заимствования знаменной нотации у греков¹⁵⁴. Сходство византийского и

¹⁵⁰ «Считать проблему расшифровки рукописи этого периода полностью решенной, как это предполагали С. Смоленский и В. Металлов, было бы, однако, преждевременным, ибо интонационные модели осмогласия и их знаковые формулы, приемы их варьирования и употребления все еще недостаточно изучены. Особенно велики эти проблемы в изучении знаменного распева, списки которого оставались до сих пор не расшифрованными. Еще меньше изучены особенности старого знаменного распева, знаковые формулы которого до сих пор не выявлены и не систематизированы. В связи с тем, что композиция напева стихир XII–XIV в. была впоследствии существенно обновлена, применение этого метода сопоставления с поздней читаемой традицией ограничено сейчас небольшими фрагментами» (Карастоянов. 1975. С. 502–503).

¹⁵¹ Карастоянов. 1975. С. 501–502.

¹⁵² «...Несмотря на предпринимавшиеся попытки объяснить эти изменения как графические, а не мелодические (наприм., С. Смоленский...), большинство отечественных исследователей не решилось при ретроспективной дешифровке перейти рубеж, разделивший древнюю и позднюю знаменную традицию. Это осознавал еще В. Металлов, указавший на то, что, анализируя древнейшие рукописи, можно получить общее представление о древнем пении, но не о конкретном содержании песнопений, по мысли автора, «живой напев можно изучать только с XV века»» (Школьник. 1996. С. 3).

¹⁵³ «Одни считают, что в знаменном распеве XII–XV в. попевок как таковых не было и до XVI в. знаменный распев строился по принципу «познакового» распева (З. Гусейнова) или осмогласно-ладовому принципу (Д. Шабалин). Другой взгляд, разделяемый Г. Алексеевой, А. Кручининой, Г. Пожидаевой, что попевки сохранились в том же значении с XII в. Третья точка зрения, высказанная Б. Карастояновым, состоит в том, что формулы XII–XIV вв. впоследствии выходят из употребления, так как в XV в. происходит смена состава мелодических формул» (Там же. С. 167).

¹⁵⁴ Прогрессивный путь изучения знаменных рукописей древнейшего периода стал возможным благодаря доступной для прочтения средневизантийской, т. н. «круглой», диастематической нотации, сохраняющей в своей основе мнемоническую нотацию «cois-

знаменного письма дает повод исследователям рассматривать раннюю форму знаменного распева как «древнерусскую версию ранневизантийской куаленской нотации, имеющего подобно ей адиастематический характер»¹⁵⁵. Русские распевщики («знаменотворцы») на протяжении всего периода развития знаменной традиции на Руси не переставали быть покорными учениками византийцев, непрестанно обращаясь к греческим образцам: известны факты использования греческих рукописей в книжной реформе XV в., связанной со вторым южно-славянским и византийским влиянием, а также при богослужебно-певческой справе середины XVII в. Благодаря более чем 100-летней научной традиции изучения византийского пения на Западе, изданию греческих невмированных богослужебно-певческих рукописей и научных публикаций в серии *Monumenta Musicae Bizantinae*, а также значительному числу других изысканий в этой области¹⁵⁶, в конце прошлого столетия и в России появляются труды¹⁵⁷, представляющие попытку прогрессивной (или ретроспективно-прогрессивной) реставрации знаменного распева древнейшего периода путем сопоставления его с палео- и средневизантийскими певческими образцами. Однако при сравнении византийских оригиналов со славянскими версиями и попытках дешифровки последних «параллельным» методом нередко выявляется отсутствие графической идентичности между теми и другими. В самом деле, как показало исследование Н. Ульф-Мюллер, при переводе на славянский язык греческие мелодии менялись не только там, где этого требовала разница в слоговом размере переводного текста, но и в тех текстовых сегментах, где этот размер совпадал¹⁵⁸. Необходимо учесть и то, что сами греческие невмированные источники X в., послужившие протографами для ранних знаменных списков, не представляли цельной и слаженной картины нотации и характеризовались мелодической поливариантностью¹⁵⁹.

lin», общепризнанную как предшественницу русских крюков, но с добавочными значениями, получившими значение «шаговых» или «интервальных», помогающих распознать направление и величину интервала. Эта промежуточная средневизантийская нотация послужила мостом между палеовизантийской «coislin» и древнерусской нотациями.

¹⁵⁵ Лозовая И. Е. Знаменная нотация // ПЭ. Т. 20. М., 2009. С. 278–284 (цит. с. 279).

¹⁵⁶ Подробный историографический обзор трудов по византистике содержится в работах, указанных нами ранее (Шек. 2013, примеч. 21).

¹⁵⁷ См., например: Кондратович. 1987, Алексеева. 1996, Школьник. 1996, Алексеева. 2007.

¹⁵⁸ См.: Шек. 2013, примеч. 38.

¹⁵⁹ «При этом нельзя терять из виду, что время начала развития нотации и мелодии древнерусских песнопений приходится на период византийских невмированных памятников X в., а не на время византийской музыки в эпоху Палеологов. Палеовизантийские ирмологи, традиция которых является источником древнерусского ирмолога, не дают цельной, слаженной картины нотации. Необходимо, во всяком случае, учитывать, что до реформы, которая незадолго до 1050 г. привела к единичному пользованию в Византии так называемой нотацией coislin, литургические, а следовательно, и музыкальные партикуляризымы были распространены шире, чем в более позднее время» (Ханник Х. Развитие

В результате, построчное сравнение песнопений и пробы дешифровки славянских версий по византийским «параллельным методом», как и попытки распространить данные поздних читаемых версий напева на ранние нечитаемые ретроспективным путем, не позволяют воссоздать истинной картины взаимосвязей византийской и древнерусской знаменных нотаций и приводят исследователей к неверным выводам, искажающим объективную ситуацию генезиса и эволюции знаменного письма, либо даже к полному отрицанию факта заимствования и родства между византийской и славянской нотациями. Так, например, Г. А. Алексеева минимизирует роль византийского влияния¹⁶⁰ уже на ранней стадии формирования знаменной нотации, сводя его до заимствования отдельных невм: «...Византийские невмы вполне адаптировались в русском знаменном письме, что привело к образованию производных по отдельным невмам, но чисто славянизированных по постоянству сложной графической формы с XII по XVIII в. русских знаменных формул: кулизма, грунка, мережа, срединка, дербица, хамила, повертка, дуда и паук. Трудно говорить о содержании этих формул в XII в. В византийских прототипах этих формул нет. Перевод этих сложений на отдельные элементы византийской нотации приводит порой к абсурдным последованиям»¹⁶¹. Г. А. Пожидаева вовсе утверждает об отсутствии генетической связи между двумя монодическими традициями: «Графическая родственность знаковой системы стала основанием для концепции западных ученых, согласно которой сам знаменный распев считается заимствованным из Византии [Р. Паликарпова-Вердей, М. Велимирович, К. Флорос и др.]... Вместе с тем работы отечественных медиевистов по расшифровке знаменного распева [Б. Карастоянов, С. Кравченко и др.] не только опровергают идентичность его нотации византийской, но и дают основание говорить об отечественном происхождении напевов...»¹⁶²; «...взаимосвязь византийских и русских нотаций возможно вскрыть только на внешнем уровне — графическом сходстве знаков и элементов музыкального письма»¹⁶³. Умалает византийские истоки знаменного распева также И. Е. Лозовая¹⁶⁴.

знаменной нотации в русском Ирмологии до XVII века // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. тр. Вып. 1. М., 1990. С. 141–149, цит. с. 145).

¹⁶⁰ Хотя и не отрицает его совсем: «...Сохранение композиционных функций и графики у ряда формул с XII по XVIII в. позволяет предполагать сохранение хотя бы остова канонизированных мелодических моделей этих формул» (Алексеева. 1996. С. 304).

¹⁶¹ Выводы о «высоком уровне развития собственной музыкальной системы раннего знаменного пения» Г. А. Алексеевой сделаны на основе статистического подсчета случаев самостоятельного употребления славянских формул, использованных «безо всякой параллели с византийской нотацией» и «независимо от своего первоисточника», что, как полагает исследовательница, показывает высокий уровень адаптации византийского пения на Руси в XII в. (Там же. С. 293–296).

¹⁶² Пожидаева. 2007. С. 171.

¹⁶³ Там же. С. 40.

¹⁶⁴ «Не византийская, а русская музыкальная система лежала в основе древнего знаменного пения» (Лозовая И. Е. Русское осмогласие знаменного распева как оригинальная

3.1.1. О преимуществах совмещения прогрессивного и ретроспективного методов в исследовании М. Г. Школьник

М. Г. Школьник опровергает в своей диссертации выводы об отсутствии связи между славянской и византийской нотацией как ошибочные¹⁶⁵, полагая, что их причина кроется в неверности методик, используемых отечественными исследователями в практике компаративного анализа и дешифровки древних нотаций. В поисках улучшенных методов и более качественной техники транскрипции древнейших слоев знаменной нотации по византийским и позднерусским версиям исследовательница предлагает метод «научной реконструкции»¹⁶⁶. Данный метод включает в себе: 1) предварительный этап по отысканию и установлению генетических связей между византийской и знаменной нотациями, состоящий в «выявлении общности и различия звукоряда, ладотональной организации, мелодических формул византийских, славянской и позднерусской певческих традиций, изучение причин, путей и конкретных проявлений эволюционных процессов в знаменном распеве XII–XVII вв.», 2) транскрипцию или «гипотетическую реставрацию» (в тех случаях, когда ряд речитативных и формульных участков славянского ирмоса не согласуется ни с одной из параллельных версий) славянских песнопений по «параллельным версиям»¹⁶⁷ путем одновременного встречного продвижения от читаемых византийских и позднерусских версий к нечитаемым славянским образцам, где славянская версия выступает посредницей. Преимущество метода, совмещающего ретроспективное и прогрессивное направления¹⁶⁸, М. Г. Школьник находит в

ладовая система // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. тр. Вып. 2. М., 1992. С. 65–69, цит. с. 69).

¹⁶⁵ «...В позднем Ирмологии нет ни одной формулы, которая бы не имела определенного византийского архетипа/архетипов, трансформация которой была бы не мотивирована и не могла бы быть прослежена от ранних источников к поздним» (Школьник. 1996. С. 247).

¹⁶⁶ Сущность данного метода, по словам М. Г. Школьник, состоит в следующем: «При научной реконструкции привлекается широкий спектр византийских вариантов, позднерусская читаемая версия XVII века; промежуток между славянской и позднерусской версиями заполняется вариантами втор. пол. XV–XVI вв. Осуществляемый контроль по двум-трем версиям и многим вариантам резко снижает гипотетичность дешифровки. Спорные фрагменты в большинстве случаев находят соответствие в одном из многочисленных вариантов» (Там же. С. 288).

¹⁶⁷ «При реконструкции целого ирмоса в III главе мы пользуемся методом транскрипции по нескольким параллельным вариантам» (Там же. С. 11).

¹⁶⁸ «Определение “прогрессивно-ретроспективный метод” точнее, чем “диахронный”, т. к. указывает на славянскую версию как точку отсчета по отношению к более ранним и, с другой стороны, поздним контрольным версиям» (Там же. С. 10.). В пользу взаимодействия обоих методов высказывалась и Г. А. Алексеева: «Существующие сегодня два пути дешифровки: от средневизантийской — к палеовизантийской, а от нее — к русской, а также второй — движением от поздних расшифровываемых образцов знаменного распева к более ранним, основывающийся на неизменности композиционных функций и

том, что он «в отличие от ретроспективного метода, заключающегося в движении от известного к неизвестному... идет от известного к известному через неизвестное, заполняя пятисотлетний промежуток между читаемыми напевами»¹⁶⁹. Помимо улучшенной методики, для нахождения соответствий между византийскими и славянскими формулами исследовательницей вводится ключевое понятие «мелодико-просодического типа», позволившего ей найти разгадку стабильности формулы на протяжении веков, секрет ее сохранности от византийских до древнерусских рукописных источников¹⁷⁰. Отождествление формул обеих традиций, по мысли автора, становится возможным благодаря мелодической просодии, которая является связующей нитью между древними и поздними формулами и сохраняется даже тогда, когда мелодический или графический облик древней формулы совершенно утрачен¹⁷¹. Благодаря внесенным методическим поправкам М. Г. Школьник осуществляет диахронный анализ византийско-славянского Ирмология XII–XVII вв., делая вывод о наличии теснейших связей и родства между двумя монодическими традициями, прослеживаемых вплоть до XVII в.¹⁷²

Однако, несмотря на ценность синхронного применения ретроспективного и прогрессивного методов очевидна некоторая непоследовательность в основных теоретических положениях М. Г. Школьник, касающихся принципов реконструкции знаменных песнопений. Так, исследовательница утверждает: «Там, где славянская версия *незначительно отличается от византийской, возможна транскрипция ирмоса по синхронным византийским вариантам*. При этом позднерусская версия выполняет контрольную функцию. В спорных местах она *может служить основным ориентиром*». Упомянутый здесь прием переноса значений с читаемых на нечитаемые версии напевов на основании семиографического сходства (даже принимая во внимание тот факт, что эта транскрипция не является прямолинейным отождествлением знаковых значений и предварена историческим анализом невм) не согласуется с целым рядом высказываний автора о недопустимости дешифровки древних славянских песнопений — как прогрессивным¹⁷³, так и

графики заключительных формул, разрабатываются в науке отдельно, в то время как они нуждаются во взаимодействии» (Алексеева. 1996. С. 303–304).

¹⁶⁹ Школьник. 1996. С. 10.

¹⁷⁰ См. примеч. 127.

¹⁷¹ Школьник. 1996. С. 275.

¹⁷² «Греческая основа нотации сохранилась в русской традиции до XVII века... В работе нашли подтверждение выводы ряда исследователей о совпадении значений большинства славянских невм с византийскими...» (Там же. С. 285–286).

¹⁷³ «Спорной надо считать дешифровку славянских песнопений только по византийским версиям: во многих случаях возникают расхождения византийских версий со славянской графикой. Кроме того, как показало исследование, уже в XII–XIII вв. появляются некоторые новые формульные образования, видоизменяется ряд старых формул» (Школьник. 1996. С. 283). «Необходимо учитывать, что графическая группа в рус-

ретроспективным путем¹⁷⁴ — по принципу «*та же графика = тот же напев*»¹⁷⁵. В значительной мере остается бездоказательной и реконструкция ирмоса (к сожалению, только одного), произведенная М. Г. Школьник на основе предложенного ей метода «научной реставрации», несмотря на уверенность автора в надежности достигнутых результатов¹⁷⁶. Поскольку объективные критерии дешифровки ранней знаменной нотации отсутствуют¹⁷⁷, как нам представляется, здесь речь может идти о более-менее удачной, однако никак не верифицируемой и в значительной мере условной реконструкции, требующей со временем серьезной перепроверки. На наш взгляд, недостатком метода транскрипции формул М. Г. Школьник является также опора только на «параллельную транскрипцию». Подход к изучению формул путем сопоставления «словарей» (сводов формул, принадлежащих как одному и тому же, так и разным текстам), предложенный Н. Ульф-Мюллер и И. Кондратович¹⁷⁸, имеет множество преимуществ, так как значительно расширяет диапазон сопоставительного исследования, увеличивая число возможных аналогов среди формул разных текстов.

ской версии не соответствует определенному и однозначному византийскому распеву...» (Школьник И., Школьник М. 1992. С. 214). «Нам представляется, что механическая реконструкция напевов по византийским прототипам приводит лишь к созданию еще одной средневизантийской версии, но на славянском языке» (Там же. С. 211).

¹⁷⁴ «Исследование показало неправомерность дешифровки древних напевов по поздним при помощи перенесения значений из XVII в. в XII–XIII вв. Совпадения значений внешне близких графических групп является исключением, а не правилом... Совершенно исключена практиковавшаяся ранее транскрипция древних песнопений по параллельной версии XVII века» (Школьник. 1996. С. 283). Попевки в XV–XVII вв. «складываются в оригинальную систему, кристаллизуются в более крупные и менее мобильные образования по сравнению с древнерусскими; канонизируются теоретически, поэтому они не могут быть отождествлены с древними попевками, даже при условии графического сходства». «Сомнительной представляется непосредственная экстраполяция графики и значения поздних русских попевок на древние напевы, как например нахождение невенных групп, соответствующих поздним попевкам... Группировка поздних русских попевок одного названия нередко не соответствует древней...» (Школьник И., Школьник М. 1992. С. 213–214).

¹⁷⁵ «...Дешифровка древних песнопений по поздним по принципу “та же графика = тот же напев” недопустима, т. к. представляет собой грубую модернизацию» (Школьник. 1996. С. 288).

¹⁷⁶ М. Г. Школьник уверена, что «усредненный мелодический вариант речитативного фрагмента, реконструированный при помощи нескольких византийских вариантов, не противоречит оригинальному архаическому напеву» и что «даже частичное согласование византийской и позднерусской версий дает уверенность в том, что транскрипция напева XII–XIII вв. верна» (Там же. С. 277).

¹⁷⁷ Трезвые оценки относительно перспектив дешифровки рукописей XII в. были даны В. М. Металловым и Г. В. Алексеевой: «...Чтение этих памятников [XI–XIV вв.] весьма трудно и может основываться не на полной уверенности в верности читаемого, а лишь на предположениях и догадках, часто довольно сомнительных» (Металлов. 1899b. С. III); «...Сегодняшние расшифровки знаменного роспева XII в. могут расцениваться лишь как реконструкции» (Алексеева. 1996. С. 304).

¹⁷⁸ См.: Шек. 2013. С. 346.

3.1.2. Выводы

В действительности сфера распространения как ретроспективного, так и прогрессивного методов для транскрипции знаменных песнопений весьма ограничена. Исследователь древнерусских памятников знаменной нотации должен отдавать себе отчет в том, что *достоверной дешифровке*, помимо опомеченных источников по знаменной нотации иосифовской, никоновской, старообрядческих (беспоповской и поповской) редакций, подлежит еще только один пласт — беспометной раздельноречной знаменной нотации XVI — середины XVII вв. (до созыва Комиссий по исправлению текстов *на́речь*). Последний может быть прочитан ретроспективным путем с большой степенью достоверности благодаря рукописям поморской традиции XVIII в., сохранившим почти в неизменном виде тот же древнерусский тип нотации с дополнительно введенными киноварными пометами, фиксирующими относительную звуковысотность знамен¹⁷⁹. В то же время распространенный в отечественной музыкальной медиэвистике путь ретроспективного анализа древнерусских набнных источников посредством пореформенных возможен лишь с определенными допущениями и при условии тщательной изученности как дореформенного, так и реформированного распева, поскольку пореформенная знаменная нотация, модифицированная в краткий временной отрезок по искусственным принципам, имеет весьма условное отношение к древнерусской, складывавшейся эволюционным путем в течение долгого исторического периода, и отражает во многом иной, новый тип музыкального мышления. Ретроспективный метод отчасти можно также распространить с читаемого XVI в. на вторую половину XV в., когда знаменный распев был в целом уже сориентирован на новый мелодико-текстовый канон, окончательно установившийся в XVI в. К древнейшим же пластам знаменной нотации с XI в. до первой половины XV в. применима исключительно *гипотетическая реконструкция*, которая может быть осуществлена (как прогрессивным, так и ретроспективным путем) научно корректно и с наибольшим процентом достоверности только после проведения большой подготовительной работы по изучению и описанию палеографии знаменных рукописей всех исторических периодов.

В связи со сказанным выше нам представляется, что время для отыскания надежных путей дешифровки нечитаемой знаменной нотации древнейшего периода, а также для решительных и обобщающих выво-

¹⁷⁹ В возможности точного прочтения хомовых источников по знаменной нотации сравнительно-ретроспективным путем был уверен еще В. М. Металлов: «Крюковые книги XV и XVI вв., хомовые или раздельноречные, от современной крюковой семиографии разнятся уже немного и, путем сравнительного сопоставления рукописей, могут быть прочитываемы с буквальной точностью и с полной уверенностью в правильности читаемого» (Металлов. 1899b. С. III–IV).

дов о степенях ее зависимости от византийской нотации или о ее самостоятельном формировании на русской почве еще не настало. Любые попытки реконструкции древних славянских напевов на данный момент оказываются преждевременными и лишенными веских научных обоснований, поскольку русская музыкальная медиевистика не располагает для этого необходимым научным багажом (как уже замечалось, знаменный распев не изучен и не описан как язык, не выявлен попевоочный фонд даже поздних читаемых пометных рукописей и двоезнаменников). Неверифицируемость реконструкций ранних знаменных песнопений открывает широкое поле для научных спекуляций, поскольку процесс интерпретации данных не защищен от возможных домыслов и ошибок.

Актуальнейшей задачей на данном этапе является подробное изучение и описание знаменной нотации как языка, разработка ее теории, что возможно благодаря глубокому и сплошному палеографическому исследованию рукописей всех временных периодов. О необходимости фундаментальных трудов по сравнительному анализу древнерусских нотаций, о масштабности и трудоемкости этой работы, без которой наука остается голословной, писали исследователи прошлого века¹⁸⁰. В то же время осознавалась недостаточная освещенность в научной литературе положений теории знаменного распева и системы его нотирования, необходимость изучения последней как оригинального языка и прямая зависимость от этого успехов дешифровки. Так, З. М. Гусейнова пишет: «Рассматривая древнерусскую знаменную нотацию как язык, мы тем самым берем на себя обязательство разработки системы этого языка, выявления тех компонентов, которые необходимы для его понимания. Но еще более значительно то, что детальное исследование данного языка должно стать важным шагом на пути к раскрытию тайны нотации — ее дешифровке...»¹⁸¹. В отечественной музыкальной медиевистике были намечены и основные направления исследований, преследующих задачи раскрытия закономерностей знаменного письма, «подчиненного своим устоявшимся внутренним законам»¹⁸². Отмечалась необходимость сплошного структурно-мелодического и статистического анализа песнопений¹⁸³ с

¹⁸⁰ «Объем этой работы исключительно обширен, но она должна быть проведена, если мы в современных условиях развития нашей науки не хотим оставаться на почве того, что Металлов называет “логическими соображениями”, т. е. на почве произвольных выводов из материалов литературных и исторических источников, а не на почве исследования самого музыкального материала» (Беляев, 1962. С. 41). «В настоящее время, по существу, только начинается переход от “осмотра” того, что в этой отрасли музыковедения лежит “на поверхности”, к тому, что требует глубоких, продолжительных и кропотливых изысканий» (Бражников, 1972. С. 3). «Теория попевок должна быть проверена их практикой, а последнее может быть достигнуто только в результате глубокого и трудного анализа всех знаменных песнопений» (Там же. С. 221).

¹⁸¹ Гусейнова, 1982. С. 18.

¹⁸² Смоляков, 1975. С. 52.

¹⁸³ «По нашему убеждению, каждый небольшой ретроспективный шаг должен подготавливаться статистическим и структурно-мелодическими исследованиями рукописей...» (Там же. С. 69).

целью выявления интонационного фонда знаменных песнопений и выяснения правил употребления гласовых формул: их ладовой принадлежности, способов записи, функции, метрического строения, регламента изменения основных моделей¹⁸⁴. Говорилось о необходимости анализа составляющих попевок элементов; об изучении свойств отдельных знаков, степени их взаимозависимости, особенностей комбинирования и традиционных знаковых сочетаний¹⁸⁵. Предлагалось также выяснить природу графических разночтений в рукописях набнной и наречной редакций (взаимозаменяемость тождественных по звуковому составу, но разных по функциям знаков, одинаковых по мелодическому значению, но разных по своему метрическому строению попевок), позволяющих обнаружить существование определенных норм в семиографии разных периодов знаменной нотации¹⁸⁶. Обо всем этом упоминалось медиевистами как о «необходимом багаже, без которого ретроспективное (добавим — и прогрессивное) движение будет необоснованным»¹⁸⁷.

3.2. О структурном и конструктивном методах анализа знаменных попевок

Для осуществления намеченной выше задачи описания знаменной нотации как языковой структуры, в дополнение к вышеупомянутым в

¹⁸⁴ «...Прочсть написанное можно, хорошо только усвоив интонационный фонд, правила употребления формул и *способов их записи*... Сущность явлений в значительной степени раскрывается установлением образующих их элементов» (*Карастоянов*. 1988. С. 489, 491). «...Необходимо изучить весь состав выделенных формул, раскрыть их характерные черты: функции, метрическое строение, ладовую принадлежность, выявленную через интонационно-ритмический рисунок, регламентации изменения основных моделей, особенности их комбинирования. Такое исследование должно базироваться на сплошном изучении песнопений, входящих в ту или иную книгу» (*Кондратович И.* О перспективах сравнительной медиевистики // *Музыкальная культура средневековья*. Вып. 2. М., 1992. С. 99–108, цит. с. 100).

¹⁸⁵ «Внимание исследователя, желающего воссоздать ключ к чтению беспометных рукописей, должно быть направлено на саму крюковую запись. Изучение свойств отдельных знаков, определение степени их взаимозависимости, раскрытие закономерностей знаменного письма, классификация знаковых формул — необходимый багаж, без которого ретроспективное движение будет необоснованным... Еще раз подчеркнем, что очень важно знать во всех подробностях знаменное письмо, бытовавшее в разные эпохи...» (*Смоляков*. 1975. С. 43–44).

¹⁸⁶ «...Встречающиеся разночтения в знаковом начертании раздельноречных и новостинноречных списков... могут быть объяснены некоторыми основными, но пока что недостаточно освещенными в научной литературе положениями теории знаменного распева и его крюковой системы: о заменяемости тождественных по звуковому составу, но разных по функциям знаков; о заменяемости одинаковых по мелодическому значению, но разных по своему метрическому строению попевок и, наконец, о существовании определенных норм в семиографии разных периодов знаменной нотации» (*Карастоянов*. 1975. С. 495).

¹⁸⁷ См. примеч. 54.

начале данной работы методам, актуальными оказываются *структурный* и *конструктивный* методы, используемые в лингвистике для начального описания любого языка, установления структуры и семантики его элементов. Здесь мы остановимся на описании сути и целей этих методов, приложимых и к анализу знаменных текстов.

Выше было уже отмечено, что в отечественной медиевистике существует тенденция восприятия знаменной нотации как *языка*, сродного фонематическому (звуко-буквенному) письму, или как *знаковой системы*, поскольку этот язык (или система) характеризуется четкой *структурой*, взаимные отношения элементов внутри которой обусловлены строгими законами¹⁸⁸. Элементы знаменного языка, подобно элементам речи, существуют в двух измерениях — в знаменном тексте и в знаменной системе (языке). *Знаменный распев* как развивающийся во времени *процесс* («звуковой континуум») в письменной записи (знаменном *тексте*) представляет собой цепочку определенным образом скомбинированных мелодических фраз (попевок), состоящих из элементов-знаков, которые, следуя один за другим, образуют упорядоченную последовательность (синтагму). Знаменный распев, взятый вне текста, представляет собой некую систему наподобие языковой и описывается рядом абстрактных понятий. В связи с этим возникает необходимость в проведении структурного анализа в двух основных срезах: «горизонтальном» (или «линейном») и «вертикальном». Тут необходимо также упомянуть, что одним из центральных понятий структурного анализа является *позиционный принцип*, поскольку варьирование единиц напрямую связано с позицией¹⁸⁹. *Позиция* в целом определяется как условие реализации единиц в плане сохранения ими своей тождественности (отличимости). Идентификация элементов осуществляется на основе позиционного анализа.

¹⁸⁸ «Древнерусские певческие рукописи содержат нотацию, т. е. определенную *знаковую систему*, являющуюся своеобразным *языком*, с помощью которого происходила фиксация музыкальной речи. И, будучи языком, она, нотация, подчиняется принципам системы языков, обладает их закономерностями, которые... Ю. М. Лотман определяет следующим образом: “Всякий язык пользуется знаками, которые составляют его “словарь”, всякий язык обладает определенными правилами сочетания этих знаков, всякий язык представляет собой определенную структуру, и структуре этой свойственна иерархичность» (Гусейнова. 1982. С. 18). «...Каждая из нотаций представляет, как и язык, отдельную по своей типологии *систему*» (Алексеева. 2007. С. 44). «Изучение знаменной нотации на различных исторических этапах показывает, что на всех этих ступенях нотация оставалась в высшей степени организованной *системой*, где каждый элемент определял другие — *система*, которая была замечательно продумана до мельчайших деталей» (Школьник. 1997. С. 18).

¹⁸⁹ Важность связи между варьированием знаков и их положением (позициями) в попевке была отмечена М. В. Бражниковым: «...Для того, чтобы понять применение отдельных нотных знаков (знамен), взаимозаменяемых в певческой строке, нужно уяснить их *место* в попевке, которое в свою очередь во многом определяет употребление этих нотных знаков, — а теория попевок еще далеко не во всем ясна» (Бражников. 1972. С. 3).

Анализ знаменных текстов *линейного* уровня применим к изучению состава и соотношения элементов в последовательности (синтагме). Этот анализ имеет целью: первичную сегментацию текста — расчленение его на составляющие единицы-звенья (знаки, мотивы, формулы и т. п.); определение числа и порядка расположения формантов-звеньев в цепочке и связанных с ними абстрактных позиций, закрепленных за составляющими формулу элементами; определение соотношений между элементами; обнаружение способов и правил (орфографии) взаимного расположения и распределения (дистрибуции) элементов, их сочетаемости (комбинаторики), иерархической соподчиненности в конструкции и др. Данный анализ производится как на уровне самых мелких единиц, составляющих формулы — знаков, так и на уровне более крупных, функционально значимых частей формулы — мотивов, которые можно сравнить со словообразующими морфемами слова, такими как корень, аффиксы, флексии. Морфологический анализ состоит в изучении состава формул, которые, подобно слову, имеют определенную конституцию и морфологические форманты. Формулу образует совокупность морфем, например: радикал — стабильная инвариантная часть, благодаря которой формула остается узнаваемой во всех ее видоизменениях, и функционально значимые, участвующие в образовании вариантов попевки «флексии» — приставка, суффикс, окончание. В формуле могут присутствовать основные и маргинальные элементы, в результате редукции последних формула не деформируется. Морфологические модели делятся на большие и малые, полные и неполные, в которых часть позиций (клеток) остается незаполненной.

Для сравнения группы версий¹⁹⁰ и изучения явления вариативности невменного состава знаменных формул вступает в силу анализ *вертикального* уровня. Анализ этого плана имеет целью: выявление альтернативных (субституционных) рядов взаимозаменяемых в одной и той же позиции вариативных знаков, установлении закономерностей их замен и характера соотношений между этими знаками (их графики и звучания). Данный анализ, производимый на основании позиционного принципа, с учетом однозначного соответствия позиции и связанного с ней специального форманта-знака, способствует осуществлению систематизации всех привлеченных образцов по принципу их мелодического тождества или различия («вариант», «разночтение» и др.)¹⁹¹.

¹⁹⁰ Термином «версия» в данной статье будет обозначаться запись попевки одного и того же текста в разных рукописных списках. Версии одной и той же попевки могут совпадать или различаться, т. е. соотноситься между собой как «разночтения» или как «варианты».

¹⁹¹ Термином «разночтение» нами обозначается только графическое видоизменение формулы по отношению к ее основной модели, с которой производится сравнение; под «вариантом» — отличие, одновременно затрагивающее и мелодическую и графическую стороны попевки.

Конструктивный метод, сопутствующий всем уровням структурного анализа, заключается в моделировании или конструировании теоретических объектов, необходимом для теоретического обобщения и систематизации широкого спектра образцов (версий). Для разного типа формул конструируются их формальные аналоги — *модели* (синтаксические и парадигматические¹⁹²). Например, ниже приведены синтаксическая (схема 1) и парадигматическая (схема 2) модели формулы «рафатка».

Схема 1. Синтаксическая модель полной (минимальной) формулы «рафатка»

Цифрами и буквами обозначены позиции и части рафатки: 1. I — обязательный инициальный элемент, 2. P₁ (1.1, 1.2... — количество стопиц), 4. P₂ — позиции речитативных стопиц, 3. R — позиция радикала, 5. C — позиция связки, 6. O₁, 7. O₂, 8. O₃ — позиции окончания.

Подвод				Окончание			
1	2	3	4	5	6	7	8
[I]	P ₁ [1.1, 1.2...]	R	P ₂ [2.1, 2.2...]	C	O ₁	O ₂	O ₃
	 [1 1 1...]		 [1 1 1...]				

Каждый знак формулы реализуется в конкретной позиции в определенной функции. Например, в формулах группы «рафатка» (акцентная) позиция радикала представляет собой наиболее инвариантную часть, характеризующую формулу; за счет знаков позиций P₁ и P₂ осуществляется координация формулы с текстом; знак позиции связки выполняет роль суффикса, связуя подвод и окончание; знаки позиции O₃ помимо функции финалиса могут иметь дополнительное значение орнаментальных, за счет которых происходит варьирование основной попевочной модели.

¹⁹² Термин «парадигматический» применен нами для обозначения одного из видов анализа знаменных формул, хотя и не идентичного, но во многом сходного с лингвистическим.

Схема 2. Парадигматическая модель, отражающая вариативные изменения графики формулы «рафатка» по позициям (вертикальными рядами) в рукописях XVI в.

Подвод				Окончание		
P ₁	R	P ₂	C	O ₁	O ₂	O ₃
Стандартная минимальная рафатка основного вида						
⤵		⤵		⤵	⤵	
Примеры рафатки с различными вариативными знаками в разных позициях						
		⤵		⤵		
⤵		⤵		⤵		
	⤵			⤵	⤵	
		⤵	⤵	⤵		
		⤵		⤵		
⤵		⤵		⤵		
⤵		⤵		⤵	⤵	

3.3. О методе ограничения исследуемого певческого материала

Помимо описанных выше возможных методов работы с источниками по знаменной нотации, в нашем исследовании был применен и поставлен во главу угла еще один методологический прием — *ограничения*¹⁹³. Метод ограничения состоит в тщательном и разностороннем исследовании небольшого фрагмента (или одного элемента — знака или формулы) системы знаменного осмогласия с опорой на обширный круг рукописей разных хронологических периодов и редакций. Этот метод удобен для проведения детального сравнительного анализа и филигранной палеографической проработки фрагмента. Методика ограничения позволяет достичь эффекта, намного превышающего результат одновременного изучения всех или большинства элементов системы, а сущностная характеристика минимального элемента системы способствует целостному пониманию всей системы явлений. Данный метод практически не применялся в музыкальной медиевистике, однако в деле изучения знаменной нотации он оказывается весьма плодотворным.

¹⁹³ Данный метод был применен нами в статьях: Шек. 2006, 2009 — и затем использован в статьях: Григорьева. 2011a (см. с. 51–52), 2011b. Близкий подход к исследованию византийской нотации продемонстрирован в работе: Shkolnik M. G. Byzantine neumes kulisma and xeron klasma and their development in Old Rus tradition // Musica antiqua Europae Orientalis. Vol. 10. Bydgoszcz, 1994. P. 185–199.

4. План и методы одного из возможных направлений в изучении формул знаменного распева

В данном разделе будут показаны основные этапы исследования попевок знаменного распева, произведенного нами на примере рафатки и трех других интонационно родственных ей формул первого гласа (ометки, рожка, задевца). Материалом для анализа знаменных формул послужила певческая книга «Октоих» различных временных периодов и редакций. Исследование такого рода, сфокусированное на небольшом фрагменте знаменного осмогласия, с привлечением большого числа рукописных источников, в дальнейшем может послужить образцом для целой серии подобных работ, которые смогли бы лечь в основу полного и подробного описания попевочной системы знаменного осмогласия.

4.1. Периодизация. Характеристика периодов. Задачи и методы изучения формул в рамках конкретных хронологических периодов

Предварительный этап исследования состоял в отборе певческого материала для исследования и классификации знаменных источников по хронологии и редакциям¹⁹⁴. Периодизация рукописных источников была произведена нами на основании наличия характерных изменений в литургических текстах и способах их нотирования, имевших место либо в результате целенаправленной деятельности по переработке старого материала (редакции или реформы), либо происшедших постепенным, эволюционным путем. В истории становления монодической традиции на Руси наиболее ярко прослеживаются четыре хронологических периода, отражающих разные стадии (фазы) эволюционных или редакционных преобразований знаменного распева и развития знаменного письма¹⁹⁵:

¹⁹⁴ Границы понятий «хронологический период» и «редакция», применимые к знаменному распеву, не всегда совпадают. Если в исторический отрезок с XI по XVII вв. редакции сменяют одна другую в хронологической последовательности, то старообрядческие редакции, возникшие к XVII в., некоторым образом нарушают эту последовательность: так, поморская редакция, возникшая по времени позже древнерусской (кон. XVII — нач. XVIII в.), отражает тип знаменного письма, сложившийся в древнерусский период XVI в.; поповская редакция (бытующая с конца XVII и до сего момента) связана отчасти с иосифовской, отчасти с никоновской редакциями знаменного распева середины XVII в. Поэтому старообрядческие редакции знаменного распева, хотя и имеют свои особенности, не самостоятельны в полной мере, поскольку отражают различные фазы знаменной нотации, сложившиеся на более ранних исторических отрезках.

¹⁹⁵ Предложенная периодизация условна и может уточняться.

1. Древнейший славянский период знаменной нотации с XI в. до конца XIV в. (эпоха студийской редакции)¹⁹⁶;

2. Первая половина XV в., эпоха Иерусалимского устава (далее условно: XV в.);

3. Вторая половина XV в. вплоть до реформ середины XVII в. (далее условно: XVI в.);

4. «Иосифовская» и «никоновская» реформы середины XVII в. (1654, 1667–69 гг.) и весь послереформенный период знаменной нотации вплоть до перехода на нотолейную запись и повсеместного принятия официальной Русской Церковью партесного стиля богослужебного пения как главенствующего¹⁹⁷.

Специфика невменной записи знаменного распева, свойственная каждому хронологическому периоду/редакции, формирует и особый круг задач, требующих индивидуальных способов разрешения. Кроме того, отдавание предпочтения тем или иным направлениям исследования находится в прямой зависимости и от типа избранной формулы, гласа и гимнографического цикла, а также от количества попевочных единиц и рукописных первоисточников, привлеченных к анализу знаменного материала. Например, возможно ограничение одним (наиболее образцовым) списком определенной богослужебно-певческой книги (Октоихом

¹⁹⁶ Период XI–XIV вв. не был нами рассмотрен из-за отсутствия в XI–XII вв. богослужебно-певческой книги Октоих, а в XIII–XIV вв. — из-за отсутствия Октоихов Изборных (конец XIII–XV вв.) и Шестодневов Служебных (XIV–XV вв.) с полностью нотированным знаменной нотацией корпусом песнопений (поскольку эти источники содержат т. н. «фрагментарную» или «тета-нотацию»). Исключение составили несколько нотированных знаменной нотацией песнопений XI–XII вв., сохранившиеся от ранней эпохи в других певческих книгах и в XV в. вошедшие в состав Октоиха Изборного иерусалимской редакции: это несколько стихир из Типографского Кондакаря — антифоны степенны из раздела утрени «Начаток Бог Господь» (л. 98); три стихир из раздела «Подобьицы»: «Небесным чином радование», «Прехвалении мученицы» и Богородичен «Облак Ты света» (л. 117 об.) (воскресный тропарь «Камени знамену от Иудеи» и Богородичен «Гавриилу провещавшу Ти Дево» не нотированы), а также богородичная стихира «Радуйся от насъ» из воскресной службы малой вечерни, помещаемая в Триодных Стихирях XII–XIII вв. в «Чине Нощи Святого Пятка» (известны несколько Триодей XII–XIII вв., в которых данные Богородичны нотированы знаменной нотацией: РНБ, Соф. № 85, л. 104; Соф. № 96, л. 87 об.; РГАДА. Ф. 381: № 147, л. 75 об., № 148, л. 124 об.; ГИМ. Усп. № 8, л. 140; Воскр. № 27, л. 34 об.). Перечисленные песнопения были изучены нами вместе с песнопениями первой половины XV в. для уяснения связи последних с более ранними версиями студийской эпохи. Таким образом, Октоих раннего периода находится в менее выгодном положении в сравнении с другими богослужебно-певческими книгами (Ирмологием, Минеями, Стихирарями Минеями и Триодными, Триодью), традиция полного нотирования которых не прерывалась в «домонгольском» периоде, поэтому подробный анализ знаменных формул XII–XIV вв. может быть произведен на материале этих рукописей.

¹⁹⁷ Старообрядческие редакции знаменного распева специально нами не рассматривались. К анализу формул второго периода (XVI в.) были подключены только пометные рукописи старообрядческой беспоповской поморской редакции, фиксирующие нотацию того же типа и в спорных случаях служащие ключом к ее прочтению.

или Ирмологием¹⁹⁸) конкретного периода/редакции, но с постепенным расширением круга гласовых формул — вплоть до охвата всего попечного словаря, входящего в состав песнопений данной книги¹⁹⁹. Возможен анализ только одной знаменной формулы (или ее семейства) на материале нескольких богослужебно-певческих книг разных жанров и периодов/редакций (например, «Октоиха» и «Ирмология» отдельно-речной, поморской, поповской или наречной редакций). Анализ одной формулы можно предпринять и на основе только одной богослужебно-певческой книги определенного жанра, но с максимальным расширением рукописных списков избранной книги в хронологически развернутой перспективе. Последний подход благодаря привлечению обширной текстологической базы и богатого компаративного материала создает благоприятную почву для особо детального и многопланового анализа избранной формулы в историческом ракурсе, с учетом всех ее временных и редакционных изменений. Именно этот путь был избран нами для анализа рафатки и интонационно родственных ей попевок первого гласа Октоиха разных веков и редакций.

Общий план исследования состоял из следующих основных этапов. В согласии с методом ограничения из песнопений Октоиха были отобраны четыре формулы семейства рафатки первого гласа. Затем на основе созданной базы разновременных версий формул был произведен многоэтапный и разноуровневый сравнительный *синхронный* и *диахронный* (прогрессивно-ретроспективный) структурно-семиографический анализ всех версий избранных формул, который затрагивал разные параметры формулы и осуществлялся в разных плоскостях: в рамках одних и тех же текстовых сегментов (разных рукописных списков), и в рамках разных текстовых сегментов (одного и того же и разных рукописных списков); в вертикальном и горизонтальном срезах и др. Исследование имело целью, с одной стороны, фиксацию особенностей знаменной записи формул в конкретные периоды/редакции знаменного распева; с другой, в центре внимания оказалось диалектическое развитие формулы, учет всех ее временных модификаций и обнаружение точек пересечения в графической записи разных периодов.

Ниже будет приведено краткое описание особенностей каждого хронологического периода и обозначены наиболее важные, на наш взгляд, задачи, диктуемые спецификой состояния знаменной нотации этих периодов, а также представлены методы и план исследования знаменных формул, апробированные в нашей работе.

¹⁹⁸ Певческие сборники «Октоих» и «Ирмологий» желательно привлечь к исследованию знаменного осмогласия в первую очередь, поскольку эти книги наиболее употребимы в литургической практике и составляют «столп» осмогласного годового богослужебно-певческого цикла.

¹⁹⁹ Исследование формул конкретного источника неизбежно будет носить дополнительный характер описания рукописного памятника.

4.2. Третий период (вторая половина XV — середина XVII вв.)

4.2.1. Характеристика периода

Данный период пролегает между двумя преобразовательными этапами — литургической реформой, сопутствующим ей стилистическим переломом в монодическом пении, происшедшими в XIV–XV вв., и целенаправленной редакцией богослужебных певческих книг в период деятельности комиссий 1654 и 1669 гг. при патриархах Иосифе и Никоне. Период характеризуется внедрением и окончательным оформлением новой редакции знаменного распева, стабилизацией стилистики и певочного фонда, созданием большого числа списков нотированных певческих книг разных литургических циклов. К началу XVI в. завершается редакционная деятельность по переработке песнопений, устраняются партикуляризмы, происходит отбор и унификация местных вариантов, окончательно складывается новая мелодическая редакция знаменных песнопений, отличающаяся единообразием попевочно-композиционного оформления распевов и сформировавшейся гласовой системой интонационных оборотов. Рассматриваемый период принято считать расцветом знаменного пения на Руси как самобытно русского церковно-певческого искусства²⁰⁰. К древнерусскому раздельноречному периоду XVI в. тесно примыкают пометные поморские источники XVII–XVIII вв., удерживающие ту же набитую редакцию распева и текста и представляющие надежный ключ к прочтению знаменной нотации описываемого периода благодаря проставленным в них киноварным «степенным» пометам.

4.2.2. Анализ формул на примере семейства рафатки XVI в.: проблемы, цели, методы и основные этапы²⁰¹

Древнерусский пласт знаменной нотации с первой половины XV до середины XVII в., по нашему мнению, перед исследователями знамен-

²⁰⁰ «К началу XVI века относится расцвет искусства знаменного пения, которое достигает вершины во второй половине столетия... именно в данный период особенно расширились поиски новых выразительных средств, а само искусство знаменного пения достигло наивысшего подъема в своем развитии» (Бражников, Никишов. 1983. С. 179–180). «Четвертый период — от самого начала 16-го века до середины 17-го века. Особенности развития столпового пения и столповой нотации (Гарднер. 1978. С. 24). См. также: Металлов 1912b. С. 20; Фролов С. В. Эволюция древнерусского певческого искусства и его расцвет в 16 веке. Дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1981.

²⁰¹ Результаты исследования будут изложены в специальной статье. В настоящей работе в качестве иллюстрации нами приводятся только некоторые фрагменты и наиболее

ного распева должен оказаться в центре внимания. Этот период, до сих пор практически неизученный, представляет большой интерес не только стилистической зрелостью и сложившимися формами знаменной нотации, но и тем, что знаменное письмо данного периода поддается достоверной дешифровке благодаря поморским набóнным источникам, репрезентирующим тот же тип нотации с дополнительно фиксированной звуковысотностью знамен. Именно этот период расцвета монодической культуры на Руси резонно принять за некую точку отсчета при диахронном анализе, направленном к прочтению знаменной нотации более раннего и более позднего периодов. Как показало проведенное нами исследование, с одной стороны, в этом историческом промежутке уже достаточно четко оформился текст-мелодический (попевочный) канон²⁰², сложился структурный остов каждой формулы и обозначился круг ее вариантов, но, с другой стороны, в отношении семиографического состава попевки допускают богатую вариантность. Неустойчивость их графической записи отмечается во всех вошедших в поле нашего зрения рукописных списках. До sprawy середины XVII в. все знаменные формулы характеризуются многообразием графических форм, что является как плодом сознательного творчества, так и явлением преходящим, отражающим определенные эволюционные фазы знаменного письма. Отсюда вытекает одна из основных задач для данного периода — изучение явления и мотивации графической вариативности попевок. В центре внимания оказывается семиографический аспект формулы: выявление и типология вариативных знаков, обнаружение закономерностей их варьирования, взаимозаменяемости и сочетаемости. Уяснение вопроса о соотношении вариативных знаков в формулах имеет большое значение, поскольку от этого зависит определение степеней мелодико-графического сходства самих формул, а также корректная и объективная классификация всех их разновидностей. Другой, не менее важной задачей изучения данного периода является исследование структуры и морфемного состава формул, способов образования попевочных вариантов. Нотация именно данного периода заслуживает пристального внимания как уже вполне зрелая и самобытная языковая структура. Помимо этого, рассматриваемый период характеризуется созданием большого числа списков певческих книг, содержащих песнопения разных литургических

яркие или типичные примеры из неопубликованного исследования. Материалом для изучения формул данного хронологического периода послужили 48 списков Октоиха (список рукописей, упомянутых в данной статье, см. в Приложении 2) и 50 теоретических руководств различных типов.

²⁰² Этот факт был отмечен исследователями, например: «В списках кон. 15 — сер. 17 вв. наблюдается наибольшая стабильность в графическом отображении музыкальной композиции» (Попов А. Ю. Жанр антифонов степенны в традиции Кирилло-Белозерского монастыря (конец XV — нач. XVII вв.) // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика). СПб., 2002. С. 291–300, цит. с. 293).

циклов, что позволяет привлечь для анализа большое количество версий избранной формулы.

На первом этапе из песнопений анализируемого певческого цикла отбираются все текстовые строки, распетые избранной формулой, и составляется первоначальный свод тексто-мелодических строк данной попевки. Далее этот перечень, созданный на материале одной рукописи, пополняется теми же тексто-мелодическими строками из всех других рукописных списков, привлеченных к исследованию. В результате формируется исходная база данных, содержащая множество версий одной и той же формулы. Например, в Октоихе раздельноречной редакции наиболее полного состава стихир формулами группы «рафатка» распето приблизительно 84 колона. При привлечении 40 других списков этой же книги создается база данных, составляющая более 3000 версий рафатки и интонационно родственных ей формул. Для последующего изучения семиографического состава и структуры отобранных формул были задействованы вертикальный и горизонтальный срезы структурного анализа.

4.2.2.1. Структурно-семиографический анализ формул вертикального среза

Определение семиографического состава формул и законов знакового варьирования осуществлялось на основе позиционного принципа путем сопоставления множества версий одной и той же формулы (см. схему 2). В результате в формулах базового свода для каждой позиции был выявлен набор взаимозаменяемых вариативных знаков. Далее характеристика вариативных знаков производилась в согласии с двумя основными показателями — *количественным* (частота употребления в конкретной позиции) и *качественным* (соотношение графики и мелодического значения).

4.2.2.1.1. Количественный анализ. Основные и вариативные (регулярные, нерегулярные, исключительные) знаки

Невмостатистический метод позволил разбить все альтернативные знаки в зависимости от частоты их употребления в той или иной позиции формулы на две неравные группы: *основные*, статистически преобладающие в данном периоде (примерно 70–80%, см. схему 3), и *вариативные* (прим. 20–30%). Последние в свою очередь подразделились на *регулярные*, встречающиеся в формулах разных текстов и разных рукописных списков систематически (5–14%); *нерегулярные*, встречающиеся в формулах разных текстов периодически (2–5%) и нередко составляющие палеографическую особенность конкретных рукописных списков; и *исключительные*, встречающиеся в формулах базового свода, как правило, не чаще одного-двух раз. Ниже в качестве примера приведены вариативные знаки, выявленные нами в четырех позициях заключительной

части рафатки, ометки, рожка, задевка в проанализированных рукописях данного периода.

Пример 3

Регулярные знаки

С	O ₁	O ₂	O ₃
 	 		    

Нерегулярные знаки

     	       	 	     
--	--	--	--

Исключительные знаки

 		       	       
---	--	---	---

Из данной таблицы видно, что наибольшее число регулярных вариативных знаков локализуется в заключительной позиции формул группы рафатки; нерегулярные — в позициях связки и O₁; исключительные — в позициях O₂ и O₃. В то же время начальная часть в рафатке подвержена наименьшим изменениям, а самой стабильной в семиографическом отношении является позиция радикала: словарь вариативных знаков этой позиции составляет одна только скамейца, что отвечает прямому назначению этой части формулы как инвариантной генетической матрицы, в которой скрыт стусок информации о напеве формулы. Таким образом, на основании статистики обнаруживается, что в составе формул группы рафатки рассматриваемого периода не только количественно преоб-

ладают определенные («основные») знаки, но и что среди вариативных знаков наиболее распространены такие, употребление которых носит систематический, а не случайный характер, т. е. наблюдается заметный уклон в сторону стабилизации графики и мелоса попевок.

Для дальнейшего сравнения знакового состава всех попевочных версий за эталон была принята формула, состоящая целиком из «основных», статистически преобладающих в каждой конкретной позиции знаков (см. схему 4), названная нами формулой «основного» семиграфического состава. В ходе исследования было обнаружено, что основные, самые употребимые знаки, выявляются без исключения в каждой позиции формул «рафатка», «ометка» и др., так что каждой позиции формулы свойственен только один основной знак и определенный набор взаимозаменяемых вариативных знаков. Например, в рафатке в речитативных позициях (Р) самым употребимым знаком (85%) является столица, в позиции радикала — крюк светлый (95%) и т. д. (см. схему 4). Число нормативных замен для каждой позиции, варианта и подвида формулы ограничено.

4.2.2.1.2. Качественный анализ. Типы регулярных вариативных знаков: омофоны, аллофоны, диграфы и др. Примеры употребления некоторых нерегулярных вариативных знаков. Примеры употребления исключительных вариативных знаков

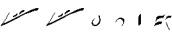
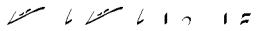
Далее была произведена типологизация вариативных знаков в зависимости от их мелодического или графического сходства с основными знаками тех же позиций. В результате все вариативные знаки подразделились на несколько классов, обозначенных нами как «омофоны», «полуомофоны», «омографы», «аллофоны», «генографы»/«диграфы», «гаплогграфы» и др.²⁰³. Эти разновидности встречаются как среди регулярных вариативных знаков, так и среди знаков нерегулярных и исключительных. Ниже в качестве иллюстрации будут приведены отдельные выдержки и примеры из основного исследования, затрагивающие семиграфический аспект формул семейства рафатки рассматриваемого периода.

Словарь вариативных знаков рафатки, ометки, рожка, задевка в рассматриваемом периоде на 79% состоит из знаков-омофонов (одинаковых по звучанию, но различных по графике и функции), так как преимущественно именно среди них шел поиск наиболее подходящего знака для

²⁰³ Названия для каждой группы (или пары) вариативных знаков введены нами. Например, в зависимости от соотношения *графики* и *звучания* знаки, не имеющие между собой ничего общего ни по графике, ни по звучанию, названы *алло(гра)фонами*; одинаковые по звучанию (мелодии), но разные по графике — *омофонами*; омофоны с измененной длительностью звучания (или другими частично измененными признаками) названы *полуомофонами*; одинаковые по графике, но разные по звучанию (встречающиеся среди знаков продольного ряда единой синтагмы, не соотносящиеся между собой как вариативные) — *омографами* и др. (Подробнее эта тема будет раскрыта в специальной статье, посвященной рассмотрению знаменной нотации как особой языковой системы).

конкретных позиций формулы. Наиболее распространены рядовые омофоны, составляющие словарную норму для нотации XVI в. и всех последующих периодов (например, ряд двухтоновых нисходящих невм: «стопица с очком», «крюк с подчашием», «чашка», «сложитие» и т. п.). В следующем примере показано употребление рядовых омофонов (стопицы с очком, чашки и палки) в позиции связки рафатки.

Пример 4

	41. 12 ²⁰⁴ (л. 326), 15 (л. 119 об.)
во о бразитися	
	47. 12 (л. 326), 15 (л. 120)
из нея же восия намо	
	49. 12 (л. 326 об.), 15 (л. 120 об.)
присносоу щааго Дево	

Другой разряд омофонов составляют знаки-*архаизмы*²⁰⁵ и параллельно, взамен им, употребляющиеся в этих же позициях формулы *неологизмы*, введенные в данный период и становящиеся нормативными для всего последующего времени. Среди архаических знаков нами различены *позиционные* и *графические* архаизмы. Позиционные архаизмы, в отличие от графических, не являются анахронизмами и не исчезают из нотации XVI–XVII вв., однако их применение не свойственно именно для конкретных позиций данных формул данного периода, но характерно для более ранних стадий знаменной нотации XII–XV вв. Среди графических архаизмов выявляются мнемонические знаки упрощенного написания, названные нами «гаплографами»²⁰⁶, а также «грецизмы» —

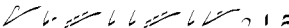
²⁰⁴ Здесь и далее в примерах первая цифра обозначает номер строки стихир (перечень строк см. в Приложении 1), вторая цифра (как и цифры, следующие за ней через запятую) обозначают номера рукописей (список рукописей и их шифры см. в Приложении 2). Примеры не исчерпывают все использованные нами рукописи, полный перечень которых имеется в неизданной работе; графические разночтения конкретных рукописей учитываются только в том случае, если они существенны, такие строки выписываются отдельно (так, в примере 6 строки: 26. 6, 26. 11; 5. 15, 5. 26, и др.).

²⁰⁵ Особое значение обнаружению в рукописях архаических знаков придавал Б. Г. Смоляков: «Для задач расшифровки очень важно обнаружить в рукописях не столько новые специфические элементы знаменного письма данной эпохи, сколько архаические черты, традиционные сочетания знамен, свойственные и тождественные ранним бесспорным рукописям. Все такие случаи надо учитывать особо...» (Смоляков. 1975. С. 69).

²⁰⁶ Термины «гаплограф» и «гаплография» применительно к знаменному письму используются нами не в узком лингвистическом значении (как «однократное написание слога, повторяющегося дважды»), а для обозначения упрощенной, недетализированной записи знаков, свойственной древнейшим периодам знаменной нотации. Ранние знаки-«гаплографы» и их графически более развитые дериваты поздних периодов на основании данных палеографического анализа рассматриваются нами как омофоны (посколь-

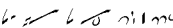
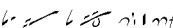
рудименты византийской нотации. В качестве примера позиционного архаизма укажем на крюк простой, встречающийся в позициях связки и O_2 во всех формулах семейства рафатки XVI в. Употребление крюка простого в данных позициях рафатки, ометки и др. — остаточное явление более ранних способов графической записи этих формул, которая была в значительной мере условной и рассчитанной на изустную традицию, а сами формулы представляли собой по большей части невменные построения с преобладанием стопиц и крюков часто с характерным окончанием (). По всей видимости, крюк простой в позиции связки в формулах семейства рафатки выступает мелодическим аналогом (омофоном-гаплографом) более позднего и детализированного крюка с подчашием.

Пример 5

	59. 3 (л. 212), 12 (л. 327), 17 (л. 5 об.)... ²⁰⁷
	139. 4 (л. 8), 5 (л. 151), 16 (л. 444)...
	167. 2 (л. 14 об.), 3 (л. 224), 18 (л. 81 об.)...

В качестве образца другого позиционного архаизма, гаплографа по написанию, приведем стрелу простую. Этот знак, характерный для рукописей XV в., употребляется в позиции радикала ометки, рожка, задевца XVI в. (по всей видимости, в том же значении) вместо уже нормативной для этого периода стрелы светлотихой.

Пример 6

	XVI в.	I-я пол. XV в.
В ометке:		
	81. 17 (л. 7)	139. 1 (л. 7)
В рожке:		
	26. 6 (л. 173)	81. 5 (л. 124)
		
	26. 11 (л. 135)	

ку первые, вероятнее всего, употреблялись в том же значении, что и заместившие их в более поздний период знаки с аналогичной графической основой, но с добавленной диакритикой — точками-«кентимами», «подчашиями», «подвертками», «чашками», «облачками», «палками» и т. п.).

²⁰⁷ Многоточием в этом и в других примерах условно обозначено, что данный вариант отражен и в большинстве других рукописей, учтенных нами в неизданном исследовании.

В задевце:



5. 15 (л. 67 об.)



172. 1 (л. 9)



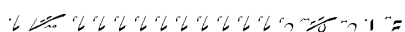
5. 26 (л. 209)



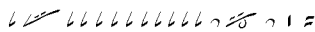
5. 27 (л. 199б об.)...

Ярким примером позиционных архаизмов византийского происхождения служат знаки «запятая» (греч. «апостроф»²⁰⁸) и «голубчик борзый» (греч. «апостроф с двумя кентимами»). Запятая в своей греческой функции речитативного знака встречается в обоих речитативных участках (Р) формул группы рафатки вместо нормативной для этого периода стопы.

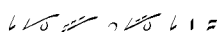
Пример 7



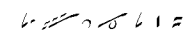
3. 22 (л. 136 об.)



3. 13 (л. 257)

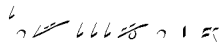


5. 18 (73 об.), 26 (л. 209), 27 (л. 199 об.)...



падшааго Адама

60. 12 (л. 327)

25. 26²⁰⁹ (л. 210)

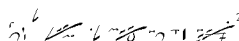
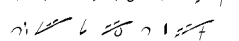
Рудиментом византийской нотации являются и некоторые знаки-аллофоны, например, голубчик борзый, появляющийся перед радикалом рафатки — крюком светлым. Этот знак нередко входит в состав начертания византийской медиальной формулы, послужившей прототипом для знаменной рафатки, в качестве инициального в

²⁰⁸ «Апостроф — один из древнейших знаков, перешедших в палеовизантийскую нотацию из экфонетической. На ранних стадиях шартрской и куаленской нотации апостроф имеет функцию знака речитации. Он обозначает повторение тона... [В знаменной нотации] функцию запятой принимает на себя древняя стопа... В ранней знаменной нотации сохраняются остаточные элементы древнейшего апострофа: нередко можно встретить несколько запятых подряд, которые передают речитацию (необязательно на одном звуке), заменяя собой исон» (Школьник, 1996. С. 79. Подчеркивание авторское).

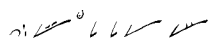
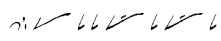
²⁰⁹ Над запятой киноварью надписана стопа: исправление свидетельствует о том, что вариант записи формулы с запятой в рассматриваемом периоде воспринимался уже как отклонение от орфографической нормы.

Пример 8

XVI в.

 57. 33 (л. 205 об.)
 57. 23 (л. 247), 35 (л. 127)

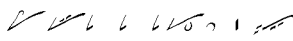
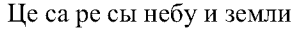
1-я полов. XV в.

 15. 2 (л. 1 об.)
 44. 1 (л. 10 об.)
 63. 1 (л. 6)
 115. 1 (л. 6 об.)

Помимо перечисленных, в формулах семейства рафатки данного периода встречается еще один тип омофонов, названных нами *диграфами* и *генографами*. Диграфы — это знаки, совмещающие в одном начертании и над одним слогом мелодию двух разных знаков, стоящих над двумя соседними слогами. Прием замены двух знаков одним с аналогичным певческим значением имеет место уже в данном периоде, однако особое значение он приобретает в период богослужебно-певческой справки в XVII в. в связи с введением новых правил постановки знаков над акцентными и безакцентными слогами. Следующие два примера иллюстрируют употребление знаков-генографов, которыми в обоих случаях является стрела тихая поводная (или светлая). В примере 9а стрела поводная тихая над последним слогом рафатки заменяет (с тем же мелодическим значением) более привычную для данной позиции статью простую с переводкой (пример 9б).

Пример 9 (а, б)

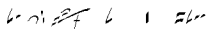
а. Вариант со знаком-генографом

 Це са ре сы небу и земли 62. 8 (л. 168), 15 (л. 69)
 Лазаря из мертвы (ихо) 185. 8 (л. 243 об.), 18 (л. 82 об.)

²¹⁰ В данной строке над голубчиком борзым киноварью надписана стопица с пометой «равно» (ср. подобное в строке 25. 26, пример 7).

б. Вариант со знаком-диграфом

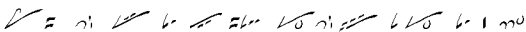

Ца ре сы небу и земли 62. 24 (л. 533 об.)


Лазаря из мертвы (ихо) 185. 24 (л. 544)

В другом примере — наоборот: в позиции радикала ометки вместо обычной стрелы светлотихой (пример 10 б) проставлены два мелодически равнозначных ей знака — статья простая с переводкой (пример 10 а).

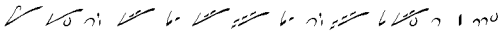
Пример 10 (а, б)

а. Вариант со знаком-диграфом


Воне гда скорбети ми услыши мо я болезни
80. 15 (л. 70)


Та преграждения 27. 20²¹¹ (л. 190 об.)

б. Вариант со знаком-генографом


Воне гда скорбети ми услыши моя болезни
80. 24 (л. 535)


Та преграждение 27. 24 (л. 531 об.)

Причины некоторых редких знаковых замен устанавливаются в процессе палеографического анализа источников всевозможными (иногда самыми непредвиденными) путями и способами: например, путем обнаружения устойчивых феноменов и орфографических закономерностей в самом знаменном письме, нередко сродных с лингвистическими; благодаря информации, содержащейся в певческих азбуках или в рукописях переходных периодов²¹² (например, в первой половине XV в. — благодаря рукописям с киноварной корректурой и двойными разновременными рядами нотации; в XVI–XVII вв. — благодаря пояснительным ремаркам или дробным разводам в текстах и на полях рукописей; в пер-

²¹¹ Слог «гре» вместо «гра» — описка в рукописи.

²¹² См. об этом подробнее в статье: Шек. 2009.

вой половине XVII в. — благодаря ранним киноварным пометам или же поздней старообрядческой опометке), и, наконец, с помощью отыскания параллелей в формулах византийской монодии. Так, показанный выше (в примере 5) крюк простой в позиции связки рафатки, употребляемый в нотации ранних периодов как мнемонический вариант более позднего крюка с подчашием, в рукописях с поздней опометкой расшифровывается киноварной подверткой.

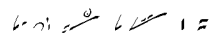
Пример 11

 57. 30 (л. 372–372 об.)

 57. 32 (л. 86 об.)

Над стрелой простой в попевке «задевец» (см. пример 6) в рукописях XVI — середины XVII в., в которых прослеживается тенденция к маргинальным записям и поправкам, киноварью надписывается чашка (полная) или стрела с облачком протягнутым.

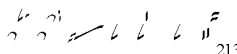
Пример 12

 и пода и же намо 5. 11 (л. 134)

 те бе доуше ждете 122. 29 (л. 2 об.)

Постепенный процесс преобразования ранней упрощенной мнемонической графики в более развитую и детализированную наблюдается уже в первой половине XV в. Приведенная ниже формула «задевец» примечательна тем, что строка, написанная тушевými знаменами, отражает мнемонический вариант записи этой формулы, свойственный ранним периодам знаменной нотации (до середины XV в.), надписанный же над ней киноварный вариант фиксирует более позднюю графическую форму задевца, сложившуюся в XVI в.

Пример 13

 и по да и же намо²¹³ 5. 2 (л. 1) XV в

²¹³ Киноварные знаки в рукописи № 2 приписаны иногда под тушевými знаменами, иногда — над ними; в примерах, приводимых в статье, эти знаки передаются верхним индексом.

Среди нерегулярных вариативных знаков в позициях рафатки, ометки, рожка, задевка также, как и среди регулярных, преобладают омофоны, имеющие одинаковое мелодическое значение либо с основным знаком, либо с регулярным вариативным знаком той же позиции формулы. Ниже приведены в пример различные нерегулярные вариативные знаки, представляющие собой омофоны регулярных вариативных знаков тех же позиций.

Пример 14 (1 а, б; 2 а, б; 3 а, б)

1. Статья простая в позиции O_2 (пример а) — омофон регулярного вариативного знака «стрела простая» (пример б):

а. 84. 24 (л. 535)

84. 15 (л. 122)

б. 84. 32 (л. 88 об.)

2. Скамейца в позиции O_1 (пример а) — омофон регулярного вариативного знака «голубчик борзый» (пример б):

а. 125. 12 (л. 338–339), 14 (л. 8), 21 (л. 9 об.–10)

б. 125. 3 (л. 218), 9 (л. 11 об.), 18 (л. 79 об.), 24 (539 об.)...

3. Чашка в O_1 (пример а) — омофон регулярного вариативного знака «столица с очком» (пример б):

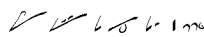
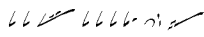
а. 27. 6 (л. 139)

б. 27. 8 (л. 167), 12 (л. 325 об.), 17 (л. 5)...

Среди вариативных знаков, встречающихся в формулах данного периода, крайне редко (в единичных случаях) можно назвать несколько

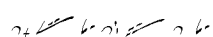
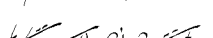
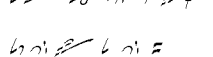
архаичных комбинированных знаков, в состав которых входит чашка полная и (или) двойная запятая $\omega \omega \pi$. Эти начертания принадлежат к архаическим слоям византино-славянской нотации и для знаменной нотации рассматриваемого периода являются анахронизмами. Например, К. Флорос упоминает об употреблении чашек с точками («клазмах с кентимами») в одной из древнейших византийских рукописей (Патмос 55), которые в конце строк обозначают не кентиму, а «пункт»²¹⁴.

Пример 15

	83. 10 (л. 130 об.), 16 (л. 438)
	84. 15 (л. 122), 26 (л. 213)
	26. 15 (л. 135)

Ряд следующих вариативных знаков-аллофонов встречается единожды или дважды в каденциях рафатки и мелодически родственных ей формул.

Пример 16

	95. 15 (л. 71)
	87. 34 (л. 129 об.)
	75. 9a (л. 240 об.)
	73. 20 (л. 192 об.)

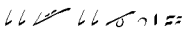
Появление этих знаков в окончании данных попевок, по всей видимости, связано с неокончательной завершенностью в данном периоде процесса стабилизации графики ряда знаменных каденций, заимствованных от медиальных формул византийской нотации. М. Г. Школьник отмечает в XV–XVI вв. неустойчивость и многообразие форм каденций этого типа, названных ею «колесными»²¹⁵. (Например, окончание таганца до XV в. имело следующие формы записи: $\omega \mid \pi$, $\omega \mid \pi$, к XV в. $\omega \mid \pi$; окончание попевки «рымза» до XVI в. $\omega \mid \pi$, $\omega \mid \pi$, $\omega \mid \pi$, в XVI в. $\omega \mid \pi$; окончание формулы «колесо» в XV–XVI в.: $\omega \mid \pi$ или $\omega \mid \pi$.) Смешением и неустойчивостью графических форм каденций в данном

²¹⁴ См.: Школьник. 1996. С. 116.

²¹⁵ «Проблема идентификации колесных формул состоит в том, что для данного просодического типа не характерна жесткая закреплённость в конкретной каденции. Разные формулы колеса с лёгкостью взаимозаменяются в вариантах одного ирмоса... принадлежащих византийской и русской традициям... Такие замены нельзя считать эволюцией формулы... они лишь перемещаются от одной каденции к другой. Практически каждая формула, относящаяся к типу "колесо", может быть заменена другой» (Школьник. 1996. С. 110).

периоде, вероятно, можно объяснить и нижеприведенный (не единичный) случай употребления статьи светлой вместо статьи простой в окончании рафатки.

Пример 17

 113. 17 (л. 9 об.)

Каденция , в XVI в. характерная как для рафатки, так и для рымзы (наряду с более детализированными формами записи последней , ), может передавать восходящий ход; с другой стороны, заключительным знаком формул группы рафатки может оказаться статья светлая вместо статьи простой без изменения в значении, поскольку в этот период четкой дифференциации между статьей простой и статьей с «очками» еще не существовало.

Таким образом, благодаря анализу семиографического состава формул вертикального среза становится возможным выявить в позициях формул все взаимозаменяемые альтернативные знаки, составить их словари, определить частоту и характер знаковых замен в каждой позиции, классифицировать все альтернативные знаки по двум критериям — невмостатистике и мелодико-графическому соотношению между собой.

4.2.2.2. Структурно-семиографический анализ формул горизонтального среза

Анализ горизонтального плана был направлен главным образом на исследование формулы как цельной структурной единицы системы знаменного осмогласия. Этот анализ имел целью обнаружение правил взаимодействия и сочетаемости знаков, их субординации в невменных последованиях (синтагмах), выявление орфографических норм в записи формул. Параллельно выяснялись приемы координации формул с текстом.

4.2.2.2.1. Формулы основного семиографического состава

В рассматриваемом периоде, несмотря на свойственную ему неустойчивость графики и богатую вариативность, с помощью статистики для каждой попевки семейства рафатки легко выявляется наиболее часто встречаемое невменное последование, целиком состоящее из комбинации «основных» (статистически преобладающих) для каждой позиции знаков, названное нами формулой «основного семиографического состава». Данный факт свидетельствует о том, что процесс унификации графики попевок в рассматриваемом периоде достиг уже значительной степени. Ниже приведена рафатка XVI в. основного семиографического состава, в каждой позиции которой употреблен основной знак и указана

частота его употребления в процентном соотношении от всего количества выявленных в данной позиции вариативных знаков:

Схема 3

Подвод				Окончание		
1	2	3	4	5	6	7
$P_1[_{1,1,1,2...}]$	R	$P_2[_{2,1,2,2...}]$	C	O_1	O_2	O_3
85%	95%	90%	82,7%	76%	88%	62,7%

Пример 18. Рафатка основного знакового состава в рукописях

Се бо Еммануило 14. 24 (л. 530 об.)

Итак, благодаря статистическому анализу всех попевочных единиц базы данных обнаружено численное превосходство формул группы рафатки основного семиографического состава. В то же время нам не встретилось ни одной формулы, которая бы состояла целиком из вариативных знаков; последние, как правило, появляются в составе формул в ограниченном количестве (чаще всего — в одной, реже — двух-трех, и крайне редко — в большем количестве позиций), «перемешанными» с основными знаками.

4.2.2.2.2. *Образование попевочных вариантов.*
Действие на формулу вариативных знаков разного типа (омофонов, полуомофонов и аллофонов)

Если в формуле основного семиографического состава менялся хотя бы один знак, то такая формула рассматривалась нами как модификация основной попевочной модели, которая (модификация) в зависимости от «качества» вариативного знака могла являться графическим разночтением или графико-мелодическим вариантом. Нередко видоизменение формулы происходит за счет появления вариативных знаков разных типов (омофонов, полуомофонов, омографов, аллофонов), однако, как показывает статистика, наиболее распространены вариации основной формулы, вызванные появлением только одного вариативного знака, которым чаще всего является омофон (основного знака соответствующей позиции). Эти новые попевочные варианты соотносятся с основной моделью как *графические разночтения*.

Пример 19 (а, б). Вариативный знак «столица» в позиции O_1 ометки — омофон запятой; б. Вариативный знак «палка», употребленный

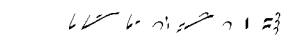
одновременно в нескольких позициях рожка — омофон основного или регулярного (в позиции O_1) вариативного знака «стопица с очком»:

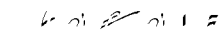
а.  81. 6 (л. 91 об.)

б.  80. 4 (л. 91 об.)

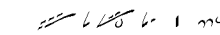
Из всех типов вариативных знаков *вариантообразующими* названы нами только аллофоны — знаки, которые, изменяя в различной мере знаковый состав и мелодию формулы (в редких случаях и ее структуру), создают новый *мелодико-графический* (иногда и структурный) *вариант* формулы.

Пример 20 (а, б, в, г). Варианты, образуемые заключительным знаком-аллофоном в каденции формулы: а) задевец со змейцей, б) рафатка со статьей косной («рафатка косная»). Варианты, образуемые знаком-аллофоном позиции O_1 : в) задевец с голубчиком борзым, г) ометка со стопицей с очком:

а.  78. 24 (л. 534 об.)

в.  теме и естество 73. 3 (л. 213), 8 (л. 169), 11 (л. 136)...

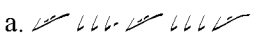
б.  из девственности утробы 25. 24 (л. 531)

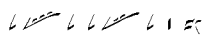
г.  святыи Господи 4. 24 (л. 530)

4.2.2.2.3. Устойчивые знаковые сочетания

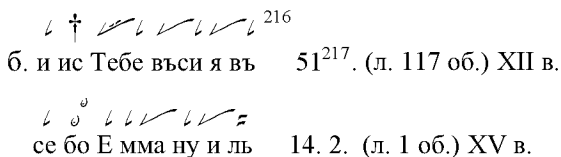
Вариативные знаки могут образовывать в формуле устойчивые сочетания, чаще всего — из двух или трех знаков. Такие сочетания свойственны либо некоторым нормативным для данного периода попевочным вариантам, либо сохраняются в рассматриваемом периоде как остаточные явления от более ранних форм записи знаменного распева. Последние названы нами «архаическими сочетаниями». В качестве примера укажем на устойчивую архаическую комбинацию из крюка и стопицы, расположенную в двух смежных позициях рафатки (связки и O_1):

Пример 21 (а, б)

а.  34. 12 (л. 326), 15 (л. 117 об.)

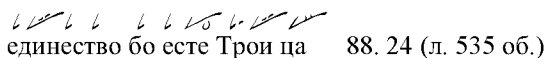
б.  36. 12 (л. 326), 15 (л. 119 об.)

Эта комбинация сохраняется в нотации данного периода как анахронизм от распространенной «стоично-крюковой» записи предшественницы рафатки более ранних периодов:



Устойчивое сочетание вариативных знаков в конкретных попевочных вариантах проиллюстрируем двухзнаковым сочетанием из крюка светлого и два в челну , характерным для окончания варианта «рафатка двоечельная»:

Пример 22

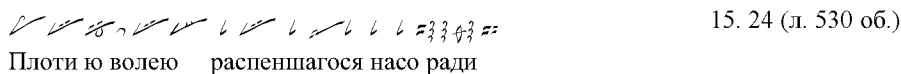


Данное окончание и название обычно характеризует двухсоставную попевку «рафатка с долинкой двоечельной» (иначе «колыбелькой»), в которой заключительный мотив окончания принадлежит второй попевке — колыбельке, являясь характерным начальным мотивом последней. Самостоятельный вариант «рафатка двоечельная», обособившийся от долинки двоечельной и завершающийся другими попевками, в рукописях данного периода встречается достаточно редко (три раза)²¹⁸, и, как показывает палеографический анализ более ранних источников, этот обособленный вариант изначально возникает из составной двухпопевочной строки, а именно рафатки, соединенной с колыбелькой.

²¹⁶ Здесь и в других примерах крестом † обозначено отсутствие знака над слогом (в данном примере знак не надписан под вторым «и»).

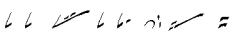
²¹⁷ Данная строка взята из Богородична «Облак Тя света», содержащегося в разделе «Подобьницы» Типографского Кондакаря конца XII — нач. XIII в. (РГАДА. Ф. 381, № 80).

²¹⁸ Из десяти двухпопевочных строк первого гласа Октоиха, отражающих вариант «рафатка с колыбелькой», исключением являются три составные формулы, в которых рафатка двоечельная соединена не с колыбелькой, а с другой формулой. Например, в строке 15 рафатка двоечельная сменяется рафаткой же с фитой постыательной, а в строке 88 — колесом с «приставкой» в виде начальной мини-формулы:

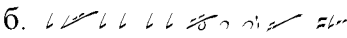


Пример 25 (а, б)

- а.



яко Спаса и Владыку
146. 15 (л. 129), 21 (л. 13), 24 (л. 541)
- б.



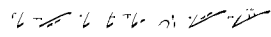
единагонадесяте часа мзду
125. 9 (л. 11 об.), 17 (л. 10), 24 (л. 539 об.)

4.2.2.2.5. Парные знаковые сочетания

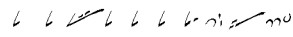
В формуле одновременно могут присутствовать два вариативных активных знака-аллофона, провоцирующих изменения в соседних позициях и создающие сочетания со своими знаками-спутниками. Такие замены условно названы нами «синхронными». В нижеприведенных формулах активными знаками-аллофонами, создающими парные сочетания, являются: в первой формуле (пример 26 а) — голубчик борзый в сочетании со стопицей с очком и два в челну в сочетании с крюком светлым; во второй формуле (пример 26 б) — также голубчик борзый в сочетании со стопицей с очком и хамило со стрелой простой:

Пример 26 (а, б)

- а.



славяще Его свя то е 11. 35 (л. 143 об.)
- б.



да не огне мене опа лите 84. 34 (л. 129 об.)

Таким образом, благодаря структурному анализу формул синтагматического («линейного») плана обнаруживаются принципы взаимодействия знаков в невменных цепочках-синтагмах, правила комбинаторики, особенности образования попевочных вариантов и орфографические нормы их записи. Например, ниже приведены два почти полностью различных графических варианта формулы «рафатка», образование которых легко объясняется благодаря знанию принципов варьирования знаков в формуле и их сравнительных характеристик.

Схема 4

Подвод					Окончание		
	1	2	3	4	5	6	7
	(I) P _{1.1}	R	P _{2.1} P _{2.2} P _{2.3}	C	O ₁	O ₂	O ₃
1.							
2.							

казывают выявленные нами примеры, происходит и в варианте рафатки с голубчиком борзым в позиции O₂.

Так, первый вариант представляет собой рафатку XVI в. самой пространственной записи («основного знакового состава»). Во втором варианте, «рафатка двоечельная», знаковые отличия объясняются следующим образом: в позиции I знак «параклит»  появляется в начальных строках стихир; в позиции R знак «скамейца»  — регулярный омофон основного знака «крюк светлый», употребленный здесь (в данной формуле и в данной позиции) в функции знака, расшифровывающего крюк светлый; знак «крюк светлый» в позиции связи  — омофон-гаплограф основного знака «подчашие светлое», позиционный архаизм. Каденция формулы записана устойчивым трехзнаковым сочетанием, характеризующим вариант рафатки двоечельной: знак «стопица с очком»  в позиции O₁ — регулярный аллофон запятой; знак «крюк светлый»  в позиции O₂ — нерегулярный омофон палки; знак «два в челну»  в позиции O₃ — регулярный (активный) аллофон статьи простой.

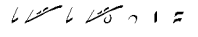
4.2.2.3. Морфологический анализ знаменных формул

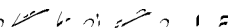
Другой аспект структурного анализа гласовых попевок касается их морфемного состава. Выявление, описание, обобщение и систематизация всего разнообразия структурно-морфологических типов, представленных в рукописях, осуществлялось нами путем построения их отвлеченных моделей.

4.2.2.3.1. Формулы стандартной структуры

Морфемный анализ рафатки и интонационно родственных ей формул показал, что основной процент от всего количества попеточных версий составляют формулы *стандартной* структуры, т. е. имеющие в наличии все необходимые для их полноценной реализации структурные компоненты и части (см. пример 27). (Соответственно, «стандартными» нами названы и колоны, имеющие необходимое число слогов для реализации стандартных рафатки, ометки, рожка, задевца.) Стандартная простая рафатка состоит из трех частей — подвода (включающего радикал и два речитативных участка), суффикса и окончания, следующих в заданной поочередности. Стандартные рафатка, ометка, рожок бывают *малыми* и *большими* (за счет увеличения или сокращения речитативных участков, пример 27 а, б; исключение составляет задевец, в котором речитативные участки отсутствуют, пример 27 в); *простыми* (примеры 27 а, б, в) и *сложными (составными)*, т. е. различным образом скомбинированными с другими формулами (пример 28).

Пример 27 (а, б, в). Стандартные простые формулы: минимальная и максимальная рафатка (а, б), задевец (в):

- | | |
|---|---|
| <p>а.     </p> <p>волею распятося</p> <p>63. 24 (л. 533 об.)</p> | <p>б.           </p> <p>радуися из Нея же родися Агнеце Божи</p> <p>3. 24 (л. 529)</p> |
|---|---|

В.  и покрово намо Дево

163. 24 (л. 542 об.)

К особому типу относятся *составные* формулы с рафаткой (ометкой, рожком, задевицом). Эти формулы, как правило, состоят из *двух* формул (или их частей), соединенных друг с другом разными способами в пределах одного текстового колона (полустигиша). Составные попевки можно сравнить со сложным словом (либо со сложным предложением) в языке, которое представляет собой соединение, сочетание, сцепление двух слов или предложений. Простая формула, входящая в состав сложной, не утрачивает своих существенных признаков, сохраняя свою смысловую и структурную самостоятельность. Компоненты сложной попевки составляют единую синтаксическую единицу, обладая при этом формальной и смысловой организацией, свойственной простым попевкам. Простые попевки становятся компонентами сложной, претерпевая определенные изменения под влиянием синтаксической связи. В схеме 5 показано размещение двухпопевочных строк в фактуре знаменных песнопений (точка «.» маркирует границы колона в рук. 24).

Схема 5 (а, б). а. Фрагмент из воскресной «восточной» стихирьы на «Господи воззвах» «Плотию волею распеншагося» (рук. 24):

начальная (рожок) + срединная (перехват)
. и умири жизнь нашу

конечная (долинка)
яко благо и человеколюбче .

б. Фрагмент из воскресной Богородичной стихирьы «Се исполнися Исаино проречение» (рук. 24)

кулизма
. молитвы Твоихо рабо .

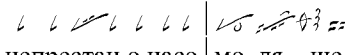
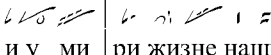
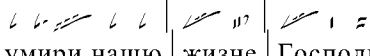
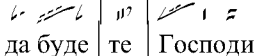
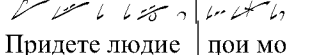
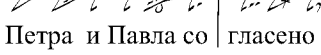
начальная (рожок) + конечная (долинка)
во Твоем храме приносимыя Ти не презери .

Составные двухпопевочные строки различаются: 1. В зависимости от разновидностей входящих в их состав формул (например, рафатка с долиной, рожок с перехватом); 2. По местоположению этих попевочек в музыкальной форме и поэтическом стихе: начальная и срединная, начальная и конечная²²¹, срединная и конечная в двухколенном или трехколенном периодах (см. схему 5); 3. По типу синтаксической связи между двумя формулами («сочинительная», «бессоюзная»). В примере 28 показаны начальные формулы рафатка, ометка, рожок, образующие составную попевку с формулами срединного и конечного колона.

²²¹ Под «конечной» имеется в виду формула, заключающая стихотворный период; иногда такая попевка может завершать все песнопение, в таком случае ее последним знаком становится крыж. Некоторые попевки (например, ключ) могут употребляться в трехколенных периодах и как срединные, и как конечные.

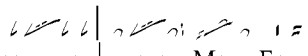
Пример 28 (а, б, в)

а. Составные строки, состоящие из начальной рафатки, ометки, рожка и формулы срединного колона:

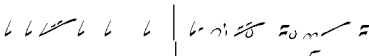
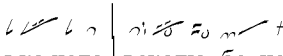
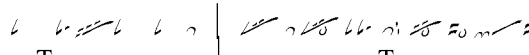
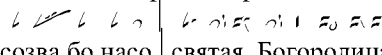
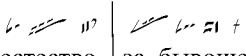
1. Рафатка с рутвой с фитой поводной		непрестаи о насо мо ля ще	53. 24 (л. 533)
2. Рожок с перехватом		и у ми ри жизни нашу	18. 24 (л. 530 об.)
3. Рожок с перехватом		умири нашу жизни Господи	93. 24 (л. 535 об.)
4. Тот же		да буде те Господи	133. 24 (л. 540)
5. Рафатка с ключом (колесом)		Придете людие пои мо	9. 24 (л. 530 об.)
6. Та же		Петра и Павла со гласено	159. 24 (л. 542)

Среди составных формул особо выделяются двухпопевочные строки, образуемые из попевок семейства рафатки, первая из которых (рафатка или ометка) распекает начальное полустипище в трехколенных периодах, а вторая — срединное (в роли срединной попевки, как правило, выступает задевец).

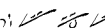
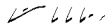
б. Составные строки, состоящие из двух формул семейства рафатки:

1. Рафатка с задевцом		раду ися чистая Мати Богу	169. 24 (л. 542 об.)
2. Ометка с задевцом		ка я жи ти я пища	170. 24 (л. 543 об.)

в. Составные двухпопевочные строки, содержащие формулы начально-конечного типа:

1. Рафатка с долинкой		и ото лести че ловеки свобо ди	132. 24 (л. 540)
2. Та же		я ко чело веколю бе це	23. 24 (л. 531)
3. Рожок с долинкой		во Твоем храме приносимыя Ти не презери	74. 24 (л. 534)
4. Рафатка с кулизмой		созва бо насо святая Богородица	30. 24 (л. 532)
5. Рожок с ключом ²²²		естество за бывоше	153. 24 (л. 541 об.)

²²² Стрела светлая в данной формуле должна быть интерпретирована как тихая по аналогии со строками 93 и 133 (примеры 28 а: 3, 4). Действительно, в рукописи 29 (л. 9 об.)

Как видно, первая формула (рафатка, ометка, рожок) двухпопевочной строки во всех случаях редуцируется за счет изъятия заключительной части; сохранение же начальной части второй формулы зависит от слогового размера фразы, в зависимости от которого она может начинаться или с самого начала (строки 74, 30 в примере 28 в: 3, 4), или с середины (строка 23 в примере 28 в: 2), или с окончания (строка 159 в примере 28 а: 6). В некоторых случаях распределение частей и знаков в обеих формулах составной попевки происходит неравномерно. Например, в составных строках 9, 159 (пример 28 а: 5, 6) от попевки «ключ», имеющей два варианта подвода  (или ) и , остается только три каденционных знака , начальной же попевкой распето гораздо большее число слогов текстового колона. Подобное наблюдается и в сложных строках с перехватом 93 (пример 28 а: 3), где собственно от перехвата  остается только три знака окончания.

Типы связей. Составные формулы, подобно сложным словам или предложениям в языке, различаются по типу связи между находящимися в их составе простыми формулами. Связь бывает «бессоюзная» или «сочинительная». В «бессоюзной» двухсоставной попевочной строке, как и в несобственном сложении сложных слов или в бессоюзном сложном предложении, отсутствуют какие-либо связующие знаки. В таком построении начальная формула соединяется с другой без специального перехода или подготовки: первая формула как бы обрывается на одной из своих частей и сменяется второй. Другой тип связи между формулами сложной попевки обеспечивается специальными соединительными знаками наподобие соединительных гласных в сложных словах или сочинительных союзов и союзных слов в сложносочиненных предложениях. В роли связующего элемента может выступать как один знак (например, сложитие с запятой  в строках 93, 133, 153 в примерах 28 а: 3, 4; б: 5 или запятая  в строках 23, 30, 74, в примерах 28 в: 2–4), так и группа знаков, передающих целый мотив. Например, в двухпопевочной строке, состоящей из рафатки (ометки или рожка) и долилки двоечельной (иначе «колыбельки»), связующим является целый мотив . Этот характерный мотив начальной части колыбельки (названной так благодаря «качкообразной» интонации знака «два в челну») как бы присваивается окончанию рафатки, из-за чего последняя получает название «двоечельной» в древнерусских певческих руководствах. Ниже приведены три примера рафатки с колыбелькой, из которых особый интерес представляет строка 11, поскольку в ней еще не «размыта» грань между рафаткой и колыбелькой: подвод рафатки соединен с колыбелькой посредством запятой, а характерный мотив , еще не вычленившийся здесь в окончание рафатки, находится в составе колыбельки.

в данной строке стрела опомечена как тихая (у стрелы проставлены три пометы: тихо, покой, борзо), у сложития с запятой стоит помета «борзо», у первого знака «крюк светлый» попевки «ключ» — обычная помета «покой» и т. д. (Ср. со строкой 133. 24 в примере 28 а: 4, в которой в рук. 29 (л. 5 об.) стрела светлая снабжена также тихой пометой.)

Пример 29

Рафатка		11. 24 (л. 530 об.)
с колыбелькой	славяще Е го свято е воскресе ни е	
Та же		48. 24 (л. 532 об.)
	Христосо и ме я и вели ю милосте	
Та же		149. 24 (л. 541 об.)
	ни гладо ни гоне ни е ни ра ны	

Изредка в составных попевах встречаются нестандартные виды синтаксических связей. Например, в следующем примере рафатка двоичельная соединена с колыбелькой не напрямую, а через повтор своей начальной части:

	22. 24 (л. 531)
да мирови подаси воскресение . яко Человеколю бе це	

4.2.2.3.2. Формулы нестандартной структуры. (Недостаточные формулы. Распространенные формулы. Формулы с редупликацией знаков отдельных позиций и с повтором целых участков. Аномальные формулы с различными отклонениями в структуре и семиографии)

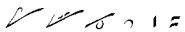
Формулы, имеющие любое нарушение в правильном, стандартном, расположении своих элементов и частей (такое как, например, отсутствие значимого элемента или целой части, либо, напротив, наличие добавочных элементов или частей, изменение последовательности отдельных знаков или целых невменных участков и др.), оценивались нами как формулы *нестандартной* структуры. В зависимости от типа отклонений от стандартной структуры нестандартные формулы бывают *недостаточные* (с отсутствием отдельных знаков или целых частей), *распространенные* (с добавочными знаками или частями), *аномальные* (с различными структурно-графическими нарушениями).

Недостаточные формулы могут находиться как в нестандартных, так и в стандартных колонах. В зависимости от типа колона (стандартного или нестандартного) эти формулы были различены нами и названы по-разному. Наиболее распространены недостаточные формулы в нестандартных (менее семи позиций-слогов) текстовых колонах, чаще всего — шестислоговых и в исключительных случаях — в пятислоговых. Сокращение этих формул за счет отдельных элементов или целых частей происходит из-за недостатка слогового размера текста. Недостаточные формулы (как в стандартных, так и в нестандартных колонах) обычно сокращаются за счет какой-либо одной или двух следующих позиций: P_1 , P_2 , либо связи.

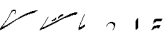
Пример 30 (а, б, в). а) Отсутствует участок P_1 , б) отсутствует участок P_2 , в) отсутствует знак позиции связки:

а. 

тваре подвижася 101. 24 (л. 536)

б. 

А по ста леская 155. 17 (л. 12 об.), 24 (л. 542), 29 (л. 11 об.)...

в. 

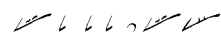
А посталеская 155. 15 (л. 129 об.)

В недостаточных формулах, находящихся в стандартных колонах, редукция некоторых элементов происходит по причинам, не зависящим от недостатка слогов текста.

Пример 31 (а, б). а) Отсутствует знак позиции P_1 , б) отсутствует знак позиции связки:

а. 

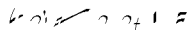
миросопасло есте 182. 24 (л. 544)

б. 

славяще Егосвятое 11. 26 (л. 209 об.), 28 (л. 132 об.)

В формулах, названных нами «распространенными», стандартная модель расширяется за счет добавочных вставок отдельных знаков/позиций или целых знаковых групп (мелодических оборотов). Ниже приведены некоторые образцы распространенных формул семейства рафатки.

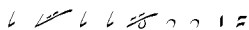
Пример 32. Формулы «рафатка» и «задевец» с добавочным знаком/позицией (запятой) между позициями связки и O_1 :



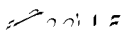
и пода и женамо 5. 15 (л. 117)



Тя бо яко дождь на руно 50. 15 (л. 120 об.)

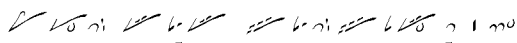


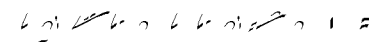
из нихо же и стекаюте 128. 17 (л. 10 об.)



си и воини 136. 9 (л. 13)

Пример 33. Формулы «ометка» и «задевец» с добавочным мелодико-графическим оборотом в начале:

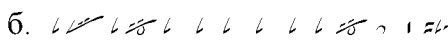

во не гда скорбети ми услыши моя болезни 80. 24 (л. 535)


небрегохомо о временней жизни 135. 24 (л. 540), 29 (л. 5 об.)...

Особую группу нестандартных формул составляют формулы с *втором (редупликацией)* отдельных знаков/позиций или целых частей.

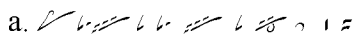
Пример 34 (а, б). а) Ометка с повтором знака позиции радикала, б) рафатка с повтором знака позиции связки:

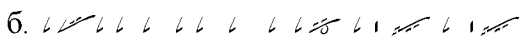
а. 
Деломо Спасе мои являя 183. 24 (л. 544)

б. 
раду ися из Нея же родися Агнеце 3. 31 (л. 76)

на гробо Твои приидоша 104. 25 (л. 292 об.)

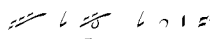
Пример 35 (а, б). а) Рожок с повтором участка радикала, б) рафатка с повтором каденционного участка:

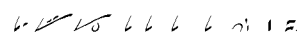
а. 
Неразрушена стена намо есте 139. 24 (л. 540 об.)

б. 
раду ися из Нея же родися Агнеце Божеи 3. 15 (л. 116)

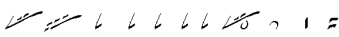
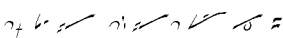
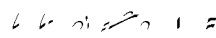
К этому разряду нами отнесены формулы, в которых наблюдаются те или иные отклонения от стандартной структуры — от изменения положения одного из элементов формулы (перестановка, нарушение очередности знаков/позиций) до искажений целых фрагментов попевки.

Пример 36. Формулы «ометка» и «рафатка» с «переставленным» знаком позиции связки — подчашием или крюком с подчашием:


на гробо приидоша 104. 19 (л. 113)


о бра ща ющесе на первое 85. 6 (л. 195 об.)

Пример 37. Формулы «ометка», «рожок», «задевец», в которых нарушена графическая структура целых участков:

«аномальные» формулы	вариант большинства рукописей
 1. бескверненный сосуд девства 31. 12 ²²³ (л. 326), 15 (л. 119)	 бескверненный сосуд девства 31. 24 (л. 532)
 2. Молитвами Господи 116. 6 (л. 243 об.)	 Молитвами Господи 116. 24 (л. 537 об.)...
 3. о време нне и жи зни 135. 4 (л. 7 об.)	 о временней жизни 135. 24 (л. 540)...)

Итак, благодаря структурно-морфологическому анализу нами была определена стандартная графико-мелодическая структура попевок группы рафатки и классифицированы все случаи отклонений от этой структуры.

4.2.3. Выводы

Структурно-семиографический анализ формул периода второй половины XV — середины XVII вв. был направлен на: 1) изучение и мотивацию явления семиографической вариативности в попевках (структурный анализ вертикального среза), 2) выявление принципов взаимодействия знаков в невменных последованиях-синтагмах и 3) определение морфологического состава формул (структурный анализ горизонтального среза). Развернутый анализ формул с привлечением большого числа рукописных источников позволил оценить знаменную нотацию данного периода как в целом уже сложенную и цельную систему, в которой преобладает типическое и регулярное над исключительным и спорадическим. В рукописях первой половины XV — начала XVI вв. в формах записи знаменного распева сохраняются некоторые следы предшествующих периодов (архаические знаки и попевки), однако эти архаические вкрапления в более поздние слои нотации в умеренном количестве можно наблюдать на протяжении всего рассматриваемого периода. Рукопи-

²²³ У стрелы над оксией в обоих списках проставлено три очка.

си с середины XVI в. репрезентируют этап относительно зрелых форм, графической отточенности и стилистической завершенности распевов. К этому времени сложился и унифицировался композиционно-мелодический канон (регламент), индивидуальный для каждого певческого цикла: установилось четкое соответствие мелодических оборотов текстам песнопений, так что различия между списками становятся минимальными. Однако графическое оформление попевок еще находится в стадии поиска, хотя семиографическая вариативность проявляется внутри в целом уже сложившихся структур в ограниченных масштабах, а тщательный анализ и учет эволюционных закономерностей позволяет выявить причины всех знаковых замен. Вплоть до реформ XVII в., когда семиография подверглась искусственному выравниванию, процесс унификации графики формул происходил постепенно, естественным эволюционным путем. В нотации конца XVI — первой половины XVII в. появляются новые тенденции в записи песнопений, получившие широкое распространение в более поздние периоды. Эти тенденции, связанные с ослаблением устной трансмиссии, выражаются в стремлении к детализации и конкретизации записи распева, преодолению мнемонизма и «тайнозамкнутости», в появлении в начале XVII в. ранних киноварных помет²²⁴. Рукописи, содержащие ранние киноварные пометы и различного рода киноварные ремарки и надписи, помогают понять некоторые более ранние явления нотации беспометного периода.

Выявление причин знаковой вариативности и правил варьирования знаков в попевках знаменного распева XVI в. является весьма важной задачей исследования, поскольку, помимо самостоятельной ценности, заключающейся в обогащении представлений о семиографии знаменных попевок и об организации знаменного осмогласия как стройной и продуманной во всех своих деталях системы, позволяет опровергнуть некоторые существующие в отечественной музыкальной медиэвистике заблуждения, например, что за каждым графическим разночтением кроется новый распев²²⁵. Помимо этого, тщательный структурно-семиографический анализ формул способствует избежанию ошибок группиров-

²²⁴ В рукописях этого периода можно встретить, в основном тексте и на полях, толковательные надписи, различные ремарки и маргиналии, содержащие дробную запись сложных «лицевых» начертаний, а также ранние спорадически проставленные киноварные пометы (до повсеместного их введения в период иосифовской и никоновской реформ).

²²⁵ Так, отмечая крайнюю нестабильность интонационно-графического словаря каждого песнопения Октоиха Кирилло-Белозерского собрания конца XV — 2-й пол. XVI в., Е. В. Плетнева приходит к выводу, что «слово в песнопении обладает множественностью роспевов, выраженных различными графическими комплексами» (Плетнева Е. В. Особенности интонационно-графического содержания песнопений первого гласа нотированного Октоиха // Монастырская традиция в древнерусском певческом искусстве. СПб., 2000. С. 150–162, цит с. 157).

ки попевочных вариантов, возникающих вследствие неверных понятий о структуре и семиографии, принципах образования и варьирования попевок, искажающих представление о законах взаимодействия элементов системы и об организации знаменного осмогласия в целом²²⁶. Как было замечено нами ранее, именно разнообразие попевочных вариантов в XVI в. привело некоторых исследователей знаменного распева к неверному выводу о «количественном разбухании» попевок и отсутствии в них определенной системы²²⁷, хотя на самом деле знание закономерностей варьирования основных попевочных моделей опровергает мнение о несостоятельности системы знаменного осмогласия и позволяет без особого труда ориентироваться в этом с первого взгляда разнородном и противоречивом материале.

*4.2.4. Анализ формул в древнерусских теоретических руководствах по знаменному пению XVI–XVII вв.*²²⁸

Особый предмет исследования должны составить древнерусские теоретические руководства (азбуки) по знаменной нотации, демонстрирующие различные приемы трактовки попевок и отдельных составляющих их знаков. Анализ знаменных азбук, в которых попевки и некоторые их знаки получили теоретическое осмысление, резонно осуществлять параллельно с изучением гласовых формул в рядовых певческих рукописях XVI в., сопоставляя и дополняя данные теоретических и практических источников по знаменному распеву для получения более точных и полных сведений о попевках конца XVI — начала XVII вв.²²⁹.

4.3. Четвертый период (с 1654, 1667–69 гг. до повсеместного перехода Русской Церкви на нотопевиковую запись)

4.3.1. Характеристика периода

Созыв и деятельность двух комиссий в период патриаршества Иосифа и Никона, имевших целью сверку русских богослужебных книг с греческими печатными венецианскими служебниками и (как предполагалось) с древними «харатейными» славянскими и греческими рукопи-

²²⁶ Разбору некорректных авторских классификаций попевок знаменного распева посвящена первая часть настоящей статьи (Шек. 2013).

²²⁷ Этот вывод был сделан М. В. Бражниковым (см.: Шек. 2013, примеч. 228).

²²⁸ Анализ теоретических источников по знаменному пению на примере рафатки и родственных ей формул первого гласа произведен нами в неизданной работе.

²²⁹ Обоснование перспективности синхронного изучения материала теоретических руководств и рядовых певческих рукописей Древней Руси см. в статье: Шек. 2009.

сями и исправление первых по последним, а также — исправление богослужебных певческих текстов, предполагавшее: устранение «хомоний» и выравнивание гимнографических текстов в согласии с нормами реального речевого произношения, переработку нотации над заново исправленными текстами в соответствии с новоизобретенными принципами, повсеместное централизованное введение киноварных помет, фиксирующих относительную высоту знамен, создание «двознаменников», содержащих параллельно две нотации (крюковую и нотолинейную), — положили начало новому, последнему этапу в истории древнерусского монодического искусства. Книжная справа была связана с введением в певческие книги не только исправленной, истинноречной редакции текста и пометной знаменной нотации, но и стабилизацией состава последований. В результате книжной справки произошли изменения и в репертуарном составе некоторых служб, отразившиеся на порядке исполнения песнопений, добавлении новых стихир, или же полной их замене, перемещение стихир внутри и между циклами. Этот этап в истории эволюции знаменного письма можно назвать критическим²³⁰, приведшим к упадку и постепенному отмиранию форм знаменной нотации, переходу в начале XVIII в. к новой европейской музыкальной системе записи церковных распевов, а с ней и к новому сознанию назначения и роли богослужебного певческого искусства.

*4.3.2. Анализ формул второй половины XVII в. на примере семейства рафатки: проблемы, цели, методы и основные этапы. (Механизмы перераспределения знаков формулы над правленными текстами в соответствии с нововведенными законами о соотношении распева и текста)*²³¹

Диастиматическая нотация пореформенного типа второй половины XVII в. представляет собой в значительной мере самозамкнутую и самодовлеющую систему, не нуждающуюся в ключе для прочтения,

²³⁰ Например, об изобретении и введении в певческую практику XVII в. киноварных помет как неперменного атрибута знаменной записи Г. А. Никишов говорит как о «кризисе», так как это нововведение «коренным образом изменило существенные особенности знаменного письма и явилось отражением начинающегося кризиса знаменной певческой культуры в XVII веке» (Бражников, Никишов. 1983. С. 207). См. об этом также: Никишов Г. А. Двознаменные рукописи XVII в. как форма разъяснения и пропаганды нотолинейной системы // Теоретические наблюдения над историей музыки / Сб. ст. М., 1978. С. 227–240.

²³¹ В данном разделе приводятся отдельные теоретические выдержки и наиболее показательные примеры из статьи Шек. 2006, в которой подробно проанализированы редакционные изменения формул семейства рафатки и приложены схемы, обобщающие различные варианты перераспределения в них знаков над исправленными текстами. Примеры для настоящей статьи заимствованы из четырех никоновских списков Октоиха (перечень рукописей см. в Приложении 2).

для изучения которой достаточен синхронный сравнительный метод. Однако сопоставление нотации никоновских рукописей с материалом древнерусских источников по знаменной нотации XVI — первой половины XVII вв. необходимо постольку, поскольку позволяет оценить степень деформации первой и выявить приемы ее искусственной переработки. По этой причине пореформенный период, период своеобразного «декаданса» знаменного распева, должен быть изучен сквозь призму «классических» форм XVI в., без ориентации на которые невозможно осознать и выявить в точности все механизмы переработки знаменной нотации, предпринятые в период богослужебно-певческой справы. Специальное изучение формул с точки зрения их семиографического состава для пореформенной редакции знаменного распева не столь актуально, как для XVI в., поскольку семиография гласово-мелодических оборотов в процессе богослужебно-певческой справы была выравнена и достаточно жестко унифицирована. При переработке нотации первостепенное значение для справщиков имел текст, его акцентно-просодические характеристики, поэтому в построении линии исследования необходимо отталкиваться от текста. Основное внимание должно быть направлено на выявление новых, в сравнении с до-реформенными, принципов координации текста и певческой формулы с опорой на данные анализа XVI в., касающиеся принципов соотношения попевок с текстами раздельноречной редакции. Проведенное нами исследование формулы «рафатка» показало, что для справщиков при перераспределении знаков попевки над новыми текстами были важны следующие параметры текстового колона: общее количество слогов, количество и расположение *ударных* слогов и количество знаков для каждой конкретной формулы, которые были определены как *акцентные*. Соответственно, общая схема исследования формул данного периода заключается в следующем.

В начале производится сопоставительный анализ тексто-мелодических строк, распетых избранной формулой, раздельноречного и нáречного периодов и выявляются все случаи слогового изменения (редукции или, напротив, увеличения) текстовых колонов, возникших в результате устранения полногласных слогов («хомонии») и новых переводов (таких как, например, замены некоторых грамматических форм или целых слов и словосочетаний). Затем, все нáречные тексто-мелодические строки, распетые изучаемой формулой, классифицируются в зависимости от их силлабо-просодического размера: например, девятисложные (восьми-, семи-, шестисложные и т. д.) колоны с тремя/двумя ударными слогами (например: 1, 3, (9)²³²; 2, 5, (7); 1, 4, (6) или любые другие варианты сочетаний). Далее выявляются знаки, принятые справщиками за

²³² Счет слогов произведен от конца колона.

акцентные для данной формулы, и определяется их количество. После этого отмечаются все существующие в на́речных рукописях способы нового (по сравнению с дореформенными тенденциями) приспособления исследуемой формулы и ее вариантов к разным просодическим сеткам в соответствии с нововведенными в период справы принципами акцентуации. При этом необходимо учитывать, что выбор способов координации каждой новой попевки с правленными текстами зависит не только от силлабо-просодических размеров последних, но и от структурно-семиографических особенностей самой попевки. Параллельно в оформлении формул фиксируются семиографические изменения, обусловленные редакционными процессами. Каждый случай для конкретности и наглядности обобщается в схеме. Ниже приводятся выдержки из основного исследования, в которых продемонстрированы отдельные приемы переработки справщиками рафатки, ометки, рожка, задевца, выявленные нами по описанным выше методике и схеме.

При попытке вникнуть в «лабораторию» исправления рафатки в период книжно-певческой справы середины XVII в. прежде всего мы отталкивались от суммы сведений об этой формуле, полученных в результате анализа нотации XVI в., поскольку только путем сопоставления разновременных версий становится возможным учесть и оценить все исправления, внесенные в структуру и графику этой попевки. Исследование дореформенной рафатки XVI в. показало, что в ее соотношении с раздельноречными текстами прослеживались следующие основные тенденции. Во-первых, колон для рафатки целостной структуры должен был иметь не менее семи слогов (случаи распева рафаткой шестислоговых и пятислоговых текстовых сегментов являлись редкими и исключительными). Во-вторых, в дореформенной рафатке существовал лишь один знак, а именно «крюк светлый», считавшийся акцентным, который старались совместить с первым ударным слогом текстовой строки. Сделать это было несложно по той причине, что положение крюка светлого в мелодико-текстовых строках, распетых рафаткой, благодаря стопицам двух окружающих его речитативных участков не было строго фиксированным. Ограничения состояли лишь в том, что крюк светлый избегали ставить над первым слогом²³³ и последними пятью слогами текстового сегмента. Если же в допустимой области постановки акцентного знака — крюка светлого — не оказывалось ударных слогов, то этот знак ставился над вторым (от начала колона) безударным слогом.

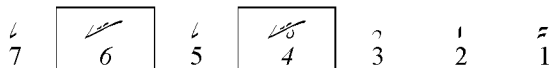
²³³ Видимо с той целью, чтобы не нарушалась привычная структура знаменной попевки из-за вынужденного изъятия первой стопицы или начального параклита (однако, следует заметить, что византийская формула-прототип рафатки часто начинается с «петасты с двумя кентимами»).

ударными слогами осложнялась недостатком общего количества слогов для рафатки целостной структуры.

Эти новые жесткие правила координации рафатки с текстом в согласии с принципами акцентуации повлекли за собой немалые трудности, по причине которых справщики должны были прибегнуть к изобретению искусственных приемов, например соединению двух знаков над одним ударным слогом с помощью специальных «суммарных» знаков (названных нами «генографами»), которые передавали в одном начертании мелодию двух знаков смежных позиций дореформенной рафатки (в роли таких знаков выступали, к примеру, «стрела полукрыжевая», объединявшая начертания запятой и палки в двух смежных позициях окончания O_1 и O_2 формул семейства рафатки; «сложитие с запятой», объединявшее в рафатке подчашие светлое и запятую позиций связки и O_1 , и др.). В результате нередко получалось так, что акцентные зоны превращались в некие островки, на которых происходило основное мелодическое развитие формулы, а ближайшие, высвобожденные из-под акцентных знаков безударные слоги заполнялись нейтральными в мелодическом отношении стопицами. Из-за этого нарушались равномерность в распределении знаков над слогами текстовой фразы и привычный мелодико-графический рисунок попевки. Однако последний мог искажаться (как мелодически, так и графически) и по причине других семиографических изменений, происходивших в знаменных попевках в процессе sprawy, например из-за того, что знаки были четко дифференцированы в соответствии с критерием мелодического акцента (предакцента, поставкента и безакцента). Так, акцентный знак позиции связки «подчашие светлое» в случае попадания на *предударный* слог заменялся предакцентной стопицей с очком (знаком-полуомофоном по отношению к подчашию); акцентная запятая позиции O_1 в указанном случае заменялась предакцентным голубчиком борзым (аллофоном по отношению к запятой); знак «хамило» мог стоять только над последним *постударным* слогом текста; змейца обычно ставилась над последним *ударным* слогом текста и т. п.).

Чтобы показать сложности, возникавшие у справщиков при совмещении рафатки с текстами различного просодического размера по новому принципу, в качестве образца нами был взят самый простой случай — минимальная семизнаковая рафатка, в речитативных участках которой содержится только по одной стопице. В дореформенной семизнаковой рафатке благодаря принципу «знак-слог» каждый знак был строго соотнесен с определенным по порядку слогом текста. Знаки, ставшие для справщиков акцентными — крюк с подчашием (замененный в период sprawy новым графическим вариантом «подчашие светлое» с той же мелодией, что и у крюка с подчашием) и крюк светлый, — в дореформенной семизнаковой рафатке имели фиксированную позицию в текстовом колоне (четвертый и шестой от конца слоги) независимо от их ударности.

Схема 7. Семислоговая рафатка до реформы (6, 4 — слоги крюка светлого и подчашия светлого — знаков рафатки, ставших для справщиков акцентными):



В период справы текстовой колон оптимального для семислоговой рафатки просодического размера должен был иметь ударными четвертый и шестой от конца колона слоги, так как только в таком случае до-реформенная рафатка с учетом нового принципа могла быть сохранена без изменений.

Соответственно, в восьмислововых правленных колонах ударными должны были оказаться четвертый и либо шестой, либо седьмой от конца слоги, составляющие область крюка светлого (см. схему 7); в девятислововом — четвертый и один из трех: шестой, седьмой или восьмой от конца слоги; в десятислововом — четвертый и один из четырех: шестой, седьмой, восьмой или девятый от конца слоги и т. п. В этих случаях справщикам не приходилось прибегать к механической, деформирующей формулу, перестановке или смещению знаков со своих слогов, так как перечисленные слоги составляли «естественную» позицию для акцентных знаков. Однако текстовые колоны с таким расположением ударных слогов оказывались чистой случайностью. В первом глазе Октоиха находим только три подходящих примера.

Пример 38 (а, б, в)

а. Пример семислогового трехударного колона с ударными (вторым), четвертым и шестым от конца слогами, текст и формула которого после справы не претерпели никаких изменений:

Раздельноречная редакция

Десною Ти рукою

83. 24 (л. 535)

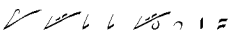
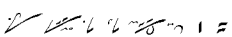
Нáречная редакция

Десно ю Ти рукою

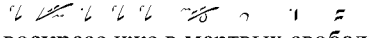
83. 1 (201 об.), 3 (л. 14 об.)

Надо заметить, что был еще один случай, когда оба акцентных знака рафатки оставляли над четвертым и шестым от конца колона слогами, — в двухударных колонах, в которых одним из ударных слогов являлся последний слог, поскольку перенос второго акцентного знака на последний слог оказывался невозможным из-за удаленности последнего.

б. Пример восьмислогового трехударного колона с ударными (первым), четвертым и седьмым от конца слогами, текст и формула которого после справы не претерпели никаких изменений:

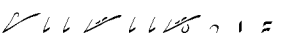
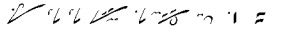
Раздельноречная редакция	Нáречная редакция
	
Во и стину паче ума 180. 24 (л. 544)	Во истину паче ума 180. 2 (л. 56)

в. Пример колона, в тексте которого была исправлена хомония (изъяты два полногласных слога — «хо» и «де»), в результате чего колон сократился до девятислогового с оптимальным для пореформенной рафатки размером — ударными (первым), четвертым и восьмым от конца колона слогами:

Раздельноречная редакция	Нáречная редакция
	
воскресе иже в мертвых свободе 111. 24 (л. 536 об.)	воскресе иже в мертвых свободь 111. 1 (л. 204)

Был еще один легкий для справщиков случай, не требующий перестраивания формулы, когда один из акцентных знаков рафатки (подчащие светлое) оставляли над четвертым от конца колона слогом, а другой (крюк светлый) ставили над одним из слогов области крюка светлого. Это случай двухударного колона, в котором одним из ударных слогов являлся первый от конца слог, поскольку перенос второго акцентного знака (подчашия светлого) на этот слог оказывался невозможным из-за его позиционной удаленности.

Пример 39

Раздельноречная редакция	Нáречная редакция
	
неизреченноому Твоему 21. 24 (л. 531)	неизреченному Твоему 21. 1 (л. 197 об.), 2 (л. 50 об.)

Колоны с любыми другими ударными слогами при приспособлении к ним рафатки по новому принципу, как было замечено выше, создавали для справщиков сложности, так как акцентные знаки и ударные слоги оказывались в разных местах формулы-колона. На примере семислоговых колонов различного просодического размера схематично показаны эти сложности.

Схема 8. Сложности совмещения акцентных знаков с ударными слогами в семислоговой рафатке. Условные обозначения: 1, 2, 3 — порядковый номер слогов от конца колона; а — текстовой колон оптимального для пореформенной рафатки просодического размера, где 4, 6 — ударные слоги; б, в, г, д, ж, з — текстовые колоны различного просодического раз-

В колонах со вторым и последним от конца (первым от начала) ударными слогами акцентный знак «крюк светлый» переносили на последний от конца (первый от начала) ударный слог, в большинстве случаев заменяя его стрелой светлотихой. Так, рафатка становилась ометкой, благодаря чему сохранялась в силе дореформенная тенденция не ставить крюк светлый над первым слогом колона. Другой акцентный знак — в данном случае запятую — переносили на ударный второй от конца колона слог; при этом крюк светлый с подчашием, заменяемый в период справы подчашием светлым, оказывался над предударным слогом. Перенос акцентных знаков к ударному слогу влек за собой потерю слога в заключительной части колона для одного из знаков рафатки, в результате чего справщикам приходилось нарушать старое правило о постановке над одним слогом только одного знака и совмещать два знака рафатки над одним ударным слогом (в приведенном примере — над вторым от конца колона, варианты 1 и 3). Для того, чтобы восстановить старый принцип «знак—слог», справщики нередко заменяли два знака, стоящих над одним слогом, одним знаком, имеющим приблизительно то же певческое значение (в данном случае этим знаком являлась стрела мрачная полукрыжевая, вариант 2). Подчашие над предударным слогом иногда заменяли предакцентной стопицей с очком (вариант 3).

Пример 40. Шестислоговой колон со вторым и шестым от конца ударными слогами:

Раздельноречная редакция		Нáречная редакция	
	1 вариант		14. 4 (л. 50)
Се бо Еммануило		Се бо Еммануиль	14. 3 (л. 12 об.)
14. 24 (л. 530 об.)	2 вариант		
	3 вариант		14. 1 (л. 197)
		Се бо Емману—иль	

4.3.3. Выводы

Нами очерчен основной круг проблем, встающих перед исследователем знаменного распева «новоистинноречного» периода и предложены некоторые пути и методы его изучения. Заметим, что при всем разнообразии текстовых изменений и способов переработки знаменных формул над новоисправленными текстами в период действия комиссий Мезенца типологизация тексто-мелодических строк нáречной редакции не представляет больших затруднений, поскольку все случаи подгонки мелодии к текстам разных силлабо-просодических типов в процессе

богослужебно-певческой sprawy были в значительной степени формализованы и стандартизированы. Sprava происходила по определенным логически-заданным искусственным установкам и схемам, в результате которых распев за краткое время был буквально «втиснут» в прокрустово ложе новых законов. Принципы исправления раздельноречного знаменного распева требуют дальнейшего внимательного изучения сквозь призму каждой отдельной попевки, в результате чего должна обнаружиться общая картина и законы sprawy для всей новоисправленной гласово-попевочной системы знаменного распева. Знаменная запись пореформенного периода достойна пристального внимания и по той причине, что справщики были тончайшим образом осведомлены обо всех нюансах раздельноречного знаменного письма, являясь носителями богатейших теоретических знаний и практического опыта, а вдобавок к этому, по всей видимости, прекрасно владели византийской нотацией (не исключено, что реформа знаменной нотации происходила с новым обращением к византийским невменным источникам и заимствованием отдельных принципов греческой нотной системы).

Помимо необходимости выявления конкретных деталей богослужебно-певческой sprawy, перед исследователями рассматриваемого периода также стоят вопросы более широкого плана. В частности, ориентировались ли справщики при новом совмещении словесных и мелодических ударений в мелодико-поэтических строках на византийские нормы, т. е. соответствовали ли новые принципы акцентуации архаическим византийским.

4.4. Второй период (первая половина XV в.)

4.4.1. Характеристика периода

Этот период явился переходным в развитии всего древнерусского певческого искусства. Одним из важнейших факторов, непосредственно отразившихся на богослужении и оказавших существенное влияние на певческую практику, явилась постепенно происшедшая на Руси в XIV–XV вв. замена студийско-алексеева устава на иерусалимский. Нововведенный устав вместе с корпусом богослужебных книг в южнославянских переводах был перенесен на Русь и быстро стал доминировать в богослужении XV в.²³⁵. Происшедшая в XIV в. смена церковного устава от-

²³⁵ О факте использования греческих рукописей в книжной реформе XV в., связанной со вторым южнославянским и византийским влиянием, упоминает, например, И. Г. Школьник: *Школьник И. Г. Проблемы изучения византийских музыкальных памятников в СССР // Отечественная культура в XX веке и духовная музыка / Тезисы докладов Всесоюзной научно-практической конференции. Ростов-на-Дону, 1990. С. 82–84.*

ражается в XV в. на составе певческих книг²³⁶ и знаменует начало нового, «иерусалимского», этапа в развитии певческой книжности. Однако богослужебные книги иерусалимского устава включали не только новые тексты, но и другую редакцию старых студийских текстов. Новая и отредактированная старая гимнография требовала новой мелодической редакции песнопений, в связи с чем замена богослужебных текстов происходила довольно стремительно. Распевы и нотация певческих книг этого периода находятся в стадии реформирования²³⁷. В нотации происходит ряд значительных перемен: исчезают некоторые знаки и знаковые комбинации древнейшего периода, прослеживается тенденция к дальнейшему развитию, стабилизации и орнаментации знаменного мелоса. Мнемонические последования, состоящие из простых знаков, сменяются развитыми графическими формулами, на основе греческих моделей происходит синтез и образование новых попевок, формируется новый попевочный фонд с их вариантами, изменяются принципы формульно-композиционной организации песнопений²³⁸. Одновременно развитие мелодики знаменного распева сопровождается развитием хомонии («полногласия») в богослужебных певческих текстах, достигшим своего апогея к середине XV в. и особенно в XVI в.²³⁹. Исследователями певческих рукописей данного периода отмечается неравномерность графико-мелодических обновлений в разных богослужебных книгах²⁴⁰. Среди сохранившихся немногочисленных рукописей этого переходного периода есть такие, в которых параллельно сосуществуют различные версии — новые и явно сохраняющие связь с древними²⁴¹, наблюдаются значи-

²³⁶ Например, С. Н. Тутолмина описывает изменения в составе певческой Триоди в XV в.: «...Основной репертуар триодных песнопений был сформирован уже к 13 веку, а на протяжении 15 века — после перехода на Иерусалимский богослужебный Устав и связанного с этим событием стилового перелома — Триодь как бы собиралась и распевалась заново. Этот процесс был уже завершен в 16 веке» (Тутолмина С. Н. Русские певческие Триоди древнейшей традиции. Дисс. ... канд. искусствоведения / Гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. СПб., 2004. С. 237).

²³⁷ См. примеч. 149.

²³⁸ Подробное описание конкретных изменений знаменной нотации в данном периоде см.: Школьник. 1996. С. 163–164, 274–275.

²³⁹ Это дало повод Д. В. Разумовскому и В. М. Металлову назвать XV–XVI вв. периодом «раздельноречия» (см., например: Металлов В., *прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995 [репринт с изд.: М., 1915]. С. 53).

²⁴⁰ Например, Е. В. Филипповой отмечалось, что в Постном стихираре эти изменения гораздо менее очевидны, чем в Минеях или Минейных стихирах (Филиппова. 2001. С. 108–109).

²⁴¹ Для рукописей переходного периода характерны отдельные редакционные уточнения и исправления напева (см., например, в рукописях ГИМ: Чуд. № 59; Епарх. № 173; Увар. № 691/903/589), принимающие в некоторых рукописях (РНБ. Q. I. № 1269) характер систематической правки, когда приписанные к тушевому варианту знаменных строк кинноварные ряды знамен, внесенные другими писцами, отражают более позднюю редакцию знаменных песнопений.

тельные отклонения в невменной записи даже одних и тех же песнопений. Однако, несмотря на все изменения и расхождения, происшедшие в графике песнопений к концу XV в., версии напевов рукописей XV в. не теряют связи с древними²⁴², и тщательный сравнительный анализ позволяет выявить общность нотации, отождествить графически близкие фрагменты в рукописях XIV–XV вв., что говорит о существовании непрерывной линии в развитии литургического мелоса XII–XV вв., а также о том, что смена мелодических версий осуществлялась постепенно, эволюционным путем.

*4.4.2. Анализ формул первой половины XV в. на примере семейства рафатки: проблемы, цели, методы и основные этапы*²⁴³

4.4.2.1. Трудности первичного отождествления формул XV и XVI вв.

В отличие от XVI в., характеризующегося повсеместной унификацией знаменного распева и минимальными отклонениями от стандартных регламентированных способов нотирования песнопений в различных списках, первая половина XV в. с дошедшим от этого периода малым числом певческих рукописей (особенно это относится к Октоиху²⁴⁴) и часто весьма значительными расхождениями в способах нотирования каждого списка, а иногда и каждой стихир²⁴⁵, нуждается в специальных индивидуальных подходах к анализу невменной графики каждого от-

²⁴² Это отмечено, в частности, М. Г. Школьник: «После середины XV в. архаические формулы начинают трансформироваться, однако происшедшие изменения не нарушают исходной системы мелодико-просодических типов и не принципиально влияют на распев большинства формул» (Школьник. 1996. С. 287).

²⁴³ Данный раздел статьи представляет собой краткое резюме неопубликованного исследования по формулам семейства рафатки Октоиха первой половины XV в. Примеры знаменных формул заимствуются из шести списков (фрагментов) Октоиха ранней иерусалимской редакции (перечень рукописей см. в Приложении 2).

²⁴⁴ Переходный период XV века представлен считанным числом списков Октоиха. Помимо уникального Октоиха ГИМ. Чуд., № 59 первой трети XV в., содержащего полный состав восьми гласов (около 300 песнопений стихирного жанра, нотированных знаменной нотацией за немногими исключениями), известно всего лишь несколько ранних сборников, ориентированных на иерусалимскую редакцию, в состав которых вошли стихир^ы Октоиха: РНБ. Q. I. № 1269, 1-я пол. XV в. (в сохранности только стихир^ы трех первых гласов, л. 1–10); РНБ. Q. I. № 94, сер. XV в.; РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086, 1470–90 гг. (имеет фрагментарную нотацию, в том числе фитную); РГБ. ф. 304 № 407, 1437 г. (содержит антифоны); ГИМ. Епарх. № 173, Увар. № 691/903/589. Описание этих рукописей см.: Плетнева. 2008. С. 292–318.

²⁴⁵ Этот факт был отмечен исследователями. Например, Е. В. Филиппова пишет: «Результаты анализа иногда очень сильно изменяются от стихир^ы к стихире. Особенно это касается рукописей второй пол. XIV — кон. XV вв., из чего можно сделать вывод, что в XIV–XV вв. еще не вполне сложилась новая традиция распева» (Филиппова Е. В. Изменение певческой практики Русской Церкви в период богослужебных реформ XIV–XV вв.: Автореферат дипломной работы. М., 2001. С. 5).

дельного источника. Изучение столь неоднородного и малоисследованного материала, каким являются знаменные формулы в данный период, связано с определенными рода трудностями. Так, сложность возникает уже на подготовительном этапе при отождествлении и отборе из рукописей XV в. искомым формул, поскольку, во-первых, одного визуального сходства с формулами XVI в. оказывается недостаточным из-за несформировавшихся или неразвитых, условных, «мнемонических» форм записи попевок; более того, внешнее сходство нередко оказывается обманчивым, поэтому графика в данном периоде не может служить безошибочным критерием для отождествления формул. Во-вторых, ориентация на одинаковое местоположение в стихире (один и тот же текстовый колон) формул начала XV и XVI вв. также не является надежным основанием для безошибочного выбора искомым формул из-за возможного различия в попеочно-композиционной структуре стихир, поскольку в рукописях данного переходного периода смена нотации еще полностью не осуществилась и композиционный состав песнопений частично отражает древнюю редакцию. По этой причине в колонах, распетых в XVI в. интересующей нас формулой, в XV в. могут находиться другие формулы, отражающие старый вариант нотирования стихир, как и наоборот, нужная формула может оказаться в тех колонах, которые в XVI в. распеты другой формулой. И все же несмотря на эти моменты (и при их учете) на первом этапе отбора попевок основным ориентиром продолжает служить текст. Поэтому в первую очередь из рукописей XV в. нами были отобраны тексто-мелодические строки, распеты в XVI в. исследуемой формулой, и только после их тщательного анализа, по мере уяснения структурно-графического облика данной формулы в XV в., первоначальный список мелодических оборотов, ориентированный на текстовые колоны XVI в., пополняется аналогичными формулами других текстовых колонов из песнопений XV в.

4.4.2.2. Классификация формул XV в. в зависимости от их сходства с формулами XVI в. в рамках одного и того же текста (прототипы, нейтральные и другие формулы)

Дальнейший компаративный анализ формул первой половины XV в. был произведен в двустороннем направлении — синхронно, в рамках изучаемого периода, и диахронно, путем ретроспективного сопоставления мелодико-графических оборотов XV в. с формулами группы рафатки XVI в.; при этом существенную роль сыграли знания о структуре, семиографии, орфографии и координации попевок с текстом, полученные благодаря анализу попевок периода XVI в.

Повторим, что выбор подходов к изучению той или иной знаменной формулы во многом зависит от ее семиографических и структурных особенностей. Так, дополнительным критерием при отождествлении мелодико-графических структур XV в. с рафаткой XVI в. для нас послужили «ключевые» знаки этой формулы, т. е. наиболее характерные и стабиль-

ные знаки трех ее опорных позиций — радикала, связки и финалиса. Однако решающую роль для идентификации мелодических оборотов XV в. с рафаткой XVI в. сыграл знак позиции радикала — «крюк светлый» (или его мелодические эквиваленты — скамейца и чашка полная²⁴⁶), находящийся над тем же слогом текста, что и в XVI в. (в исключительных случаях — над соседним слогом). В ометке, рожке, задевце таким ключевым знаком позиции радикала оказалась стрела простая («дио»), или ее архаический вариант — стрела «крючевая» («анатрихизма»), а также несколько знаков, используемых в XVI в. в качестве ее регулярных заменителей: в ометке и рожке — стрела поводная («анастама»), в задевце — стрела простая или мрачная с чашкой или с облачком («дио с клазмой» или с «элафроном»). Действительно, в большинстве (но не во всех) формулах XV в., в которых в позиции радикала находился крюк светлый, оказывались и другие структурно-семиографические признаки рафатки, и, напротив, в формулах, в которых признак радикала отсутствовал, не обнаруживалось и других достаточных оснований для отождествления их с формулами группы рафатки. Таким образом, радикал оправдал себя как самый устойчивый признак формул группы рафатки. Тем не менее одного признака радикала для отождествления формул XV в. и XVI в. было недостаточным, и для более точного выявления прототипов рафатки, ометки, рожки, задевца понадобилось присутствие в формулах XV в. также знаков *позиции связки и финалиса*²⁴⁷. Ниже приведены две формулы XV в., которые на основании наличия в них знаков ключевых позиций и других структурно-семиографических признаков рафатки причислены нами к прототипам последней.

Пример 41 (а, б)

а.

Десною Ти рукою

XV в. 83. 3 (л. 110)

Десною Ти рукою

XVI в. 83. 24²⁴⁸ (л. 535–535 об.)

б.

и еже во Сионе

XV в. 107. 2 (л. 4)

и еже во Сионе

XVI в. 107. 24 (л. 536 об.)

²⁴⁶ Чашка полная в позиции радикала рафатки составляет палеографическое новшество рукописи РНБ. Q. I № 1269 и больше ни в одной рукописи данного периода не встречается (см. об этом: Шек. 2009).

²⁴⁷ В задевце — наличие знаков только двух позиций (радикала и финалиса).

²⁴⁸ Для сравнения с формулами XV в. за образец была взята рукопись РНБ. Кир.-Бел. № 665/922 (1604 г.), написанная иноком Христофором и наиболее авторитетная из всех

В результате диахронного сопоставительного анализа все формулы по сходству с рафаткой, ометкой, рожком, задевром XVI в. свелись к трем типам: прототипы, «нейтральные» (стопично-крюковые последовательности) и другие формулы.

Формула	прототипы	нейтральные	другие
рафатка	54%	31%	15%
ометка, рожок, задевец	64%	14%	21%

4.4.2.3. О стопично-крюковых последовательностях и стопично-крюковых прототипах

«Стопично-крюковыми последовательностями» названы мелодико-графические образования, в составе которых преобладают стопы и крюки. Эти последовательности в знаменных стихирах XI–XV вв. представляют собой раннюю форму нотирования начальных и срединных текстовых колонов. Ниже они будут вкратце описаны с точки зрения семиографии и соотношения с текстом.

1. Большинство стопично-крюковых последовательностей состоит из стоп (66%), которые обычно перемежаются с одним или несколькими крюками различной «светлости» (20%), однако в некоторых из них крюки совсем отсутствуют. Помимо стоп и крюков в их составе могут находиться также и другие знаки (13%) (например, голубчик борзый, крюк простой с облачком и др.) и, реже, двухзнаковые сочетания. В следующей таблице показано количественное соотношение между знаками, составляющими стопично-крюковые последовательности.

Знаки	стопы	крюки	другие знаки
кол-во	66,5%	20,4%	13%

Стопично-крюковые последовательности могут начинаться параклитом и завершаться статьей простой, однако чаще всего их правая граница «открыта», поскольку они не имеют разделительного знака, «перерастая» в каденционную формулу, завершающую мелодико-поэтический период.

2. Период чередования стоп и крюков в стопично-крюковых последовательностях различный: в некоторых, редких, стопы перемежаются с крюками в сплошной поочередности: стопа, крюк, стопа, крюк... с несчастным повтором двух стоп; в других последовательностях с крюками чередуются по две-три стопы; наконец, стопы могут следовать одна за другой, создавая иногда продолжительные речитативные участки с редким «вклиниванием» какого-либо другого знака (крюка,

списков Октоиха, избранных нами для анализа формул XVI–XVII вв.: она отличается большой точностью знаменного изложения напевов и высоким уровнем каллиграфического искусства.

крюка с облачком, стрелы простой и др.), однако нам ни разу не встретилось сочетания хотя бы из двух рядом стоящих крюков.

Пример 42

	28. 1 (л. 9 об.)
	94. 1 (л. 5 об.)
	101. 2 (л. 3 об.)
	114. 1 (л. 6 об.)
	124. 1 (л. 6 об.)
	147. 1 (л. 7)
	154. 1 (л. 8 об.)

3. В начальной части некоторых стопично-крюковых последовательностей над тем же слогом, что и в соответствующей по тексту рафатке, находится крюк светлый. Нередко такие последовательности завершаются графической группой  и тогда в целом они напоминают выявленный нами в группе прототипов на основании статистики среднестатистический прототип рафатки, который также является формулой стопично-крюкового состава  (см. схему 10).

Пример 43

	XV в., 62. 1 (л. 6)
Ць са рь нь бь сь ны и	
	XVI в., 62. 24 (л. 533 об.–534)
Ца ре сы небу и земли	

4. Стопично-крюковые последовательности оформляют начальные или срединные колоны в двух- или трехколенных мелодико-поэтических периодах²⁴⁹. Строгое соответствие (ударный слог — крюк, безударный — стопица) отсутствует, однако можно отметить тенденцию над ударными слогами ставить крюки. В большинстве колонов крюки акцентируют не все ударные слоги текста, а только некоторые из них (один из двух или два из трех).

²⁴⁹ Делимитационный знак «точка» в конце начального или срединного певческого колона в нотированных рукописях 1-й половины XV в. чаще всего отсутствует, однако конец целого стиха или строфы (мелодико-поэтического периода) всегда отмечен разделительными знаками: точкой, двоеточием или точкой с запятой. Обычно разделительная точка (или запятая) в конце текстового полустушия соответствует статье простой в крюковой строке только в некоторых разделах песнопений, в большинстве же случаев граница колона либо маркируется одним из разделительных знаков (точкой в полустушии или статьей простой в певческом колоне), либо остается вовсе неотмеченной.

В период развитых форм знаменного распева (конца XVI — середины XVII вв.) подобный тип графического оформления гимнографических текстов в рукописях отсутствует. К этому моменту стопично-крюковые последовательности были преобразованы в одну из формул начального колона. Ниже приведены две стопично-крюковые последовательности начального и срединного колонов (из стихиры Октоиха XV в. «Твоимъ крѣстомъ», рук. № 1, л. 7), почти аналогичные по составу знамен и метрической организации, преобразованные в рукописях XVI в. в пригласку и рафатку.

Пример 44

XV в.		
и въ единѣ съборѣ	небо и земля веселится	Господи слава Тебе:
XVI в.		
и во едино соборо	небо и земля веселится	Господи слава Те бе

Подобное преобразование стопично-крюковых последовательностей начального или срединного колонов XV в. в одну из начальных или срединных попевок XVI в. можно видеть и во всех других проанализированных нами случаях.

4.4.2.4. Среднестатистический прототип

Результаты проведенного анализа показали, что если для XVI в. легко выявляется наиболее распространенный тип невменной последовательности, названный нами стандартной (по структуре) рафаткой (ометкой, рожком, задевцом) основного семиографического состава, то в первой половине XV в. подобной формулы в виде цельной последовательности не существует. Однако, если скомбинировать наиболее часто встречающиеся в каждой позиции формул-прототипов знаки, получается некий реконструированный среднестатистический прототип, который в своей архаической записи (частично встречающейся в рукописях XVI в.) оказывается максимально приближенным к рафатке XVI в., хотя в реальности почти ни одна из формул XV в. не соответствует этой среднестатистической модели знак в знак, отличаясь хотя бы одним знаком.

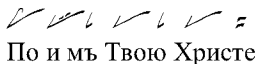
Схема 10

I, P _{1.1, 1.2...}	R	P _{2.1, 2.2...}	C	O ₁	O ₂	O ₃

²⁵⁰ У первого крюка неразборчиво надписан значок вроде очень маленького облачка.

Максимально приближенная к среднестатистическому прототипу рафатки формула XV в. из стихирь Октоиха «Поем Твою Христе», рук. № 2 (л. 3) показана в следующем примере:

Пример 45



Отсутствие в рассматриваемом периоде такой последовательности говорит о том, что хотя для отдельных позиций формулы группы рафатки произошел отбор наиболее подходящих знаков, однако формула как цельная последовательность не получила еще своего окончательного графического воплощения.

4.4.2.5. Диахронный сравнительный анализ семиографического состава прототипов рафатки, ометки, рожка, задевца и соответствующих им формул XVI в. тех же текстовых сегментов

На последующих этапах особенно тщательно был изучен знаковый состав и структура прототипов рафатки, ометки, рожка и задевца. По степени сходства с соответствующими формулами XVI в. того же текста прототипы были подразделены на три основные группы — максимального, среднего и минимального сходства. В примере 46 приведены прототипы рафатки (а) и задевца (б) разной степени сходства с соответствующей формулой XVI в.

Пример 46 (а, б)

а.

I гр.

II гр.

III гр.

XV в.

Твоимъ крьстомъ Христе

147. 4 (л. 2)

Весели теся небеса

12. 2 (л. 1 об.)

Его же а дъ со ре то

64. 2 (л. 2 об.)

XVI в.

Крестоме Твоиме Христе

147. 24 (л. 541 об.)

Веселитесь небеса

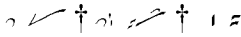
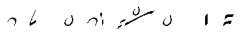
12. 24 (л. 530 об.)

Его же бо а до сreto

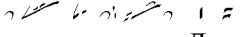
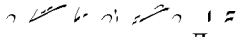
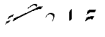
64. 24 (л. 533 об.)

б.

XV в.

		
и покровъ намя Дево	и покрово намо Дево	И нь векъ
163. 4 (л. 5 об.)	163. 3 (л. 117 об.)	121. 1 (л. 6 об.)

XVI в.

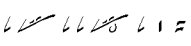
		
и покрово намо Дево	и покрово намо Дево	ино веко
163. 24 (л. 542 об.)	163. 24 (л. 542 об.)	121. 24 (л. 539)

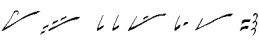
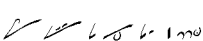
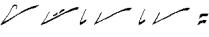
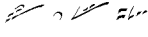
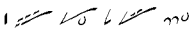
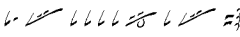
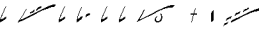
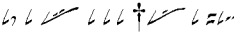
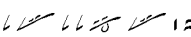
При диахронном сравнении формул одного и того же текстового колона были выявлены знаки, которые отличают прототип от соответствующей ему в XVI в. рафатки (ометки, рожка, задевица), и на основе характеристик вариативных знаков, полученных благодаря сравнительному анализу попевок XVI в., произведена классификация *отличающихся* знаков, позволившая более точно определить степень сходства формул-прототипов XV в. с соответствующими им формулами группы рафатки XVI в.

4.4.2.6. *Диахронный сравнительный анализ формул разных текстовых сегментов*

Благодаря сравнению формул разных временных периодов (XV и XVI вв.), принадлежащих *разным* текстовым колонам, обозначилась общая семиографическая картина исследуемых формул, на фоне которой стало очевидным, что в начале XV в. в составе прототипов рафатки (ометки, рожка, задевица) нет ни одного знака, который не встречался бы в той же самой позиции в соответствующих формулах XVI в. — факт, обнаруживающий тесную связь между семиографией двух периодов. Результаты данного анализа были обобщены нами в таблицах, в которых параллельно представлены формулы разных текстовых колонов XV и XVI вв. с одним и тем же знаком в соответствующих позициях. Приведем небольшой фрагмент таблицы, демонстрирующий употребление вариативных знаков в позиции O_1 в формулах семейства рафатки двух разных периодов.

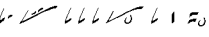
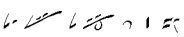
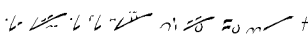
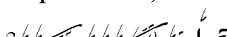
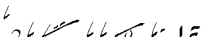
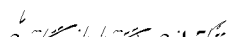
Пример 47

Знаки	Прототипы XV в.	Формулы XVI в.
столица	 69. 2 (л. 3)	 59. 15 (л. 69)

Знаки	Прототипы XV в.	Формулы XVI в.
стопица с очком	 54. 2 (л. 2 об.)	 83. 10 (л. 130 об.), 16 (л. 438)  81. 7 (л. 91 об.), 12 (л. 328), 24 (л. 535)...
крюк	 90. 2 (л. 3)	 174. 15 (л. 131 об.)  26. 1 (л. 138 об.)  88. 20 (л. 192 об.)
крыж	 88. 3 (л. 111 об.)	 11. 8 (л. 165), 18 (л. 74), 31 (л. 77)
крюк мрачный	 113. 4 (л. 1 об.)	 98. 25 (л. 292)  27. 15 (л. 118 об.)

Более того, связь между некоторыми семиографическими вариантами прослеживается во всех трех периодах — XV, XVI и XVII вв. Несмотря на унификацию нотации в середине XVII в. реформе не удалось окончательно смыть все следы ранней вариативности в записи формул, и некоторые знаки дореформенного периода можно встретить в рафатке и в пореформенных рукописях.

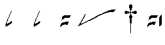
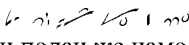
Пример 48

XV в.	XVI в.	XVII в.
 86. 3 (л. 110; тоже в строке 84. 3)	 64. 19 (л. 110 об.)	 91. 4 (л. 202) ²⁵¹
 138. 4 (л. 1 об.)	 25. 26 (л. 210)	 88. 4 (л. 202)

²⁵¹ Очко у первой стопицы написано нечетко.

Тщательный семиографический анализ формул XVI в. и метод, благодаря которому был выявлен ряд феноменов — как общих, свойственных знаменной нотации в целом, так и частных, свойственных семиографии формул семейства рафатки, — позволил отождествлять даже формулы двух разных временных периодов, не имеющих внешнего графического сходства.

Пример 49

	XV в. 5. 1 (л. 5)
и подажь на мъ	
	XVI в. 5. 24 (л. 530)
и подаи же намо	

Формула из рукописи XV в. ГИМ. Чудов. № 59 (в статье — № 1) графически полностью отлична от задевца XVI в. того же текстового колона, однако в ней нет ни одного знака, который не встречался бы в задевце XVI в. в других текстовых колонах. Так, две первые стопицы, употребленные вместо типичного начального сочетания задевца , встречаются в нескольких формулах XVI в., например в строках 165. 15  (л. 130)²⁵², 170. 9а  (л. 18)²⁵³. Следующего знака, статьи простой, в позиции радикала нет ни в одном задевце XVI в., однако статья малозакрытая встречается довольно часто, например в строках 78. 25  (л. 289)²⁵⁴, 127. 15  (л. 127). Употребление крюков (светлого, мрачного или простого) в позиции O₁ в формулах семейства рафатки XVI в. можно проиллюстрировать целым рядом примеров (см. пример 6, строка 5. 15). Знак «статья малозакрытая» в позиции финалиса — распространенный вариант окончания формул группы рафатки (обозначенный в древнерусских азбуках как «рафатка косная»). Учитывая наличие прямых параллелей в семиографической записи формулы обоих сравниваемых периодов, можно рассматривать приведенную выше версию попевки XV в. как непосредственную предшественницу (прототип) задевца XVI в., т.е. как его более ранний графический (вероятно и мелодический) аналог, особенность записи которого в начале XV в. в целом объясняется явлением, названным нами «гаплографией».

²⁵² В остальных задействованных в анализе списках Октоиха первыми тремя знаками являются .

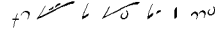
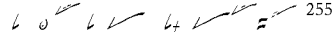
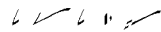
²⁵³ В других рукописях вместо двух стопиц употреблены знаки  или , обычные для этих позиций задевца.

²⁵⁴ В других рукописях в этой позиции задевца проставлены либо стрела простая, либо стрела мрачная с облачком.

4.4.2.7. Варианты прототипов рафатки, ометки, рожка, задевица

Благодаря диахронному анализу формул как одних и тех же, так и разных текстовых колонов было выявлено, что не только словари вариативных знаков (по позициям) совпадают, но в первой половине XV в. уже сформировались все варианты рафатки и родственных ей формул, ставшие в XVI–XVII вв. нормативными и вошедшие в состав теоретических руководств по знаменной нотации. Большинство прототипов XV в. (48 из 62) имеют тот же вариант окончания, что и формулы соответствующих текстовых колонов XVI в. Ниже приведены основные варианты прототипов рафатки XV в.

Пример 50

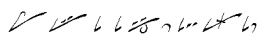
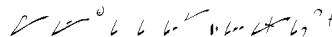
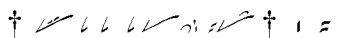
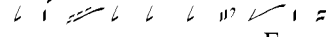
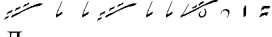
Заключительный знак в попевке	Название варианта в азбуках XVI в.	Прототипы XV в.
статья простая	рафатка	 Твоимъ кръстомъ Христе 147. 4 (л. 2)
статья малозакрытая	рафатка косная	 97. 2 (л. 3 об.)
два в челну	рафатка двоечельная	 15. 2 (л. 1 об.)
хамило	рафатка с хамилой	 Десною Ти рукою 83. 3 (л. 110)
стрела полукрыжевая	отсутствует	 ру ка ми во sple щю ть 57. 2 (л. 2 об.)  е ди нь чя съ 175. 1 (л. 9)
змейца	рафатка со змейцей	 всероднаго воскресивъ 61. 2 (л. 2 об.)

Помимо простых вариантов рафатки (ометки, рожка, задевица) в Октоихе XV в. уже сформировались все основные варианты составных попевок, включающих рассматриваемые нами формулы; эти варианты

²⁵⁵ Стрела простая по всей видимости представляет собой здесь ранний аналог стрелы полукрыжевой.

стали неотъемлемой частью попевочного словаря знаменных песнопений более поздних периодов и были внесены в свод теоретических руководств по знаменной нотации XVI–XVII вв. В числе составных формул начала XV в. следует назвать такие попевки, как «рафатка с ключом» («рафатка с колесом»), «рожок с долилкой», «рафатка (ометка) с задевцом», «рафатка (рожок) с приглаской», а также формулы с отдельными дублированными знаками: «двойной рожок», «двойная ометка». Чаще всего составными формулами нотированы одни и те же текстовые колоны XV и XVI вв. Ниже выборочно приведены примеры составных формул XV–XVI вв.

Пример 51

Название варианта	XV в.	XVI в.
Рафатка с ключом	 Придетелюдие поимо 9. 2 (л. 1 об.)	 При де те лю ди е по е мъ 9. 24 (л. 530 об.)
Рафатка с задевцом	 радуися чистая Мати Богу 169. 4 (л. 5)	 радоуися чистая Ма ти Богоу 169. 24 (л. 542 об.)
Ометка с задевцом	 Кая жития пища 170. 1 (л. 9)	 Ка я жити я пища 170. 24 (л. 543 об.)
Рожок с приглаской	 умири нашу жизнь Господи 93. 2 (л. 3 об.)	 оумири нашу жизнь Господи 93. 24 (л. 535 об.)
Двойная ометка	 Деломоспасе мой являя 183. 1 (л. 9)	 Деломъ Съпасе мои являя 183. 24 (л. 544)

Ниже приведены фрагменты таблицы, в которой показана преемственность в развитии форм знаменной нотации, прослеживающаяся на более широком историческом промежутке — начиная с XV в. и весь пореформенный период.

Вариант «рафатка»

XV в.	XVI в.	Коклизники XVII в.	XVII в.
 Твоимъ крьстомъ Христе 147. 4 (л. 2)	 Крестомъ Твоимъ Христе 147. 24 (л. 541 об.)	 Ра – фа тка же.	 неизреченному Твоему 21. 4 (л. 197 об.)

Вариант «рафатка со змейцей»

 всеродна воскресивъ 61. 2 (л. 2 об.)	 всеродна воскресиво 61. 24 (л. 533 об.)	 Таже [Рафатка] со змещею 61. 4 (л. 199)	 всеродна воскресивъ 61. 4 (л. 199)
---	--	---	---

Вариант «рафатка косная» (со статьей закрытой)

 воскръсо ото гроба 97. 2 (л. 3 об.)	 техо молитвами 119. 24 (л. 539)	 Рафатка малая с фотизою 64. 4 (л. 199 об.)	 Его же адъ сретъ 64. 4 (л. 199 об.)
--	--	--	--

Вариант «рафатка с хамиллой»

Десною Ти рукою 83. 3 (л. 110)	Десною Ти рукою 83. 24 (л. 535)	Десною Ти рукою 83. 4 (л. 201 об.)
Плотию волею 15. 2 (л. 1 об.)	Плотию волею 15. 24 (л. 530 об.)	Плотию во оленю 15. 4 (л. 197)

Вариант рафатки с голубчиком борзым

из Нея же всяня намъ 47. 1 (л. 10 об.)	обращающаеся на первое 85. 24 (л. 535)	Отоверже мя во глубину
обращающаеся на первое 85. 3 (л. 110)		пострадаа яко человекъ 96. 4 (л. 202 об.)

Составная формула «рафатка с ключом»

Придете людие поемъ 9. 2 (л. 1 об.)	Придете людие поимо 9. 24 (л. 530 об.)	Приидите людие по-е -- мѣ 9. 1 (л. 196 об.)
--	---	--

Примеры, содержащиеся в таблицах, позволяют наблюдать наличие единой линии, по которой происходило развитие знаменного распева в XV–XVII вв.

4.4.3. Выводы

Благодаря разностороннему анализу небольшого фрагмента знаменного осмогласия нами было установлено, что в текстовых колонах, распетых в XVI в. формулами группы рафатки, в стихирах XV в. находятся невменные образования трех типов: параллельно с 1) формулами, уже приближенными к поздним рафаткам (ометкам, рожкам, задевцам), которые на основании совокупности структурно-семиографических признаков уверенно можно отождествить с последними, соседствуют 2) невменные образования более архаического типа, названные нами «стопично-крюковыми последовательностями», а также 3) другие формулы, не имеющие ни малейших признаков рафатки и свидетельствующие о частичном изменении попевочного состава стихир в первой половине XV в.

Уверенному отождествлению поздней рафатки с ее более ранними формами путем ретроспективного сравнения соответствующих текстовых сегментов одной и той же стихире препятствуют редакции знаменного распева, имевшие место как на первых этапах имплантации византийского распева в русскую богослужебную практику, так и в рассматриваемый здесь период первой половины XV в. В ином случае можно было бы проследить непосредственное развитие графики рафатки и интонационно родственных ей формул путем «параллельного» сравнения одинаковых текстов от византийских до древнерусских невменных источников всех периодов. В данной же ситуации о ранних эквивалентах интересующих нас формул можно судить большей частью гипотетически, на основании историко-палеографического анализа с учетом совокупности структурно-семиографических признаков, которые в достаточном объеме оказываются только у формул, причисленных нами к «прототипам» рафатки, ометки, рожка, задевца.

Отношение же к поздней рафатке образований стопично-крюкового типа вызывает ряд вопросов. Несмотря на наличие среди подобных последовательностей таких, которые по положению в них крюков (стрел) и стопиц близки к формулам семейства рафатки (названные нами «стопично-крюковыми прототипами»), как видно из примера 39, рафатка могла появляться и в тех колонах, в которых стопично-крюковые последовательности не имеют никаких признаков рафатки, как и напротив, стопично-крюковые прототипы XV в. могли быть преобразованы в любую другую инициально-медальную формулу.

Компаративные труды в области византино-славянской певческой палеографии с созданием таблиц, репрезентирующих «параллельный»

певческий материал, позволяют видеть, что в большинстве случаев на местах начальных и срединных византийских формул в славянских рукописях находятся последовательности, состоящие из стопиц и крюков с редким появлением одного или нескольких других знаков. Однако ни один из исследователей не задавался вопросом, чем являлись эти последовательности по отношению к их византийским аналогам и, с другой стороны, к более поздним знаменным формулам? Имела ли место здесь упрощенная запись византийских формул (наподобие стенографической), мнемоническая по своей напоминательной функции, или же за этими чередующимися стопицами и крюками скрывались какие-то иные мелодии, далекие от византийских? В дальнейшем исследователям гласовых формул знаменного распева древнейшего периода предстоит ответить на вопрос, что представляли собой эти образования из чередующихся стопиц и крюков? Послужили ли стопично-крюковые прототипы матрицей в частности и для рафатки, и какие именно из них являлись ранней графической формой упомянутой формулы? Как часто прототипы стопично-крюкового состава преобразовывались в другие начально-срединные формулы? Расширение знаменного материала позволит сделать более точные выводы. Остается открытым вопрос и более общего плана, почему наши предки (или их византийские учителя) не согласились на непосредственное калькирование, прямую экстраполяцию византийской нотации с византийских протографов на славянские тексты, если вопрос сохранения музыкально-текстовых ударений и силлабического размера певческих строк, как показывают результаты компаративных славяно-византийских исследований, не был для них принципиально важным и существенным.

Несмотря на существующие вопросы, на основании проведенного анализа рукописных фрагментов XII в. можно с уверенностью утверждать, что в знаменной нотации ранее XV в. рафатки как формулы, скомбинированной из двух византийских формул (инициальной и медиальной), не существовало; в древнейший период рафаткой являлся инициальный оборот без окончания . Комбинированная рафатка — результат новой творческой переработки знаменного распева в начале XV в. с ориентацией на византийские образцы. Очевиден и тот факт, что в начале XV в. трансформация графики происходила под новым византийским влиянием и преобразователи знаменной нотации прекрасно владели практическим и теоретическим знанием палео- и медиевизантийской нотации²⁵⁶.

²⁵⁶ М. Г. Школьник подчеркивает, что изменения, которые «произошли со знаменной нотацией [на различных исторических этапах], не были случайными и не были результатом безграмотности певцов или писцов. Напротив... знаменные певцы демонстрировали глубокое понимание сути многих византийских неvm и невматических комбинаций, стараясь следовать этой модели как можно точнее и охраняя ее от повреждений» (Школьник. 1997. С. 18).

5. Заключение

В настоящей работе была сделана попытка целостного рассмотрения круга проблем, связанных с формулами знаменного (и отчасти византийского) распева, на их основании предложена оригинальная методика исследования попевок. В первой части статьи осуществлен критический обзор работ по знаменным попевкам с подробным разбором теоретических положений, выявлены методологические недочеты авторских классификаций попевок и намечены пути к их преодолению. Вторая часть статьи посвящена анализу основных концепций гласовой формулы в древнерусской и византийской монодии. Здесь обсуждаются некоторые спорные моменты, связанные с методикой изучения знаменной нотации, предложены новые методы изучения знаменных формул и продемонстрированы основные этапы одного из возможных направлений их исследования. Особенности избранного подхода к изучению гласовых формул знаменного распева заключались в следующем: 1) в качестве исходного принципа для анализа знаменного осмогласия был применен метод ограничения, который проявился в выборе только одного попевочного семейства первого гласа (певческой книги Октоих); 2) при общем широком временном охвате рукописных источников по знаменной нотации, привлеченных к исследованию, первоначальный структурно-семиографический анализ попевок осуществлялся в рамках конкретных хронологических периодов, отражающих определенные редакции знаменного распева (с целью избежания ошибок смешения палеографических и орфографических форм в записи формул), и только после выявления специфики знаменных формул в конкретных периодах был произведен сравнительный диахронный анализ попевок разных веков; 3) за отправной пункт исследования был принят древнерусский период XVI — середины XVII вв. (общепризнанный как расцвет знаменного распева), от которого дальнейшая линия анализа была протянута как к более поздним, так и к более ранним векам; 4) к изучению «основного» периода было привлечено наибольшее число списков певческой рукописи избранного жанра (Октоиха) и произведен сплошной (невыборочный) анализ всех песнопений, входящих в данную книгу, с составлением обширной базы данных, включающей множество версий интересующей нас попевки; 5) изучение семиографии формул двух других периодов производилось с опорой на сведения, полученные в ходе анализа знаменных формул периода XVI — середины XVII вв.; 6) сравнительный анализ попевок производился по всем известным в медиевистике направлениям: синхронно-диахронному, «параллельному» (сравнение формул в рамках одного и того же текста) и «словарями» (сравнение формул разных текстов внутри одной и разных рукописей) и др.; 7) основной акцент был сделан на семиографии знаменных формул; 8) при выборе методов

сравнительного анализа гласовых оборотов учитывалась специфика избранной формулы и анализируемого периода знаменной нотации; 9) в связи с поставленной задачей исследования знаменной нотации как самобытной языковой структуры к анализу формул был привлечен ряд дополнительных методов (помимо широко распространенных в медиевистике), заимствованных из лингвистики и используемых для начального описания структуры любого языка, а именно, *структурный* (строго связанный с понятиями «позиции» и соответствующего ей «форманта» и осуществляемый в двух срезах — «вертикальном» и «горизонтальном») и *конструктивный*, предполагающий моделирование изучаемых теоретических объектов; 10) в ходе структурного анализа формул равным образом учитывались все ее составляющие; 11) для изучения формул XVI — середины XVII вв. привлекались как рядовые певческие рукописи, так и древнерусские теоретические руководства (певческие азбуки), причем «практические» источники по знаменной нотации рассматривались параллельно с «теоретическими» для дополнения и обогащения содержащейся в них информации по попевкам.

Многоплановый компаративный структурно-семиографический, статистический и текстологический анализ, произведенный на примере формул семейства рафатки первого гласа Октоиха с использованием обширного компаративного рукописного материала разных веков и с привлечением разных методов, позволил, во-первых, определить, каковой была интересующая нас формула в различные исторические этапы развития знаменной нотации на Руси, во-вторых, выявить ее связь с аналогичными формулами других периодов и проследить преемственность в их развитии. Учет специфики каждого хронологического периода с постановкой особых задач способствовали целенаправленному синхронному анализу формул. Так, анализ рукописей периода второй половины XV — первой половины XVII вв. был направлен на исследование сложившихся и развитых форм и феноменов записи («языка») знаменных формул; пореформенный период после середины XVII в. подвергнут анализу сквозь призму избранных формул с целью уяснения механизмов богослужебно-певческой справы; рукописи первой половины XV в. (и рукописные фрагменты XII в.) послужили материалом для выявления состава ранних невменных образований и установления их связи с соответствующими более поздними формулами (семейства рафатки).

Очерченный выше план изучения знаменного осмогласия по предложенным методам должен быть последовательно осуществлен для каждой гласовой формулы, рассмотренной в исторической перспективе. В круг такого исследования желательно включить древнерусские рукописные богослужебно-певческие книги всех жанров, хронологических периодов и редакций. Исследование отдельных попевок, проведенное на материале избранных певческих сборников в рамках

определенных временных периодов/редакций знаменного распева, целесообразно завершить сравнительной характеристикой всего материала, выявив особенности структуры, семиографии и употребления каждой формулы в рукописях разных гласов, жанров, эпох и редакций. Для воссоздания целостной картины развития знаменной нотации линию анализа резонно протянуть к византийским источникам, завершив исследование сопоставительным анализом знаменных попевок с формулами византийской традиции. Результат византино-славянских компаративных исследований должен проявиться в создании словарей (наподобие этимологических) или справочников по византино-славянским формулам, в которых будут отражены все параллельные фрагменты и отмечены расхождения между ними, а также установлена этимология каждой знаменной формулы. Благодаря такому исследованию станут явными пути, по которым происходила переработка византийских формул в русской богослужебно-певческой традиции. Кроме того, изучение древнерусских формул сквозь призму византийских прольет свет на многие аспекты знаменных попевок.

Проект по изучению формул знаменного осмогласия, для осуществления которого потребуются большая серия специальных исследований по каждой отдельной формуле, желательно проводить в рамках научно-исследовательской программы на специальных кафедрах высших учебных заведений или в специально созданном научно-исследовательском институте. Подобное систематическое изучение формул знаменного осмогласия послужит прочным фундаментом для дальнейших разработок в данной музыковедческой области и поисков надежных путей для расшифровки знаменного распева. Помимо этого, наличие такого фундамента придаст исследованиям по древнерусской музыке статус точной научной дисциплины, сузив возможность создания спекулятивных теорий и псевдонаучных концепций. В заключение еще раз повторим, что на данном этапе отечественная музыкальная медиевистика нуждается не в изобретении оригинальных теорий, а в трудоемком и кропотливом труде по изучению и описанию древнерусского рукописно-певческого наследия²⁵⁷, и в первую очередь — нотации знаменного распева, являющего собой основную ветвь церковно-литургического пения Древней Руси.

²⁵⁷ А. А. Дмитриевский, исследователь литургических рукописей (с которым был солидарен другой его современник, В. В. Болотов), считал, что современная наука нуждается «в чернорабочих руках, в тружениках... а беловая... работа — дело ещё отдаленного будущего». Подобные принципы научной работы, без соблюдения которых никакая школа — духовная или светская — не может быть действительно «высшей», актуальны и для музыкальной области, о которой идет речь в данной статье.

Приложение 1

Перечень строк, распетых рафаткой, ометкой, рожком и задевом в стихирах знаменных первого гласа Октоиха²⁵⁸

Строки из воскресных стихир

3. «радуися из Нея же родися Агнецъ Божий» — Богородичен на малой вечерне «Радуися ото насю».

Песнопения Великой вечерни

4. «святѣи Господи» — 1-я стихира на «Господи воззвах» великой вечерни «Вечерняя наша молитвы»,

5. «и подаи же намю» — там же,

9. «славяще Его святое» — 3-я стихира того же цикла «Придете людие поимо»,

11. «славяще Его святое воскресение» — там же,

12. «Веселитесь небеса» — 1-й восточен того же цикла,

14. «се бо Еммануило» — там же,

15. «Плотию волею» — 2-й восточен того же цикла,

18. «и умири жезне нашу» — там же,

21. «неизреченному Твоему» — 3-й восточен «Живодавеноому Ти гробу»,

22. «да мирови подаси воскресение» — там же,

23. «яко человеколюбце» — там же,

25. «из Девственныя утробы» — 4-й восточен «Отецу собезначальна»,

26. «Всемирную славу» — Богородичен догматик,

27. «Та преграждение» — там же,

28. «Девическое торжество» — 1-я Богородичная стихира на литии,

30. «созва бо насю святая Богородица» — там же,

31. «бесквернныи сосудо девества» — там же,

34. «иже над херувимоме сущааго» — там же,

36. «едина бо во женахю» — 2-я Богородичная стихира на литии «Ублажаемо Тя роди веси»,

41. «вообразитися» — там же,

44. «начаяшася збывати» — 3-я Богородичная стихира на литии «В рождество Твое святая»,

46. «Давыдо бо Твои праотеце» — там же,

47. «из Нея же восия намю» — там же,

²⁵⁸ Тексты октайных стихир, распетых избранными формулами, приведены по рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 665/922 (л. 529–545, нижняя фоллиация), известной под именем «кодекса инокъ Христофора». Строки снабжены инципитами и указанием на местоположение песнопений в богослужебном чинопоследовании, из которых они заимствованы.

48. «Христосо имейи велию милосте» — там же,
49. «присносущааго Дево» — Догматик на «слава и ныне» «Облак Тя света»,
50. «Тя бо яко дождь на руно» — там же,
51. «ис Тебе восияво» — там же,
53. «не престаи о нас моляще» — там же,
54. «Страстию Твоею Христе» — 1-я стихира на стиховне,
57. «рукама восплещуте» — 2-я стихира на стиховне «Радуется твое»,
59. «Христосо бо Спасо наше» — там же,
60. «падошааго Адама» — там же,
61. «весеродена воскресиво» — там же,
62. «Царе сы небу и земли» — 3-я стихира на стиховне,
63. «волею распятося» — там же,
64. «Его же бо адо сreto» — там же
65. «и праведныхо душа» — там же,
67. «како сомерти вокуси» — там же,
69. «Жены мироносица» — 4-я стихира на стиховне,
70. «ото аггела же навыхоша» — там же,
73. «теме и естество» — Богородичен «Се исполнися Исаино проречение»,
74. «во Твоем храме приносимыя Ти не презери» — там же,
78. «в Тебе святемь киоте» — Богородичен «Гаврилу проречавошу Ти Дево»,
80. «Вонегда скорбети ми услыши моя болезни» — стих 1-го антифона,
81. «купено и Сыну» — троичен того же антифона «Святому Духу честь и слава»,
83. «Десною Ти рукою» — степенна 2-го антифона,
84. «да не огне мене опалите» — там же,
85. «обращающиеся на первое» — троичен 2-го антифона «Святым Духом»,
87. «возвеселимся духо» — стих 3-го антифона «О рекошихо мне»
88. «единство бо есте Троица» — троичен того же антифона «Святому Духу честь и поклонение»,
90. «Поемо Твою Христе» — 1-я стихира на хвалитех,
91. «и славимо Твое воскресение» — там же,
93. «умири нашу жизнь Господи» — 2-я стихира того же цикла «Распятие претерпево»,
94. «воскресением си Христе» — 3-я стихира того же цикла «Адо испроверго»,
95. «Боголепное Твое сохождение» — 4-я стихира того же цикла,
96. «пострада яко человека» — там же,
97. «воскресе ото гроба» — там же,

98. «да спасеши всего мира» — там же,
101. «тваре подвижася» — 5-я стихира того же цикла «Егда пригвоздися»,
104. «на гробо приидоша» — 6-я стихира того же цикла «Рыдающе со тщанием»,
107. «и еже во Сионе» — 7-я стихира того же цикла «Страстем Божественным»,
111. «воскресо иже во мертвыхи свободе» — 8-я стихира того же цикла «Любомятежныи роде».

Строки из стихир Шестоднева

113. «даи же ми руку спаси мя» — стихира в неделю вечером на стиховне «Яко пучина велия»,
114. «Яко помышлении злыми» — стихира того же цикла,
115. «да зову Ти спаси мя» — там же,
116. «Молитвами Господи» — стихира того же цикла,
117. «Твои миро да и же намо» — там же,
119. «техо молитвами» — в неделю на утрени седален «Страдания похваляю»,
121. «Ино веко» — там же, стихира на стиховне,
122. «тебе душе ждете» — там же,
125. «единонадесятечасу мзду» — там же, стихира «Не искуси мене Спасе мой»,
127. «просвещеники миру» — там же, стихира «Страстотерпеца Христовы»,
128. «из нихо же истекают» — там же,
132. «и ото лести человеки свободы» — в понедельник вечером «Иже на судище ваше исповедание»,
133. «да будете Господи» — там же,
135. «небрегохомо о временней жизни» — там же,
136. «Си воини» — стихира во вторник на утрени на стиховне,
138. «ото источника приснотекуща» — стихира в среду на утрени на стиховне «Крест водрузися»,
139. «Неразрушена стена намо есте» — стихира того же цикла,
146. «яко Спаса и Владыку» — стихира того же цикла «Тебе на древе распеншася»,
147. «Крестоме Твоиме Христе» — стихира того же цикла,
149. «ни гладо ни гонение ни раны» — стихира того же цикла «Вас прехвалении мученицы»,
153. «естество забывоше» — там же,
155. «Апосталеская» — стихира в среду вечером на стиховне «Апосталеская весетроеная цевеница»,
159. «Петра и Павла согласено» — стихира того же цикла,

163. «и покрово намо Дево» — стихира того же цикла «Радуйся радости»,

165. «присно Бога молит» — стихира в четверг на утрени на стиховне «Апостали славении»,

167. «Христови со ангелы» — стихира того же цикла «Радуетеся мученицы о Господе»,

169. «радуися чистая Мати Богу» — Богородичен того же цикла «Радуйся Богородице Дево, радуися похвала»,

170. «Кая жития пища» — стихира в пяток вечером на стиховне «Кая жития пища»,

172. «стоите на земли» — там же,

174. «вся сона» — там же,

175. «во едино часо» — там же,

180. «Воистину паче ума» — стихира в пяток вечером на стиховне «Воистину паче ума»,

182. «миро сопасло есте» — там же,

183. «Деломо Спасе мои являя» — в субботу на утрени покойник «Деломо Спасе мои являя»,

185. «Лазаря из мертвы(ихо)» — там же.

Приложение 2

Использованные рукописи

Рукописи конца XII — начала XIII в.

РГАДА. Ф. 381. № 80. Типографский Кондакарь (Параклитик), конец XII — начало XIII в.²⁵⁹

Рукописи первой половины XV в.

Порядковый номер	Шифр	Место хранения	Датировка
1.	Чуд., № 59 ²⁶⁰	ГИМ	1-я треть XV в.

²⁵⁹ Типографский Кондакарь содержит несколько полностью нотированных знаменной нотацией стихир, впоследствии включенных в состав Октоиха: антифоны степенны из раздела утрени «Начаток Бог Господь» (л. 98); три стихир из раздела «Подобьницы»: «Небесным чином радование», «Прехвалении мученицы» и Богородичен «Облак Тя света» (л. 117 об.); воскресный тропарь «Камени знамену от Иудеи» и Богородичен «Гавриилу провещавшу Ти Дево» (не нотированы).

²⁶⁰ Стихир 1-го гласа Октоиха помещены на л. 5–12. Рукопись содержит наиболее полную подборку стихир в сравнении с другими фрагментами Октоихов этого периода. Подробное описание рукописи см.: Плетнева. 2008. С. 292–313.

Порядковый номер	Шифр	Место хранения	Датировка
2.	Q. I., № 1269 ²⁶¹	РНБ	1-я пол. XV в.
3.	Епарх., № 173 ²⁶²	ГИМ	1-я пол. XV в.
4.	Увар., № 691/903/589 ²⁶³	ГИМ	1-я пол. XV в.
5.	Барс. № 1348 ²⁶⁴	ГИМ	1-я пол. XV в.

²⁶¹ Рукопись содержит фрагмент Октоиха 1–3 гласов. Состав стихир 1-го гласа: Богородичен на малой вечерни «Радуися от нас»; стихиры великой вечерни, на Господи воззвах: «Обыдете людие Сион», «Придете людие поим», «Веселитесь небеса», «Плотию волею», «Живодавному Ти гробу», «Отцу собезначальна»; догматик «Всемирную славу»; стихиры на стиховне: «Страстию Твоею Христе», «Радуется тварь», «Царе сы небу и земли», «Жены мироносица», Богородичен «Се исполнися Исаино проречение»; стихиры на хвалитех: «Поем Твою Христе», «Ад испроверг», «Боголепное Твое схождение», «Егда пригвоздися», «Рыдающе со тщанием», «Страстем Божественным»; в понедельник вечером на стиховне Богородичен «Дево препетая», самоподобен «Небесных чинов», «Грешных молитвы». Данный фрагмент Октоиха представляет собой огромный интерес благодаря наличию в нем двух разновременных рядов нотации, отражающих различные редакции распева — раннего, тушевого, и более позднего, киноварного, корректирующего тушевой вариант.

²⁶² Рукопись содержит следующие стихиры 1-го гласа Октоиха (л. 110–110 об.; л. 117–118): степенны «Вонегда скорбети ми» (л. 110–110 об.); стихиры воскресны на Господи воззвах: «Вечерняя наша молитвы», «Обыдете людие Сионъ», «Придете людие», Богородичен «Всемирную славу» (л. 117); стихиры на стиховне: «Страстию Твоею», «Се исполнися», Богородичны «Грешных молитвы», «Дево всепетая»; стихира в среду вечером на стиховне «Радуися радости прадедомъ» (л. 117 об.) (стихира «Радуися отъ нас» на л. 118 не нотирована).

²⁶³ Состав стихир 1-го гласа Октоиха (л. 1 об. — 5 об.): покаянны «Яко пучина», «Яко помышлении злыми», на утрени: «Не искуси мене Спасе мои», «Инь векъ тебе душе...», крестен: «Крест водрузися». «Тебе на древе распеншагося», «Твоим крестом Христе», «Не разрушена стена», «Радуися Богородице Дево яко роди Царя небеснаго», «Радуися Богородице Дево, радуися похвала», «Радуися радости прадедомо».

²⁶⁴ Рукопись содержит степенны антифоны 1-го гласа («Вонегда скорбети ми» и до конца), л. 123 об. — 124 об.

Рукописи конца XV — первой половины XVII в. (дореформенные раздельноречные)

Порядковый номер	Шифр	Место хранения	Датировка	Примечания
1.	Ф. 304.I, № 408	РГБ	3-я четв. XV в.	
2.	Соф., № 186	РНБ	кон. XV в. (1491–1500 гг.)	
3.	Солов., № 690/758	РНБ	кон. XV — нач. XVI в. (1488–1501 гг.)	
4.	Солов., № 618/645	РНБ	кон. XV–нач. XVI вв. (ок. 1497–1509 гг.)	
5.	Кир.-Бел., № 656/913	РНБ	нач. XVI в.	
6.	Ф. 304.I, № 438	РГБ	нач. XVI в.	
7.	Соф., № 481	РНБ	1-я треть XVI в. (1506–1531 гг.)	
8.	Кир.-Бел., № 626/883	РНБ	2-я четв. XVI в.	
9.	Ф. 304.I, № 445	РНБ	1-я пол. XVI в.	
9а.	— « —	— « —	— « —	Стихиры «Кая жития» и «Деломо Спасе» в рукописи Ф. 304.I, № 445 записаны в двух вариантах, второй вариант в статье обозначен под номером 9а
10.	Кир.-Бел., № 629/886	РНБ	1-я пол. XVI в.	
11.	Соф., № 489	РНБ	сер. XVI в.	
12.	Кир.-Бел., № 652/909	РНБ	сер. XVI в. (ок. 1555–1559 гг.)	
13.	Соф., № 497	РНБ	сер. XVI в.	
14.	Епарх., № 178 (251)	ГИМ	сер. XVI в.	
15.	Ф. 304.I, № 414 (1325)	РГБ	1547–1563 гг.	
16.	Ф. 304.I, № 416 (1323)	РГБ	1550–1560-е гг.	

Порядковый номер	Шифр	Место хранения	Датировка	Примечания
17.	Кир.-Бел., № 668/925	РНБ	60-е гг. XVI в.	
18.	Ф. 550, Q I № 898	РНБ	1573 г.	
19.	Ф. 381, № 309	РГАДА	2-я пол. XVI в.	
20.	Ф. 381, № 308	РГАДА	XVI в.	
21.	Ф. 304.1, № 425 (1344)	РГБ	XVI в. (1510–1560 гг.)	
22.	Тит., № 2628	РНБ	кон. XVI в.	
23.	Ф. 228, № 35 (М. 470)	РГБ	кон. XVI — нач. XVII в.	Над редкими знаками проставлены киноварные пометы
24.	Кир.-Бел., № 665/922	РНБ	1604 г.	
25.	Ф. 37, № 240	РГБ	1-я четв. XVII в.	
26.	Ф. 304.1, № 429	РГБ	2-я четв. XVII в. (ок. 1630–1645 гг.)	
27.	Ф. 381, № 302	РГАДА	1-я пол. XVII в.	
28.	Ф. 379, № 22	РГБ	1-я пол. XVII в.	
29.	Ф. 381, № 291	РГАДА	1-я пол. XVII в.	С киноварными пометами
30.	Ф. 379, № 28 (М. 3971)	РГБ	2-я четв. XVII в.	Поздняя старообрядческая опометка, пометы проставлены не везде
31.	Ф. 379, № 14	РГБ	2-я четв. XVII в.	
32.	Ф. 218, № 1196	РГБ	2-я треть XVII в.	С поморским дополнением в конце книги сер. XIX в. (л. 173–189)
33.	Ф. 379, № 23	РГБ	1634–1641 гг.	Поздняя старообрядческая опометка
35.	Карел. № 423	ИРЛИ	XVII в. (1659 г.)	
34.	Карел. № 428	ИРЛИ	XVIII–XIX вв.	Октоих поморского письма (опомеченный)

Рукописи конца XVII–XVIII в. (никоновской редакции)

Порядковый номер	Шифр	Место хранения	Датировка	Примечания
1.	Погод., № 1925	РНБ	2-я пол. XVII в. (ок. 1660–1666 гг.)	1 глас Октоиха: л. 195 об. — 213 об.
2.	Солов., № 618/644	РНБ	конец XVII в. 1658–1697 гг.	Октоих в знаменно-нотолинейном изложении (1 глас: л. 48–54)
3.	Q I, № 188 ²⁶⁵	РНБ	кон. XVII — нач. XVIII в. (ок. 1742–1765 гг.)	Октоих в знаменно-нотолинейном изложении (1 глас: л. 9–15 об.)
4.	Солов., № 619/647 ²⁶⁶	РНБ	нач. XVIII в.	1 глас Октоиха: л. 1–8

²⁶⁵ В круглых скобках указан диапазон листов первого гласа Октоиха.
²⁶⁶ Октоих Солов., № 619/647 изложен в знаменной и пятилинейной нотации. Факсимильное издание: Певческий Октоих XVIII века. СПб., 1999.

*Цитированная литература*²⁶⁷

- Алексеева. 1996 — Алексеева Г. В. Проблемы адаптации византийского пения на Руси. Владивосток, 1996.
- Алексеева. 1981 — Алексеева Г. В. Уровни формообразования знаменного распева и принципы функционирования попевок в гласе (на материале певческой книги Октоих). Дисс. ... канд. искусствоведения. Киев, 1981.
- Алексеева. 1983 — Алексеева Г. В. Древнерусское певческое искусство (музыкальная организация знаменного роспева). Владивосток, 1983.
- Алексеева. 2007 — Алексеева Г. В. Византийско-русская певческая палеография. СПб., 2007.
- Балматова. 2005 — Балматова Т. М. Анализ попевочного состава песнопений первого гласа на материале богослужебной книги Ирмологий и кокизников XVII–XIX веков. Дипломная работа. ПСТГУ. М., 2005.
- Бахмутова и др. 1999 — Бахмутова И. В. и др. Количественное исследование полного варианта Октоиха XVII в. в знаменной форме записи // Культурное наследие Средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества: Всерос. науч. конф. 17–19 мая 1999 г.: Материалы / Новосибирская гос. консерватория им. М. И. Глинки. Новосибирск, 1999. С. 420–464.
- Бахмутова и др. 2010a — Бахмутова И. В. и др. Создание электронной азбуки знаменного роспева на основе анализа двознаменников // Древнерусское песнопение: Пути во времени. Вып. 3. По материалам конференции «Бражниковские чтения-2005» / Сост. и науч. редактор: Н. Б. Захарыина. СПб., 2008. С. 99–108.
- Бахмутова и др. 2010b — Бахмутова И. В. и др. Опыт выделения структурных единиц знаменного роспева // Древнерусское песнопение: Пути во времени. Вып. 4. СПб., 2010. С. 109–120.
- Беляев. 1962 — Беляев В. М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962.
- Бражников. 1972 — Бражников М. В. Древнерусская теория музыки. Л., 1972.
- Бражников. 1984 — Бражников М. В. Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984.
- Бражников, Никишов. 1983 — Христофор. Ключ знаменной. 1604 // Памятники русского музыкального искусства. Вып. 9 / Публикация, перевод М. В. Бражникова и Г. А. Никишова; предисл., коммент., исслед. Г. А. Никишова. М., 1983.
- Владышевская. 1990 — Владышевская Т. Ф. Азбучные знаки знаменной нотации и их семиотические истоки // Музыкальная культура Средневековья. Вып. 1. Проблемы древнерусской и армянской письменности и культуры. М., 1990. С. 81–108.
- Вовк. 2002 — Вовк А. Ю. Теория и практика знаменного пения в кодексе инок Христофора 1604 года // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика). СПб., 2002. С. 151–158.

²⁶⁷ Включены работы, цитируемые более одного раза.

- Григорьева. 2011a — Григорьева В. Ю. Методы работы с источниками с целью составления кокизника знаменного распева на примере попевки «колесо» // Вестник ПСТГУ, V: 1 (4). М., 2011. С. 42–120.
- Григорьева. 2011b — Григорьева В. Ю. Попевки «стезка», «скачек» и «опромет» в теоретических руководствах и певческих рукописях знаменного распева (2-я половина XV–XX вв.) // Там же. Вып. 2 (5). М., 2011. С. 7–64.
- Гусейнова. 1999 — Гусейнова З. М. Русские музыкальные азбуки 15–16 веков. СПб., 1999.
- Ефимова, Кипа. 2006 — Ефимова И. Е., Кипа Е. А. Словарь попевок знаменного распева. Красноярск, 2006.
- Зверева. 1987 — Зверева С. А. К проблеме расшифровки знаменной нотации конца XVII–XVIII вв. // Проблемы дешифровки древнерусских нотаций. Л., 1987. С. 73–89.
- Карастоянов. 1988 — Карастоянов Б. П. О таблицах мелодических формул знаменного распева // *Musica antiqua Europae orientalis*. Vol. 8. Bydgoszcz, 1988. P. 487–504.
- Карастоянов. 2008 — Карастоянов Б. П. Попевки Знаменного распева. Вена, 2008. [В издании отсутствует пагинация, поэтому указываем номер главы и параграфа.]
- Кондратович. 1987 — Кондратович И. В. Опыт сравнения византийских и древнерусских певческих памятников XII в. // Проблемы дешифровки древнерусских нотаций. Л., 1987. С. 5–27.
- Кравченко. 1987 — Кравченко С. П. Словарь фит певческой книги «Праздники» (начертания фит, разводы, нотолинейные транскрипции, комментарии) // Проблемы дешифровки древнерусских нотаций / Сб. науч. тр. Л., 1987. С. 157–194.
- Кручинина. 2002 — Кручинина А. Н. Попевка знаменного распева в русской музыкальной теории XVII века // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика). СПб., 2002. С. 46–150.
- Лебедева. 1989 — Лебедева И. Г. Проблема формульности в средневековом хорале // Старинная музыка в контексте современной культуры: проблемы интерпретации и источниковедения: Сб. ст.: Мат-лы музыковедч. конгресса (МГК, 27 сент. — 1 окт. 1989) / Сост. Т. Баранова. М., 1989. С. 149–155.
- Металлов. 1899a — Металлов В. М., *прот.* Осмогласие знаменного распева. Опыт руководства к изучению осмогласия знаменного распева по гласовым попевкам. М., 1899.
- Металлов. 1899b — Металлов В. М., *прот.* Азбука крюкового пения. Опыт систематического руководства к чтению безлинейной семиографии знаменного распева периода киноварных помет. М., 1899.
- Металлов. 1912a — Металлов В. М., *прот.* Богослужбное пение Русской Церкви в период домонгольский по историческим, археологическим и палеографическим данным. М., 1912. (Зап. имп. Моск. археол. ин-та. Т. 26).
- Металлов. 1912b — Металлов В. М., *прот.* Русская семиография: Из области церковно-певческой археологии и палеографии. М., 1912.
- Плетнева. 2008 — Плетнева Е. В. Певческая книга «Октоих» в древнерусской традиции (по рукописям XI–XV веков): Дисс. ... канд. искусствоведения /

- С.-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. СПб., 2008.
- Пожидаева. 2007 — Пожидаева Г. А. Певческие традиции Древней Руси. М., 2007.
- Разумовский. 1867 — Разумовский Д. В., *прот.* История церковного пения в России. М., 1867.
- Смоляков. 1975 — Смоляков Б. Г. К проблеме расшифровки знаменной нотации // Вопросы теории музыки: [Сб. ст.]. Вып. 3. М., 1975. С. 41–69.
- Смоляков. 1996 — Смоляков Б. Г. Попевки столпового знаменного распева // Музыкальная академия. 1996. № 1. С. 167–173.
- Филиппова. 2001 — Филиппова Е. В. Изменения певческой практики Русской Церкви в период богослужебной реформы XIV–XV вв. Диплом. М., 2001. [См. также: «Иду в неведомый мне путь...»: Памяти Елены Филипповой: [Сб. ст.]. М., 2006. С. 8–17.]
- Шек. 2006 — Шек А. В. О некоторых принципах реформы знаменного распева в XVII веке (на примере попевки «рафатка») // БВ. Нов. сер. № 5–6. Сергиев Посад, 2006. С. 372–412.
- Шек. 2009 — Шек А. В. Знаки «чашка полная» и «крюк с облачком» в певческих рукописях и теоретических руководствах по знаменной нотации XV–XVI вв. // БВ. Нов. сер. № 8–9. Сергиев Посад, 2008–2009. С. 356–390.
- Шек. 2013 — Шек А. В. Об актуальных задачах изучения мелодических формул знаменного распева // БТ. Вып. 45. М., 2013. С. 331–422.
- Школьник. 1990 — Школьник М. Г. К проблеме интерпретации певческого знамени в столповом распеве XVII века // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. тр. Вып. 1. М., 1990. С. 109–132.
- Школьник. 1996 — Школьник М. Г. Проблемы реконструкции знаменного распева XII–XVII в. (на материале византийского и древнерусского Ирмология). Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1996.
- Школьник. 1997 — Школьник М. Г. Принципы развития знаменной нотации // *Musica Antiqua*. Vol. 11. Bydgoszcz, 1997 (цит. по: <http://dyak-oko.mrezha.ru/article.php?id=schkol>, дата обращения 28.06.2014).
- Школьник И., Школьник М. 1992 — Школьник И. Г., Школьник М. Г. Византино-русский Ирмологий: актуальные проблемы сравнительного исследования // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. тр. Вып. 2. М., 1992. С. 211–215.
- Amargianakis. 1977 — Amargianakis G. An Analysis of Stichera in the Deuterios Modes: The Stichera Idiomela for the Month of September in the Modes Deuterios, Plagal Deuterios and Nenano: Transcribed from the Manuscript Sinai 1230 (A. D. 1365). Copenhagen, 1977. (Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin; Vol. 22–23).
- Gardner, Koschmieder. 1972 — Gardner I., Koschmieder E. Ein handschriftliches Lernbuch der altrussischen Neumenschrift. Teil III. München, 1972.
- Konstantinova Ulf-Møller. 1989 — Konstantinova Ulf-Møller N. Transcription of the Stichera Idiomela for the Month of April from Russian Manuscripts from the 12th century. München, 1989. (Slavische Beiträge.)
- Schiødt. 1985 — Schiødt N. A problem of formul in medieval music, with a special view on the final cadences in the Sticherarion Coislin 42 // *Acta musicologica*. Vol. 57. Bydgoszcz, 1985. P. 888–897.

- Thodberg*. 1966 — *Thodberg Chr.* Der Byzantinische Alleluiarionzyklus. Copenhagen, 1966. (Monumenta Musicae Byzantinae. Subsidia; VIII).
- Velimirović*. 1960 — *Velimirović M.* Byzantine elements in early slavic chant: The Hirmologion. Copenhagen, 1960. (Monumenta Musicae Byzantinae. Pars Principalis; IV).
- Velimirović*. 1972 — *Velimirović M.* The Present State of Research in Slavic Chant // *Acta musicologica*. Vol. 44. 1972. P. 235–265.
- Wellesz*. 1961 — *Wellesz E.* A history of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961.

Список сокращений

Барс.	Собрание рукописей Е. В. Барсова (ГИМ, ф. 1348, 48987, 52073)
ГИМ	Государственный исторический музей
Епарх.	Епархиальное собрание (ГИМ, ф. 60223, 65707, 67434, 76013)
ИРЛИ	Институт русской литературы и искусства Российской Академии наук
Кир.–Бел.	Кирилло-Белозерское собрание (РНБ, ф. 76103)
Пог.	Собрание М. П. Погодина (РНБ, ф. 583)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (до 1991 г. — ЦГАДА)
РГБ	Российская государственная библиотека
РНБ	Российская национальная библиотека
Солов.	Соловецкое собрание (РНБ, ф. 717)
Соф.	Софийское собрание (РНБ, ф. 728)
Тит.	Собрание А. А. Титова (РНБ, ф. 775)
Увар.	Собрание рукописей А. С. Уварова (ГИМ, ф. 4911, 80269–80271)
Чуд.	Собрание Чудова монастыря (ГИМ, ф. 80370)

СЛОВО 18, [СОСТОЯЩЕЕ] ИЗ Сорока одной главы

Каллист Ангеликуд

Слово 18-е Каллиста Ангеликуда¹ публикуется впервые. Слово сохранилось в единственной рукописи — Vat. Barb. gr. 420, f. 333v–339r. Однако эта рукопись занимает особое место среди кодексов, содержащих творения Каллиста Ангеликуда². По мнению А. Ю. Виноградова, скрупулезно исследовавшего рукопись Barb. gr. 420 (и некогда составлявшую с ней единое целое Barb. gr. 592)³, она представляет собой автограф Каллиста Ангеликуда⁴. Это обстоятельство делает рукописи Barb. gr. 420 и 592 важнейшими свидетелями текста как собрания Слов, в достаточной мере условно именуемого «Исихастским утешением»⁵, так и Глав Каллиста Ангеликуда (наиболее полное собрание которых содержится как раз в кодексах Barb. gr. 420 и 592)⁶.

¹ См. о нем: *Rigo A. Callisto Angelicude Catafugiota Meleniceota e l'esicasmò bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica* // Nil Sorskij e l'esicasmò. Magnano, 1995. P. 251–268; *Syméon Koutsas. Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes. Athènes, 1998. P. 19–29; Родионов О. А. Каллист Ангеликуд* // ПЭ. 2012. Т. 29. С. 545–554.

² Наиболее подробное описание всех известных на сегодня рукописей такого рода см. в статье: *Виноградов А. Ю. Существует ли «Исихастское утешение» Каллиста Ангеликуда? Предварительные замечания о рукописной традиции текста* // БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 367–380; см. также: *Syméon Koutsas. Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits. P. 72–82; Родионов. Каллист Ангеликуд. С. 546–549.*

³ *Виноградов. Существует ли «Исихастское утешение». С. 373–376.*

⁴ Там же. С. 374; см. также: *Rigo A. Callisto Angelicude Catafugiota Meleniceota e l'esicasmò bizantino del XIV secolo. P. 256; Родионов. Каллист Ангеликуд. С. 546.*

⁵ *Виноградов. Существует ли «Исихастское утешение». С. 368–369.*

⁶ О рукописной традиции Глав Каллиста Ангеликуда см.: *Rodionov O. The Chapters of Kallistos Angelikoudes. The Relationship of the Separate Series and Their Main Theological Themes* // *Rigo A., ed. Byzantine Theology and its Philosophical Background. Turnhout, 2011. P. 141–147; Родионов О. А. Рукописная традиция трактата Каллиста Ангеликуда «О божественном единении»* // *Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 423–428; Он же. Каллист Ангеликуд. С. 546–548.*

Однако помимо текстов, относящихся к упомянутым выше двум собраниям — Слов («Исихастское утешение») и Глав (иногда именуемых «Исихастским обучением»⁷), в кодексе Barb. gr. 420 имеется целый ряд Слов, отсутствующих в других рукописях, но при этом жанрово и стилистически весьма близких к Словам, составляющим «Исихастское утешение». Если не считать Слова 4⁸, от которого в кодексе осталось лишь окончание⁹, здесь содержится 5 Слов, не вошедших в состав «Исихастского утешения»: Слова 5, 13, 15, 16 и 18¹⁰. Из них только Слово 16 оказалось опубликованным благодаря включению (случайному или осознанному) в состав так называемых «Глав Каллиста Катафигиота» (именуемых также «Трактатом О божественном единении»)¹¹ в виде 76-й главы этого собрания. Таким образом Слово 16 рукописи Barb. gr. 420 увидело свет в составе знаменитой святоотеческой антологии «Добротолюбие» еще в 1782 г.¹² Остальные четыре Слова до сего дня остаются не только не изданными и не изученными, но и практически не описанными¹³.

Слово 18 по форме (серия относительно кратких глав) находится в одном ряду с такими Словами «Исихастского утешения», как 24-е и 25-е¹⁴ (по рукописи Vat. gr. 736; в Barb. gr. 420 это — Слова 11 и 12¹⁵), так как эти Слова также представляют собой серии глав (24-е — сотницу, 25-е — 22 главы). С другой стороны, Слово 18, будучи своего рода «таин-

⁷ Rodionov. *The Chapters of Kallistos Angelikoudes*. P. 142.

⁸ Здесь и далее, если не указано иное, приводится нумерация по рукописи Barb. gr. 420, а не Vat. gr. 736 — основному свидетелю текста полного корпуса Слов «Исихастского утешения».

⁹ Виноградов. Существует ли «Исихастское утешение». С. 373.

¹⁰ См.: Там же. С. 373 (без указания номеров Слов); см. также: Syméon Koutsas. *Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits*. P. 80; Rodionov. *The Chapters of Kallistos Angelikoudes*. P. 147 (упоминание Слова 18).

¹¹ Родионов. Рукописная традиция трактата Каллиста Ангеликуда «О божественном единении». С. 424, 428; Rodionov. *The Chapters of Kallistos Angelikoudes*. P. 143, 145. Это обстоятельство отметил еще архим. Симеон (Куцас), но он ошибочно указал 66-ю главу из собрания «Каллиста Катафигиота»: Syméon Koutsas. *Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits*. P. 80.

¹² Φιλοκαλία. Ἑνετήσιον, 1782. Σ. 1144–1146; 2-е изд.: Ἀθήναι, 1893. Τ. Β΄. Σ. 486–488; 3-е изд.: Ἀθήναι, 1992. Τ. Ε΄. Σ. 40–43; славянский перевод прп. Паисия (Величковского) в редакции справщиков Московского Добротолюбия: Добротолюбие. Б. м., б. г. Л. 115об.–118. О рукописной традиции этого перевода см.: Родионов О. А. «Три книги святого Каллиста» в переводческом наследии прп. Паисия Величковского. (По материалам рукописного собрания Нямецкого монастыря) // Каптеревские чтения. Сборник статей. [Вып.] 10. М., 2012. С. 39–43; Он же. Каллист Ангеликуд. С. 548.

¹³ Так, архим. Симеон (Куцас), указав на наличие в рукописи Barb. gr. 420 Слов 5, 13, 16 и 18, не упоминает Слова 15, очевидно, не выделенного им из «массива» обрамляющих его текстов. См.: Syméon Koutsas. *Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits*. P. 80.

¹⁴ Описание содержания см.: Ibidem. P. 96; см. также: Виноградов. Существует ли «Исихастское утешение». С. 371.

¹⁵ Там же. С. 373 (не указан номер Слова — 12 — по Barb. gr. 420: f. 216v, in mg. sup.).

ственным объяснением»¹⁶ 103 псалма, примыкает к тем текстам Каллиста Ангеликуда, в которых рассматриваются и объясняются те или иные места Священного Писания. В большинстве случаев, однако, в Словах и Главах Каллиста Ангеликуда разбирается только какой-либо один стих, реже — 2 или 3, в то время как в Слове 18 фигурируют первые 24 из 35 стихов 103 псалма, что необычно для этого автора, чтобы не сказать — уникально. Отдаленное сходство со Словом 18 в этом отношении можно увидеть разве что в Главе 84-й из той же рукописи¹⁷.

В стилистическом и лексическом отношении Слово 18 весьма сходно с упомянутыми выше Словами «Исихастского утешения», состоящими из сравнительно кратких глав. Эти главы, как правило, отличаются от других Слов и Глав не таким усложненным синтаксисом и отсутствием излюбленных Каллистом Ангеликудом неологизмов и *hara legomena*. В то же время следует отметить, что именно в Слове 18 встречаются два заметных случая отклонения от классической нормы, а именно: ἀμέρϋναι (ж. р. мн. ч. от ἀμέρϋνος) в гл. 19 и ἀπόλυται (то же от ἀπόλυτος) в гл. 28. Подобные отклонения¹⁸ наблюдаются в творениях Каллиста Ангеликуда крайне редко. Можем отметить μετόχαι (мн. ч. от μετόχη — «причастница», ж. р. от μέτοχος) в Главах¹⁹.

Предлагаемый ниже греческий текст публикуется с максимальным сохранением пунктуации и акцентуации (главным образом, в отношении «энклитик») рукописи, а также орфографии при передаче таких написаний, как τῶντι, ταράλιота и т. п.²⁰ Особенно важным представлялось сохранить пунктуацию рукописи, не только в силу того, что, как показал Ж. Норе, «византийская» пунктуация зачастую куда лучше способствует уяснению смысла сложного, например, богословского текста, чем во многом искусственная «классическая» (лишенная, к тому же,

¹⁶ Пользуемся здесь определением свт. Игнатия (Брянчанинова), примененным им к подобного рода толкованию. См.: Таинственное объяснение 99-го псалма // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том 2: Аскетические опыты. СПб., 1886². С. 322–327.

¹⁷ Barb. gr. 420, f. 223v–224v; в афонской рукописи Iber. 506, содержащей иное собрание, это 29-я глава.

¹⁸ Основные особенности языка Каллиста Ангеликуда рассмотрены в статьях: Rodionov. The Chapters of Kallistos Angelikoudes. P. 147–149; Родионов. Каллист Ангеликуд. С. 549–550.

¹⁹ Barb. gr. 420, f. 306r (гл. 188).

²⁰ В соответствии с принципами, изложенными Жаком Норе в серии статей (Noret J. Quand donc rendrons-nous à quantité d'indéfinis prétendument enclitiques l'accent qui leur revient? // Byzantion. 1987. T. 57. Fasc. 1. P. 191–195; Idem. Notes de punctuation et d'accentuation byzantines // Byzantion. 1995. T. 65. Fasc. 1. P. 69–88; Idem. Les règles byzantines de la division en syllabes // Byzantion. 2007. T. 77. P. 345–348) и реализованными, в частности, в изданиях: Janssens B., ed. Maximī Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem. Turnhout, 2002 (изложение принципов издания: P. CXXXVII–CXLI); Pirard M., ed. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί. Ἀγιον Ὅρος, 2012 (изложение принципов издания: Σ. 200–203).

единообразия), но и потому, что в данном случае мы имеем дело с автографической рукописью.

В заключение представляется целесообразным вкратце изложить содержание Слова 18. Оно начинается с благословения (гл. 1–2), причем указывается, что человек возносит благословение не для того, чтобы привлечь вездесущего Бога, а для того, чтобы утвердить в Нем ум. Сияние славы Божества останавливает ум от блуждания, что является основой для всякого богословия.

После благословения предлагаются прошения, каковые следуют до гл. 14, где идет речь об остановившемся по благодати уме. За этим уже следует собственно богословие.

В гл. 4 говорится о том, что останавливающийся от сияния Божества ум (ср. также гл. 43 «О божественном единении») сам одевается в ризы света и становится сияющим, что, согласно Каллисту Ангеликуду, служит признаком начала вхождения в покой Божий.

В гл. 5 Каллист указывает на то, что сияющий в Боге ум освобождается от последних остатков рассеяния, блуждания по земле мира. С полным прекращением рассеяния бывшая теснота сердца сменяется его «расширением», и сердце становится вместилищем Божества и покоящегося в Боге ума (гл. 6). В таком сердце огонь славы Божией становится одновременно и прохлаждающей росой Духа (гл. 7). Дух возводит душу на небо, и она становится божественной колесницей, которая носит Бога и носима Им (ср. Беседу 1 «Макариевского корпуса»). Такая душа исполнена любви ко всему творению и подвигается Богом на брань со злом (гл. 8–9). После орошения росой Духа ум в сердце, облеченный в одежды Духа, оказывается в небесных высотах, как будто на облаке, и временами, очищенный от земной тяжести, восторгается в видения, но не сам собой, а носимый Духом, испытывая вышеестественное рождение от Него и созерцая в ликовании и любви к Богу духовное (гл. 10). Пребывающая в Боге душа не может уклониться во зло (гл. 12). Когда покой Божий достигнут и «потоки благодати» «стали» на горе созерцания (гл. 13–14), прошения, как уже указывалось выше, заканчиваются, и далее Каллист ведет речь уже о богословии.

Душа, которая, как сказано было в гл. 9, носит Бога и подвижима Им на брань со злом, как бы «накапливает» потоки благодати в сердце и обрушивает их на зло, но делает это, когда Бог «запрещает» злу, а не по собственной воле (гл. 15). От «гласа грома» этого «запрещения» делающие беззаконие (мысли) «убоятся», и душа обретает «непадательность» (даже в мыслях), о чем просила ранее (гл. 16).

После обретения этой «непадательности» божественные мысли ума «нисходят в поля», продолжая — во святых и через них — Домостроительство спасения Божия на основаниях, предначертанных божествен-

ным замыслом от сотворения мира (гл. 17), причем мысли святых никогда не прейдут установленных этим замыслом пределов (гл. 18). Однако когда описанное в предыдущих главах «делание» по какой-то причине «оскудевает», то подвижнику по немощи плоти посылаются слезы покаяния, которые, впрочем, не только во время «оскудения», но и «среди гор созерцания» подают душе «радостопечалие». На этих горах созерцающие души «обитают», подобно птицам небесным (гл. 19), и посреди своего созерцания будут услышаны, получив свыше «напоение» (гл. 20).

Начиная с гл. 21–22 и до конца Слова Каллиста Ангеликуд повествует главным образом о том, как божественные Хлеб и Вино Духа, «износимые» в Священном Писании пророками и апостолами, и в логосах творения «умащают лице земли», прорастают и дают свой плод. Говорится также о причинах грехопадения и о борьбе благодати со злом.

Как уже отмечалось выше, последние 10 стихов 103 псалма не находят своего отражения в «таинственном объяснении» Каллиста Ангеликуда.

Слово 18 содержит практически полный набор основных тем и понятий, рассматриваемых и употребляемых в других творениях Каллиста. Это и представление о «двух видениях» — славы Божией и любви (гл. 28), и понятие «умного Рая», пусть и упоминаемое лишь вскользь (гл. 35), и размышления о «таинстве Воплощения Бога Слова» (гл. 17, 27, 36, 38, 40, 41), без которого было бы невозможно духовное восхождение и обожение²¹, и образ «внутреннего человека» (гл. 35), и «земля» как образ сердца (гл. 18, 21, 23, 24). Перечисление можно было бы продолжать и далее. Параллели с другими творениями Каллиста Ангеликуда в Слове 18 весьма многочисленны, и в этом смысле оно являет собой весьма репрезентативный текст. Однако в настоящей публикации мы не ставили перед собой задачу создания подробного комментария к издаваемому тексту. Задача была намного скромнее: представить читателю издание и перевод замечательного памятника исихастской письменности XIV столетия, до сих пор остававшегося практически неизвестным. Можно надеяться, что готовящаяся в настоящее время публикация основных собраний текстов Каллиста Ангеликуда²² позволит в обозримом будущем установить связи между различными творениями византийского исихаста и приступить к систематическому описанию его богословских и аскетических воззрений.

О. А. Родионов

²¹ Это «таинство» всегда занимает в творениях Каллиста Ангеликуда центральное место: см., например, Слова 1, 2, 8 «Исихастского утешения», многие места Глав, Гимны (Родионов О. А. Каллист Ангеликуд. С. 549).

²² «Исихастское утешение» готовят к изданию А. Риго, А. Ю. Виноградов и автор этих строк. Мною также готовится публикация Глав и Гимнов Каллиста Ангеликуда.

Barb. gr. 420

f. 333^v

Λόγος ιη' _ος ἐν κ(εφαλαίοις) μα'

α'

Μέγας Κύριος, καὶ αἰνετὸς σφόδρα σφόδρα, καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, οὐκ ἔστι πέρας. Οὐκοῦν προσπέσωμεν αὐτῷ καὶ κλαύσωμεν ἐνώπιον αὐτοῦ, τοῦ πλάσαντος ἡμᾶς, ὅτι αὐτὸς Κύριος ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς πρόβατα νομῆς αὐτοῦ.

β'

Εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον, οὐχ ἵνα τι τοῦτω ἀκτίστῳ ὄντι καὶ ἀνενδεῖ
5 προσθῇς, ἀλλ' ἵνα σὺ γένης τῇ πρὸς αὐτὸν ἐνατενίσῃ κατάφωτος, καὶ τὰ
μυρία πάθης καλὰ, ἀγαθυνθεῖσα καὶ λαμπρυνθεῖσα. Εὐλόγει γοῦν οἷς πράττεις
κατ' ἐντολὴν, καὶ ὁρᾷς τὰ περὶ Θεόν, καὶ αὐτὸν Θεόν.

γ'

Κύριε ὁ Θεός μου ἐμεγαλύνθης σφόδρα σφόδρα. Οὐκοῦν μὴ με ἐάσης ἐν τῇ
εὐτελείᾳ μου, ἀλλὰ μεγαλυνθήτω ἐπ' ἐμέ, τὸ μέγα σου ἔλεος.

δ'

10 Ἐξομολόγησιν καὶ μεγαλοπρέπειαν ἐνεδύσω Κύριε, ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς
ἱμάτιον. Οὐκοῦν ἔνδυσόν με τὴν μεγαλοπρεπῆ δόξαν τῆς βασιλείας σου, τὸ
φῶς σου τὸ αἶδιον.

ε'

334^f Ὁ ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτων τῆς γῆς, ἀνάγαγέ μου || τὸν νοῦν ἀπλανῶς πρὸς
σέ, ἐκ τῆς ἐσχατιαῖς τῶν γηϊνῶν τοῦ σκεδασμοῦ, τοῦ ὁρᾶν καὶ ἀπολαύειν τοῦ
15 ἐκπρεποῦς κάλλους τῆς δόξης σου Κύριε.

ς'

Ὁ ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὥσει δέρριν, ἔκτεινόν μου τὴν καρδίαν πλατύνων
αὐτήν, καὶ σὸν ταύτην ἀπέργασαι ξενότροπον οἶκημα καὶ χώρημα.

ζ'

Ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῶα αὐτοῦ, σκέπασόν με τῇ δωροβλύτῳ δρόσῳ
τοῦ ζωοποιοῦ σου Πνεύματος.

η'

20 Ὁ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβασιν αὐτοῦ, μετεώρισόν με συμμέτρως πνευματικῇ σου
δυνάμει ἀπὸ γῆς, συνάγων μου τὸ πνεῦμα ὡς ἔνεστιν ἐν οὐρανίοις ὑψώμασι,
καὶ οὕτως ἐπίβηθι σοφουργέ ἐπ' ἐμέ, καὶ κίνει με ἢ χρή· στερέωσόν με ἐν τῇ
ἀγάπῃ τῇ σῇ, ἐπάνω ὄψεων καὶ σκορπίων καὶ τοῖς τοῦ κόσμου δελεάσμασιν
ἐπιβαίνοντα Κύριε.

1–2 Ps. 144, 3. 2 Cf. Ps. 94, 6. 3 Cf. Ps. 78, 13; 94, 7; 99, 3. 4 Ps. 103, 1.
8 Ibidem. 10–11 Ps. 103, 1–2. 13 Ps. 134, 7. 16 Ps. 103, 2. 18 Ps. 103, 3.
20 Ibidem. 23 Cf. Lc. 10, 19.

Слово 18-е, [состоящее] из сорока одной главы

1

*Велий Господь и хвален зело зело, и величию Его несть конца*¹. Итак, поклонимся Ему и восплачемся пред Ним, сотворившим нас, яко Той Господь наш, и мы овцы пажити Его².

2

*Благослови, душе моя, Господа*³, не для того, чтобы прибавить что-то Ему, нетварному и ни в чем не испытывающему недостатка, но чтобы ты воззрением на Него стала просвещенной и испытала тьмочисленные блага, становясь благой и просветляясь. Итак, *благослови* тем, что делаешь по заповеди, и [тем, что] видишь сущее окрест Бога и Самого Бога.

3

*Господи Боже мой, возвеличился еси зело*⁴ зело. Потому не оставь меня в нищете моей, но да возвеличится на мне великая Твоя милость.

4

*Во исповедание и в велелепоту облекся еси, Господи, одеяйся светом яко ризою*⁵. Итак, облеку меня великолепною славой Царствия Твоего, светом Твоим присносущным.

5

*Возводя облаки от последних земли*⁶, возведи мой ум неуклонно к Тебе от последнего предела рассеяния по земным [вещам], чтобы [я мог] видеть и наслаждаться чрезвычайной красотой славы Твоей, Господи.

6

*Простираяй небо яко кожу*⁷, распространи мое сердце, расширь его и содей его страннолепным жилищем Твоим и вместилицем.

7

*Покрываяй водами превыспренняя Своя*⁸, покрой меня дароизливаемой росой животворящего Твоего Духа.

8

*Полагаяй облаки на восхождение Свое*⁹, вознеси меня сообразно Твоей духовной силе от земли, собирая мой дух, насколько возможно, в небесных высотах, и так взойди на меня, Премудротворче, и подвигай меня, как подобает. Утверди меня в любви Твоей, наступающего на змей и скорпионов¹⁰ и на мирские соблазны, Господи.

¹ Ср.: Пс. 144, 3.

⁴ Там же.

⁷ Пс. 103, 2.

¹⁰ Ср.: Лк. 10, 19.

² Ср.: Пс. 94, 6–7; 78, 13; 99, 3.

⁵ Пс. 103, 1–2.

⁸ Пс. 103, 3.

³ Пс. 103, 1.

⁶ Пс. 134, 7.

⁹ Там же.

θ'

25 Ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων Κύριε, πάρασχέ μοι φιλόψυχε τὴν ζωοποιὸν αὔραν τοῦ Πνεύματος, ἵν' ὡς διὰ πτερύγων τῆς ψυχῆς, τῆς ἀγάπης καὶ γνώσεως, δι' αὐτὴν πετώμενος πρὸς σέ, ἐπιβῆς μοι καὶ ἐμπεριπατήσης φιλανθρωπότατε.

ι'

334^ν Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα, δώρησαί μοι τὴν μυστικὴν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος γέννησιν ὑπερφυᾶ, ἵν' οὕτως ὦ πνεῦμα, καὶ εἰδῶ καταλλήλως τὰ πνευματικά, καὶ γένωμαι τῶν σῶν ἀνεπισηφελῆς ἄγγελος, ἀναγγέλλων τὰς σωτηρίας μου τοῖς ἀδελφοῖς μου, || καὶ τὸ μετὰ σοφίας σου θαυμαστῆς ἐπὶ πᾶσιν ἔλεος. Ἐπειθ' οὕτω καὶ τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης ἀπογεώσας καὶ οἶονεὶ λεπτύνας εἰς φλόγα, λειτουργὸν με καὶ 35 παραστάτην τῆς ἀειλαμποῦς σου καὶ ἀπροσίτου δόξης ἀνάδειξον.

ια'

Ὁ θεμελιῶν τὴν γῆν ἐπὶ τὴν ἀσφάλειαν αὐτῆς, γενοῦ μοι Πάτερ θεμέλιος, ἵν' ἐπὶ σέ ἀσφαλῶς βεβηκῶς, τὰ εἰκότα καρποφορῶ.

ιβ'

Οὐ κλιθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ἡ γῆ· ἀλλ' οὐδ' ἐγὼ κλιθήσομαι οὐδαμῶς οὐδέποτε εἰς κακὸν Κύριε, εἰ σὺ θεμέλιον εἴης μοι καὶ ἐδραῖωμα.

ιγ'

40 Ἀβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτῆς· κάμοί γε δὲ γένοιτο ἡ ἄβυσσος τοῦ ἐλέους σου ὡς ἱμάτιον ἔνδυμα Ἰησοῦ.

ιδ'

Ἐπὶ τῶν ὁρέων στήσονται ὕδατα· ἐπὶ μὲν τοι νοῦν ὑψηλόπτην καὶ ὑψηγόρον τῶν σῶν, τὰ τῆς χάριτός σου νάματα στήσονται, ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ διατιθέμενα.

ιε'

45 Ἀπὸ ἐπιτιμήσεώς σου φεύζονται ἐκεῖνα τὰ ὕδατα, ἀπὸ ἐπιτιμήσεως τῆς δι' ἁμαρτίαν ὀργῆς σου, φεύ<ξ>ονται ἐφαμίλλως τὰ ρεῖθρα τῆς χάριτος· ἐκεῖνα ἀπὸ τῶν ὁρέων ἐν οἷς ἔστησαν, ταῦτα ἀπὸ μετεωροπόρου νοὸς διὰ Πνεύματος.

ις'

Ἀπὸ φωνῆς βροντῆς σου δειλιάσουσιν, ἐκεῖνα πάντως, νοήματα δὲ νοὸς ἐκπλαγήσονται καὶ συσταλῶσιν, ἀπὸ φωνῆς βροντῆς σου εὐαγγελικῆς.

ιζ'

335^ν Πάλιν τὰ ὕδατα, ἀναβαίνουνσιν ὄρη καὶ καταβαίνουνσι πεδία οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' εἰς τὸν τόπον ὃν || ἐθεμελίωσας αὐτά. Ὁμοίως καὶ τὰ θεῖα νοήματα τὰ ρεῖθρα τὰ ἐκ τῆς χάριτος· ἀναβαίνουνσιν ὄρη καὶ καταβαίνουνσι πεδία, ἀναβαίνουνσιν ὄρη τῇ ἀναβλέψει τοῦ τῆς δόξης ὕψους σου Ὑψιστε ἀναβάσεις ἐν καρδίαις ἁγίων

25 Ps. 103, 3. 27 Cf. Lev. 26, 12. 29–30 Ps. 103, 4. 30–31 Cf. Jn. 3, 6.
36 Ps. 103, 5. 38 Ibidem. 40 Ps. 103, 6. 42 Ibidem. 43–44 Cf. Ps. 83, 6.
45 Ps. 103, 7. 48 Ibidem. 50–51 Ps. 103, 8.

9

*Ходяй на крилу ветреню*¹¹, Господи, подай мне, Душелюбец, животворящее веяние Духа, чтобы, когда я любовью и ведением, словно крыльями души, с помощью [этого веяния] полечу к Тебе, Ты взошел на меня и *походил*¹² во мне, Человеколюбивейший.

10

*Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный*¹³, даруй мне таинственное превышестественное рождение от Твоего Святого Духа, чтобы я таким образом стал [и сам] духом¹⁴, и узрел сообразно духовное, и стал непогрешимым вестником Твоих [таинств], возвещая братьям моим о спасении моем и о Твоей милости ко всем и дивной премудрости. Затем, очистив [меня] так от земли огнем любви и как бы утончив в пламень, яви меня служителем и предстоятелем Твоей присноблистающей и неприступной славы.

11

*Основаяй землю на тверди ея*¹⁵, будь мне, Отче, основанием, чтобы, твердо взойдя на Тебя, я принес подобающий плод.

12

*Не преклонится в век века*¹⁶ земля: но и я не преклонюсь никогда и никак ко злу, Господи, если Ты будешь моим основанием и утверждением.

13

*Бездна яко риза одеяние ея*¹⁷; мне же да будет бездна милости Твоей, словно риза — одеянием Иисусовым.

14

*На горах станут воды*¹⁸, а на уме, высокосозерцающем и высоковозвещающем [тайны] Твои, станут потоки Твоей благодати, *восхождения*, полагаемые *в сердце*¹⁹.

15

*От запрещення Твоего побегнут*²⁰ те воды, от запрещення Твоего гнева за грех побегут равным образом потоки благодати: те — от гор, на которых стали, эти — от вознесенного Духом ума.

16

*От гласа грома Твоего убоятся*²¹ те [воды], конечно, а мысли ума изумятся и сокроются от гласа Твоего Евангельского грома.

17

Снова воды *восходят горы и нисходят поля*, не просто, но *в место, еже основал еси им*²². Подобным образом и божественные мысли — источники от благодати — *восходят горы и нисходят поля*: *восходят горы* воззрением на высоту славы Твоей, Вышний, полагая восхождения в

¹¹ Пс. 103, 3.¹⁴ См.: Ин. 3, 6.¹⁷ Пс. 103, 6.²⁰ Пс. 103, 7.¹² Ср.: Лев. 26, 12.¹⁵ Пс. 103, 5.¹⁸ Там же.²¹ Там же.¹³ Пс. 103, 4.¹⁶ Там же.¹⁹ Ср.: Пс. 83, 6.²² Пс. 103, 8.

σου διατιθέμενα, καὶ καταβαίνουνσι πεδία, τὴν συγκατάβασιν τῆς ἐνσάρκου
 55 οἰκονομίας σου, καὶ τὰ κατ' αὐτὴν ἰόντα ταπεινὰ μελέτην ποιούμενα. Καὶ ταῦτα
 δὲ κάκεῖνα κατὰ τρόπον θεμιτὸν ὡς ἐξ ἀρχῆς διὰ Πνεύματος παρέδωσαν οἱ τε
 προφῆται καὶ ἀπόστολοι ἐφ' οἷς ὡς ἐπὶ θεμελίοις ὠκοδόμησαν οἱ διδάσκαλοι,
 καὶ ἡ πίστις, καὶ τὰ κατ' αὐτὴν συνίσταται θεουργά, εἰς τὸν τόπον πάντως ὃν
 ἐθεμελίωσας αὐτὰ Κύριε.

ιη'

60 "Ὅριον ἔθου τὴν ἀσθενὴ ψάμμιον τῆς θαλάσσης ὕδασιν, ὃ οὐ παρελεύσονται τὰ
 ὕδατα, οὐδὲ ἐπιστρέψουσι καλύψαι τὴν γῆν· τοῖς μὲν τοι τῆς πιστῆς καρδίας
 διανοήμασιν, ὅριον ἔθου, τὴν πανσθενὴ τοῦ Πνεύματος διδασκαλίαν, ὃ οὐ
 παρελεύσονται νοήματα, νοοῦντα δῆθεν ἕτερον παρ' αὐτὴν. Ὅθεν οὐδὲ
 ἐπιστρέψουσι καλύψαι καὶ σκοτίσαι τὴν γῆν, ἥγουν τὴν καρδίαν, τὰ θεῖα
 65 τούτων διανοήματα καὶ φρονήματα· ἀλλ' ἡ γῆ αὐτῶν ἡ καρδία δηλαδὴ ἔσται
 καθαρὰ τε, καὶ τῷ ἡλίῳ τῆς δικαιοσύνης καταλαμπῆς.

ιθ'

335' Ὁ ἐξαποστέλλων πηγὰς μὲν ἐν φάραγι, δάκρυα δὲ ἐν ἐλλείψει πράξεως
 εἰς μετάνοιαν. Οὐ μὴν, || ἀλλὰ καὶ ἀνὰ μέσω τῶν ὁρέων, ἥτοι μεταξὺ
 θεωρητικῶν θείων ὑψωμάτων, διελεύσονται ὕδατα, δάκρυα ἀγάπης καὶ
 70 χαρᾶς. Ταῦτα δὲ ποτιοῦσι καὶ ζωογονήσουσι, πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, τὰς
 ψυχικὰς δυνάμεις δηλαδὴ, παινομένους πάντως τῇ γνώσει καὶ πρὸς Θεὸν
 ἀνατάσει καὶ διανοήσει. Καὶ οὐ μόνον δὲ ποτιοῦσι πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ
 ὥσπερ ἀποδέδοται, ἀλλὰ καὶ ἐρημικοὶ λογισμοί, τὰ κοσμικὰ καὶ τὸν τούτων
 75 ὄχλον φεύγοντες μακρά, ὡς ἂν τινες ἄντικρυς ὄναγροι, προσδέξονται εἰς
 τὸ θεραπεῦσαι τὴν δίψαν αὐτῶν, Θεὸν πάντως διψῶντων ὀπτάνεσθαι διὰ
 καθαρότητος ἐπιγινομένης τοῖς δάκρυσι. Ὅθεν ἐπ' αὐτὰ τὰ ὄρη τουτέστι, τὰ
 πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ αἱ ἀμέριμναι καὶ Πνεύματι ἀγόμεναι ἀπροσπαθεῖς καὶ
 οὐρανίων χρημάτων θεωρητικαὶ ψυχαὶ κατασκηνοῦσιν, οἷς ἄπαυστα κλαίουσι
 χαρμολυπούμεναι θαυμαστῶς.

κ'

80 Ἐκ μέσου τῶν ὡσανεὶ πετρῶν, ἰσχυρῶν καὶ θείων λογισμῶν δώσουσι φωνὴν
 θρηνοῦντων ἀκούουσιν· οὐ γὰρ ἐπὶ βραχὺ καὶ ἀμβλὺ κλαίουσι, καὶ μάλισθ'
 ὅσοι Θεοῦ καὶ τῆς βασιλείας ἐγγύς· Εὐλογημένος σὺ Ὑψιστε, ὃ ποτίζων καὶ
 ἀρδεύων ὄρη, μεγαλόφρονas καὶ ὑψινόας ψυχὰς μετεώρους καὶ γηϊνῶν
 85 αὐτοῦ.

κα'

336' Ἀπὸ καρποῦ καὶ γνώσεως τῶν ἔργων σου, χορτασθήσεται ἡ γῆ ἥγουν ἡ καρδία,
 ὁρῶσα ἐκ τούτων τὴν δόξαν σου· «χορτα||<σθή>σομαι» ἐν ἄλλοις καὶ γάρ
 φησιν «ἐν τῷ ὀφθῆναι μοι <τῇ>ν δόξαν σου».

53–54 Cf. Ps. 83, 6. 60–61 Ps. 103, 9. 66 Cf. Mal. 3, 20. 67 Ps. 103, 10.
 68–69 Ibidem. 70 Ps. 103, 11. 74–75 Ibidem. 76–78 Ps. 103, 12. 80 Ibidem.
 82–85 Ps. 103, 13. 86 Ibidem. 87–88 Ps. 16, 15.

сердцах²³ святых Твоих, и *нисходят поля*, снисхождение Воплощенного Домостроительства Твоего, творя поучением то смиренное, что сопутствует этому [снисхождению]. И то, и другое — подобающим образом, как от начала Духом передали пророки и апостолы, на которых, словно на основаниях, созидали учителя и составила вера и ее боготворящее [действие], конечно, *в месте, егоже основал еси им*, Господи.

18

Предел положил еси немощный песок водам морским, *егоже не прейдут* воды, *ниже обратятся покрыти землю*²⁴. Размышлениям же верного сердца *предел положил еси* всемогущее Духа учение, каковой [предел] *не прейдут* помышления — те, что помышляют что-либо иное, кроме [этого учения]. Потому *ниже обратятся покрыти* и омрачить землю, то есть сердце, божественные размышления и мысли таковых [верных], но земля их, а именно сердце, будет чистой и осиянной Солнцем Правды²⁵.

19

*Посылай источники в дебрех*²⁶, слезы же о оскудении деяния — в покаяние. Однако и *посреде гор*, то есть меж созерцательных божественных возвышений, *пройдут воды*²⁷, слезы любви и радости. А они *напаяют* и оживотворяют *вся звери сельныя*²⁸, разумеется — душевные силы, всячески утучняемые ведением и устремлением к Богу и размышлением. И не только *напаяют вся звери сельныя*, как сказано, но и пустынные помыслы, убегая далеко от мирских [дел] и [доставляемого] ими беспокойства, точно некие *онагри*, *ждут* исцеления *жажды*²⁹ их, жаждущих, конечно, узреть Бога посредством чистоты³⁰, порождаемой слезами. Потому *на тых*, то есть на горах, *птицы небесныя*, беспопечительные и ведомые Духом, беспристрастные и созерцающие небесные предметы души, *привитают*³¹, беспрестанно плачущие в дивном радостопечалии.

20

От среды будто бы *камения*, сильных и божественных помыслов, *дадут глас*³² слышащим рыдающих: ибо не на короткое время или слабо плачут, и особенно те, кто близ Бога и Царства. Благословен Ты, Вышний, *напаяй* и орошай *горы*, великие мыслью и высокие умом души, превознесенные и восставшие выше земных низменностей, *от превыспренних* и небесных видений *Своих*³³.

21

От плода и познания *дел Твоих насытится земля*³⁴, то есть сердце, от них созерцающее славу Твою. Ибо сказано в другом месте: *Насыщуся, вегда явитимися славе Твоей*³⁵.

²³ Ср.: Пс. 83, 6.

²⁶ Пс. 103, 10.

²⁹ Там же.

³² Там же.

³⁴ Там же.

²⁴ Пс. 103, 9.

²⁷ Там же.

³⁰ Ср.: Мф. 5, 8.

³³ Ср.: Пс. 103, 13.

³⁵ Пс. 16, 15.

²⁵ Ср.: Мал. 3, 20.

²⁸ Пс. 103, 11.

³¹ Пс. 103, 12.

κβ'

Ὁ ἐξανατέλλων χόρτον τοῖς κτήνεσι <καὶ> χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων·
 90 ἀληθῶς σὺ Κύριε τῷ διπλῷ τῆς ψυχῆς, διπλὴν καταλλήλως παρέχεις τροφήν·
 τῷ μὲν αὐτῆς ζωτικῷ καὶ παθητικῷ, ἰσχυρὰν τροφήν τὰς θείας σου ἐντολάς,
 δεομένας τῆς σῆς ἐπισκοπῆς καὶ τῆς δρόσου τοῦ Πνεύματος, ὡς ὁ χόρτος τῶν
 ἐξωθεν· τῷ μέντοιγε νοερῷ, ἰσχνῇ, καὶ θεωροῦντας ὀφθαλμοὺς ὠφελοῦσαν
 καὶ ψυχὴν τρέφουσαν, χλόην ὥσανεί, τὴν γνῶσιν σου, καθ' ὃ νοερὸν δουλικῶς
 95 λατρεύεις σοὶ ἐν ἀληθείᾳ καὶ πνεύματι ἄνθρωπος πᾶς.
 Ἐρ(ώτημα)· Ἀλλὰ τοῦ χάριν Κύριε οὕτω φιλοψύχως δίδως καταλλήλως
 τρέφεσθαι ψυχὴν;

κγ'

Τοῦ ἐξαγαγεῖν ἄρτον ἐκ τῆς γῆς. Ἐξ οὗ γὰρ τὸ ἅγιον ἐδεξάμεθα βάπτισμα,
 οἶόν τινα σπόρον ἐνῆκας ταῖς ἡμετέραις καρδίαις τὴν ζωοποιὸν χάριν
 100 τοῦ Πνεύματος, τὸν ἄρτον τὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, τὸ δῶρον τῆς πίστεως, ὃς
 κρυπτόμενος ἐν ταῖς γαίαις τῶν καρδιῶν ἡμῶν, διὰ θεωρίας καὶ πράξεως τῆς
 κατὰ σέ, ἥ ἐξ οὗ γε διδασκομένης, ἐξάγεις καὶ ἀναφαίνεις ἐσαυθὶς τοῦτον ἡμῖν
 ἐκ τῆς καρδίας ἀνιόντα ἡμῶν.

κδ'

Καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου· οἶνος τὸ τῆς ἀγάπης ἐμποιητικόν, ἡ
 105 χύσις τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. «*Ἡ ἀγάπη*» γάρ φησι «*τοῦ Θεοῦ*
ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν»·
 336^v ὁ λίαν γλυκὺς || ἅτε Πνεῦμα ζωοποιόν, καὶ διαφερόντως θερμόν, ἅτε Θεός,
 πῦρ γὰρ ὁ Θεός, καὶ ἐν ἡμῖν πνευματικῶς ἐγχεόμενος καὶ κινούμενος. Τότε
 τοίνυν ὡς ἄρτος, ζωοποιὸν ταμάλιστα καὶ τρόφιμον ἔχον τὴν δύναμιν τὸ
 110 Πνεῦμα ἐκ τῆς γῆς τῆς καρδίας ἡμῶν ἐξαγόμενον· καὶ οἶνος οἶόν τις ὡς εἴρηται
 σαφῶς φαίνεται αὐτό, εὐφραίνων καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ πράττοντος κατὰ τὰ
 ἀποδοθέντα τὰς ἐντολάς, ἃς ἐδίδαξας, καὶ θεωροῦντος τὰ περὶ σέ θεία καὶ
 ὑπερφυῇ.
 Οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ

κε'

115 Τοῦ ἱλαρῦναι εἵνεκα, θεωρητικῆς ψυχῆς πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ τῆς πνευματικῆς
 χρίσεως τὸν ἀποδοθέντα χόρτον ἥπερ εἴρηται ἀνατέλλεις καὶ τὴν χλόην. Καὶ τὸ
 οἶον θαυμάσιον, ὡς οὕμενον μόνον ἱλαρύνεις, ἀλλὰ καὶ ὁ

κς'

Ἄρτος ὃν ἐξάγεις ἐκ τῆς νοητῆς ἡμῶν γῆς ἡγουν τῆς καρδίας, οὐκ ἄτονον τὴν
 ἐκφέρουσαν τοῦτο γῆν ἢ καρδίαν ἐργάζεται, ὥσπερ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ἀλλὰ
 120 τοῦναντίον μὲν οὖν, *στηρίζει* καὶ βεβηκυῖαν ποιεῖ, καὶ παντὸς τοῦ κρείττονος
 μεταδίδωσι. Διὰ τοῦτο μακάριος ἐξ οὗ τῆς καρδίας ἐξάγεται ἀνιὼν ἀειβλύτως
 τὸ ζωοποιὸν Πνεῦμα, ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος· *στηρίζει* γὰρ ὁ ἄρτος οὗτος *καρδίαν*
ἀνθρώπου σχοῦσαν αὐτόν.

89 Ps. 103, 14. 95 Cf. Jn. 4, 24. 98 Ps. 103, 14. 100 Jn. 6, 32; cf. Ps. 77, 24;
 104, 40; Sap. Sal. 16, 20. 104 Ps. 103, 15. 105–106 Rom. 5, 5. 107 Cf. Jn. 6, 63.
 108 Cf. Deut. 4, 24; 9, 3; Hebr. 12, 29. 109–110 Cf. Ps. 103, 14. 110–111 Cf. Ps. 103, 15.
 115 Ps. 103, 15. 116 Cf. Ps. 103, 14. 117 Cf. Ps. 103, 15. 118 Cf. Ps. 103, 14.
 120 Ps. 103, 15. 122 Cf. Mt. 6, 11; Lc. 11, 3. 122–123 Ps. 103, 15.

22

*Прозабаяй траву скотом, злак на службу человеком*³⁶: поистине Ты, Господи, двоякости души соответственно двоякую подаешь пищу: её животной и страдательной [части] — твердую пищу, Твои божественные заповеди, требующие Твоего посещения и росы Духа, как *трав*а — внешним. Умной же [части] — нежную, и требующую созерцательных очей, и питающую душу, подобно *злаку*, — Твое познание, ибо умом рабски служит тебе в истине и Духе всякий человек.

Вопрос: Но чего ради, Господи, Ты так душелюбиво даешь соответствующим образом душу питаться?

23

*Извести хлеб от земли*³⁷. Ибо с тех пор, как мы приняли святое крещение, Ты, словно некое семя, вложил в наши сердца животворящую благодать Духа — *хлеб с неба*³⁸, дар веры, каковой [хлеб], таящийся в земле сердец наших, созерцанием и деянием, [угодными] Тебе, с тех пор, как мы научимся им, Ты *изводишь* и снова являешь его нам восходящим из сердца нашего.

24

*И вино веселит сердце человека*³⁹: вино, творящее любовь, изливание Духа в сердцах наших. Ибо сказано: *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам*⁴⁰. [Вино] весьма сладкое, как дух животворящий, и чрезвычайно горячее, как Бог, ибо Бог — огонь⁴¹, и в нас духовно изливаемое и движущееся. Итак, тогда, как хлеб, Дух, имеющий особенную животворящую и питательную силу, выводимый *от земли* сердец наших и, словно некое вино, как сказано, Он ясно является, *веселя сердце человека*, творящего, как изъяснено [выше], заповеди, которым Ты научил [его], и созерцающего божественное и превышеестественное, что окрест Тебя. Однако и

25

Ради того, чтобы *умастити лице* созерцательной души *елеем*⁴² духовного помазания, Ты *прозабавишь*, как сказано, упомянутую [выше] *траву и злак*⁴³. И что дивно, вовсе не только *умащаешь*, но и

26

Хлеб, который Ты *изводишь* из умной нашей *земли*⁴⁴, то есть сердца, не делает износящую его землю, или сердце, бессильной, как это [бывает] в чувственном [мире], но напротив, укрепляет и утверждает и передает ей всё самое лучшее. Поэтому блажен тот, из чьего сердца изводится, восходя и присноизливаясь, животворящий Дух, *Хлеб насущный*⁴⁵: ибо Этот Хлеб *укрепляет сердце человека*⁴⁶, принявшего Его.

³⁶ Ср.: Пс 103, 14.

³⁸ Ин. 6, 32; ср.: Пс. 77, 24; 104, 40; Прем. 16, 20.

⁴⁰ Рим. 5, 5.

⁴² Пс. 103, 15.

⁴⁵ Ср.: Мф. 6, 11; Лк. 11, 3.

⁴¹ Ср.: Втор. 4, 24; 9, 3; Евр. 12, 29.

⁴³ Ср.: Пс. 103, 14.

⁴⁶ Ср.: Пс. 103, 15.

³⁷ Там же.

³⁹ Пс. 103, 15.

⁴⁴ Ср.: Там же.

κζ'

Χορτασθήσονται τὰ ξύλα τοῦ πεδίου, καὶ κέδροι τοῦ Λιβάνου ἃς ἐφύτευσας.
 125 *Πεδίον* καὶ *Λίβανος*, εἶεν ἄν, τὸ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ ὕπτιον, καὶ τῆς
 337' δόξης τὸ ὑψηλόν, ἃ μάλιστα ἐμφαίνειν ἡ χάρις πέφυκε κατακόρως οἰονεῖ
 φάναι, ἐν τῇ ἐνσάρκῳ τοῦ Λόγου οἰκονομία καὶ τοῖς λόγοις καὶ νόμοις ||
 <τῆς> κτίσεως. Χορταζόμενα ξύλα δὴ καὶ κέδροι, νοήματα <δη>λονότι καὶ
 θεωρήματα ἀμφοτέρων γνώσεων.

κη'

130 <Εκ>εἴ, ἡγουν ἐν ταῖς δυσὶν ὁράσεσι, τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγάπης, *στρουθία*,
 ψυχαὶ ἀγόμεναι πνεύματι, καὶ τοῖς γηϊνοῖς μὴ προσπάσχουσαι, ἀπόλυται καὶ
 ἀπέρिटτοι, ἐννοσσεύσουσι καὶ ἐνοικήσουσι, διὰ τὸ εὐπετέες τοῦ τὰ ἄνω φρονεῖν
 καὶ ζητεῖν διὰ Πνεύματος.

κθ'

Τοῦ ἐρωδιοῦ, διδασκάλου ἀγομένου Πνεύματι, τοῦ προϊόντος ἐκ στόματος αὐτοῦ
 135 τὰ ἡδύπονα καὶ θεοφθογγα τοῦ Πνεύματος λόγια εἰς πολλῶν καταρτισμόν,
 ἡ κατοικία καὶ ἐπίμονος ἐργασία, ἡγεῖται καὶ προάρχει αὐτῶν θεωρητικῶν τε
 καὶ γνωστικῶν. Πάντων γὰρ ἡγεῖται αὐτῶν ὁ τῶντι διδάσκαλος. Ἐπεὶ γοῦν
 εἰς διδάσκοντας καὶ διδασκομένους ἡ θεία ἐκκλησία τελεῖ, διὰ τοῦτο ὁ ἅγιος
 λόγος, διπλᾶς ἀπονέμει τούτοις καὶ τὰς εἴτε καταστάσεις, εἴτε ἐνεργείας χρῆ
 140 λέγειν, λέγων.

λ'

Ὅρη τὰ ὑψηλά, τὰ περὶ Θεὸν δηλαδὴ ὑψηλὰ θεωρούμενα καὶ θεολογούμενα,
 τοῖς διορατικοῖς καὶ κούφοις τοῖς νοητοῖς ἄλμασι καὶ ταχέσιν εἰς τὸ τὰς
 τῶν διωκόντων ἀποφεύγειν λαβὰς, καὶ φρόνημα ἔχουσιν ἀπροσπαθῆς καὶ
 ἀπέριττον, πρὸς δέ, καὶ μετέωρον, ἅτε τισὶ νοητοῖς ἐλάφοις, καὶ οὐ πᾶσιν ἀπλῶς
 145 καὶ τοῖς τυχοῦσιν ἀποκεκλήρωται. Τοῖς μέντοιγε σμικροῖς τὴν πνευματικὴν
 337' ἡλικίαν, καὶ κατεπτηχόσι λίαν ἅτε *λαγωοῖς*, διὰ προσευχῆς *καταφυγῇ* ||
 γίνεται διωκομένοις ἡ πέτρα ἡγουν ὁ Χριστός.

λα'

Ἐποίησας *σελήνην*, νοῦν φωτοειδῆ δεχόμενον ἐξ ἡλίου τοῦ νοητοῦ φῶς
 πνευματικόν.

λβ'

150 *Εἰς καιρούς*, δηλον δ' ὅτι εἰς ἀλλοιώσεις· οὐ γὰρ δὴ αἰεὶ ὡσαύτως τὰς
 φωτοχυσίας ἄνωθεν ὁ νοῦς παραδέχεται, ἀλλὰ τότε μὲν ἀμυδράς, ἄλλοτε δὲ
 φανότερον.

λγ'

Ὁ ἥλιος ἔγνω ὁ νοητὸς τὴν δύσιν αὐτοῦ· τὴν ἐν ψυχαῖς ἀγίαις κρυφίονυστον
 ἐπιδημίαν. Οὐδὲ γὰρ ἀκρίτως ἢ ἀλογίστως φωτίζει τοὺς ἐν οἷς ἂν εἰς καρδίαν
 155 εἰσδύνει· *φωτίζει* γὰρ *πάντα ἄνθρωπον* οὐχ ἁπαξαπλῶς, ἀλλὰ τὸν ἐρχόμενον
 εἰς τὸν κόσμον.

124 Ps. 103, 16. 130, 132 Ps. 103, 17. 132 Cf. Col. 3, 2. 134, 136 Ps. 103, 17.
 141, 144 Ps. 103, 18. 146–147 Cf. Ps. 103, 18. 148 Ps. 103, 19. 150 Ibidem.
 153 Ibidem. 155–156 Jn. 1, 9.

27

*Насытятся древа польская и кедры Ливанстии, ихже еси насадил*⁴⁷. Поле и Ливан — это как бы равнина благодати Божией и высота славы [Его], которые благодать обычно являет наиболее изобильно, так сказать, в Домостроительстве Воплощения [Бога] Слова и в логосах и законах твари. *Насыщающиеся же древа и кедры* — это, конечно, помышления и созерцания обоих [этих видов] ведения.

28

Тамо, то есть в двух видениях — славы Божией и любви, — *птицы*, души, водительствоваемые Духом и не страдающие пристрастием к земному, отрешенные и свободные от всего излишнего, *вознездытся*⁴⁸ и вселятся благодаря легкости *мудрствовать* и искать *горняя*⁴⁹ посредством Духа.

29

Еродиево, — учителя, водимого Духом, производящего от уст своих сладкоуханные богогласные речения Духа для исправления многих, — *жилище предводительствует* и начальствует *ими*⁵⁰, созерцательными и сподобившимися ведения. Ибо всеми предводительствует истинный учитель. Итак, поскольку Божественная Церковь состоит из учащих и обучаемых, потому святое Слово двоякие подразделяет им и состояния или действия, как бы их ни надлежало называть, говоря:

30

Горы высокия, разумеется, то высокое окрест Бога, что созерцается и богословствуется, пронизательным, и легким в умных прыжках, и быстрым, чтобы убежать от сетей гонящихся [за ними], и имеющим беспристрастное и чуждое всего лишнего, а к тому же еще и возвышенное мудрование, словно неким мысленным *еленем*⁵¹. И не всем просто и кому придется уделено, а малым по духовному возрасту и весьма пугливым, подобно *зайцам*, когда за ними гонятся, через молитву прибежищем становится *камень*⁵², то есть Христос.

31

*Сотворил еси луну*⁵³, ум световидный, получающий от умного Солнца свет духовный.

32

*Во времена*⁵⁴ — очевидно, в изменения; ибо ум, конечно, не всегда одинаково приемлет свыше светоизлияния, но иногда неотчетливо, иногда яснее.

33

Умное *Солнце позна запад свой*⁵⁵, сокровенно-таинственное явление в святых душах. Ибо не безрассудно и не неразумно просвещает Оно тех, в чьи сердца заходит. Ибо *просвещает всякого человека* не просто, но *грядущего в мир*⁵⁶.

⁴⁷ Пс. 103, 16.⁴⁸ Ср.: Пс. 103, 17.⁴⁹ Ср.: Кол. 3, 2.⁵⁰ Ср.: Пс. 103, 17.⁵¹ Ср.: Пс. 103, 18.⁵² Ср.: Там же.⁵³ Пс. 103, 19.⁵⁴ Там же.⁵⁵ Там же.⁵⁶ Ср.: Ин. 1, 9.

λδ'

Ἔθου σκότος, καὶ ἐγένετο νύξ. Ἔτερον σὺ σοφῶς ἔθου ἐξ ἄρ' ἀγαθότητος, σκότος δηλονότι ἀποκρυφῆς σου, ἵν' οὕτως ὁ ἄνθρωπος ἄτε δῆπουθεν νουνεχῆς καὶ τὸ νοεῖν ἔχων πεφυκός, νοῆ μὲν τὰ σὰ καὶ περὶ αὐτὰ νοερώς καὶ
 160 περιπολῇ καὶ τέρπηται· οὐκ ἔχη δὲ εὔρεσιν σὴν, ἀλλὰ ζητῇ τὸ πρόσωπόν σου διαπαντός, φλεγόμενος τῷ περὶ σοῦ ἔρωτι καὶ ἀνατεινόμενος, καὶ μηδαμοῦ στάσιν εὐρηκῶς ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ τῆς σῆς ἐπιγνώσεως, ἢ πρὸς τὸ χερίστον ἐκπέσῃ τῆς ἀλαζονείας κακόν, ἢ κόρον σχῇ διὰ τὸ εὐμαρὲς τῆς κτήσεως. Σὺ μὲν οὖν ὅσον εἰκάσαι, ταύτη γε ἔθου σκότος ἀποκρυφῆς σου· διὰ μέντοιγε τὴν
 165 ἄνοιαν ἡμῶν καὶ ἀμέλειαν, ἐγένετο φεῦ νύξ, ἀγνωσίας καὶ τελείας ἀορασίας καὶ κακοπραγίας ὑπόθεσις.

Ἐντεῦθεν,

λε'

338' Ἐν αὐτῇ τῇ τῆς ψυχῆς ἀγνωσία καὶ κακοπρα||<γία, τῇ ν>υκτὶ τῇ πανδείνῳ, διελεύσονται πάντα τὰ θηρία <τοῦ> δρυμοῦ, οἱ δαίμονες, θηριοειδῶς ἡμῖν
 170 ἐπιτιθέ<μ>ενα, καὶ ἐπιέναι ἀγρίως καὶ ἀνημέρως σπεύδοντα, καὶ <τὸν> ἐντὸς ἡμῶν ἄνθρωπον διὰ τῶν παθῶν ὥσανεὶ δι' ὁδόντων <δει>νῶν ἐσθίειν ἐφιέμενα κακῶς. Δρυμοῦ δέ, διὰ τὸ ἐξ <ἀ>φανῶν καὶ ἀκάρπων πραγμάτων προσβάλλειν ὡς ἐνὶ λάθρᾳ, καὶ τοῦ θείου παραδείσου σχῆμα μόνον κατὰ πλάνης τρόπον ἐπιδεδειγμένων, ἐχόντων δὲ ἀληθῶς μηδὲν τῶν καρπῶν, ἀλλὰ
 175 πυρὸς τυγχανόντων εὐλογος ὕλη. Οὐ μὴν, ἀλλὰ καὶ

λς'

Σκύμνοι, οἱ ἐπικρατέστεροι τουτέστι τῶν παθῶν δαίμονες, τάχα ὑπερηφανίας καὶ ἀπιστίας, οὐχ ἀπλῶς διέρχονται δι' ἀγνωσίας καὶ κακοπραγίας, ἀλλ' ὠρυόμενοι τῷ σφοδρῷ τῆς μάχης, τοῦ ἀρπάσαι, τρόπῳ δὴ λήθης, καὶ ζητῆσαι
 180 τρόπῳ ἀγνοίας, τοὺς παρὰ τῷ Θεῷ γνωστικῶς καὶ ἀλήστως εἶναι διηνεκῶς ἐπιμελουμένους, εἰς βρώσιν αὐτοῖς τοῖς μιανοῖς καὶ ἀφανισμόν τὸν ἀπὸ Θεοῦ καὶ ὄλεθρον. Ἀλλὰ βαβαὶ τοῦ τῆς θαυμαστῆς σου προνοίας θαύματος Θεέ, τὴν φιλανθρωπίαν ἀνυπερβλήτε! Ἐπεὶ γὰρ ἡ ἐκ τῶν φαινομένων νοητὴ σου καὶ ἐφικτὴ ἐπίγνωσις καὶ τὸ κατὰ σὲ σκότος, εἰς νύκτα διέστρεψεν ἥπερ ἔφθην εἰπὼν ἡ νωχελῆς ἡμῶν ἄνοια, δευτέρας καὶ ὑψηλοτέρας ἐπιγνώσεως ὁδὸν
 338' 185 ἡμῖν ἐξαισίας προὔτεινες τὸ τῆς ἐνσάρκου || οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς σου μέγα καὶ φοβερόν μᾶλλον με<ν> οὖν ἡδύτατον καὶ ἀγάπης καὶ ἐνώσεως πληρέστατον μυστήριον. Καὶ

λζ'

Ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, καὶ αὐτίκα ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ τῆς θεώσεως δώρου καὶ τῆς χάριτος, συνήχθησαν ἡμῖν οἱ πρὶν πειραταὶ καὶ δαίμονες
 190 ἐπιόντες, καὶ εἰς τὰς μάνδρας αὐτῶν, καρδίας μὴ παραδεξαμένας ἢ χρῆ τὴν τοῦ ἡλίου αὐγὴν, διὰ τὸ περὶ τὴν τῶν νυκτερινῶν ἔργων σχέσιν περιπαθῇ,

157 Ps. 103, 20. 157–158 Cf. Ps. 17, 12. 160 Cf. Ps. 26, 8. 164 Cf. Ps. 17, 12.
 165 Ps. 103, 20 168–169 Ibidem. 176, 178–180 Ps. 103, 21. 188 Cf. Mal. 3, 20.

160 ἔχη] ἔχει 169 θηριοειδῶς] θηριοειδῶς 188 ἐκ] s.l.

34

*Положил еси тьму, и бысть ночь*⁵⁷. По благодати же [Своей] Ты премудро положил другую тьму, а именно — *закрова*⁵⁸ Твоего, чтобы таким образом человек, как наделенный умом и свойством разумевать, уразумевал Твое и размышлял об этом умно и радовался; и не обретал бы Тебя, но постоянно искал *Лица Твоего*⁵⁹, воспламеняемый окружающим Тебя рачением, и устремляясь ввысь, и нигде не находя в настоящей жизни прекращения познания Твоего, если не отпадет в наихудший порок кичения или не пресытится из-за легкости стяжания. Итак, Ты, насколько можно догадаться, таким образом *положил тьму закров Своей*⁶⁰. И вот, из-за нашего безумия и нерадения *бысть*, увы, *ночь*⁶¹, причина неведения, и совершенного невидения, и злодеяния. Итак,

35

В этом неведении и злодеянии души, в [этой] вселютой ночи, *пройдут вси зверие дубравнии*⁶², бесы, зверовидно нападающие, и стремящиеся дико и неукротимо наброситься на нас, и вожделеющие посредством страстей, словно лютыми зубами, злодейски пожрать нашего внутреннего человека. *Дубравнии* же потому, что нападают от сокрытых и бесплодных дел, насколько возможно, тайно, — [от дел], являющих, по образу действия прелести, лишь образ божественного Рая, на самом же деле не имеющих никаких плодов, но представляющих собой вещество, [предназначенное в пищу] огню. Но еще и

36

Скимни, то есть наиболее сильные демоны страстей, возможно, гордости и безверия, не просто проходят, неведением и злодеянием, но *рыкающе* мощью брани, *восхитити*, с помощью забвения, и *взыскати*, с помощью неведения, сущих *от Бога*, непрестанно пекущихся о том, чтобы пребывать в познании, без забвения, в *пищу себе*⁶³, скверным, и в отлучение от Бога и погибель. Но — о дивное чудо Твоего промысла, Боже, непревзойденный в человеколюбии! Ведь, хотя умное и достижимое из явлений Твое познание и тьма, что окрест Тебя, превращены в ночь, как я уже сказал, нашим немощным неразумием, ты предлагаешь нам путь второго, более высокого и необычайного познания — великое и страшное [таинство] Домостроительства Воплощения Твоего Единородного [Сына], лучше же [сказать] — сладостнейшее и полнейшее таинство любви и единения. И

37

*Возсия Солнце Правды*⁶⁴, и тотчас от силы дара обожения и благодати *собрашися* разбойники и бесы, прежде нападавшие на нас, и *в ложах своих*, в сердцах, не принявших, как подобает, солнечную зарю из-за при-

⁵⁷ Пс. 103, 20.⁵⁸ Ср.: Пс. 17, 12.⁵⁹ Ср.: Пс. 26, 8.⁶⁰ Ср.: Пс. 17, 12.⁶¹ Ср.: Пс. 103, 20.⁶² Пс. 103, 20.⁶³ Ср.: Пс. 103, 21.⁶⁴ Ср.: Мал. 3, 20.

κοιτασθήσονται· οὐκ ἔτι δ' ἐν ἡμῖν, παραδεξαμένοις τὴν εὐαγγελικὴν ἀκτῖνα καὶ τῷ φωτὶ χαίρουσι τοῦ Χριστοῦ.

λη'

195 Ὅθεν, οἱ μὲν ἀπειθεῖς τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς κατ' αὐτὸ χάριτος κοίτας καὶ μάνδρας ἐν αἷς φύλον δαιμόνιον ἀναπέπαιται ἀκολουθῶς ἔχουσι τὰς καρδίας αὐτῶν. Ὁ μέντοιγε ἄνθρωπος, ὁ τὰ ἄνω θεωρῶν, καὶ περισκοπούμενος ἢ χρὴ τὰ οὐράνια, ὁ πιστός, ὀπίσω κατὰ τὸ εἰκὸς τῶν πιστευομένων ἰὼν ὄντων ὑπὲρ νοῦν, καὶ μὴ τὰ ἑαυτοῦ πεφυκότες τὰ τηρῶν καὶ γιγνόμενα, ἀλλ' ἔξω ἑαυτοῦ ταύτῃ γινόμενος, τφόντι ἐξελεύσεται ἐπὶ τὸ ἔργον τοῦ ἡλίου αὐτοῦ τοῦ νοητοῦ.
200 ἐπὶ τὴν πίστιν τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τὴν θεωρίαν τῆς θείας οἰκονομίας, καθ' ἣν ὁ σεσαρκωμένος τὸ ἔργον τετελειωκέναι λέγει τοῦ Πατρὸς Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς.

λθ'

339' Καὶ ἐπὶ τὴν ἐργασίαν αὐτοῦ πάλιν τοῦ ἡλίου, τὴν κοινὴν δηλαδὴ τῆς θεώσεως χάριν, καθ' ἣν ἀπαξᾶπλως πᾶς ὅστισοῦν πιστὸς κοινωνὸς θείας παρὰ || δόξαν
205 ἀποκαθίσταται φύσεως. Καὶ τοῦτ' ἔσται αὐτῷ, ἡγουν, τό, «ἐξελεύσεται», ἕως ἐσπέρας, τοῦ περάματος τῆς ἐνθάδε ζωῆς. Αἰεὶ καὶ γὰρ ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος, ὁ τῶν ἄνω θεωρός, τρισὶ γενικαῖς ταύταις ὑπερφνέσιν ὁράσει θεωρεῖ τὰ θεῖα καὶ πνευματικά, τὰ πολλὰ συμπύσσωσιν εἰς κατάστασιν ἐνοειδῆ, ἐν τῇ μετοχῇ τοῦ τὸν νοῦν ἐνίζοντος Πνεύματος.

μ'

210 Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου Κύριε, τὰ τε ἐν τῇ κτίσει, τὰ τε ἐν οἰκονομίᾳ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἡμῶν, καὶ τὰ τῆς εἰς πάντας πιστοὺς χύσεως τοῦ Πνεύματος.

μα'

215 Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας καὶ ταῦτα, κάκεῖνα· καὶ ὅτι ἀπὸ τῶν ἡττόνων εἴθ' οὕτως ἀπὸ τῶν κατὰ σὲ μειζόνων ἔλκεις ἡμᾶς εἰς τὴν σὴν ἀγίαν ἐπίγνωσιν τε καὶ ἔνωσιν. Ἡ μὲν γὰρ ὀρωμένη κτίσις, τὰ ἐνδοξά σου μᾶλλον κηρύττει καὶ φοβερὰ, ἡ δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς σου ἡμῖν παρουσία, καὶ ἡ χύσις τοῦ Πνεύματος, τὴν ἄφατον ἣν ἔχεις ἀγάπην περὶ ἡμᾶς, ὅτι ἡνώθης τοσοῦτον ἡμῖν, ὅπερ πάνυ τοι σφόδρα ἐπαγωγὸν τοῖς πιστεύουσιν ὄν τυγχάνει, καὶ ἀπλῶς φάναι ἐπιστρεπτικόν τε καὶ θεουργόν. Ὅντως δὴ λίαν ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, καὶ πάντα ἐνδοξά καὶ ἐν σοφίᾳ ἐποίησας Κύριε.

188–190, 192 Ps. 103, 22. 196, 199 Ps. 103, 23. 201–202 Cf. Jn. 17, 4.
203 Ps. 103, 23. 204–205 Cf. 2 Petr. 1, 4. 205–206 Ps. 103, 23. 210 Ps. 103, 24.
212 Ibidem. 218–219 Cf. Ps. 103, 24.

страстной привязанности к ночным делам, *лягут*⁶⁵; но не в нас, принявших евангельский луч и радующихся свету Христову.

38

Потому-то не покоряющиеся Евангелию и его благодати, как следствие, имеют сердца свои *ложжами* и *логовищами*, в которых почивает бесовское племя. *Человек* же, созерцающий горнее и рассматривающий, как подобает, небесное, верующий, как следует, идущий вслед за тем, чему он верует, за сущим превыше ума и хранящий не то, что присуще ему и привычно, но будучи, таким образом, вне себя, поистине *изыдет на дело*⁶⁶ своего умного Солнца, — веру в Воплощение и на созерцание Божественного Домостроительства, согласно которому Воплотившийся говорит, что Он совершил на земле дело Бога Отца⁶⁷.

39

*И на делание*⁶⁸ Его — снова Солнца, разумеется, общую благодать обожения, благодаря которой всякий верующий становится удивительным образом причастником божественного естества⁶⁹. И это, то есть «изыдет», будет ему *до вечера*, до конца здешней жизни. Ибо истинный человек, созерцатель горнего, всегда созерцает божественное и духовное в этих трех главных превышеестественных видениях, собирая многое в единовидное состояние в причастии единящего ум Духа.

40

*Яко возвеличишися дела Твоя, Господи*⁷⁰, [соделанные] в творении, в Домостроительстве Господа нашего Иисуса и в излиянии на всех верных Духа.

41

*Вся премудростию сотворил еси*⁷¹: и то, и другое; и как от меньшего, так и от большего, [совершенного] Тобою, Ты привлекаешь нас к Твоему святому познанию и единению [с Тобой]. Ибо видимая тварь явно проповедует славные и страшные [дела] Твои, а явленное нам Воплощение Твоего Единородного [Сына] и излияние Духа — несказанную любовь Твою к нам, ибо Ты настолько соединился с нами, что весьма и весьма притягательно и для верующих и, просто сказать, вожделенно и боготворно. Поистине, весьма *возвеличишися дела Твоя*, и *вся преславно и премудростию сотворил еси, Господи!*⁷²

⁶⁵ Ср.: Пс. 103, 22.

⁶⁶ Ср.: Пс. 103, 23.

⁶⁷ Ср.: Ин 17, 4.

⁶⁸ Ср.: Пс. 103, 23.

⁶⁹ Ср.: 2 Пет 1, 4.

⁷⁰ Пс. 103, 24.

⁷¹ Там же.

⁷² Ср.: Пс. 103, 24.

Titus Bostrensis. Contra Manichaeos libri IV Graece et Syriace cum excerptis e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis / Ed. P.-H. Poirier, A. Roman, Th. S. Schmidt, E. Crégheur, J. Declerck. Turnhout: Brepols, 2013. (CCSG; 82). clv, 427 p.

Около 362–364 гг. епископ города Бостра (современная юго-западная Сирия) по имени Тит пишет полемический трактат против манихейства. Тит Бострийский (ум. ок. 364–378) известен в связи с суровым посланием императора Юлиана Отступника в его адрес и рядом богословских сочинений, из которых до нашего времени, помимо *Contra manichaeos* (CPG. 3575), дошли фрагменты еще нескольких текстов: комментариев на Евангелие от Луки (CPG. 3576) и проповедь на праздник Богоявления (CPG. 3578). Проповедь на неделю ваий (CPG. 3580), приписываемая Титу в рукописях, считается неподлинной, хотя именно благодаря этому произведению имя Тита стало известно в славянском мире. Так, например, славянским переводом этой проповеди пользовался свт. Кирилл Туровский.

Трактат *Contra manichaeos* в содержательном плане представляет собой своеобразный диптих: в первых двух книгах (в сир. переводе *mēmṛē*) полемика с манихизмом идет на философско-диалектическом уровне (сам Тит использует термин *κοινὰ ἔννοια*, «общие понятия»), а в третьей и четвертой — на богословско-экзегетическом. Таким образом, если в первой части опровергается манихейское учение о двух первоначалах, материи, причине творения мира, происхождении зла, свободе человека без каких бы то ни было отсылок к Священному Писанию, то во второй части автор уже полемизирует с манихейской интерпретацией определенных мест Ветхого и Нового Заветов, доказывая, в частности, единство двух частей Библии, правильное понимание слов «Христос» и «Утешитель».

Основной целью полемики Тита является стремление продемонстрировать иррациональный, «варварский» характер манихейского учения: если в первой части трактата это достигается через указание на противоречие манихейских взглядов общепринятым рациональным принципам философии и логики, то во второй части автор демонстрирует, что манихеи сознательно искажают смысл Писания, когда вырывают определенные фрагменты, не принимая во внимание взаимосвязи с контекстом. Исследователи предполагают, что двухчастная структура трактата *Contra manichaeos* была связана с разной целевой аудиторией. Так, если третья и четвертая книги были адресованы христианам, то первая и вторая книги были направлены против язычников. Тем не менее как в первом, так и во втором случае речь шла о противостоянии прозелитической активности манихейства.

Полторы сотни цитат из манихейских текстов, встречающиеся в трактате, однозначно указывают на то, что его автор был знаком с манихейским учением из первоисточников, которые должны были быть доступны ему на греческом языке. Тем не менее следует подчеркнуть, что на сегодняшний день сами источники, использованные и цитированные Титом, не были достоверно идентифицированы по причине уничтожения большого числа памятников манихейской письменности (ими могли быть как тексты самого Мани, так и произведения его ученика Адды, главы западной миссии, которая охватывала и территорию Сирии).

С именем Адды, ученика Мани, вероятно, связано не только появление трактата Тита, но и его сирийского перевода. Как было кратко упомянуто выше, Адда был проповедником учения Мани и распространил свою деятельность, в частности, на сиромесопотамский регион, одним из центров которого был город Эдесса. Эклектический характер учения Мани, а также заложенная в учение способность к ассимиляции элементов локальных религий обеспечили проповеди Мани и его учеников повсеместный успех. Известно, что в Эдессе уже при жизни Мани существовала манихейская община. В течение III–IV вв. манихейство стало одной из доминирующих конфессий в регионе, послужившем в свою очередь базой для дальнейшего распространения учения на запад (в частности, в Византийскую империю).

Опасность прозелитизма подталкивала лидеров местных христианских общин к поиску средств борьбы с манихейским учением и проповедью. Так, например, полемика с манихейством является одной из важнейших тем наследия Ефрема Нисивинского (прп. Ефрема Сирина), посвятившего данной проблематике целый ряд произведений, написанных им после переезда в 363 г. в Эдессу. Неудивительно, что трактат Тита Бострийского был встречен с большим интересом местными христианами и был быстро переведен на сирийский. Уникальный список сирийского перевода *Contra manichaeos* (British Library, Add. 12150) 411 г. является древнейшей датированной сирийской рукописью. Поскольку нет оснований предполагать, что это автограф, следует ориентировочно отнести создание перевода ко 2-й половине IV столетия. Таким образом, сирийский перевод был выполнен практически непосредственно после появления самого греческого текста; не исключено, что в это время Тит еще был жив. Столь удивительная поспешность в создании сирийского перевода скорее всего связана с напряженной ситуацией, вызванной распространением манихейства в среде арамеоязычных общин. Упомянутая сирийская рукопись дает еще одно указание, важное для локализации создания сирийского перевода. Так, писец Иаков сообщает, что рукопись была переписана в Эдессе.

Хотя о раннем периоде истории христианства в Эдессе нам практически ничего не известно (важнейший источник, «История Аддая» является памятником V в. и его историческая ценность для ранней исто-

рии христианства в Эдессе была отвергнута), несомненным является тот факт, что по крайней мере с IV в. этот город был основным центром христианства в регионе, так как именно диалект Эдессы стал литературным языком арамеоязычных христиан. Таким образом, представляется весьма закономерным, что перевод *Contra manichaeos* Тита Бострийского (равно как и иных текстов, входящих в состав упомянутой рукописи Британской Библиотеки¹) был осуществлен в Эдессе. Но стоит повторить, что данная гипотеза во многом основана на отсутствии сведений об иных интеллектуальных центрах, которые, несомненно, существовали.

Таким образом, текст трактата *Contra manichaeos* является ценным источником по истории христианства в его взаимоотношениях с язычеством и манихейством в Сирии в середине III в. В не меньшей степени трактат важен и для истории манихейства, большинство оригинальных сочинений которого на сегодняшний день утрачено. Философские и богословские основы учения Тита Бострийского дают возможность проследить ранний этап антиохийской традиции. Сирийский перевод, в свою очередь, замечателен как ранний письменный памятник сирийского христианства, свидетельствующий об угрозе манихейской проповеди в среде арамеоязычных христиан. Сирийский перевод *Contra manichaeos* дает важный материал для изучения переводческой активности и понимания особенностей переводов с греческого во 2-й половине IV в. Сегодня все указанные аспекты значения трактата можно исследовать во всей полноте благодаря прекрасному изданию в серии «Corpus Christianorum», которое и является предметом настоящей рецензии. Греческий² и сирийский³ тексты были доступны ранее, но данное издание содержит существенно усовершенствованный греческий текст, синоптически расположенный с сирийским переводом. Предельно аккуратно подготовленное издание отныне будет основным, и именно к этому изданию должны будут обращаться все заинтересованные читатели⁴.

Следует сказать несколько слов об авторах и редакторах настоящего издания. Во главе проекта стоит профессор факультета богословия и религиоведения университета Лаваль (Канада) Поль-Юбер Пуарье (Paul-Hubert Poirier), выдающийся специалист по раннехристианской письменности Христианского Востока, гностицизму и манихейству. В контексте данной рецензии, пожалуй, будет не бесполезно указать на основные его публикации, посвященные Титу Бострийскому⁵. С середи-

¹ *Recognitiones* (CPG. 1015 (5)) Псевдо-Климента, *Theophania* (CPG. 3488), *De martyribus Palaestinae* (CPG. 3490) и *Laudatio martyrum omnium* (CPG. 3493) Евсевия Кесарийского.

² *De Lagarde P. Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt Graece*. B., 1859.

³ *De Lagarde P. Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor Syriace*. B., 1859.

⁴ Ссылки должны быть оформлены по следующей формуле: <книга, глава, строка>.

⁵ *Poirier P.-H., Sensal C. Du grec au syriaque: quelques réflexions sur la version syriaque du Contra Manichaeos de Titus de Bostra // V Symposium Syriacum, 1988 / Ed. R. Lavenant. Roma, 1990. (OCA; 236). P. 307–319; Poirier P.-H. Le Contra manichaeos de Titus de Bostra //*

ны 80-х гг. Пуарье начал работать над французским переводом трактата, однако работу пришлось прервать в 1990 г. из-за других проектов. И только в 2004 г. ученому удалось вернуться к работе, однако в значительно видоизмененном формате, который предполагал подготовку нового критического издания греческого и сирийского текстов, а также их перевод. Сам Пуарье, помимо общего редактирования, отвечал за подготовку сирийского текста, в чем ему помогал Эрик Крэгёр (Eric Crégheur), известный своими исследованиями по коптским и сирийским источникам гностицизма⁶. Издание греческого текста было подготовлено филологами-классиками Агат Роман (Agathe Roman) и Томасом Шмидтом (Thomas S. Schmidt). А. Роман занималась изучением Фукидида и преподает греческий язык в университете Квебек в Монреале⁷, а Т. Шмидт состоит профессором классической филологии в университете Фрибур (Швейцария) и является специалистом по Второй софистике, папирологии и Плутарху⁸. Изданием фрагментов из флорилегия *Sacra parallela* книга обязана Хосе Деклерку, одному из редакторов серии «Corpus Christianorum» и издателю целого ряда греческих патристических текстов⁹.

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Vol. 98. 1991. P. 366–368; *Idem*. Le Contra manichaeos de Titus de Bostra // *Ibid*. Vol. 99. 1992. P. 325–326; *Idem*. Une première étude du Contra manichaeos de Titus de Bostra // Laval théologique et philosophique. Vol. 61. 2005. P. 355–362; Lavoie J.-M., Poirier P.-H., Schmidt Th. S. Les Homélie sur l'Évangile de Luc de Titus de Bostra // The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser / Ed. L. Di Tommaso, L. Turcescu. Leiden, 2008. (The Bible in Ancient Christianity). P. 253–285; Poirier P.-H. L'identification des citations et matériaux manichéens dans le Contra manichaeos de Titus de Bostra. Quelques considérations méthodologiques // Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des séances de l'année 2009. Vol. III. P., 2009. P. 1657–1684; *Idem*. Pour une étude des citations bibliques contenues dans le Contra Manichaeos de Titus de Bostra // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / Ed. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié. P., 2010. (Cahiers d'études syriaques; 1). P. 373–382; Dubois J. D., Poirier P.-H. Le Christ est le cinquième élément (Titus de Bostra, Contra Manichaeos IV, 116). Notes de christologie manichéenne // Gnostica et Manichaica: Festschrift für Alois van Tongerloo Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern / Ed. M. Knüppel, L. Cirillo. Wiesbaden, 2012. (Studies in Oriental Religions; 65). P. 39–46; Poirier P.-H. Les matériaux manichéens dans le Contre les manichéens de Titus de Bostra: évaluation et commentaire // Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Vol. 119. 2012. P. 143–148.

⁶ Crégheur É. Libre arbitre et fatalisme astral: un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'«école» de Bardesane. Université Laval, 2004 [магистерская диссертация]; *Idem*. Édition critique, traduction et introduction des «deux Livres de Iéou» (MS Bruce 96), avec des notes philologiques et textuelles. Université Laval, 2013 [докторская диссертация].

⁷ Roman A. L'erreur et la faute dans l'Histoire de la Guerre du Péloponnèse de Thucydide. Louvain, 2011. (Collection d'Études Classiques; 24).

⁸ Schmidt Th. S. Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image. Louvain-Namur, 1999. (Collection d'Études Classiques; 14); *Idem*. Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni Orationem XXXVIII commentarii. Turnhout, 2001. (CCSG; 46; Corpus Nazianzenum; 13).

⁹ Declerck J. H. Maximi Confessoris Quaestiones et dubia. Turnhout, 1982. (CCSG; 10). Declerck J. H., Allen P. Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea. Turnhout,

Рецензируемое издание состоит из пространныго предисловия (р. XI–CLV), собственно критического издания текста (р. 3–414), а также индекса встречающихся в тексте имен (р. 417–418), цитируемых мест Священного Писания (р. 419–421) и тех пассажей в тексте (в общей сложности порядка полутора сотен), которые благодаря их маркированию частицей *lam* могут быть признаны цитатами из манихейских источников, использованных Титом (р. 422–424).

В предисловии, помимо общих сведений об авторе (р. XIII–XVIII) и его *opus magnum* (р. XVIII–XXI), содержится детальное представление прямой (р. XXII–LI) и косвенной (р. LXXX–LXXXI) рукописной традиции, особенностей языка Тита (р. LII–LXXV), сирийского (с. LXXV–LXXVIII) и позднем латинского (р. LXXIX) переводов; обзор прежних изданий греческого и сирийского текстов (р. LXXXII–LXXXIII) и незавершенных проектов по изданию и переводам трактата Тита (р. LXXXIII–LXXXVII); затем следует значительно облегчающий работу с текстом план трактата (р. LXXXVIII–XCVIII), описание принципов, положенных в основу нового издания (с. XCIX–CVII) и специальное приложение, посвященное фрагментам из трактата, дошедшим до нас благодаря флорилегию *Sacra Parallela* (р. CXI–CXXXVII); в завершение предисловия приводится библиография (р. CXXXIX–CLV).

Прямая рукописная традиция представлена семью списками, древнейшие из которых (**V** — Vatopedinus 236 и **G** — Genova, Biblioteca Franzoniana 27) могут быть датированы XI в. и, вероятно, восходят к одному и тому же протографу. Все известные списки легко распределить в две группы: **V** — **GBANDL**. Вторая группа восходит к списку **G**, в котором случайным образом пятая тетрадь (с антиманихейским трактатом Серапиона Тмуитского) была помещена между первыми двумя тетрадями, содержащими начало трактата Тита.

Editio princeps трактата *Contra manichaeos* появилось в Амстердаме в 1725 г. на основе рукописи **H** (Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek cod. philol. 306, XVII в.), в которой греческий текст обрывается на седьмой главе третьей книги. Любопытно, что основу данного издания составляет переиздание латинского перевода 1604 г., а греческий текст представлен в качестве дополнения (кроме того, сам греческий текст был воспроизведен не через непосредственное обращение к гамбургскому списку, а через его рукописную копию, содержащую много погрешностей). Греческий текст был впоследствии также воспроизведен в *Bibliotheca veterum patrum* Галланди (1769) и *Patrologia Graeca* (1857). Ситуация значительно улучшилась благодаря публикации в 1859 г. греческого текста и полного сирийского перевода трактата; оба издания были выполнены известным немецким ученым де Лагардом. Хотя издание греческого текста де Ла-

1989. (CCSG; 19). *Declerck J. H.* Anonymus dialogus cum Iudaeis: saeculi ut videtur sexti. Turnhout, 1994. (CCSG; 30). *Idem.* Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia. Turnhout, 2002. (CCSG; 51).

гарда и базируется на все том же гамбургском списке, текст рукописи воспроизведен аккуратно и содержит много эмендаций. Издание де Лагарда превосходит более раннее издание еще в одном отношении: через обращение к сирийскому переводу де Лагард смог правильно распознать и исключить интерполированный текст (содержащий антимахейский трактат Серрапиона Тмуитского), о котором говорилось выше. Именно издания де Лагарда являлись стандартными до настоящего времени.

Издание греческого текста *Contra manichaeos* в рецензируемом издании осуществлено на основе рукописи **V**, представляющей собой самый древний, не затронутый интерполяцией, а также наиболее полный список (в отличие от **G** и всех восходящих к нему списков текст **V** продолжается до 30-й главы III книги). Благодаря изучению рукописной традиции стало возможным элиминировать списки **A** (Roma, Biblioteca Angelica, lat. 229), **H** и **L** (Vaticanus latinus. 6221). Текст списка **V** редакторам удалось усовершенствовать через обращение к спискам **G** и **B** (Vaticanus graecus 1491). Как упоминалось ранее, **V** и **G**, скорее всего, восходят к одному протографу, в то время как **B**, являясь копией **G**, тем не менее содержит целый ряд важных поправок, которые могут быть объяснены тем, что переписчик очень хорошо владел языком. Кроме того, в ряде случаев греческий текст удалось усовершенствовать через обращение к сирийскому переводу. Особая ценность сирийского перевода состоит в том, что греческий перевод сохранился лишь примерно на две трети (от начала трактата и до 30-й главы III книги), тогда как благодаря сирийскому переводу, дошедшему в единственном списке, доступен текст всего трактата.

Помимо прямой рукописной традиции трактата издателям удалось привлечь данные нескольких рукописей, представляющих косвенную традицию. В случае греческого текста речь идет о фрагментах, сохранившихся в нескольких флорилегиях, восходящих к «Священным параллелям» (*Sacra Parallela*, VII–VIII вв.), традиционно приписываемых прп. Иоанну Дамаскину, авторство которого, однако, не подтверждается исследователями. Ранее были изданы семь фрагментов из трактата *Contra Manichaeos*, но Хосе Деклерку удалось добавить к ним еще два. Текст девяти фрагментов издан отдельно в приложении. По замечанию Деклерка, текст фрагментов носит следы существенной редакторской правки, связанной, во-первых, с целью нивелирования связи с их родным контекстом и, во-вторых, с заменой ряда архаических форм на более распространенные. Этим объясняется, скорее всего, решение поместить фрагменты отдельно от основного текста.

Сирийский текст *Contra manichaeos* сохранился в рукописи British Library, Add. 12150, содержащей трактат полностью. Однако, как справедливо отмечают редакторы, данный список не является оригиналом, вышедшим из рук переводчика. Распознанные ошибки (всего 41) в сирийском тексте свидетельствуют о том, что, во-первых, перед нами копия, а не оригинальный перевод и, во-вторых, что греческий текст,

лежащий в его основе, представляет собой ответвление рукописной традиции, отличное от того, которое известно нам по сохранившимся греческим спискам.

Редакторы сирийского текста привлекли к работе еще две рукописи, содержащие два небольших фрагмента из *Contra Manichaeos*. Любопытно, что хотя обе рукописи (British Library, Add. 14533 и British Library, Add. 14532) весьма близки по содержанию (обе являются догматическими флорилегиями) и времени создания (VIII–IX вв.), фрагмент в первой рукописи связан с переводом, известным нам по рукописи British Library, Add. 12150, а фрагмент во второй представляет собой отличный текст, который скорее всего не восходит к иному переводу *Contra Manichaeos*, но является переводом *ad hoc* определенного фрагмента в составе греческого флорилегия. В связи с данными примерами позднего использования трактата *Contra Manichaeos* не вызывает никаких сомнений, что в ходе изучения полемических сирийских текстов, многие из которых остаются на сегодняшний день не только неисследованными, но и неизданными, будут обнаружены новые случаи заимствований из трактата Тита. В качестве примера можно указать на два западно-сирийских богословских трактата, в которых среди большого количества обличаемых учений можно найти и опровержение манихейства: трактат против еретиков Иоанна, епископа Дары (IX в.), и богословскую энциклопедию «Книга сокровищ» Иакова бар Шакко (ум. 1241). Хотя источники приводимых в данных сочинениях сведений об учении Мани остаются неизученными, принимая во внимание общий схоластический характер обоих памятников, весьма вероятно, что оба автора зависят от доступных им письменных источников. В этой связи следует признать, что трактат Тита, отличающийся продуманностью и масштабом своей полемики, мог быть одним из них.

Издание греческого текста и сирийского перевода организовано в виде синопитического воспроизведения двух текстов, что позволяет легко переходить от одного к другому. Греческий текст, как говорилось выше, основан на рукописи V, в то время как разночтения по спискам G и B приводятся в аппарате, также содержащем эмендации, предложенные де Лагардом, только часть из которых была интегрирована в основной текст. В целом, по замечанию редакторов, греческий текст трактата Тита сохранился достаточно хорошо, хотя, как показывает обращение к аппарату, издателям приходилось регулярно вносить в основной текст эмендации.

Издание сирийского текста воспроизводит рукопись British Library, Add. 12150. В аппарате преимущественно приводятся сирийские дуплеты (о них см. ниже) и соответствующие им греческие слова. Кроме того, равно как и в случае греческого текста, даются эмендации, предложенные де Лагардом, а также исправления встречающихся в издании де Лагарда ошибок и опечаток.

Отмеченное выше использование сирийского перевода для усовершенствования оригинального греческого текста не является само собой разумеющимся, хотя один текст и является переводом другого. Так, в истории сирийской литературы известны многочисленные примеры переводов, выполненных по принципу *sensus de sensu*, то есть придерживающихся функционального подхода (это, например, относится к раннему сирийскому переводу «Церковной истории» Евсевия Кесарийского). Переводы такого рода не могут быть использованы, в частности, для установления аутентичного чтения при наличии нескольких вариантов. Перевод *Contra manichaeos* представляет собой иной тип перевода, который выполнен по принципу *verbum e verbo*, при котором оригинальный текст оказывает доминирующее воздействие на перевод.

Одной из характерных особенностей сирийского перевода являются дуплеты, когда греческое слово переводится при помощи двух (а иногда и трех) синонимичных сирийских слов (редакторы текста насчитали в общей сложности порядка шести с половиной сотен таких дуаплетов; все они, как сказано выше, приводятся в аппарате сирийского текста). Так, например:

ἔργον (II. 17 2) = ܐܘܪܝܬܐ ܐܥܬܐ (II. 17 3)
 ποιεῖ (II. 2 24) = ܦܥܠ ܦܥܠܐ (II. 2 31)
 οἰκονομεῖ (II. 2 23) = ܡܢܝܢ ܡܢܝܢܐ (II. 2 29)
 σωτηρία (II. 25 11) = ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ (II. 25 13)
 ὀνομάζειν (II. 39 29) = ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ (II. 39 34)
 πρόνοια (II. 44 31/32) = ܕܠܝܬܐ ܕܠܝܬܐ (II. 44 36)

Приведем также пример улучшения греческого текста благодаря сирийскому переводу:

II. 17 4

Βοηθεῖται γὰρ ὁ λογισμὸς πολλάκις τοῖς ἔξωθεν κωλύμασιν [...].

ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ

Для мысли зачастую бывают полезны внешние препятствия [...].

κύμμασιν VG, κύμασιν B

Вероятно, в процессе рукописной передачи переписчик ошибочно передал слово κωλύμασιν несуществующим κύμμασιν, которое, в свою очередь, было исправлено на κύμασιν. Однако благодаря сир. *kelyānē* («препятствие, помеха, преграда») оригинальное слово восстанавливается через внесение эмендации.

В заключение стоит указать, что Пуарье продолжает работу по изучению и популяризации *Contra manichaeos*. Так, текст трактата Тита должен стать доступным еще более широкому кругу читателей благодаря готовящемуся к публикации французскому переводу (первому переводу текста на европейский язык), который должен быть издан в ближайшее время в серии «Corpus Christianorum in Translation». В то же время в серии «Instrumenta Patristica et Mediaevalia» должен появиться инвентарь библейских и манихейских цитат, встречающихся в тексте. Таким образом, в ближайшее время всем заинтересованным читателям и исследователям станет доступен многообразный инструментарий, который послужит более глубокому освоению наследия Тита Бострийского и аспектов, связанных с историей трактата *Contra manichaeos*.

Г. М. Кессель

ДВА ИЗДАНИЯ ТВОРЕНИЙ ПРП. ИСААКА СИРИНА¹

В последние десятилетия можно наблюдать появление большого количества работ, связанных с литературным и богословским наследием прп. Исаака Сирина — святого, которой и при своей жизни выделялся среди иных представителей Церкви Востока и в последующие времена оказался одним из наиболее влиятельных аскетических авторов не только в традиции сирийского христианства, но и далеко за его границами, достигнув пределов христианской экумены. Духовный опыт святого оказался настолько неповторимым и уникальным, что даже в несовершенном переводе, временами весьма отдаленно соответствовавшем сирийскому оригиналу, он все равно воздействовал на читателя.

Чтобы увидеть динамику научного изучения наследия прп. Исаака, кратко перечислим основные публикации.

Благодаря научно-миссионерским усилиям П. Беджана в 1909 г. появилось издание сирийского текста *Первого собрания*, которое легло в основу английского перевода 1923 г. голландского востоковеда А. Венсинка. Последующие десятилетия не отмечены сколько-нибудь значительными достижениями в изучении наследия Исаака. Только спустя полстолетия наблюдается возрождение интереса к преподобному, выразившееся в появлении частичных переводов *Первого собрания* на итальянский и английский языки. *Второе собрание* было издано (правда, только наполовину) в 1995 г. С. Брокком и послужило основой для перевода на шесть языков. Симптоматично, что следующая монография после исследования Ж.-Б. Шабо 1892 г., посвященного корпусу и учению Исаака, появилась только в 2002 г., за которой последовали книга П. Хагмана в 2008 г. и ряд диссертаций. Показательно количество работ, непосредственно посвященных Исааку или тех, где его текстам уделено особое внимание: так, если в период с конца XIX столетия (когда, собственно, и началось критическое изучение наследия Исаака) и до 80-х гг. XX столетия появилось всего около двух с половиной десятков публикаций, то только в 80-е их 18, в 90-е — 32, а в 2000-е — 55! Мы во многом обязаны возрождением (ибо только так можно охарактеризовать произошедшее в 80–90-х гг. качественное изменение в оценке значимости наследия Исаака) интереса к творениям сирийского аввы английскому ученому Себастьяну Брокку, благодаря которому было не только найдено *Второе собрание*, но и начат всесторонний анализ как текстов, так и учения прп. Исаака².

¹ Автор выражает глубокую признательность А. Г. Дунаеву, который не только подвигнул нас к написанию данной двойной рецензии, но и в процессе работы советами и замечаниями помог значительно улучшить текст. Тем не менее за любые погрешности и недочеты ответственность несет только автор.

² Более подробно новейший период изучения корпуса Исаака освещается в статье:

Итак, в течение последних трех десятилетий ведется интенсивная работа по освоению наследия Исаака. Безусловно, никакое изучение богословия того или иного автора невозможно без наличия критически изданных текстов, ибо только критическое издание позволяет устранить те искажения, которые проникли в текст в процессе его рукописной передачи на протяжении столетий. К сожалению, в данном отношении ситуацию с корпусом прп. Исаака до недавнего времени нельзя было признать хоть сколько-нибудь удовлетворительной. Отсутствовало критическое издание *Первого собрания*, *Второе собрание* было издано только наполовину, не была проведена работа по идентификации многочисленных текстов, приписываемых Исааку в сирийских рукописях. В отношении древних переводов ситуация еще плачевнее: нет критического издания ни одной из версий (греческой, грузинской, арабской, эфиопской).

Не будет преувеличением утверждать, что с появлением двух публикаций, являющихся предметом данной рецензии, был сделан решительный шаг вперед, который выводит изучение наследия Исаака на иной качественный уровень. А именно, бельгийский исследователь Маркелл Пирар подготовил критическое издание греческого перевода *Первого собрания*, а известный итальянский сиролог Сабина Кьяла издал *Третье собрание*, сопроводив его итальянским переводом. Оба издания выполнены на высоком филологическом уровне и дают основание надеяться, что в не столь отдаленном будущем станет доступным в надежных изданиях весь существующий на сегодняшний день корпус Исаака, будь то в сирийском оригинале или же в древних переводах. Издание греческого перевода, представленного в более чем ста рукописях, является ярким примером того, что даже столь обширная рукописная традиция может быть критически изучена, чтобы затем лечь в основу издания текста. Хотя на подобную работу могут уйти годы и даже десятилетия, но в данном случае цель, безусловно, оправдывает средства, тем более что в случае большого числа рукописных свидетелей корпуса Исаака на сирийском и арабском весьма значительна вероятность обнаружения новых текстов автора. Примером того как раз и является *Третье собрание*, издание которого подготовил С. Кьяла. Уникальный список *Третьего собрания* стал известен в 80-х годах в ходе изучения восточных собраний сирийских рукописей. Хотя этот текст был доступен специалистам, занимавшимся наследием Исаака, заслуга полноценного введения его в научный оборот принадлежит С. Кьяла. Итак, еще раз хочется отметить, что рассматриваемые публикации служат ярким примером того, что как уже известные тексты Исаака, так и еще лежащие под спудом могут и должны быть изданы. Только таким образом можно освоить наследие одного из самых значительных святых христианского мира, таящее еще много неизвестного.

Кессель Г. М. Краткий обзор изучения письменного наследия Исаака в 1995–2014 гг. // *Мар Исхак Ниневиийский. Собрание первое* (трактаты I–VI) / Ред. А. В. Муравьев (готовится к печати).

Появление подобных изданий дает надежду на то, что они вдохновят отечественных специалистов подготовить качественный русский перевод *Первого* и *Третьего собраний*, с тем чтобы голос столь значимого для славянского мира святого стал еще более слышным. Напомним читателю, что только некоторые трактаты из *Первого собрания* доступны в русском переводе с сирийского³, в то время как изданная часть *Второго собрания* была переведена митр. Иларионом (Алфеевым)⁴.

Теперь следует более подробно остановиться на каждом из двух изданий.

Isacco di Ninive. Terza Collezione / Ed. Sabino Chialà. (CSCO; 637–638, Syr. 246–647). Leuven: Peeters, 2011. xliv + 139; xlii + 173.

Издание сирийского текста *Третьего собрания* может служить показательным примером, сколь плодотворным оказывается работа с неизученными собраниями сирийских рукописей. Сабино Кьяла, монах монастыря Бозе, известен своими многочисленными публикациями, посвященными сирийской монашеской письменности и, в частности, прп. Исааку. Так, монография С. Кьяла *От отшельнической аскезы к бесконечному милосердию* (2002 г.) является первым в своем роде синтетическим представлением наследия Исаака, включая его жизнеописание, центральные элементы учения, сведения о корпусе, его переводах и последующей рецепции. Одной из последних публикаций итальянского исследователя является издание двух сохранившихся трактатов, сопровождаемых в рукописной традиции припиской, указывающей на их принадлежность *Пятому собранию* (Кьяла, однако, сомневается в аутентичности изданных им текстов).

Возвращаясь к изданию *Третьего собрания*, можно отметить, что оно выполнено в соответствии со стандартной практикой серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, а именно: в первом томе находится издание (сирийского) текста, в то время как перевод (в нашем случае, итальянский) опубликован во втором.

Изданию сирийского текста предшествует анализ рукописной традиции, а также изложение принципов, положенных в основу издания (с. VII–XLII). Говоря о рукописных свидетелях *Третьего собрания*, следует отметить, что, помимо единственного полного списка текста, Кьяла смог успешно идентифицировать отдельные трактаты, и даже фрагменты, еще в четырёх рукописях; кроме того, текст спорного в отношении ау-

³ Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. Москва, 1987. С. 288–294 [фрагменты из трактатов 46, 76 и 77]; Иларион (Алфеев), иеромон. О совершенстве духовном // Церковь и время. 1988. № 4 (7). С. 179–191 [трактаты 19, 20, 21, 55]; *Мар Исхак Ниневиийский*. Собрание первое (трактаты I–VI)...

⁴ Исаак Сирин, прп. О Божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. митр. Илариона (Алфеева). М., 1998. Книга выдержала 6 переизданий (изд. 7-е, испр.: СПб., 2013).

тентичности десятого трактата (о нем см. ниже) был найден в дополнительных семи списках. Кроме того, первые три трактата обнаружены и в арабском переводе.

Единственный полный список *Третьего собрания* до недавнего времени хранился в библиотеке сирохалдейской церкви в Тегеране (к сожалению, в настоящее время его местонахождение неизвестно). Собрание рукописей данной библиотеки стало известно европейским ученым только начиная с 70-х годов прошлого столетия. Усилиями двух выдающихся исследователей христианского Востока, Бернара Утье и Мишеля ван Эсбука, большое количество сирийских рукописей было отснято на фотопленку в 1985 г. Помимо этого, почивший халдейский архиепископ Тегерана Йоханнан Иссаи (1914–1999) достаточно благосклонно принимал ученых, заинтересованных в работе с той или иной рукописью.

Итак, копия тегеранской рукописи стала доступна ряду ученых еще в 80-х годах. Например, ее использовал Себастьян Брок при подготовке к изданию *Второго собрания* (один трактат из *Второго собрания* присутствует в *Третьем*), а также итальянский специалист по прп. Исааку Паоло Беттиоло, который еще в 1990 г. издал перевод пятого трактата из *Третьего собрания*. Таким образом, Сабино Кыяла мы обязаны критическим изданием сирийского текста, полным итальянским переводом, а также изучением подлинности собрания.

Рукопись под номером 5 библиотеки халдейской церкви в Тегеране была переписана приблизительно в 1900–1903 гг. в деревне Коррана (в совр. иранском Азербайджане) и, по указанию, приводимому в заглавии, содержит «Третье собрание Мар Исаака». Рассматриваемая рукопись включает семнадцать трактатов, три из которых уже известны по *Первому* (трактаты 22 и 40 в издании Беджана) и *Второму* (трактат 25) собраниям Исаака.

Как было упомянуто выше, помимо тегеранского списка существует еще несколько (восточно- и западносирийских) рукописей, в которых были обнаружены отдельные трактаты *Третьего собрания*. Данные рукописи гораздо древнее тегеранского списка и датируются IX–XV вв. Обращает на себя внимание тот факт, что один из трактатов новонайденного собрания (под номером 7) был обнаружен в сирохалкидонской рукописи IX в. (известной как *Codex syriacus primus*). Присутствие текста в данной рукописи является важным свидетельством знакомства с *Третьим собранием* в православной среде.

Данные рукописной традиции *Третьего собрания* однозначно говорят о том, что текст, несмотря на очевидное отставание в популярности по сравнению, например, с *Первым собранием*, тем не менее был известен не только в восточносирийской традиции, но и за ее пределами. Помимо западносирийских и сирохалкидонских свидетелей текста, можно указать на то, что арабский перевод двух трактатов активно переписывался в коптских монастырях Египта (в составе так называемого четырехтом-

ного арабского собрания прп. Исаака) и продолжает быть актуальным и востребованным по сей день.

В основу издания четырнадцати трактатов (текст трех ранее известных трактатов опущен) положена тегеранская рукопись, текст которой сверен со всеми обнаруженными (более древними) свидетелями текста. Несмотря на то, что текст только шести трактатов (да и то, как правило, лишь фрагментарно) может быть сличен с древними списками, даже столь ограниченный материал очень важен как для колляции текста, так и для оценки качества тегеранского списка. На проверку оказывается, что текст тегеранского списка достаточно проблематичен и требует очень внимательного к себе отношения. В издании с большим трудом можно найти страницу, которая не содержала бы либо эмендаций, либо замены определенного места в соответствии с чтением той или иной рукописи. Помимо достаточно плохого качества текста тегеранского списка, работа издателя была осложнена тем, что в ряде мест текст на черно-белой ксерокопии просто нечитаем. Несмотря на перечисленные трудности, следует признать, что С. Кьяла справился со своей задачей превосходно. Безусловно, следует ожидать, что будущие исследователи могут не соглашаться с предложенными итальянским исследователем эмендациями, однако вряд ли сегодня кто-то смог бы издать данный текст существенно лучше.

Издание сопровождается двумя аппаратами. В одном находятся альтернативные чтения и предлагаемые эмендации, в другом — идентификация текста Священного Писания и патристических источников. Здесь можно указать на некоторые из них: Послания Аммона (CPG. 2380), Послания Василия Великого (CPG. 2900), «Слово о молитве» (CPG. 2452), *Gnosticus* (CPG. 2431) и *Practicus* (CPG. 2430) Евагрия Понтийского, «Послание о таинстве истинного причастия в новой жизни» Иоанна Отшельника⁵, «Житие Павла Фивейского» Иеронима Стридонского (CPG. 3636, ВНО. 913–914 60), «К думающим оправдаться делами» и «О духовном законе» Марка Подвижника, «Жемчужины» (CPG. 6068) Нила Анкирского, «История монахов в Египте» (CPG. 5620), экзегетические сочинения (CPG. 3840, 3843, 3846, 3847) Феодора Мопсуестийского.

С целью облегчения использования сирийского текста том сопровождается (с. 115–137) индексом библейских цитат и аллюзий, индексом идентифицированных источников, двумя списками заимствованных греческих и латинских слов, а также перечнем всех имен существительных, прилагательных и имен собственных.

Итальянскому переводу во втором томе предшествует (с. V–XLI) обсуждение вопросов, связанных с корпусом прп. Исаака (состоявшим, по свидетельству ряда древних источников, из пяти «томов») и аутентичностью *Третьего собрания*. В конце предисловия находится очень полезный словарь терминов, используемых Исааком.

⁵ О тексте см.: Kessel G., Pinggéra K. A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature (Eastern Christian Studies; 11). Leuven, 2011. P. 144 [no. 6].

Позиция С. Кьяла в отношении аутентичности *Третьего собрания* однозначна: оно целиком принадлежит Исааку. К такому выводу ученый приходит, опираясь на следующие обстоятельства:

- свидетельство ранних источников о том, что Исааку принадлежат пять *Собраний*;
- присутствие в западносирийских и сирохалкидонских рукописях текстов из *Третьего собрания* с эксплицитной атрибуцией Исааку;
- наличие в *Третьем собрании* трактатов из *Первого* и *Второго* собраний;
- существование арабского перевода трех трактатов с атрибуцией Исааку;
- идентичность стиля во всех трех собраниях;
- многочисленные лексические и терминологические параллели (в частности, при описании духовных реалий и молитвы);
- схожесть во всех трех собраниях цитат из Библии и патристических текстов;
- разработка тех тем, которые являются основными в богословии Исаака: безграничное милосердие и любовь Бога, грех и спасение, отшельническая жизнь, молитва как опыт присутствия Бога в глубине человеческого сердца.

Именно последний аргумент, по мнению С. Кьяла, является решающим для признания подлинности всего собрания, хотя его появление как отдельного тома, скорее всего, следует считать результатом последующей редакторской деятельности. В то же время итальянский исследователь допускает, что состав *Третьего собрания* мог подвергнуться определенным видоизменениям в рамках его рукописной традиции.

Единственным трактатом, обсуждению подлинности которого С. Кьяла уделяет особое внимание, является десятый, который встречается в ряде рукописей с атрибуцией Ефрему Нисивинскому, однако значительно отличается от других текстов Ефрема прежде всего своей поэтической формой. Не являясь сочинением Ефрема (как было показано исследователями ранее), он не может принадлежать и Исааку Ниневию и, скорее всего, восходит к корпусу малоизвестного автора V в. Исаака Антиохийского. Тем не менее, как утверждает С. Кьяла, этот текст мог быть заимствован Исааком, который произвел его небольшую обработку, что и привело впоследствии к включению данного текста в состав подлинных произведений последнего.

Аутентичность новонайденного собрания безусловно нуждается в дальнейшей проверке. Как показывает недавнее исследование М. Г. Калинина и Е. В. Барского, весьма перспективным в данном направлении может быть сравнительное изучение использования и интерпретации ключевых понятий в том виде, как они используются в каждом из трех собраний⁶.

⁶ Барский Е. В., Калинин М. Г. Не будьте как дети: Адам в Третьем томе Исаака Сирин // *Miscellanea Orientalia Christiana*. Восточнохристианское разнообразие / Ред.

Мнение С. Кьяла о подлинности *Третьего собрания* подкрепляется многочисленными примечаниями, демонстрирующими лексико-тематические параллели в пределах этого же собрания, а также с *Первым* и *Вторым* собранием. Кроме того, аннотации содержат комментарии филологического и богословского характера, указания на параллели и возможные заимствования из патристических источников и, конечно же, идентифицированные цитаты.

Том с переводом, подобно изданию сирийского текста, завершается полезными индексами (с. 157–171) цитат и аллюзий на Священное Писание, цитируемых Исааком источников и наиболее значимых понятий.

Завершая обзор издания, следует указать на то, что текст также доступен во французском переводе, выполненном католическим монахом А. Луфом⁷. Два трактата были недавно переведены на русский⁸. И, наконец, в скором времени должен появиться английский перевод Мери Хенсбери.

Итак, благодаря усилиям С. Кьяла мы располагаем сегодня надежным изданием новонайденного собрания четырнадцати текстов прп. Исаака. Безусловно, вопросы аутентичности того или иного трактата могут обсуждаться и в дальнейшем, тем более что и сам издатель считает некоторые тексты довольно-таки проблематичными. Тем не менее любое будущее исследование будет непременно опираться на издание, подготовленное итальянским исследователем, а также тот многообразный филологический инструментарий, которым каждый непременно с благодарностью воспользуется.

Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτική ἔκδοσις: Πιράρ (Μάρκελλος). Ἁγίον Ὄρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2012. 888 σ.

Греческий перевод *Первого собрания* прп. Исаака был выполнен монахами Лавры прп. Саввы Освященного, Патрикием и Авраамием, называемыми в рукописной традиции «философами и исихастами». Переводческая работа двух монахов осуществлялась, скорее всего, где-то в начале IX столетия. Эта дата устанавливается двумя обстоятельствами. Во-первых, корпус текстов, переведенных на греческий, содержал, помимо сочинений самого Исаака, также произведения еще двух сирийских авторов, Филоксена Маббугского и Иоанна Дальятского. Поскольку период активности последнего приходится на восьмое столетие, перевод

Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М., 2014. С. 26–44; Барский Е. В., Калинин М. Г. Адам в 3-м томе св. Исаака Сирина // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 162–172.

⁷ [Louf A.] Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles — III, d'après un manuscrit récemment découvert. Abbaye Sainte-Marie du Mont, 2009. (Spiritualité orientale; 88).

⁸ Кессель Г. Исаак Ниневийский. Два трактата из новонайденного собрания // Miscellanea Orientalia Christiana. С. 45–57.

не мог быть осуществлен ранее конца VIII века. Во-вторых, самая древняя рукопись, содержащая трактаты в греческом переводе, датируется IX веком (Paris. suppl. gr. 693). Следует отметить, что данный период в истории Лавры отмечен напряженной переводческой активностью.

Качество перевода заставляет предположить, что переводчики, по выражению М. Пирара, «думали по-семитски, а писали по-гречески»⁹, что в значительной степени объясняет неясность греческого текста, которая была отмечена еще свт. Филаретом (Дроздовым), а С. И. Соболевский охарактеризовал ее так: «[...] Как неясен этот текст, смысл которого приходится иногда скорее угадывать, чем переводить»¹⁰. Кроме того, качество греческого перевода зависит от того, что Авраамий и Патрикий калькировали сирийский текст, не обращая должного внимания на тонкости словоупотребления и требования греческой грамматики, что вкупе с суггестивным стилем письма Исаака не могло не привести к созданию труднопонимаемого текста. Несмотря на все сказанное, следует отдать должное мастерству двух переводчиков, которым удалось создать в своем роде достаточно аккуратную версию текста Исаака.

Как известно, состав и порядок трактатов *Первого собрания* в различных традициях разнятся. В восточносирийской редакции в издании Беджана собрание состоит из 82 трактатов. В западносирийской редакции некоторые трактаты отсутствуют, а также изменена их последовательность (следует, однако, отметить, что в рукописях наблюдается значительная вариативность). Помимо тех трактатов, которые отсутствуют в западносирийской редакции, греческий перевод не содержит еще несколько, так что в общей сложности в нем отсутствуют четырнадцать трактатов (19, 20, 21, 23, 24, 26, 29, 31, 49, 54, 56, 71, 75, 76 по изданию Беджана). Общая последовательность трактатов в греческом переводе, хотя и близка восточносирийской редакции, все же содержит довольно-таки значительные расхождения в местоположении определенных трактатов, частично соответствия последовательности трактатов в западносирийской редакции.

Греческий перевод отличается от сирийского оригинала не только составом и последовательностью трактатов, но также тем, что текст некоторых трактатов представлен в виде независимых друг от друга произведений: 3 (Феотокис 82, 83, 44, 45 / Соболевский 3–6), 18 (Феотокис 75–79 / Соболевский 10–14), 20 (Феотокис 31, 32 / Соболевский 15–16), 28 (Феотокис 42, 55 / Соболевский 71), 33 (Феотокис 85, 47 / Соболевский 21–22), 34 (Феотокис 51–54 / Соболевский 60), 36 (Феотокис 26–27 / Соболевский 75–77), 45 (Феотокис 39, 40 / Соболевский 86–87), 47 (Феото-

⁹ Пирар М. Критическое издание греческого перевода «Подвижнических Слов» преподобного Исаака Сирина // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие... С. 80–88, здесь: с. 84.

¹⁰ Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижническия. Издание третье, исправленное. Сергиев Посад, 1911. С. XII.

кис 58, 60 / Соболевский 89–90), 48 (Феотокис 62–65 / Соболевский 25–28), 50 (Феотокис 33, 3 / Соболевский 30–31). Подобный феномен можно наблюдать уже в списках западносирийской редакции, однако полного соответствия найти не представляется возможным.

Кроме того, греческий текст содержит множество частичных лакун¹¹, что объясняется возможной испорченностью сирийского оригинала, а также нежеланием переводчиков воспроизводить определенные фрагменты, в частности, из-за содержащихся в них суждений.

Характерной особенностью греческого перевода является и то, что он содержит пять неаутентичных текстов («Послание к Патрикию» Филоксена Маббугского, гомилии 1, 4 и 20, а также послание 18 Иоанна Дальятского), которые, скорее всего, присутствовали в той же сирийской рукописи, которая была доступна переводчикам, без указаний подлинного авторства.

Таким образом, указанные особенности определенно свидетельствуют о том, что перевод собрания Исаака, созданный Патрикием и Авраамием, значительно отличался от оригинального текста как по своему составу, так и по последовательности и форме представленных в нем трактатов. В последующие столетия греческий текст подвергся дополнительной редакторской правке, вследствие чего текст еще более удалился от сирийского оригинала. В завершение всех бед издание Никифора Феотокиса 1770 г. не опирается в последовательности трактатов ни на одну из известных рукописей и имеет произвольный характер. Данное издание было осуществлено преимущественно на основе рукописи *Constantinopolitanus, Magnae Scholae* 37 (XIV в.), которая, как показывает анализ М. Пирара, не является качественным списком. Кроме того, издание далеко от принципов, лежащих в основе критического издания текстов. Так, издатель позволял себе вносить произвольные эмендации там, где текст ему казался неверным или непонятным.

С появлением издания Беджана (а также современных переводов) стало очевидно, что греческий перевод значительно отличается от сирийского оригинала, в результате чего начали предприниматься попытки приблизить греческий текст к сирийскому. Это можно наблюдать, например, уже в русском переводе С. И. Соболевского (через обращение к немецкому переводу выборочных трактатов) и в английском переводе Даны Миллера (через использование как восточносирийской редакции по изданию Беджана, так и западносирийской по нескольким рукописям)¹². В обоих случаях оригинальный сирийский текст, прежде всего, помогал прояснять «темные» места греческого перевода. Таким

¹¹ Они приводятся в английском переводе греческой версии Д. Миллера (*The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, 1984).

¹² Миллер приводит ряд примеров того, как сложные места в греческом тексте разрешаются посредством обращения к сирийскому оригиналу (*The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian... P. LXXXVI–LXXXIX*).

образом, обращение к сирийскому оригиналу стало неизбежным и для издателя критического текста греческого перевода М. Пирара, являющегося научным сотрудником Института восточных исследований (Centre d'études orientales) Лувенского католического университета (l'Université catholique de Louvain).

Издание греческого текста предваряется объемным вступлением (с. 17–208), состоящим из двух частей. Первая часть (с. 35–99) посвящена жизнеописанию Исаака на основе известных источников, использованию патристических источников (основными авторитетами являются Евагрий Понтийский и Феодор Мопсуестийский) и характерному способу их цитирования (не дословное воспроизведение, а встраивание в собственный текст¹³), оригинальному сирийскому тексту, его двум основным редакциям, а также древним переводам, особенностям греческого перевода, аскетической и мистической терминологии, используемой преподобным. Вторая часть (с. 101–195) предисловия представляет собой детальный анализ рукописной традиции греческого перевода.

Поскольку наиболее весомый вклад бельгийского ученого состоит в изучении греческой рукописной традиции, а также взаимосвязи между греческим переводом и сирийским оригиналом, следует резюмировать результаты многолетнего кропотливого исследования.

Текст греческого перевода дошел в двух редакциях. Пространная редакция (*recensio major*) содержит весь корпус и представлена наибольшим числом списков (более 90). Любопытно, что за исключением упомянутого ранее парижского списка сохранившиеся списки датируются XIII столетием и позднее. В течение четырех столетий (X–XIII вв.) доминирующей формой распространения текста корпуса была краткая редакция (*recensio brevior*), засвидетельствованная более чем 30 списками. Характерной особенностью краткой редакции является ее состав, ограниченный 37 трактатами.

При всем обилии рукописных свидетелей текста (М. Пираром было изучено около 120 рукописей) нет оснований предполагать, что, помимо перевода IX в., были какие-то иные попытки перевести или хотя бы улучшить имеющийся перевод с опорой на сирийский оригинал.

Греческий перевод был выполнен с использованием мелькитского списка сирийского текста. Следуя общепринятой классификации, М. Пирар относит текст мелькитских списков *Первого собрания* к западносирийской редакции (*Syroc*), которая значительно отличается от аутентичного текста восточносирийской редакции (*Syror*). Необходимо отметить, что на сегодняшний день вопрос о действительном отношении мелькитских списков к спискам западносирийским (сирояковитским) и восточносирийским является нерешенным и, следовательно, выяснение оправданности отнесения их к западносирийской редакции следует при-

¹³ Этим объясняется тот распространенный феномен в корпусе Исаака, когда, в случае утерянных текстов, с трудом удается определить окончание цитаты.

знать важнейшей задачей изучения сирийского корпуса прп. Исаака, так как работа по колляции сирийских списков пока произведена не была¹⁴. Учитывая историю греческого перевода, весьма закономерно, что именно мелькитские списки демонстрируют особую близость к греческому тексту (издатель использовал рукописи Sin. syr. 24, Paris. syr. 378, Sin. syr. 56, Vatic. syr. 125). Тем не менее привлеченные к работе западносирийские списки (Vatic. syr. 124, Vatic. syr. 562) показывают их родство с текстом, представленным списками мелькитского происхождения.

Сопоставление сохранившихся списков греческого перевода между собой позволило провести элиминацию, в результате чего были оставлены девять наиболее надежных списков (из которых два первоначально были частями одного кодекса), положенные в основу критического издания. Все они относятся к пространной редакции и датируются IX–XIV вв. Изучение истории текста дает право утверждать, что представленный в данных списках текст в максимально возможной степени соответствует тому тексту, который был создан Патрикием и Авраамием. Однако заслуга издателя не ограничивается только этим.

Полноценная работа над греческим переводом невозможна без обращения к сирийскому оригиналу. Детальное сравнительное изучение сирийского текста и греческого перевода позволило прояснить многочисленные неясные, противоречивые и сложные места. Таким образом греческий перевод, созданный на рубеже VIII–IX веков и замечательный своим буквальным следованием за сирийским оригиналом, в настоящем издании был — хотя и в несколько искусственной форме, опосредованной критическим аппаратом — усовершенствован и приближен к сирийскому оригиналу.

Коснемся теперь организации аппарата издания, благодаря которому читатель может без труда отслеживать источники, используемые прп. Исааком, ориентироваться в разночтениях и контролировать текст с помощью сирийского оригинала. Чтобы добиться этих целей, издатель решил использовать тройной критический аппарат, который, следует признать, не выглядит громоздко и весьма удобен в использовании.

Первый аппарат содержит отсылки к библейским и патристическим источникам. Второй аппарат (как правило, наиболее обширный) представляет имеющиеся разночтения в используемых списках (следует иметь в виду, что не все используемые списки являются полными). И, наконец, третий аппарат дает «ключ» к пониманию неясных и сложных

¹⁴ Предварительные наблюдения о взаимоотношении двух ветвей западносирийской редакции см.: Kessel G. Sinai syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Texts // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / Ed. F. Briquel Chatonnet, M. Debie. P., 2010. (Cahiers d'études syriaques; 1). P. 207–218; Kessel G. М. Рукописная традиция первого собрания сирийского корпуса преподобного Исаака Сирина. Предварительные наблюдения // Мар Исхак Ниневийский. Собрание первое (трактаты I–VI)...

мест греческого текста. В нем преимущественно содержатся данные следующих двух видов. Во-первых, в случае наличия текстуального расхождения между западносирийской и восточносирийской редакциями издатель приводит как западносирийский вариант (который и был доступен переводчикам), так и восточносирийское чтение, дополняя его соответствующим греческим эквивалентом. Так как чаще всего расхождения между двумя редакциями текста объясняются вкрапившимися в текст искажениями, то именно обращение к восточносирийской редакции позволяет восстановить неясные места греческого текста. Во-вторых, в случае неточного перевода сирийского текста издатель приводит оригинальную сирийскую фразу, а также ее буквальный греческий перевод.

Знакомство с третьим аппаратом вызывает вопрос о том, насколько полно в нем представлены встречающиеся в греческом тексте расхождения с сирийским оригиналом. Для проверки автор рецензии сверил 63-й трактат в издании М. Пира (49-й в переводе С. И. Соболевского) с оригинальным восточносирийским текстом (77-й трактат по изданию П. Беджана, В) и с одним из мелькитских списков (рукопись Vatic. syr. 125, V). Нами были выявлены следующие расхождения (сопоставление наших результатов с аппаратом М. Пира произведено ниже):

I. Обнаружены три лакуны в греческом тексте, имеющиеся также в мелькитском списке:

[illegible]

b) 63, 142–143 ἡ χάρις ἀποδιώκει ἀπ’ αὐτοῦ ἐν θαύματι μεγάλῳ, καὶ φρουρεῖ αὐτόν (благодать отражает от него весьма чудесно и хранит его) V]
כַּחֲסָד כְּיִרְמְיָהוּ בְּתוֹכָם כְּעֵצ הַלֵּבָנִים לְפָנֵינוּ וְכִשְׁמֵרָתוֹ מִן הַזֵּדִים
וְכִשְׁמֵרָתוֹ מִן הַזֵּדִים וְכִשְׁמֵרָתוֹ מִן הַזֵּדִים וְכִשְׁמֵרָתוֹ מִן הַזֵּדִים (благодать
отражает от него весьма чудесно, а также и от того, что случайно мо-
жет произойти, в то время, как он даже и не осознает сколько раз душа
и тело могли пострадать. И она хранит его от них) B

с) 63, 264–267 οἱ ἐπιθυμοῦντες τῶν πραγμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου τοῦ διαλυομένου, κατὰ τῶν κυμάτων τῶν φοβερῶν τῆς θαλάσσης διαβαίνουνσι καὶ ἐν ὁδοῖς τραχέσι πορευθῆναι κατατολμῶσι, καὶ ὅλως οὐ λέγουσιν (*желающие того, что есть в этом преходящем веке, переплывают страшные волны, отваживаются проходить путями многотрудными, — и они вовсе не говорят*) V | כִּי־חָסְדוֹ וְכַלְמֵהוּ אֲשֶׁר־אֵין לִפְנֵיהֶם מַחֲבֵה יְהוָה כִּי־עַל־כֵּן חָסְדוֹ וְכַלְמֵהוּ אֲשֶׁר־אֵין לִפְנֵיהֶם מַחֲבֵה יְהוָה כִּי־עַל־כֵּן חָסְדוֹ וְכַלְמֵהוּ אֲשֶׁר־אֵין לִפְנֵיהֶם מַחֲבֵה יְהוָה כִּי־עַל־כֵּן חָסְדוֹ וְכַלְמֵהוּ אֲשֶׁר־אֵין לִפְנֵיהֶם מַחֲבֵה יְהוָה (желаящие того, что есть в этом веке, тленного богатства и преходящей власти. Они переплывают тяжкие волны, отваживаются проходить путями страшными, терпят продолжительное, исполненное трудами и лишениями странствие и ради

ܠܚܕܐ ܕܐܠܗܐ (порождающая нерадение и боязнь, а от них – расслабление во всем) B, V

В данном случае мы имеем дело с вариантами, связанными либо с искаженным списком сирийского текста, доступного переводчикам (что маловероятно), либо искажениями, вкравшимися уже в сам греческий текст, либо особенностями переводческой техники Патрикия и Авраамия.

V. Наконец, обнаружено несколько мест греческого текста, которые неточно передают сирийский оригинал:

а) 63, 75–76 οὐ μὴ δυνήθῃ αἰσθηθῆναι τῆς πνευματικῆς γνώσεως (дотоле не возмoжет ощутить духовного ведения)] ܡܚܕܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܢ ܐܠܐ (невозмoжно ощутить духовного) V] ܡܚܕܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܢ ܐܠܐ (невозмoжно ощутить духовного) B

б) 63, 111 δεήθητι (молись)] ܡܠܝܬܐ ܕܐܠܐ (прибегни) B, V

с) 63, 149–150 καὶ τῶν λογισμῶν τῶν δυσχερῶν, τῶν ἀκαταλήπτων (и помыслов трудных, непостижимых)] ܕܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܚܕܐ ܕܐܠܗܐ (и помыслов трудных для постижения) B, V

д) 63, 196 Σύνηθές ἐστί φησί τῇ ἀρετῇ ἐπιπίπτειν τὰς δυσκολίας (Обычно, — говорит он, — добродетель встречают затруднения)] ܠܐ ܡܚܕܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܝܬܐ ܕܐܠܐ ܡܠܝܬܐ ܕܐܠܐ (Обычно, — говорит он, — затруднения противостоят этой силе) B, V

е) 63, 301 οἱ ἀθληταὶ καὶ οἱ μάρτυρες (подвижники и мученики)] ܡܠܝܬܐ ܕܐܠܐ (славные мученики) B, V

Если поставлена цель максимального приближения греческого текста к сирийскому, было бы весьма желательно, чтобы все эти отличия оказались учтенными в критическом аппарате издания. Однако сравнение нашего списка разночтений с тем, что присутствует в издании Пира, показывает, что его выборка довольно-таки ограничена. Так, ни одна из лакун двух выделенных типов (I и II) не указана вовсе. Из семи разночтений, зависящих от мелькитского типа текста (III), учтены только четыре (b, d, f, g). Из четырех разночтений, не подтверждаемых мелькитским текстом (IV), указаны два (b, d). В то же время аккуратно задокументированы все те места, которые можно лучше понять через обращение к сирийскому оригиналу (V). Таким образом, на основе анализа одного трактата можно заключить, что сирийский аппарат издания не имеет исчерпывающего характера и, что особенно вызывает сожаление, не учитывает лакун. Очевидно, издатель решил ограничить аппарат преимущественно теми разночтениями, которые позволяют лучше понять сам греческий текст. Таким образом, взыскательный читатель, стремящийся приблизиться к мысли Исаака через греческий текст, будет вынужден все-таки использовать и сирийский оригинал.

Для удобства использования нового издания на полях приводится пагинация издания Феотокиса. Кроме того, на с. 881–883 содержится конкорданс трактатов *Первого собрания* в следующих версиях: западно-сирийская редакция, восточносирийская редакция, издание Феотокиса и английский перевод Д. Миллера¹⁶.

Необходимо особо отметить, что отныне греческий текст должен цитироваться в соответствии с введенным М. Пираром способом, а именно по формуле <номер трактата, номер строки>.

Итак, следует отдать должное усилиям М. Пирара и с благодарностью признать, что ему удалось с равным успехом справиться с двумя нелегкими задачами. Во-первых, ученый смог максимально приблизиться к тому тексту, который был создан монахами Патрикием и Авраамием, а во-вторых — прояснить греческий текст там, где его понимание затруднено либо особенностями и неточностями перевода, либо искажениями сирийского текста в рукописи, использованной переводчиками.

Г. М. Кессель

¹⁶ Полезные таблицы соответствий русского перевода С. И. Соболевского с изданиями Беджана, Феотокиса и Пирара доступны сейчас в книге: Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие... С. 413–420. См. также ранее выполненное сопоставление русского перевода с изданием Феотокиса: БВ. 2012. Вып. 4. С. 412–421.

Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen / Hrsg. v. Christoph Markschies u. Jens Schröter in Verb. m. Andreas Heiser. Tübingen, 2012. XXVI, 1468 p.

Сегодня общепризнано, что христианские апокрифы являются одним из важнейших источников по истории ранней Церкви. Апокрифические деяния апостолов раскрывают перед нами картину устройства ранней христианской общины. Апокрифические откровения показывают формирование христианского учения о загробной жизни. Какое же место занимают здесь апокрифические евангелия? Этот вопрос уместно поставить именно сегодня в связи с тем, что вышел в свет первый том нового, седьмого издания знаменитого справочника, который обычно называют сокращенным именем «Хеннеке-Шнеемельхер» и который в течение уже столетия является своего рода флагом апокрифоведения, превратившись из простого сборника переводов в своего рода энциклопедию христианских апокрифов. Теперь это издание, первый том которого нам пришлось ждать около 20 лет, следует называть «Хеннеке-Шнеемельхер-Маркшис».

Но получило оно и новое настоящее имя — «Античные христианские апокрифы в немецком переводе». Смена названия с «новозаветные» на «античные христианские» очевидна — это попытка перейти от условного жанрового определения к хронологическому, «легитимировать» включение в число рассматриваемых памятников христианские тексты о героях Ветхого Завета. Однако эта смена названия не решает всех проблем, а порождает новые. Когда заканчивается античность: в IV, в V или в VII веке? Следует ли включать в число исследуемых текстов такие памятники, как «Откровение» Псевдо-Методия Патарского, относящиеся, по сути, уже не к античной, а к византийской эпохе?

Проблема классификации апокрифических текстов и, конкретнее, евангелий занимает исследователей уже не одно столетие. Кристоф Маркшис — лютеранский пастор, как и основатель серии Эдгар Хеннеке, — предлагает свое решение. Том разделен на два раздела: «Неканонические предания об Иисусе» и «Неканонические евангелия». Им предпослано большое, в полторы сотни страниц, предисловие. Однако оно касается не собственно апокрифических евангелий, а понятия апокрифов и т. п., так что об апокрифических евангелиях мы узнаем уже из предисловий к разделам и подразделам книги.

Хвалить отдельные параграфы тома нет нужды: в нем собраны лучшие силы немецкого апокрифоведения, однако не только с их достоинствами, но и с недостатками. Поэтому, разбирая текст издания, остановимся прежде всего на критических замечаниях.

Небольшой по объему первый раздел состоит из трех подразделов: «Неканонические логи́и», «Неканонические свидетельства об Иисусе», «Деяния и страсти Иисуса» и «Родственники Иисуса». Наследуя старую схему Хеннеке, призванную дать немецкому читателю представление об образе Иисуса за пределами Нового Завета, новое издание Маркшиса наследует и старые проблемы. Так, например, в первом подразделе, в отличие от логи́й-аграф, ни свидетельства нехристианских писателей, ни цитаты из мусульманской литературы — сами по себе ценные — никоим образом не могут быть отнесены собственно к «античным христианским апокрифам». Речь идет скорее о традиции, инспирированной христианством, но параллельной ей и требующей, соответственно, рассмотрения сквозь иную призму.

Третий подраздел «Деяния и страсти Иисуса», унаследованный от старого издания, также крайне гетерогенен по своему составу: сюда попадают и тексты круга «Евангелия Никодима», относящиеся скорее к разряду «евангелий страстей», и «легенда об Авгаре», принадлежащая больше к жанру апокрифических деяний апостолов. Здесь особенно наглядно видна внутренняя противоречивость в попытке согласовать содержательную и жанровую стороны апокрифов, что сознает и сам Маркшис.

Наконец, четвертый подраздел первой части — «Родственники Иисуса» — также противоречив. На деле он касается только Марии и Иосифа, но и их лишь частично: так, из истории Богородицы берется одно (!) из многочисленных описаний Ее успения, тогда как история Ее детства и юности относится в другой раздел. Подводя итог размышлениям над первым разделом тома, следует отметить, что он скорее фиксирует сложившееся в науке *status quo* (семь аграфов, неясное происхождение мусульманских свидетельств и т. п.), чем предлагает что-то новое.

* * *

Основное содержание книги — ее второй раздел «Неканонические евангелия», в предисловии к которому Маркшис наконец обращается к понятию «апокрифические евангелия» и не находит для него однозначного определения. В предисловиях к подразделам вместо Маркшиса голос получают конкретные их составители, и тон здесь сразу меняется. Так, во вступлении к «неканоническим логи́ям» Томас Краус и Стенли Портер обращаются к теме рукописной традиции текстов, которую следовало бы осветить отдельно и подробно в общем предисловии к тому, хотя и не предлагают каких-либо новых решений сложившихся проблем, ограничиваясь, скорее, ламентациями на данную тему. Всю неясность, господствующую в этой области, лучше всего выражает включение в том текстов из нескольких строк, где само обозначение «евангелие» помещается издателями под знаком вопроса.

Но еще более удивительно в первом подразделе «Фрагменты неканонических евангелий на папирусе» появление параграфа о «Тайном еван-

гелии от Марка». И дело здесь не столько в том, что этот текст написан в Новое время на бумажных листах печатного издания, сколько в том, что автор данного параграфа — Хельмут Меркель — полностью и, надо сказать, весьма аргументировано показывает подложный характер текста. Для такого рода памятников следовало бы, несомненно, создать в книге особый раздел.

Книгу продолжает маленький подраздел «Прочие фрагменты небольших неканонических евангелий», лишенный подлинного предисловия (на этом месте Маркшис говорит об общем дальнейшем членении материала апокрифических евангелий и вынужденном следовании историко-литературной классификации Шнеемельхера). Между тем непонятно, по какому признаку включенные в этот подраздел тексты («Евангелие от Евы», «Вопросы Марии», «Рождение Марии» и «Предание Матфея») отнесены именно к небольшим по объему евангелиям, раз они сохранились фрагментарно.

Пожалуй, самой ценной из написанных Маркшисом частей книги следует признать подраздел, касающийся «известий о неканонических евангелиях». Здесь сжато и доходчиво собрана информация и научные мнения о тех апокрифических евангелиях, которые до нас не дошли, но упоминаются церковными писателями. Так, анализ историографии «Евангелия от 12 апостолов» позволяет развенчать многие научные мифы, сложившиеся вокруг этого текста.

В предисловии к следующему подразделу «Евангелия-речения» (Spruchevangelien) Маркшис, с одной стороны, признается, что этот термин американской библеистики впервые находит себе место в классификации справочника Хеннеке-Шнеемельхера. С другой стороны, он остроумно замечает, что восторг, связанный с открытием апокрифических евангелий от Фомы и Филиппа, которые чуть ли не отождествили с предполагаемым источником синоптиков, поутих и даже сменился скепсисом. Так, автор параграфа о «Евангелии от Филиппа», Ханс-Мартин Шенке, даже решается назвать его поздним флорилегием — сборником цитат из канонических Евангелий.

В пятом подразделе второго раздела книги дело доходит наконец до того, что и было принято называть собственно апокрифическими евангелиями, которые теперь называются «повествовательными евангелиями». Но и в предисловии к этому подразделу Маркшис снова констатирует проблемы жанрового членения. Разделяя повествовательные евангелия по содержанию на «евангелия детства» и «евангелия Страстей», издатель все же решается на иное деление текстов, не выделяя «евангелия детства» в отдельный подраздел, а помещая их почему-то между «евангелиями Страстей» и «евангелием от Мани».

Повествовательная часть подраздела начинается с «фрагментов иудео-христианских евангелий», однако остается непонятным, чем эти фрагменты — а на самом деле, по большей части, свидетельства древ-

них авторов — отличаются типологически от текстов из вышеописанного подраздела «маленьких фрагментов неканонических евангелий» или «известий о неканонических евангелиях».

Следующий подраздел «диалогические евангелия», открывающийся предисловием Юдит Хартенштайн (который содержит ценный обзор диалогического жанра), содержит тексты, имеющие преимущественно (!) форму диалога между Иисусом и Его учениками и обычно окаймленные повествовательной рамкой: чаще всего она относится ко времени после Воскресения, но иногда и до («Евангелие от Иуды»). Впрочем, читатель узнает, что практически все эти тексты имеют гностическое происхождение и являются остатком подраздела «гностические евангелия и родственные тексты» третьего издания Хеннеке-Шнеемелхера. Однако, если составители ставят во главу угла жанровый принцип (что подчеркивает включение сюда текстов, обозначающих себя как откровения и письма), то остается непонятным, почему сюда не включены другие тексты подобного рода: например, опубликованный Винстедтом коптский фрагмент беседы Иисуса и Андрея¹.

Но, пожалуй, большое всех удивит читателя последний подраздел книги, который носит название даже не взятое из американской библиистики, а изобретенное самим Маркшисом — *Evangelienmeditationen*, что следует переводить скорее как «размышления на тему евангелий». Сюда включены тексты, не вписывающиеся однозначно ни в один из выше-рассмотренных жанров, но имеющие явно евангельскую тематику. При внимательном рассмотрении, однако, оказывается, что в этом подразделе вновь собраны тексты преимущественно гностического происхождения, вплоть до «Пистис Софии», имеющие к христианству в его собственном, негностическом изводе весьма опосредованное отношение.

* * *

При чтении огромного тома в полторы тысячи страниц невозможно избавиться от ощущения, что из этого гигантского объема информации с каждым изданием все сложнее и сложнее получить картину генезиса и эволюции апокрифических евангелий. Это связано, конечно, во многом с нарастанием объема информации и прежде всего количества публикаций по данной теме. Но вместе с тем становится очевидно, что метод жанрового членения апокрифических евангелий, потеряв свою былую стройность и погрязнув в десятках неразрешенных вопросов, становится все менее и менее пригоден для изложения истории апокрифических текстов. Во многом это происходит из-за включения в число «христианских апокрифов» текстов гностического происхождения. В связи с этим более перспективным кажется отказ от чисто жанрового деления собственно «христианских апокрифических евангелий» (как это, по сути,

¹ Winstedt E. Addenda to some Coptic Legends // JThS. 1909. Vol. 10. P. 412.

принято для апокрифических апокалипсисов) и их разделение в первую очередь по содержательному признаку, достаточно последовательно проведенное в двух томах французской серии «Bibliothèque de la Pléiade»².

Кроме того, в отличие от французской коллекции с ее вниманием, прежде всего, к тексту, собственно перевод апокрифических евангелий в новом издании Хеннеке-Шнеемелхера-Маркшиса все больше и больше отступает на второй план перед разбором научной литературы о них, приближая апокрифование к современному состоянию библеистики. В новом издании не хватает какого-то нерва, какого-то стержня, который пронизывал бы собой весь том, не позволяя ему распасться наподобие энциклопедии на сотню отдельных статей.

Наконец, еще один момент, явственно ощущающийся при чтении нового издания. Желание разобраться в тонкостях текстологии и экзегезы отдельного текста зачастую заслоняет собой одну из важнейших задач апокрифования — определение породившей текст среды, его *Sitz im Leben*. Эта проблема поднимается (например, у Юдит Хартенштайн), но не находит настоящего решения: как возможно, чтобы христиане могли включать в свои тексты гностические представления — или это следы вторичного влияния, или... Поэтому неудивительно, что в новом томе так сильно перемешаны тексты, созданные в ранней Церкви, с произведениями гностического, манихейского и др. происхождения. В результате за деревьями зачастую не видно леса — тех античных христианских общин, из которых и вышли апокрифические евангелия.

А. Ю. Виноградов

² *Ecrits apocryphes chrétiens*. Vol. 1 / Sous la dir. de F. Bovon et P. Geoltrain. P., 1997; Vol. 2 / Sous la dir. de P. Geoltrain et J.-D. Kaestli. P., 2005.

Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Т. I–IV. М.: Локус Станди, 2012. 2060 с.

Выход объемной и фундированной монографии доктора искусствоведения Армена Юрьевича Казаряна, посвященной церковной архитектуре стран Закавказья VII в. и выросшей из его докторской диссертации, имеет важное значение не только для истории архитектуры, но и для других направлений исторической науки. В первую очередь это касается церковной истории. Появление рецензируемого издания оказывается тем более важно, что при недостатке письменных источников храмовое строительство активно используется как существенный аргумент в спорах о церковной истории Закавказья VII в., особенно — в дискуссии о взаимоотношениях Армянской и Грузинской Церквей. Забегая вперед, укажем, что автор монографии и сам принимает активное участие в этой дискуссии.

Однако сперва следует охарактеризовать само издание. Это отлично изданные (на мелованной бумаге и в твердом переплете) четыре тома, содержащие в сумме 2060 страниц и 2731 (!) иллюстрацию (их нумерация, в отличие от страниц, сплошная для всех четырех томов): планы, чертежи и фотографии, цветные и черно-белые. Большинство фотографий, многие чертежи и реконструкции сделаны самим автором. Также в иллюстративный материал включены архивные документы. Издание снабжено пространным английским резюме, списками иллюстраций, научной литературы и сокращений, а также именным и географическим указателями. Следует признать, что давно в России не выходило столь качественно сделанной книги о церковной архитектуре.

Свой материал А. Ю. Казарян рассматривает преимущественно в хронологическом порядке. За пространным введением следуют разделы, посвященные зодчеству в эпоху католикосов Иоанна Багаранци и Комитаса Ахцеци, триумфа императора Ираклия и середины VII в., католикоса Нерсеса Строителя, последнего всплеска и угасания «классической» традиции, а завершает книгу раздел об особенностях провинциального зодчества. Каждый раздел состоит из теоретической части и каталога памятников: описание каждого храма четко структурировано. Завершается текст книги кратким заключением, в котором рассматривается динамика эволюции архитектурных форм в Закавказье VII в.

Пересказывать содержание четырехтомной монографии А. Ю. Казаряна — задача, выходящая за пределы рецензии. Обратим лишь внимание на некоторые ее ключевые моменты. Во-первых, автор рассматривает все анализируемые памятники как части единого процесса эволюции церковного зодчества в Закавказье VII в. Однако ему удается избежать крайностей «эволюционистского» подхода: он охотно признает наличие внешних влияний и не выводит позднейших форм обязательно из предшествующих. Во главе угла для автора стоит стилистический анализ как

архитектуры, так и декорации, совершенно необходимый в том числе для датировки недатированных памятников. Здесь надо отметить, что автор предлагает достаточно много новых датировок для памятников, включая хорошо изученные. В некоторых случаях, когда его предшествующие передатировки или реконструкции не нашли отклика у других исследователей, он настойчиво повторяет и развивает свою аргументацию (например, в главах о Зариндже и куполе Эчмиадзина). В некоторых случаях он решительно отвергает датировки памятников из письменных источников, основываясь на своем стилистическом анализе (например, в случае Одзуна и Арамуса). Кроме того, автор часто радикально меняет относительную хронологию памятников и эволюцию некоторых типов зданий: так, первым «купольным залом» в Армении он считает собор в Аруче, а не перестроенный храм в Зовуни, как все его предшественники.

Во-вторых, автор рассматривает церковное зодчество в Закавказье как некий единый процесс, не имеющий национальных границ, вопреки позиции многих армянских и подавляющего большинства грузинских ученых, которые стремятся смотреть на армянскую и грузинскую архитектуру как на две параллельно развивающиеся, но независимые друг от друга традиции. Надо отметить, что, несмотря на некую презумптивность, подход Казаряна представляется более плодотворным и обоснованным (например, ввиду работы армянских мастеров на грузинских храмах) и позволяет лучше понять распространение общих архитектурных идей в обоих регионах.

При этом, конечно, необходимо детально учитывать национальные особенности каждого памятника, не скатываясь исключительно в концепцию «провинциализации» форм на периферии. Такой подход оказывается важен также для понимания проникновения в Закавказье архитектурных идей из соседней Византии, тесную связь закавказского зодчества с которой Казарян прекрасно демонстрирует. Правда, такому «объединяющему» подходу несколько противоречит излишняя арменизация топонимики в книге. В отличие от европейских исследователей¹, автор почти не использует двойных названий (типа Кларджк/Кларджети). Все названия на территории Гогарены, неоднократно переходившей от армян к грузинам и наоборот, даны только в армянском варианте. Более того, на приложенных к томам картах даже на территории собственно Иверии происходит непонятная деформация названия (типа Танис-Хев).

Наконец, книга А. Ю. Казаряна имеет не только обобщающий, но во многом и новаторский характер (см. выше о передатировках памятников). Это касается и вопроса об источнике ранних византийских заимствований, который он видит не в Сирии, а в Малой Азии, и вопроса о путях распространения архитектурных новаций в Закавказье. В этой

¹ В этом смысле как образец следует рассматривать книгу: *Plontke-Lüning A. Frühchristliche Architektur in Kaukasien. W., 2007.*

связи автору приходится постоянно дискутировать с Г. Н. Чубинашвили и его школой как в отношении предложенных поздних датировок армянских памятников (не поддержанных никем в мировой науке, кроме У. Бока), так и в отношении датировок собственно иверийских памятников. В последнем у А. Ю. Казаряна встречаются и очевидно сильные места — прежде всего констатация (вслед за многими европейскими исследователями) отсутствия единой грузинской архитектуры в доарабское время, но наличие, как минимум, региональных традиций: восточно-причерноморской и иверийской. Однако, к сожалению, в споре собственно о датировках иверийских памятников и ключевого из них — мцхетского храма Джвари автор занял неплодотворную позицию выбора между одной из сторон в этом старинном армяно-грузинском споре — вместо того, чтобы окончательно разрешить его при помощи недавно открытых источников.

Дело в том, что в грузинских источниках существуют две версии политической истории области Картли VII в. Псевдо-Джуаншер Джуаншериани во второй части «Жизни Вахтанга Горгасала» (часть летописи «Картлис цховреба» (История Грузии)) говорит, что ставший куропалатом (командующим дворцовой стражи) при императоре Маврикии Гуарам заложил храм Джвари близ Мцхеты и достроил его до половины, однако его сын Стефаноз I был «безверен» и в конце концов убит императором Ираклием, который поставил во главе Картли мтавара Бакура из другой династии, чей сын Адарнасе закончил Джвари, а внук Стефаноз II — установил там ограду и празднество²; из-за смешения Стефаноза II и Стефаноза III остальная часть истории VII в. здесь пропала.

Болея древняя грузинская хроника «Обращение Картли» и, вслед за ней, «История и повествование о Багратидах» Сумбата Давитисдзе³, называя куропалата Гуарама также основателем храма Джвари, дает иную картину дальнейших событий: Стефаноз I, сын Гуарама и брат Деметре, продолжал строить Джвари еще до прихода Ираклия, которому он был вполне дружен, а к возвращению императора в Картли из Персии «церкви Креста немного недоставало», так что ее закончил Стефаноз II, сын Адарнасе и внук Стефаноза I, установив там празднество. Соответственно, армянские и грузинские исследователи, привлекая сюда также строительные надписи Джвари и Цроми и так называемую армяно-грузинскую переписку начала VII в. (которая не дает здесь новых сведений⁴, как и нумизматический материал), выбирали за основу одну из двух этих

² Картлис цховреба. История Грузии / Глав. ред. Р. Метревели. Тбилиси, 2008. С. 106–707.

³ Там же. С. 222–223.

⁴ Даже если в этих текстах самого начала VII в. и говорится именно о кресте близ Мцхеты, а не о храме Джвари (что в грузинских источниках, например, трудноразлично), то в этом нет ничего удивительного, так как храм действительно был закончен позже (см. ниже).

версий и развивали на ее основе свою концепцию в рамках удобной им парадигмы: Чубинашвили и его последователи — в пользу ранней постройки Джвари при Гуараме и Адарнасе, а П. Мурадян и другие армянские исследователи, к которым присоединяется и А. Ю. Казарян, — в пользу более позднего возведения Джвари в 40-е гг. VII в.

Однако недавняя публикация аутентичных и исторически достоверных глосс в рукописи Sin. georg. 50 позволяет подтвердить подлинность версии «Обращения Картли». В частности, одна из схолий («Когда умер благословенный и славный мампал Адарнасе, сын Стефаноза, племянник Деметре и внук Гуарама Великого, на двадцатый год... умерла благословенная царица Латавр, дочь Адарнасе и сестра Стефаноза... и была погребена в Джвари, в Святой Марии...»⁵) указывает на аутентичность династической истории Картли начала VII в. именно в «Обращении Картли» и, соответственно, на ошибочность версии Псевдо-Джуаншера. Таким образом, мцхетский храм Джвари, согласно вполне достоверному «Обращению Картли», был заложен куропалатом Гуарамом в конце VI — начале VII вв., почти достроен Стефанозом I к 628 г. (год возвращения Ираклия из Персии) и окончен его внуком Стефанозом II. Даты правления последнего не до конца ясны, так как «Обращение Картли» относит завершение Джвари ко времени до 637 г., когда «агаряне заняли Багдад»⁶ (т. е. Ктесифон), а Мовсес Калакантуаци⁷ относит правление его отца Адарнасе⁸ к самому началу 40-х гг. VII в., однако беллетристический характер его упоминания у Мовсеса и хронология строительства Джвари говорят скорее в пользу версии «Обращения Картли».

С такой хронологией отлично согласуются и надписи Джвари, где упомянуты как живые⁹ патрикий Стефаноз I и его сыновья — ипаты Адарнасе и Деметре; следовательно, рельефы с этими надписями относятся ко времени около 628 г. (см. выше). На рельефе с Адарнасе изображен также мальчик — его сын Стефаноз II, который впоследствии поставил отдельный рельеф со своим изображением — соответственно, где-то до 637 г. (см. выше). Таким образом, оказывается, что его достройка Джвари коснулась верха южного фасада и, вероятно, сведения купола. Более того, именно такая реконструкция строительной истории Джвари позволяет

⁵ Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50 / Introd. par Z. Aleksidzé, trad. du géorgien par J.-P. Mahé. Lovanii, 2001. P. 33–34 (CSCO. 586). Кроме того, эта глосса показывает, что малая церковь Джвари (Св. Мария) уже существовала к середине VII в., вопреки Казаряну, который датирует ее по чисто стилистическим основаниям 60–70-ми гг. VII в. (Т. III. С. 316–320).

⁶ Обращение Грузии / Пер. Е. Такаишвили. Тбилиси, 1989. С. 30.

⁷ Мовсес Калакантуаци. История страны Алуанк / Пер. III. В. Смбатяна. Ереван, 1984. С. 97.

⁸ А не самого Стефаноза II, как у Казаряна (Т. III. С. 334).

⁹ Вопреки П. Мурадян, важную критику построений которого в работах И. Абуладзе и М. Лордкипанидзе (собраны в: Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии / Под ред. Д. Мухелишвили. Тбилиси, 2009. С. 62–106) А. Ю. Казарян знает (судя по библиографии), но в соответствующем разделе полностью игнорирует.

несколько снизить градус полемики между исследователями, видящими в нем как ранние, так и поздние стилистические черты. Интересно, что закладка Джвари, т. е. определение его плана, приходится примерно на то же время, что и закладка схожего по плану армянского собора в Аване; такой параллелизм легко объясним торжеством Византии и, соответственно, христианства над персами в 591 г. Следует отметить, что практически аналогичная реконструкция (без опоры на новые находки), проигнорированная А. Ю. Казаряном, была предложена А. Плонтке-Люнинг¹⁰, которая вполне логично объяснила долгое строительство Джвари сложной политической историей Картли в начале VII в., когда византийское владычество сменялось там персидским и наоборот.

К сожалению, ошибочная датировка всего Джвари исключительно 40-ми гг. VII в. — на основании лишь невозможности долгого строительства храма такого размера (при том, что для Самшвилде автор спокойно принимает строительный период почти в 20 лет) — влечет за собой и последующие ошибки в рассматриваемой книге, начиная с утверждения об Аване как точно первом представителе этого архитектурного типа на Кавказе. Собор в Цроми А. Ю. Казарян также считает невозможным датировать ни 20–30-ми гг. VII в. (как это обычно принято), ни даже 40–50-ми гг. В первом случае автор игнорирует тот факт, что упомянутый в строительной надписи храма «Стефаноз ипат» не может быть никем иным, как Стефанозом II в ту пору, когда он был еще наследником, так как, с одной стороны, мы видели (см. выше), что этот титул в Картли VII в. закреплен исключительно за младшими членами правящего дома¹¹, а с другой, никакой другой Стефаноз в династии картлийских эрисмтаваров (правителей) VII в. неизвестен (период, когда Стефаноз I был наследником, увел бы нас в самое начало этого столетия). Во втором случае он считает, что «если признаем гораздо большую вероятность возведения Джвари... после 642 г., то станет очевидным, что в 40-е, ни, вероятно, в 50-е гг. возведение Цроми не могло состояться, настолько велики стилистические отличия одного из них от другого»¹², т. е. здесь автор опирается исключительно на стилистический анализ и исходит при этом из собственной — ошибочной, как мы видели — датировки Джвари; иными словами, строит гипотезу на гипотезе. Такую «ловушку» замечательно описал П. А. Раппопорт: «Другая опасность искусствоведческого анализа заключается в том, что он подчас проводится отвлеченно, рассматривая только художественную сторону...»¹³. Итак, у нас нет никаких оснований отказываться от традиционной датировки Цромско-

¹⁰ *Plontke-Lüning* A. Op. cit. S. 209–211.

¹¹ Этот феномен А. Ю. Казарян называет почему-то «фантастическим», что происходит опять же из-за игнорирования критики построений П. Мурадяна (см. выше).

¹² Т. III. С. 334.

¹³ *Раппопорт* П. А. Архитектура средневековой Руси. Избранные статьи. СПб., 2013. С. 52.

го собора временем, когда наследником был Стефаноз II, т. е. временем эрисмтаварства его отца Адарнасе I, которое падает на конец 20-х — начало 30-х гг. VII в.

Таким образом, наряду со множеством достоинств книга А. Ю. Казаряна обладает и рядом недостатков, в том числе совершенно понятных (например, более слабое знакомство с грузинской литературой по сравнению с армянской). Поэтому рецензируемое издание следует воспринимать не как окончательное решение проблем закавказской церковной архитектуры VII в., но как очень полный, насыщенный и новаторский материал для дискуссии по этой и смежным темам, в том числе и по вопросам ранней церковной истории Кавказа.

А. Ю. Виноградов

ენრიკო გაბიძაშვილი. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ბიბლიოგრაფია. 5. ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია. თბილისის სასულიერო სემინარიის და აკადემიის გამომცემლობა. თბილისი, 2011.

Энрико Габидзашвили. Переводные памятники древнегрузинской литературы. Библиография. Том 5. Литургика, гимнография. Тбилиси: Издательство Тбилисской духовной семинарии и академии, 2011. 520 с.

Богатейшему наследию древнегрузинской литургики и гимнографии посвящен пятый выпуск справочника, составленного трудами Энрико Габидзашвили, сотрудника Национального центра рукописей (с 2007, ранее — Институт рукописей) в Тбилиси. Многотомный справочник задуман как инструмент для работы со всеми жанрами переводных памятников, сохранившихся на древнегрузинском языке; к настоящему времени вышли следующие части: агиография (т. 1, 2004), аскетика и мистика (т. 2, 2006), гомилетика (т. 3, 2008), библейские, экзегетические и апокрифические тексты (т. 4, 2009), канонические, догматические и полемические сочинения (т. 6, 2012). В недавно вышедшей рецензии на третий том серии¹ мы предложили дополнительный *Index initiorum* для облегчения работы с третьим томом этого важного справочника; в нем поиск сочинений, к сожалению, сильно затруднен из-за принятого порядка размещения вхождений: гомилетические памятники были расположены по алфавитному порядку в соответствии с названиями на современном (!) грузинском языке, данными либо самим автором, либо заимствованными из каталогов рукописей.

Рассматриваемый пятый том справочника свободен от подобных методологических недостатков и представляет собой замечательную попытку дать представление об объеме и содержании литургических и гимнографических памятников на грузинском языке. Главной ценностью этого тома является то, что он составлен не только на материале существующих каталогов рукописей, но также на основе работы *de visu* с манускриптами собрания Национального центра рукописей.

Книга разделена на две независимые части (с. 12–239 и 240–518), в сущности являющиеся двумя самостоятельными справочниками с подробными введениями (с. 12–35 и 240–518), терминологическими лексиконами (с. 35–90 и с. 260–273), указателями (с. 213–229 и 500–509) и библиографией (с. 230–239 и 510–518). Ядром каждой из двух автономных частей книги является пронумерованный список памятников соответствующего жанра.

¹ Kim S. [Рец. на:] Enrico Gabidzashvili. Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // Collectanea Christiana Orientalia. 2014. Vol. 11. P. 267–327.

Ядро *литургической* части справочника (с. 91–212) представлено 414 вхождениями. Они отсортированы по алфавитному порядку названий на новогрузинском языке. В данном случае такой методологический выбор расположения материала, в отличие от гомилетической части справочника (см. выше) несомненно оправдан по крайней мере по двум причинам: 1) из-за высокой вариативности *иницититов* (начальных слов) литургических памятников, которые часто предваряются разными формулировками рубрик; 2) из-за принципиальной разнородности литургического материала, когда, например, *иницитит* лекционариев (№ 97–134) не является ключевым элементом для поиска данного памятника в отличие, скажем, от *иницита* молитв (№ 168–171). Упрекнем автора лишь в том, что он не приводит обоснований своих методологических решений, а просто сообщает о принятом принципе составления, ср. с. 7: პირველ პუნქტში წარდგენილია თხზულების დასახელება თანამედროვე ენით, «на первом месте стоит наименование сочинения на современном языке».

Каждый пункт справочника дает список рукописей, в которых сохранился памятник. В отличие от прежних томов, в литургической и гимнографической частях учтены новые синайские находки².

Гимнографическая часть справочника, на наш взгляд, является наиболее ценным и полным плодом неустанных трудов проф. Габидзашвили.

Справочную часть предваряет краткий лексикон гимнографической терминологии (с. 260–273); он ценен тем, что дает краткую формулировку итогам исследований грузинских и западных ученых в вопросе исторической эволюции грузинской литургической терминологии. Несколько огорчает отсутствие систематического цитирования наиболее знаковых исследований по конкретному термину. Для специалиста не будет проблемой восстановить в уме библиографическую картину вопроса, однако для неспециалиста, обращающегося к справочнику точно, в поисках какой-либо конкретной информации, такие библиографические подсказки являются *desideratum sine quo non*. И, конечно, отсутствие библиографических отсылок иногда может сказаться на качестве самого терминологического резюме.

Остановимся на одном примере, на термине დღობ-პობო «*дзлс-тири*». Ему посвящено 5 строк; ниже даем полный перевод определения термина из труда проф. Габидзашвили (с. 272). «*Дзлс-тири* — гимнографический термин (греч. εἰρμός); *дасдебели* (тропарь), который предваряет каждую песнь гимнографического канона и стихиру, устанавливающий ритмико-мелодическую модель песни или стихир для остальных тропарей». Нельзя сказать, что данное определение входит в число удачных. Неожиданно то, что термином «тропарь» обозначается одновре-

² По каталогу, изданному Национальным центром рукописей: Aleksidze Z., Shanidze M., Khevsuriani L., Kavtaria M., ed. Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at Saint Catherine's Monastery on Mount Sinai. Athens, 2005.

менно тропарь канона и стихира; еще более неожиданна формулировка, из которой следует, что *ძლის-პირი* (то есть ирмос, согласно тому же определению) может предварять группу стихир. Налицо определенная накладка в терминологии.

Для того, чтобы снять подозрение в несостоятельности данного определения и указать на проблему в структурном представлении данного краткого лексикона, обратимся к недавней статье Йоста Гипперта, посвященной грузинским ирмологиям из новооткрытых синайских рукописей. Ученый дает библиографический обзор этимологических штудий по поводу данного термина, сам склоняясь к версии *ძლის-პირი [ძლის-პირი] «начало <времени> сна» и интерпретируя термин в смысле «стихиры из конца вечерни»³. Ученый говорит о последующем развитии термина, в результате которого он стал обозначать ирмос гимнографического канона на утрени. Это объяснение, в сущности, призвано дать обоснование одной фразе из Жития прп. Георгия Святогорца, гл. XVI⁴, в которой биограф великого переводчика сообщает, что в числе переведенных книг были:

1) სტიქარონნი სამარადისონი, თვთ-ავაჯნი, უძლისპირონი «стихиры повседневные, самогласны, без *ძლის-პირი*», и

2) სტიქარონნი ძლის-პირთა ქუეშე «стихиры под *ძლის-პირი*».

Таким образом, утверждение проф. Габидзашвили о возможности присутствия *ძლის-პირი* в сопровождении стихир оказывается не таким странным. Несомненно, упоминание данного исторического свидетельства из Жития прп. Георгия Афонского в справочнике помогло бы предупредить возможное недоразумение. Данный пример является лишь иллюстрацией определенных трудностей в восприятии читателем формулировок лексикона, которые не вполне ясно отмечают историческое развитие грузинской литургической терминологии.

Что касается справочной части гимнографической части, то здесь мы находим подробный и хорошо организованный материал по службам в честь 897 святых, сохранившимся в древнегрузинских переводах. Благодаря тому, что составитель справочника работал непосредственно с некоторыми манускриптами, хранящимися в Национальном центре рукописей в Тбилиси, он смог значительно дополнить информацию существующих каталогов.

Благодаря этим новым сведениям о службах святым исследователи поздней византийской литургики получают прекрасную возможность

³ Gippert J. O en arši anarxos logos — Greek verses in Georgian disguise // Den Heijer J., Schmidt A., Pataridze T. Scripts beyond borders. Louvain-la-Neuve, 2014. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain; 62). P. 556, Not. 4.

⁴ აბულაძე ი. (ed.). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. Т. II. Тбилиси, 1967, р. 147–148; ср. §44 в латинском переводе П. Пеетерса (Peeters P. Histoires monastiques géorgiennes // Analecta Bollandiana. 1917–1919. Vol. 36–37. P. 110–111).

ознакомиться со срезом ранней истории греческих Миней IX–XI вв., застывшей в древнегрузинских переводах этого периода. Автор настоящего обзора в настоящее время готовит издание и сравнительный анализ неизданных грузинских и греческих фрагментов Миней XI в., которые были обнаружены в рукописных собраниях Святой Горы Афон.

Указатели авторов (с. 213–214 и 500–502) и переводчиков (с. 215 и 502) помогают исследователю быстро сориентироваться в корпусе памятников. Возможно, для большей наглядности следовало ввести дополнительные подпункты в случае наличия текстов разных жанров в наследии древнего автора; это касается в первую очередь переводческого наследия прп. Георгия Святогорца, который оставил след во всех литургических и гимнографических жанрах. Наиболее дотошный читатель будет также сокрушаться об отсутствии указателя хронологии переводов, в котором в одной небольшой таблице была бы начертана крупными штрихами история переводов литургических памятников (то же касается и гимнографической части) начиная с древнейших переводов VI–VII в., столь ценных для восполнения древней картины литургической жизни византийской ойкумены, где древние чины и тексты были вытеснены позднейшими практиками, — вплоть до переводов XVIII в., осуществленных с церковнославянского языка.

Из типографических недостатков издания укажем на изредка пропадающие номера вхождений, которые, впрочем, читателю нетрудно восстановить при сравнении с соседними пунктами (например, № 97, с. 117 и № 100, с. 118–119). В двух указателях вместо знака § вкрался — видимо, по недосмотру верстальщика — знак \$ (с. 213–215).

Несмотря на указанные недостатки и структурные проблемы организации обширного и неоднородного материала, перед нами — ценнейший и подробнейший справочник по литургическим и гимнографическим текстам в древнегрузинском переводе. Как и всякий справочник, данный труд проф. Габидзашвили является инструментом для дальнейших исследований и, как таковой, подлежит по определению дополнениям и исправлениям. Мы должны быть благодарны грузинскому ученому за его усилия — несмотря на его преклонный возраст — по систематизации и кодификации разных слоев древнегрузинской литературы.

С. С. Ким

The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / Ed. by W. Hartmann, K. Pennington. Wash. (D. C.): The Catholic University of America Press, 2012. (History of Medieval Canon Law; [4]). XVIII, 356 p.¹

В составе авторитетной книжной серии «История средневекового канонического права», издаваемой Католическим университетом Америки, опубликован новый (четвертый) том, посвященный церковному праву Византии и т. н. Восточных Церквей. Эта книга занимает в указанной серии особое место, поскольку во всех остальных ее томах (как изданных, так и запланированных) речь идет только о праве Западной Церкви.

Следует отметить, что подготовка рецензируемого издания осуществлялась практически в идеальных условиях. Работа над книгой велась около 20 лет, с начала 1990-х гг., при организационной и финансовой поддержке ряда немецких и американских научных центров и благотворительных фондов (см. р. VII–VIII), ее авторами и редакторами выступили крупные ученые — историки Церкви и церковного права (принадлежащие к различным конфессиям, национальным научным школам и даже к разным поколениям исследователей)². При этом ставилась весьма масштабная и актуальная задача: создать обобщающий труд, который — пожалуй, впервые в мировой науке — полностью бы описывал «обширную историю восточно-христианского канонического права» (р. VII). Поэтому мы считаем возможным подходить к оценке данной книги с максимально высокой «планкой требований».

Уже название книги вызывает несколько недоуменных вопросов. Прежде всего, что означает формулировка «византийское и восточное право»? По отношению к западному (католическому) церковному праву, как легко заметить, византийское тоже является восточным. Из вступления к гл. 5 (р. 215–220) становится ясно, что под «восточными» понимаются правовые системы как ряда Православных Церквей (вначале мелькитских патриархатов, а затем и Грузинской Церкви), так и «нехалкидонских». Но странным образом к числу «восточных» не были отнесены Русская, Сербская и Болгарская Церкви; во всей книге имеется лишь несколько беглых упоминаний о переводе некоторых византийских правовых сборников на славянский язык, в то время как рецепция византийского права в арабской, армянской или грузинской церковной

¹ Рецензия подготовлена при финансовой поддержке РФНФ (проект № 14-31-01246).

² Рецензируемое издание состоит из пяти тематических глав, написанных такими признанными специалистами в области истории источников церковного права, как Х. Оме (гл. 2), С. Троянос (гл. 3 и 4), Г. Кауфхольд (гл. 5). Небольшая первая глава принадлежит перу молодой исследовательницы С. Вессель (историк Церкви и патролог из Католического университета Америки). Редакторами книги являются известные канонисты В. Гартман и К. Пеннингтон.

среде рассматривается достаточно подробно. От этого несомненно страдает полнота рецензируемого издания, которое, по-видимому, планировалось как очерк *всех* церковно-правовых систем средневековья, выходящих за рамки католического права.

Далее, почему в хронологическом отношении работа ограничена 1500 годом? Византия, а соответственно и византийское церковное право как *действующая* правовая система, перестала существовать за полстолетия до этого; что же касается христианских Церквей на Ближнем и Среднем Востоке, то вообще непонятно, почему выбран такой хронологический рубеж (если имеется в виду граница средних веков и новой истории, то для указанного региона, где средневековые порядки сохранялись по меньшей мере до XIX в., она неприменима). Использование в названии книги термина «каноническое право» тоже представляется нам небесспорным (к этому мы вернемся далее, при анализе гл. 3 и 4). Но главная претензия к названию состоит в том, что оно намного шире действительного содержания книги. Фактически издание почти целиком посвящено памятникам церковного законодательства — но озаглавлено почему-то «*История канонического права*», а не «*История источников канонического права*» (заметим, что известное пособие С. Трояноса, переработкой которого являются гл. 3 и 4 рецензируемой книги, называется «*Источники византийского права*» [Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου]³, а не «Византийское право»).

К сожалению, книга не снабжена предисловием («acknowledgments» его отнюдь не заменяют), где разъяснялась бы концепция издания, говорилось бы о ходе работы над ним, принципах редактирования и т. д. Из подписи редакторов под «благодарностями» (р. VIII) можно лишь понять, что общее редактирование книги было окончено в 2010 г.; когда именно было завершено написание (и редактирование) отдельных ее глав, остается неизвестным⁴. О редакторской же работе мы узнаём из «благодарностей» только то, что редакторы «не настаивали на унификации (системы передачи иноязычных имен собственных. — А. Б.), уважая пожелания авторов» (р. VIII). Не этим ли объясняется то, что в гл. 2 слово Συναγωγή (Синагога) — название одного из древнейших церковно-правовых сборников Византии, составленного Иоанном Схоластиком, — несколько раз

³ Τρωϊάνος Σπ. Ν. Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου: Εἰσαγωγικὸ βοήθημα. Αθήναι: Κομνηνὴ, 1986 (1999², 2011³).

⁴ При внимательном чтении становится понятно, что по крайней мере некоторые главы были написаны задолго до 2010 г. Так, в гл. 4 С. Троянос отмечает, что критическое издание юридических сочинений Димитрия Хоматиана «в настоящее время готовится» Г. Принцингом (р. 195). Издание это, как известно, вышло в свет еще в 2002 г. (Demetrii Chomateni Ponemata diaphora: [Das Aktencorpus des Ohrider Erzbischofs Demetrios Chomatenos] / Rec. G. Prinzing. Berlin; Novi Eboraci, 2002. (CFHB; 38)). Очень странно, что ни автор, ни редакторы не стали при подготовке книги к печати пересматривать текст почти десятилетней давности — хотя бы с целью обновления библиографических указаний.

передается как «Synogoga» (р. 26, 33, 53, 66), хотя там же встречается и правильная транслитерация — «Synagoga» (например, р. 57)?

Отсутствие полноценного редактирования легко заметить при анализе справочного аппарата издания, в частности, имеющегося в нем внушительного списка сокращений (р. IX–XVI). В тексте книги встречаются как нераскрытые сокращения (например, р. 93, 112, 132, 143, 146, 149), так и случаи употребления полных выходных данных тех публикаций, которые вошли в этот список (к примеру, р. 138, 163, 233 п. 45). В самом списке присутствуют неточности: для знаменитой энциклопедии Паули–Виссова дается два разных сокращения (как для двух разных изданий); 2-е, дополненное, издание «Источников византийского права» С. Трояноса, вышедшее в 1999 г., именуется «репринтом» 1-го издания; не упомянуто о наличии репринта магистерской диссертации В. Н. Бенешевича (Leipzig, 1974); не указаны книжные серии, в которых вышли труды Э. Хонигмана (Subsidia hagiographica, 35) и римское издание актов Константинопольского патриархата (Fonti, ser. II, fasc. 3–4); одно сокращение дается для двух совершенно разных статей С. Трояноса (помещенных через запятую, словно это переиздания одной и той же работы или части продолжающейся публикации), и т. п. Книга снабжена двумя указателями — «соборов и синодов» (Index of Councils and Synods [р. 343–344]) и предметно-именным (General Index [р. 345–356]). При этом непонятно, в чем разница между «соборами» и «синодами» и почему упоминания всех остальных правовых памятников, за исключением соборных канонов, надо разыскивать в предметно-именном указателе (в т. ч. под именами патриархов или императоров, издавших те или иные акты). Почему не был составлен единый указатель источников, разбитый на тематические подразделы (допустим, каноны соборов, каноны св. отцов, новеллы императоров, законодательные сборники и др.)? Почему в существующем указателе «соборов и синодов» нельзя было для каждого собора привести отдельно те страницы, где упоминается не собор в целом, а тот или иной изданный им канон? (При том порядке, который принят в издании, читатель, желающий узнать, не говорится ли в книге, к примеру, о 15-м каноне I Вселенского Собора, вынужден просматривать десятки страниц, на которых встречается название этого Собора.) Ответа на эти вопросы мы в рецензируемой книге не находим. Кроме того, в указателях допущены пропуски (например, отсутствует Эльвирский Собор, хотя его 63-й канон упомянут в тексте [см. р. 19 п. 46]; пропущены три упоминания Иоанна Зонары [см. р. 161, 179, 186]; в указателе отсутствует имя Евстафия Ромея⁵). В основной части книги характе-

⁵ Этот выдающийся византийский юрист, деятельность которого важна и для истории церковного права (особенно семейного), упоминается в книге лишь один раз (р. 205 п. 120), а о сборнике материалов его судебной практики — знаменитой «Пире» — не говорится совсем. О Евстафии и «Пире» см.: *Бондач А. Г. Евстафий Ромей* // ПЭ. Т. 17. 2008. С. 320–324.

ристика каждого правового памятника или группы памятников предваряется библиографической справкой (с указанием изданий, переводов и исследований соответствующего источника). Однако остается неясным, какие критерии использовались при отборе литературы для них. Заметно, между прочим, что исследования на новогреческом и в особенности на русском языке учтены в этих справках в минимальном объеме, да и то непоследовательно (и зачастую — с ошибками в библиографических описаниях [см., например, р. 121, 141]). Налицо и отсутствие единообразия в ссылках на стандартные справочники и публикации источников: так, в гл. 2 для одних соборных и святоотеческих канонов указаны номера по СРГ, а для других — нет; публикации канонов в составе Пидалиона и в издании Ж.-Д. Манси то указываются, то нет; в большинстве случаев в справках не упоминается публикация канонов в «Древнеславянской Кормчей» В. Н. Бенешевича⁶, хотя в примечаниях ссылки на это издание есть (см., например, р. 47 п. 100; р. 66 п. 215). Некоторые важные издания не указаны совсем: например, в гл. 3 не упоминаются *editiones maiores* Дигест и Кодекса Юстиниана⁷, новое издание Пандектов Никона Черногорца⁸ и др. Научная литература, посвященная памятнику, указывается то весьма подробно, то кратко, а порой и вообще не приводится — так, например, произошло с Исагогой (р. 150)⁹.

Структура основной части книги, отраженная в оглавлении, тоже вызывает определенное недоумение. Во-первых, в названиях гл. 1, 3 и 4 говорится о «праве» (например, гл. 4 — «Византийское каноническое право в XII–XV вв.»), в то время как гл. 2 именуется «*Источники греческого канонического права до Пято-Шестого Собора...*», а гл. 5 — «*Источники канонического права в Восточных Церквях*». В действительности же во всех главах (быть может, за исключением первой и одного раздела четвертой) речь идет, главным образом, об источниках права в тот или иной период (самое большое — о состоянии отдельных правовых институтов; информацию о них можно почерпнуть из пересказа содержащихся в источниках правовых норм)¹⁰, но никак не о церковно-правовой системе — «праве» — в целом. Во-вторых, бросается в глаза терминологическая неразбериха: гл. 1 посвящена «*церковному праву*» (*ecclesiastical law*), а все остальные — «*каноническому праву*» (*canon law*); в гл. 2 рассматривается «*греческое право*», а в гл. 3 и 4 — «*византийское право*». Наконец, в хро-

⁶ Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. Вып. 1–3. Спб., 1906–1907 (Lpz., 1974^е).

⁷ Digesta Iustiniani Augusti: [Editio maior] / Rec. Th. Mommsen. Vol. 1–2. Berolini, 1870; Codex Iustinianus: [Editio maior] / Rec. P. Krueger. Berolini, 1877.

⁸ Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века (юрид. тексты) / Изд. подгот. К. А. Максимович. М., 1998.

⁹ Ср. подробную библиографию в нашей статье: Бондач А. Г. «Исагога» // ПЭ. Т. 27. 2011. С. 50–52.

¹⁰ Кроме того, в гл. 1 и 2 содержатся сведения об истории церковных Соборов, а в гл. 5 — краткие обзоры исторического развития различных Восточных Церквей.

нологическом отношении главы частично пересекаются друг с другом: гл. 2 доведена до Трулльского Собора включительно (691–692 гг.), тогда как гл. 3 называется «Византийское каноническое право до 1100 г.» и начинается, что неудивительно, не с 693 г., а намного раньше — с IV–V вв. Явно надуманным является и деление истории византийского церковного права на два этапа: до и после 1100 г., как это вытекает из названий гл. 3 и 4 (этот вопрос мы еще затронем при рассмотрении данных глав). Из дальнейшего чтения становится ясным, что и временные рамки первых двух глав отчасти совпадают, поскольку в каждой из них говорится, помимо прочего, о церковно-правовых памятниках III–IV вв. (при этом каноны Анкирского и Неокесарийского Соборов рассматриваются в обеих главах, а святоотеческие каноны доникейского периода — почему-то только в гл. 2).

Картину неудовлетворительной редакторской работы дополняют такие «незначительные» детали, как расхождения в датировках Соборов в разных главах, не сопровождаемые какими-либо пояснениями (ср., например, р. 17 и 41; 48 и 116), и ошибки в перекрестных ссылках — когда примечания к гл. 2 отсылают читателя к гл. 4 вместо гл. 3 или к гл. 5 под видом гл. 4, причем указываемые страницы не имеют никакого отношения к делу (см. р. 25 п. 6; р. 27 п. 17), или даже принимают такой вид (р. 50 п. 114; р. 60 п. 173): «See below, 000», «...see p. 000 at n. 205» (!).

Перейдем теперь к непосредственному рассмотрению содержания книги. В гл. 1 («Формирование церковного права в ранней Церкви» [р. 1–23]) С. Вессель, основываясь на новозаветных текстах, литургико-канонических памятниках, писаниях мужей апостольских и некоторых иных источниках, пишет о зарождении и развитии в доникейский период различных церковных институтов, показывая, как изменялся статус епископа и клириков, порядок совершения Таинств, что представлял собой епископский суд и т. д. Одновременно она затрагивает важные общетеоретические вопросы: о соотношении морали и права, месте Св. Писания среди источников церковного права, влиянии ветхозаветных норм на раннехристианское церковное законодательство и др. Правда, не со всеми ее суждениями можно согласиться¹¹. Но все равно написанная

¹¹ К примеру, она пишет, что в канонах Анкирского Собора устанавливалась мера моральной ответственности (р. 19), хотя очевидно — в том числе и из предыдущих рассуждений самой С. Вессель — что эта ответственность была юридической. Утверждение о том, что «епископ отвечал за заключение браков» между членами раннехристианской общины (р. 7), со ссылкой на известное высказывание Игнатия Богоносца (πρέλει δὲ τοῖς ὑακοῖσι καὶ τοῖς ὑακοῦμεναῖς μετὰ ὑνῶμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἐνωσιν ποιῆσθαι [Ep. ad Polycarp. V, 2]) выглядит совсем неубедительно — поскольку вплоть до IV в. мы не находим в источниках каких-либо конкретных сведений ни о церковном обряде заключения брака, ни тем более о правовой регламентации такого обряда (слова же сщмч. Игнатия, видимо, следует понимать в смысле морального одобрения епископом брака, заключаемого по общепринятой светской процедуре). Не можем не отметить и весьма странный отзыв об Иоанне Зонаре (как о «выдающемся византийском монахе и схоластике»), сделанный мимоходом (р. 20). Нам не известно о каких-либо аскетических подвигах Зонары, осно-

С. Вессель глава выделяется на фоне остальных глав рецензируемой книги, где преобладает формальный анализ источников, в лучшем случае — с пересказом содержащихся в них норм права. Особый интерес вызывает итоговый вывод исследовательницы, пытающейся определить, каким образом система правовых норм стала регулятором общественных отношений в ранней Церкви. По мнению С. Вессель, этому способствовали два фактора: формирование иерархической структуры Церкви (монархический епископат, соборы епископов) и утверждение в сознании христиан «концепции права» или «идеи права» (р. 22–23). Она, однако, не выделяет какой-либо из этих факторов в качестве решающего. Нам же представляется несомненной ключевая роль первого из них, ибо только общепризнанные органы церковной власти могли обеспечить реализацию церковно-правовых норм, а уже эта практика в свою очередь способствовала появлению «концепций права».

Однако данная глава имеет и серьезные недостатки. В самом ее начале мы встречаемся с произвольным употреблением юридической терминологии. Только в одном абзаце (р. 2) упоминаются какой-то «корпус церковного права» (возникший, видимо, уже в раннехристианский период), его последующая «кодификация» (в виде «сборников канонов Вселенских Соборов и папских декреталий»), а также «дисциплина», бывшая — наряду с «поведением» и «организацией» — предметом правового регулирования в Церкви. Мы отдаем себе отчет в том, что все эти выражения издавна и широко употребляются в церковно-правовой литературе. Но это не означает, что они имеют здесь какой-то смысл и что следует продолжать некритически пользоваться ими. В самом деле, термин «корпус права» должен означать некий вполне определенный свод правовых норм, зафиксированных в конкретных сборниках законодательства (например, *Corpus iuris civilis* или *Corpus iuris canonici*). Ни о чем таком применительно к византийскому (тем более раннехристианскому) церковному праву говорить не приходится. Далее, кодификацию права не следует путать с его инкорпорацией; при всей условности признаков кодификации, выделяемых теоретико-правовой наукой, есть принципиальная разница между, например, нашей Книгой правил (или даже византийским Номоканонем 14 титулов), с одной стороны, — и Декретом Грациана или современным католическим Кодексом канонического права, с другой (при создании юридических сборников в первом случае источники права были объединены и сгруппированы по хронологическому или предметному признаку, во втором же — подвер-

вании им новых монастырей и т. п.; не был он и автором сочинений о монашеской жизни (более того, один из его канонических трактатов посвящен критике крайних монашеско-аскетических взглядов на супружество и половую жизнь). Зонара знаменит своими учеными трудами, в особенности — подробным комментарием к церковным канонам и обширной всемирной хроникой (а не какими-то «схологиями»; в этом смысле эпитет «схолиаст» явно преуменьшает его литературные заслуги).

глись более или менее глубокой *содержательной* переработке)¹². Что же касается «дисциплины» (вариант — «церковной дисциплины»), то этот «термин» вообще не имеет конкретного значения: он может обозначать и церковное законодательство, и правопорядок в Церкви, и различные обрядовые и организационные нормы («дисциплина поста», «покаянная дисциплина» и проч.), и ответственность за церковные правонарушения, и т. д. и т. п.¹³.

В следующем абзаце можно наблюдать подмену предмета исследования, которая, возможно, осталась незаметной даже для автора и редакторов. Сказав, что «развитие церковного права в ранний период» может изучаться двумя различными способами, С. Вессель начинает излагать суть первого способа: «...источники (права. — А. Б.) следует систематизировать...» Именно здесь и происходит неявное отождествление *права* и *источников права* (или законодательства, или правовых норм), которое характерно не только для этой главы и для книги в целом, но и для подавляющего большинства церковно-правовых исследований. После этого уже не столь важно, как будет анализироваться нормативный материал: путем разбиения его на предметные рубрики в соответствии с позднейшими (и во многом искусственными) схемами составителей церковно-юридических сборников — либо на основе рассмотрения каждого правового памятника в целостном виде, как это предлагает делать автор гл. 1 (притом, что сам по себе второй подход представляется нам более продуктивным). Ведь в обоих случаях из поля зрения исследователя исчезают данные как о *правовой практике*, так и о *правосознании*, — вместе с целыми пластами исторических источников, где эти данные содержатся. Неудивительно поэтому, что в гл. 1 не рассматриваются ни жития святых, ни патристические тексты, относящиеся к первым векам христианства (за исключением писаний мужей апостольских). Указанные обстоятельства, конечно, существенно снижают ценность наблюдений и выводов, сделанных С. Вессель.

В гл. 2 («Источники греческого канонического права до Пято-Шестого Собора (691/692): Соборы и отцы Церкви» [р. 24–114]) Х. Оме рассматривает каноны III–VII вв., включенные позднее в официальные канонические сборники Православной Церкви: т. н. Апостольские правила, каноны Вселенских и Поместных Соборов и святоотеческие каноны. Сама идея о том, что историю церковного права следует излагать, выделяя в особую группу каноны (как якобы уникальные по форме и

¹² На наш взгляд, за всю историю Византии церковное право ни разу не было кодифицировано в строгом смысле слова; можно, правда, считать попыткой его кодификации, хотя и весьма своеобразной, Алфавитную синтагму Матфея Властаря (1335 г.).

¹³ С его употреблением в рецензируемой книге мы сталкиваемся далее, при обсуждении канонов Анкирского Собора (р. 18), где помимо собственно «дисциплины» говорится о «дисциплинарных проблемах», «дисциплинарных правилах» и «дисциплинарных мерах».

исключительно важные по содержанию источники права) и в первую очередь описывая их и закреплённые в них нормы права, а затем переходя к иным источникам, представляется нам теоретически несостоятельной¹⁴ и антиисторичной¹⁵. Но даже если признать допустимость такого подхода (как дань научным традициям), то возникает вопрос: почему в рецензируемом издании каноны VII Вселенского Собора и Поместных Соборов в Константинополе 861 и 879–880 гг. были оторваны от более ранних, хотя они точно так же входят в православные общецерковные сборники канонов? Х. Оме поясняет, что все дело в особом значении Трулльского Собора, многочисленные каноны которого стали «конечной стадией развития канонического права ранней Церкви» (р. 79, см. также р. 25). Важность канонов этого Собора для истории церковного законодательства очевидна¹⁶, но остается непонятным, в чем же все-таки состоит принципиальная разница между канонами III–VII вв., с одной стороны, и VIII–IX столетий — с другой (последние рассматриваются в гл. 3 [р. 143–150]).

Некоторые суждения автора гл. 2 об основных изданиях канонов являются весьма сомнительными или просто ошибочными. Во-первых, Х. Оме объявляет «единственным критическим изданием из доступных в настоящее время» издание П. П. Иоанну (р. 26) — хотя сам тут же отмечает, что Иоанну позволял себе вносить произвольные дополнения в публикуемый материал¹⁷, последовательно проводил в своем издании тенденциозный католический подход к истории церковного права (в частности, опубликовал в качестве «канонов VIII Вселенского Собо-

¹⁴ Уже в силу того, что с формальной стороны каноны представляют собой не более чем одну из разновидностей нормативно-правовых актов (за исключением некоторых особых случаев вроде II Всел. 4, когда в тексте канона сформулирован судебный прецедент или зафиксирован правовой обычай), не имеющую существенных отличий, например, от государственных законов.

¹⁵ Например, невозможно отрицать серьезное влияние императорского законодательства Византии на содержание канонических норм; кроме того, каноны постепенно «обрастали» схолиями, а позднее — и подробными авторскими комментариями, иногда серьезно менявшими их первоначальный смысл; наконец, в средневековых рукописях каноны обычно находились в составе церковно-юридических сборников, порой очень сложного состава, а значит, воспринимались читателями (включая церковных судей, чиновников и др.) в соответствующем контексте. Чтобы понять, как регулировались те или иные церковные правоотношения в определенный период, следует зачастую обращаться не столько к канонам, сколько к императорским новеллам или к упомянутым в каких-нибудь «неюридических» источниках правовым обычаям.

¹⁶ Отметим, кстати, что вскоре после выхода в свет рецензируемой книги было опубликовано критическое издание актов (в т. ч. канонов) Трулльского Собора в серии ACO (2), о подготовке которого упоминает Х. Оме (р. 79). См.: *Concilium Constantopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum)* / Ed. H. Ohme, R. Flogaus, Chr. R. Kraus. B., 2013. (ACO (2); Ser. 2, vol. 2, pars 4).

¹⁷ Далее Х. Оме подробно пишет об этой, с позволения сказать, «эдиционной практике» (р. 96–97, 107–108, 111). В частности, «правило» Пс.-Афанасия Александрийского, направленное на ограничение прав супругов (CPG. 2303), Иоанну опубликовал среди канонов свт. Афанасия (!).

ра» постановления, принятые Константинопольским Собором 869 г.), а главное, что изданный им греческий текст канонов в основном взят из подготовленного В. Н. Бенешевичем (и, заметим, в подлинном смысле критического) издания Синагогí Иоанна Схоластика¹⁸. Во-вторых, автор указывает, что в т. 1–4 «Афинской синтагмы» издан Номоканон 14 титулов якобы в редакции 883 г. (р. 27), хотя на самом деле в этом издании текст Номоканона помещен в том виде, какой он приобрел к XII–XIII вв. Далее из его изложения можно понять, что в издании И. Леунклавия¹⁹ находится, между прочим, и Алфавитная синтагма Властаря (р. 27 n. 17); здесь, видимо, Леунклавий перепутан с Г. Беверегием, впервые опубликовавшим сборник Властаря в своем «Синодиконе»²⁰.

Несмотря на эти огрехи общего характера, гл. 2 содержит много полезной информации о конкретных Соборах, св. отцах и принадлежащих им канонах. Автор дает канонам довольно подробную характеристику как с формальной стороны (датировка, история текста, общецерковное признание, вхождение в важнейшие церковно-правовые сборники и др.), так и с содержательной²¹. Последнее обстоятельство в какой-то мере позволяет читателю получить представление о развитии ряда церковно-правовых институтов в рассматриваемый период. Отметим, что Х. Оме специально останавливается на некоторых источниковедческих проблемах (происхождение т. н. Апостольских правил, датировка канонов Антиохийского Собора и др.), в принципе уже решенных специалистами, но зачастую до сих пор получающих в литературе ошибочное освещение (см. р. 28–32, 44–45). Кроме того, нам кажется удачным методический прием автора, который отказался в расположении материала от строгой хронологической последовательности в пользу того порядка Соборов, который был принят в ранневизантийских канонических сборниках (см. р. 25, 26). Благодаря этому удастся, в частности, подчеркнуть степень исторической важности того или иного Собора и его канонов (к примеру, исключительную роль I Вселенского Собора или то, что каноны Карфагенского Собора длительное время оставались неизвестными в Византии).

Приводимые автором сведения о канонах и содержащихся в них нормах права являются, насколько мы можем судить, достаточно точными. К небольшим погрешностям следует отнести атрибуцию послания, выдержка из которого вошла в канонические сборники в качестве II Всел. 7, Геннадия Константинопольскому (р. 50, ср. СРГ. 5983; впрочем, в другом месте [р. 112] автор уточняет, что послание это свт. Геннадия не при-

¹⁸ А также из другого издания Бенешевича — «Древнеславянской Кормчей», о чем Х. Оме почему-то здесь не упоминает (ср. р. 40 n. 76).

¹⁹ *Iuris Graeco-Romani tam canonici quam civilis tomi duo...* / Ed. I. Leunclavius, M. Freherus. T. 1–2. Francofurti, 1596 (Farnborough, 1971⁴).

²⁰ *Συνοδικόν, sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum...* / Ed. G. Beveregius. Oxonii, 1672. Т. II. Pars 2. P. 1–272.

²¹ По непонятным причинам, однако, раздел о канонах Карфагенского Собора ограничен их кратким формальным описанием, а содержание канонов не рассматривается.

надлежит), а также утверждение, что первым из греческих канонических сборников, в который вошло собрание канонов Карфагенского Собора, является Синтагма 14 титулов (без уточнения о том, что *часть* карфагенских канонов, видимо, была несколько ранее включена в канонический Синописис²²).

В гл. 3 и 4 («Византийское каноническое право до 1100 г.» [р. 115–169] и «Византийское каноническое право в XII–XV вв.» [р. 170–214]) С. Троянос дает очерк истории источников церковного права в Византии. Подчеркнем, что (в отличие от гл. 2 и вопреки названиям) речь идет именно о церковном праве, ибо в этих главах наряду с источниками внутрицерковного происхождения рассматриваются — в аспекте их значения для регламентации церковной жизни — разнообразные памятники византийского государственного законодательства, которые никак нельзя назвать «каноническими» (понятно, что, например, Кодекс Юстиниана или Эклога не имеют никакого отношения к канонам). Кроме того, значительное место здесь отведено анализу церковно-правовых сборников смешанного состава, типа Номоканона 14 титулов или Синтагмы Властаря, куда вместе с канонами входили выдержки из светских законов и некоторые другие источники права, в силу чего считать такие сборники «каноническими» тоже невозможно.

Две эти главы, написанные выдающимся знатоком византийского церковного права, производят странное впечатление. По сути, перед нами — сильно сокращенный вариант «Источников византийского права» (по-видимому, за основу было взято второе издание, хотя за год до публикации рецензируемой книги появилось третье, дополненное), причем заметно ухудшенный: произвольно разделенный на две части²³, с плохо продуманной композицией²⁴ и отсутствием должного внимания к важнейшим памятникам византийского права²⁵. Если издатели стре-

²² См.: *Zachariae von Lingenthal K. E. Die Synopsis canonum: Ein Beitrag zur Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts der griechischen Kirche // Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akad. der Wiss. B., 1887. S. 1151–1152 (Nachdr.: Idem. Kleine Schriften. Lpz., 1973. Bd. 2. S. 251–252).*

²³ В 1100 г., выбранном в качестве границы между двумя периодами (и, соответственно, главами), никаких значимых событий в истории византийского права, да и в истории Византии в целом, не произошло. Ср. с тем, как выстроена периодизация у С. Трояноса в «Источниках византийского права»: эпоха Юстиниана; правление преемников Юстиниана (т. е. «Темные века»); от воцарения Македонской династии до 1204 г.; от 1204 г. до падения Византии. Такое хронологическое деление, привязанное к политической истории Византии, выглядит намного более естественным.

²⁴ Многие правовые памятники IX–XI вв. рассматриваются не в третьей главе, а в четвертой — в прямом противоречии с ее названием (см. р. 190–191, 198, 204, 210–211). Явно не на своем месте находится в гл. 3 раздел о соборных канонах VIII–IX вв. (р. 143–150), помещенный после описания Номоканона 14 титулов (в редакции 883 г.) и даже сборников Никона Черногорца (XI в.!).

²⁵ На *все* законодательство Юстиниана, включая Новеллы, отведено 4,5 страницы (р. 125–129; любопытно, что почти столько же места занимает раздел о таком небольшом и второстепенном источнике, как канонический Синописис, см. р. 120–124), а Василики

мились сделать пособие С. Трояноса доступным для читателей, не владеющих новогреческим языком, то почему нельзя было перевести его на английский полностью (или с минимальными сокращениями)?

Перечислим также ряд неточных и ошибочных суждений по конкретным источниковедческим вопросам, обнаруженных нами в тексте гл. 3 и 4. Нельзя согласиться с тем, будто название «номоканон» не употреблялось ранее XI в. (р. 137); в действительности это слово стало использоваться намного раньше²⁶. Сомнительно, что выдержки из законодательства Юстиниана были заимствованы составителем Номоканона 14 титулов «в основном из *Collectio tripartita*» (р. 139). В. Н. Бенешевич, выводам которого об истории номоканонических сборников во многом следует С. Троянос, подробно рассмотрел этот вопрос и доказал, что эксцерпты из светского законодательства в Номоканоне 14 титулов происходят не из *Collectio tripartita*, а из других сборников, составленных на основе Кодекса, Дигест, Институций и Новелл Юстиниана²⁷. Далее, если именовать редакцию Номоканона 883 г. «вторым изданием» этого сборника (р. 140), то надо пояснять всю условность этого традиционного названия, иначе у читателя может возникнуть ошибочное представление, будто в 883 г. первоначальный вариант Номоканона был просто дополнен некоторыми новыми текстами. На самом же деле в период между возникновением Номоканона 14 титулов и 883 г. появилось *восемь* редакций этого памятника, существенно отличающихся друг от друга по структуре и составу²⁸, и редактору 883 г. (вероятно, свт. Фотию Константинопольскому) пришлось немало потрудиться, чтобы привести в порядок этот разнородный материал. Неточно излагаются в гл. 4 обстоятельства биографии Иоанна Зонары (р. 177): монахом он стал не «в конце жизни», а в ее середине или даже в первой половине (после смерти Алексея I Комнина); должность «великого друнгария виглы», которую он занимал на государственной службе, к нач. XII в. давно уже перестала быть связана с командованием дворцовой гвардией и приобрела чисто гражданский характер: великим друнгарием стал называться председатель императорского суда²⁹. Наконец, Алфавитная синтагма Властаря ошибочно, на наш взгляд, названа С. Трояносом «энциклопедией церковного права» (р. 185). Сборник Властаря напоминает энциклопедию или словарь лишь внешне, своей алфавитной структурой, предназначение же его совсем иное: Синтагма Властаря — это не кабинетный справочник церковно-правовых терминов и

(крупнейший законодательный свод Византии!) и Прохирон даже не были удостоены самостоятельного раздела — они лишь бегло упоминаются при рассмотрении Новелл Льва VI.

²⁶ См.: Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб., 1905 (Lpz., 1974). С. 105–113.

²⁷ См.: Там же. С. 207–227.

²⁸ См.: Там же. С. 116–321.

²⁹ Об истории должности друнгария см.: Guillard R. Recherches sur les institutions Byzantines. T. I. B.; Amsterdam, 1967. P. 563–587.

понятий, а предназначенный для нужд практики свод нормативного материала, в котором правоприменитель мог бы быстро отыскать нормы, регулирующие тот или иной институт церковного права.

В то же время нельзя не отметить наличие в гл. 4 специального раздела, посвященного правоприменительной практике византийских церковных судов (на материале судебных актов Иоанна Апокавка, Димитрия Хоматиана, постановлений патриаршего суда и др. [р. 192–198]), причем С. Троянос справедливо подчеркивает важность сопоставления законодательства с практикой его применения. Следовало бы, конечно, не ограничиваться общей характеристикой соответствующих массивов документов, а проанализировать хотя бы несколько конкретных судебных актов. Тем не менее благодаря этому разделу гл. 4 выгодно отличается от всей остальной книги, где такое понятие, как юридическая практика, вообще не упоминается.

Написанную Г. Кауфхольдом гл. 5 («Источники канонического права в Восточных Церквях» [р. 215–342]) в силу специфики ее предмета и большого объема следовало бы разобрать отдельно; здесь мы ограничимся краткими замечаниями.

В начале данной главы отмечается важная роль «общего канонического наследия» Восточных Церквей. В самом деле, весьма интересен тот факт, что различные церковные общины на Христианском Востоке, несмотря на имевшиеся между ними догматические разногласия, зачастую пользовались одними и теми же источниками права (преимущественно ранневизантийского происхождения: канонами Вселенских и Поместных Соборов IV в., Апостольскими правилами, выдержками из творений св. отцов IV–V вв. и др.). Здесь же автор указывает, что после исламского завоевания постепенно меняется язык ближневосточных церковно-правовых памятников: греческие и сирийские тексты, характерные для раннего периода, начинают вытесняться арабскими переводами. Затем рассматриваются отдельные этноконфессиональные правовые традиции: мелькитская, западно-сирийская (яковитская), маронитская, коптская, эфиопская, восточно-сирийская (несторианская), армянская и грузинская; описание каждой из них предваряется небольшими справками об истории соответствующей Церкви и о связанных с ней литературных памятниках. Подробно описываются разнообразные источники церковного права, как переводные, так и оригинальные (постановления Соборов и патриархов той или иной Церкви, монашеские уставы и проч.); особое внимание автор уделяет систематизированным правовым сборникам. К сожалению, богатый источниковедческий материал, собранный в гл. 5, не сопровождается (как и в других главах рецензируемой книги) *содержательным* анализом церковно-правовых систем. Укажем для сравнения на обобщающую работу В. Зельба, где в описании восточно- и западносирийского церковного права история источников

гармонично сочетается с историей институтов³⁰. Думается, что и рассматриваемую нами главу можно было бы дополнить систематической характеристикой хотя бы наиболее важных правовых институтов (будь то статус клириков, церковный суд или брачное право).

Все сказанное выше позволяет прийти к заключению о том, что рецензируемое издание не достигло поставленной перед ним цели. Отсутствие продуманной концепции, совершенно неудовлетворительное качество редактуры, низкий теоретико-правовой уровень привели к тому, что вместо детального анализа церковно-правовых систем Византии и других православных стран на разных этапах их истории, которого следовало бы ожидать от книги с таким названием, в распоряжении читателя оказалось несколько недостаточно хорошо связанных между собой текстов, содержащих более или менее подробные сведения о памятниках церковного законодательства (византийского и «восточного»). Использование такой книги как в учебных, так и в научных целях представляется проблематичным. Создание же полноценного обобщающего труда по истории православного церковного права в средние века остается одной из важнейших задач церковно-правовой науки.

А. Г. Бондач

³⁰ См.: *Selb W.* Orientalisches Kirchenrecht. Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). W., 1981; Bd. 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). W., 1989. (Österreichische Akad. der Wiss., Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse; 388, 543).

Пильгун А. В. Вселенная Средневековья. Космос, звезды, планеты и подлунный мир в иллюстрациях из западноевропейских рукописей VIII–XVI вв. М.: Гамма-пресс, 2011. 488 с.

1. Структура и задачи книги

Книга А. В. Пильгуна посвящена изображениям небесного и подлунного пространства в миниатюрах западноевропейских манускриптов VIII–XVI вв. Книга, построенная как топографическое описание областей средневекового геоцентрического космоса, разделена на три части: «Книга и знание» (гл. 1–3), «Небесный мир» (гл. 4–5), «Подлунный мир» (гл. 6–7), обрамленных «Предисловием» и «Заключением». Первая часть книги является вводной. В ней рассмотрены иллюстрированные тексты с космологическими сюжетами, средневековые схемы, диаграммы, использовавшие определенный набор геометрических форм, а также дан краткий очерк традиционного знания о Вселенной. Начиная с гл. 4 и вплоть до гл. 7 следует описание ее различных регионов: эмпирея, перво-двигателя, ангельской иерархии, кристаллического неба, планетарных сфер, планет, подлунного мира, обитаемых и необитаемых зон Земли и т. д. Книга А. В. Пильгуна снабжена пространными «Приложениями», где приводятся список библиотек–держателей иллюстраций, глоссарий использованных в книге терминов, перечень привлекаемых в ней текстов и воспроизводимых изображений, а также указатель их источников. «Приложения», таким образом, фиксируют документальную базу, на которой основаны теоретические построения А. В. Пильгуна.

Что касается самого исследования, то в нем продемонстрирована целостная картина средневековой Вселенной на основе огромного количества тщательно подобранных документальных свидетельств — рукописных миниатюр, рассмотренных в их богословском, историко-философском и естественнонаучном контекстах. А. В. Пильгун обратился к изображениям и описаниям космоса не в поиске следов «предшественников» и «предтеч» Коперника (предвосхитивших переход от геоцентрической модели к гелиоцентрической), но с целью воссоздания картины мира, в рамках которой прошла тысяча лет европейской истории. В книге показано, как средневековое богословское и философское знание о Вселенной, представления о ней, позаимствованные из астрономии и астрологии, были преобразованы иллюстраторами рукописей в визуальный опыт.

Монография А. В. Пильгуна убедительно демонстрирует, что космологические изображения из рукописей могут быть рассмотрены не только как предмет истории искусства, в том числе истории иконографии и стиля, но гораздо шире — как синкретическое (естественное для средневекового иллюстратора) единство религиозно-философского, науч-

но-теоретического и художественного опыта, единство, которое кажется сегодня удивительной и недостижимой гармонией художественной и технической сторон книжной иллюстрации.

В книге отчетливо прослеживается антропологическое измерение. Автор показывает Вселенную через наблюдающего за ней человека. Небо и небесные тела предстают в антропоморфном облике, как вереница персонификаций, человеческих фигур и лиц. В конечном счете, перед нами возникает проекция, своего рода гигантское зеркало земного мира, отражающее духовный опыт человека. Антропологическое измерение Вселенной выступает на первый план в гл. 7 «Человек во власти небес». Человек (микрокосм) может стать миниатюрной копией, проекцией мироздания. В свою очередь мир (макрокосм) может изображаться в антропоморфных формах как органическое тело, гигантское живое существо, проекция человеческого образа на Вселенную. А. В. Пильгун рассматривает историю учения о микрокосме, основные этапы его становления от античности до позднего средневековья. Особое внимание он уделяет теории темпераментов. Четыре темперамента (сангвиник, холерик, флегматик, меланхолик) представляют собой важнейшую микрокосмическую тетраду, посредством которой человек приобщен к системе циркуляции подлунных стихий (огонь, воздух, вода, земля). В заключение главы А. В. Пильгун ставит общетеоретический вопрос о «зодиакальном человеке» (*homo signorum*) — развитой к концу XIII в. семиотической системе, в которой каждому элементу микрокосма соответствовал отдельный элемент макрокосма. Речь идет о соотношении органов тела и планет (селезенка — Сатурн, гениталии — Венера и пр.) и врачебных практиках, в частности кровопускании, находившихся в прямой зависимости от констелляций и фаз Луны.

В глазах средневекового человека космос походил на луковицу, а входящий порядок при движении от центра космоса к его периферии виделся следующим. Земля, окруженная водой, воздухом и огнем — четыре стихии, — составляли подлунный мир. Дальше следовали созданные из эфира сферы семи планет: Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Эти сферы, на каждой из которых крепилась соответствующая планета, вращались с разной скоростью в разных же направлениях. Над ними находилась эфирная сфера неподвижных звезд (*sphaera stellarum fixarum*), или, по-другому, небесная твердь (*firmamentum*), делавшая один оборот за одни сутки. Всего, согласно каталогу Птолемея, имелось 1022 звезды, а небесных тел, включая планеты, насчитывалось 1029. Выше тверди располагались кристаллическое небо и перводвигатель. С внешней стороны космос обрамлялся исполненным света огненным небом, эмпиреем, бестелесным пространством, где пребывали Троица, ангелы и блаженные. Таким образом, аристотелевско-птолемеевские представления о Вселенной дополнялись в эпоху Средневековья христианскими представлениями о ней. В соответствии

с реконструкцией А. В. Пильгуна, первые простирались на ее имманентные области, вторые — на трансцендентные.

Хотя монография А. В. Пильгуна посвящена описанию прежде всего физического космоса (от Земли до звезд и перводвигателя), особое внимание автор уделяет взаимному, противоположно направленному влиянию античной и библейской моделей мироздания. Вторая представлена, как сказано, областями потустороннего мира, однако не только небесным раем с Троицей, ангелами и душами праведников, но также inferнальными регионами с грешниками и демонами чистилища, ада. Тем самым обнаруживается преобразование аристотелевско-птолемеевской модели Вселенной в контексте христианской модели: влияние библейской космогонии, включение областей потустороннего пространства в картину мироздания. Впрочем, автор отмечает и противоположный процесс, а именно: проникновение астрономических и астрологических деталей в библейскую иконографию и прежде всего в иллюстрации к истории сотворения мира. Возможно, указанные влияния двух моделей друг на друга были известны и ранее. А. В. Пильгун, однако, переопределяет эту известную истину и «общее место», давно утратившее конкретное содержательное наполнение. В предельной, «визуальной» конкретности любых утверждений — одна из сильных сторон монографии «Вселенная Средневековья». Полного выражения такая конкретность достигает в средневековых диаграммах концентрических небесных сфер (гл. 4), с которыми непосредственно связан мотив лестницы (шкалы) в небо.

Кроме взаимных влияний античной и христианской космологий А. В. Пильгуна интересует их принципиально противоречивое сочетание внутри средневековой модели Вселенной. Дело в том, что поляризованный — верх и низ — иерархический христианский космос должен был то и дело вписываться в античную, сферическую модель мира с единым центром, систему небесных сфер. Необходимость разрешить такое противоречие приводила к множеству интересных художественных решений на композиционном и колористическом уровнях. Однако внутреннее напряжение, присущее многим книжным миниатюрам с изображением космоса, так и не было до конца преодолено.

2. Визуальный материал (рукописные миниатюры)

Каждое размещенное в монографии изображение описано по определенному шаблону, который строго выдержан на протяжении всей книги. Шаблон включает в себя указания на место хранения рукописи, дату и место ее возникновения. Книга является результатом работы со средневековыми рукописями из 94 европейских и американских библиотек. Включая в себя свыше 700 репродукций рукописных миниатюр с изображениями рая, небесных сфер, знаков Зодиака, созвездий, планет, комет, подлунных стихий, земного шара и подземного мира, книга открывает

доступ к огромному массиву ценного визуального материала, значительная часть которого до сих пор не публиковалась. Ранее же опубликованные изображения все еще труднодоступны.

Семь с лишним сотен миниатюр воспроизведены в подлинном, неискаженном виде, в высококачественных цветных репродукциях (отпечатанных в типографии Grafiche Tintoretto, Тревизо, Италия). Изображения получены непосредственно из хранилищ, в ходе работы в архивах. Фотосъемка сделана с рукописных оригиналов, что выгодно отличает книгу А. В. Пильгуна от тех изданий, репродукции в которых заимствованы из более ранних, преимущественно зарубежных публикаций. В некоторых случаях читатель впервые видит цветную репродукцию того или иного оригинала, ранее известного исключительно по черно-белым фотографиям. Таким образом, монография предлагает богатейший материал для изучения цветовой символики Средневековья.

3. Тексты, из которых извлечены изображения

Тексты, из которых взяты изображения, демонстрируют миграцию космологических мотивов по самым разным традициям и жанрам. К иллюстрированным текстам, привлекаемым в книге А. В. Пильгуна, относятся: «Комментарий к Цицеронову “Сну Сципиона”» Макробия (ок. 430), «О природе вещей» Исихора Севильского (ок. 615), «Цветистая книга» Ламберта из Сент-Омера (ок. 1121), «О философии мира» (ок. 1125–1130) и «Диалог о философии природы» Гийома Коншского (1144–1149), «О сфере» Иоанна де Сакробоско (ок. 1230), «Картина мира» Госсуэна из Меца (ок. 1245), «О свойствах вещей» Варфоломея Английского (ок. 1240) во французском переводе 1372 г., «Бревиарий любви» Матфре Эрменго (1292), «О граде Божиим» блаженного Августина во французском переводе 1371 г., «Видение о чуме» Анри де Феррьерера (ок. 1374–1377) и, наконец, «Сфера» Грегорио Дати (первая четверть XV в.). Список использованных А. В. Пильгуном текстов включает в себя литературу по естествознанию, астрономии, астрологии на латыни и европейских языках, а также иные группы источников — тексты Св. Писания, богословские описи и комментарии, сочинения на духовные темы, трактаты по философии, произведения о природе вещей, энциклопедии, труды по географии, алхимии, физиогномике, каббале, практической медицине, истории, хроники, а также поэтические и аллегорические сочинения и календарную литературу.

4. Критические замечания, адресат книги

Кнемногочисленным недостаткам книги А. В. Пильгуна, по-видимому, следует отнести почти полное отсутствие ссылок на отечественную

научную литературу. Не учтены некоторые публикации наших исследователей 2000-х годов¹, тогда как ссылки на западноевропейскую литературу здесь явно преобладают. Миниатюра нередко рассматривается А. В. Пильгуном вне контекста рукописного листа (хотя последний, как известно, представлял собой композиционное и колористическое единство), а лист с миниатюрой — вне контекста самой рукописи.

Рассматриваемое издание сочетает в себе черты различных жанров: каталога миниатюр и рукописей, альбома и собственно исследования. Многогранный по своему существу предмет изучения делает книгу А. В. Пильгуна полезной для самых разных групп читателей, интересующихся западноевропейским Средневековьем: искусствоведов, историков, философов, религиоведов и пр. В связи с публикацией книги А. В. Пильгуна в искусствоведческих кругах (в частности, на выставках объединения «ТМ-Студия») неоднократно высказывалось мнение, что она снабдит современную художественную культуру принципиально новыми эстетическими идеями, мотивами, формами, что не замедлит сказаться в самых разных областях искусства, в том числе в книжной иллюстрации, дизайне и пр. Рассчитанная, как и любая книга, на определенную читательскую аудиторию, монография А. В. Пильгуна окажет в качестве собрания мотивов и форм мощное воздействие также на отечественную культуру в целом.

М. Ю. Реутин

¹ Картография христианского средневековья VIII–XIII вв. / Изд. подг. Л. С. Чекин: М., 1999; Философия природы в античности и в средние века. Сборник статей / Под общ. ред. П. П. Гайдено и В. В. Петрова. М., 2000; Космос и Душа: учения о Вселенной и человеке в Античности, в Средние века и Новое время (исследования и переводы). Сборник статей / Под общ. ред. А. В. Серёгина. М., 2005; Петрова М. С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности // Макробий Феодосий. Комментарий на «Сон Сципиона». М., 2007; Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. М., 2010.

Йоханнан Бар Зо'би и его «Истолкование таин» / Критический текст, перевод, исследование Н. Н. Селезнева. М.: ИВКА РГГУ, Пробел–2000, 2014. 224 с.

Йоханнан бар Зо'би — восточносирийский автор рубежа XII–XIII вв. По сообщению «Церковной истории» знаменитого западносирийского мафрияна Григория бар 'Эбройо, Йоханнан был «несторианским монахом из монастыря Бет Коке в стране Арбельской»¹. Письменное наследие Бар Зо'би условно делится на четыре составляющие части: сочинения грамматические, философские, богословские и литургические.

В настоящем критическом издании представлен версифицированный комментарий Йоханнана на Литургию — «Истолкование таин» (или «Изъяснение таинств») — *пушишак 'разе*. Сочинение содержит также пролог, излагающий библейскую историю от сотворения мира до искупительного подвига Христа (строки 1–108), вероучительную часть (строки 895–1124) и заключение, в котором раскрывается символизм устройства храма (строки 1125–1244).

Это произведение до сих пор оставалось неизданным. Известны лишь французский² и английский (зависящий от французского)³ переводы «Истолкования таин», однако оба они были сделаны по одной и той же рукописи Ватиканской библиотеки — *Borgianus Syriacus* 90, представляющей собой список 1867 г. и имеющей существенные пропуски в тексте поэмы. Настоящее издание основано на девяти рукописях, в том числе старейшей из известных — *Diarbekir* 67 (XVI в.) — из собрания библиотеки халдейского кафедрального собора в Мардине (Турция), включающего в себя рукописи, ранее хранившиеся в библиотеке халдейского архиепископа в Диябакыре.

В качестве исходного материала для составления своего поэтического истолкования Литургии Бар Зо'би использовал прозаический литургический комментарий Гавриила Катарского, восточносирийского автора VII в. Издатель «Истолкования таин» Н. Н. Селезнев полагает, что хотя комментарий Гавриила Катарского основывается на том типе анафоры, который представлен Литургиями Нестория Константинопольского и Феодора Мопсуестийского (где евхаристические установительные слова Господа воспроизводятся), Бар Зо'би при составлении своего толкования ориентировался на более часто совершаемую Литургию Аддая и Мари (где установительные слова отсутствуют). В связи с этим Бар Зо'би

¹ Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum. T. I–III. Parisiis–Lovanii, 1872–1877 / Ed. J. B. Abbeloos, Th. J. Lamy. T. III (Sectio secunda). Col. 409–411.

² Khoraiiche A. «L'explication de tous les mystères divins» de Yohannan bar Zo'bi selon le manuscrit Borgianus Syriacus 90 // Euntes Docete. Commentaria Urbaniana. 1966. Vol. 19. P. 386–426.

³ Mannooramparampil T. John bar Zo'bi. Explanation of the Divine Mysteries. Kottayam, 1992.

изменил отнесение слов «Сие есть Тело Мое...» непосредственно ко Христу, как то представлено в тексте Гавриила Катарского, на отнесение их к Духу: «Повторение священником слов Духа» (строка 515), а также, приводя слова «Ешьте и пейте от сего все вы во оставление грехов», он не воспроизводит слова «Сия есть Кровь Моя...» (строки 517–518).

Дополняющие истолкование Литургии части также представляют немалый интерес. В прологе Бар Зо'би выступает как продолжатель традиции экзегезы и богословия, восходящей к грекоязычной антиохийской школе и *par excellence* к Феодору Мопсуэстийскому, согласно которому постижение Творца и исходящего от Него спасения приходит к человечеству через опыт и возрастание. Он также использовал апокрифические предания, в частности, сюжет испытания ангелов Божиим повелением служить Его образу — Адаму (строки 31–32). «Князь воздушный противостал и не подчинился служению» (строки 35–36), в результате чего оказался низвергнут «и уполз в глубину земную, подобно змею» (38). Бытование этого сюжета в ранней сирийской письменности засвидетельствовано с VI в.

В вероучительной части Бар Зо'би последовательно воспроизводит свойственную Церкви Востока христологическую формулу — две природы, две ипостаси в одном лице и одной воле. Для иллюстрации «личного» аспекта единения Слова с человечеством Бар Зо'би использует известный образ *написания слова*: «Слово всецело выражает желание кого-либо и соединяется с написанным нераздельно; так и Слово — вечно рождаемый Сын от Отца — всецело соединено с человеком от нас» (строки 973–976).

Развернутые суждения Бар Зо'би об «уме» сопровождаются указаниями на его важнейшее место в христологическом единстве. «Ум есть сокровенный образ божества», — говорит он, — «и им облачилось [Слово] в единстве нераздельном» (строки 1011–1012), «вся сила единства в уме есть, именно в сей главной части всякого человека; в ней соединилось божество всецело» (строки 1008–1010); «благодаря уму человек есть человек, человек разумный, потому в уме было единение и явило себя в теле» (строки 1011–1012), «это то, чем согрешил род Адамов и стал повинным, и, снарядившись чем, Второй Адам оправдал их» (строки 999–1000).

В заключительном разделе «Истолкования таин» Бар Зо'би описывает символику храма, создание которого символически восходит к сотворению мира. Алтарное пространство церкви — «символ тайны рая чувственного» (1193), престол в нем — «седалище Славы Божией», евхаристическое Тело на нем — «символ Царя Христа, сидящего во славе одесную Отца» (строки 1198–1200). Если храм есть мир, значит, он отражает и судьбы мира, и здесь Бар Зо'би является выразителем учения об апокатастасисе, всеобщем восстановлении, унаследованного восточно-сирийской традицией от антиохийской школы: «Диаконник, который

слева от алтарных врат, изображает символ Эдема — места всех грешников, диаконник же справа от алтарных врат есть [символ] места всех праведных душ» (строки 118–1192).

Оригинал и русский перевод в издании приводятся параллельно: на левой странице разворота дается сирийский текст с разночтениями, справа — перевод с примечаниями. Издание снабжено глоссарием использованных в тексте поэмы терминов, а также библиографией и именным указателем.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ И ПЕРЕВОДЧИКАХ

БЕРНАЦКИЙ Михаил Михайлович — научный редактор сборника «Богословские труды» Издательства Московской Патриархии Русской Православной Церкви

БОНДАЧ Альберт Григорьевич — сотрудник отдела уникальных документов Российского государственного архива древних актов, младший научный сотрудник лаборатории исторической географии и регионалистики Тюменского государственного университета

ВИНОГРАДОВ Андрей Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, доцент Исторического факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

ГУГУШВИЛИ Шота — PhD, научный сотрудник Амстердамского Свободного университета

ДУНАЕВ Алексей Георгиевич — кандидат исторических наук, научный редактор сборника «Богословские труды» Издательства Московской Патриархии Русской Православной Церкви

КАЛИНИН Максим Глебович — ведущий научный редактор Редакции богословия и церковного права Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»

КЕССЕЛЬ Григорий Михайлович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории восточного христианства Марбургского университета

КИМ Сергей Сергеевич — PhD, преподаватель Московской Духовной Академии, научный сотрудник Базельского университета

ПЕНТКОВСКИЙ Алексей Мстиславович — доктор восточных церковных наук, профессор Московской Духовной Академии, старший научный сотрудник отдела лингвистического источниковедения и истории русского литературного языка Института русского языка РАН

РЕУТИН Михаил Юрьевич — доктор философских наук, старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ

РОДИОНОВ Олег Алексеевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

ШЕК Аврора Витальевна — независимый исследователь древнерусской музыки